



Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

84.55
2010.2011

Band 94 | 2010



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

Harrassowitz Verlag



N12<526791378 021



ubTÜBINGEN



Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 94 | 2010



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 71–93 (1987–2009)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de



Gd 368-94. 2010

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2011

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind
urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgeset-
zes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen 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	V
Abkürzungen	VII
Beiträge	
VASILEIOS TSAKIRIS	
Zum Patriarchen von Konstantinopel Theoleptos I.: eine Neudatierung seines Amtsantrittes sowie neue Erkenntnisse über seine Amtszeit	1
PAUL GEHIN	
Manuscripts sinaïtiques dispersés III: les fragments syriaques de Londres et de Birmingham	14
PETER TÓTH	
Syriac Versions of the "Historia Monachorum in Aegypto". A preliminary investigation on the basis of the first chapter	58
DILIANA ATANASSOVA	
Das verschollene koptisch-sahidische Typikon-Fragment aus Venedig. Ein liturgisches Dokument aus dem Schenute-Kloster in Oberägypten	105
PIOTR O. SCHOLZ	
Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien. Einige Randbemerkungen zum »Bericht« des Johannes von Ephesus	123
ARI BELENKIY	
' <i>SHANA MEUBERET</i> ,' 'THEORY of OTHERS,' and The Origin of the Christian Ecclesiastical Calendar	147
MANFRED KROPP	
»Gesondert, gestiftet und geheiligt«: Hierapolis in Äthiopien. Zur Deutung des Namens Aksum	176
CLAIRE BOSC-TIESSE	
Sainteté et intervention royale au monastère Saint-Étienne de Ḥayq au tournant du XIII ^e et du XIV ^e siècle. L'image de Iyasus Mo'a dans son Évangile	199

GUNDOLF BRUCHHAUS

Das Kloster Surb Dawit' bei Tercan 228

NUGZAR PAPUASCHWILI

Das Evangelium von Labedschina und eine hebräische Sitte 250

Personalia 259

Nachrufe auf Peter Plank, Jan Sanders, Rainer Degen und

Ludger Bernhard (H. Kaufhold) 259

Besprechungen

Archäologie der spätantiken Bischofssitze I: Spätantike Bischofssitze

Ägyptens. Hrsg. von H. R. Seeliger, bearbeitet von K. Krumeich,

Wiesbaden 2007 (J. Rist) 263

A. Anapliotis, Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht.

Eine Kanonsammlung, Berlin 2010, und Ders., Heilige Kanones der
heiligen und hochverehrten Apostel, St. Ottilien 2009 (H. Kaufhold) 264

M. Sokoloff, A Syriac Lexicon. A Translation ... of C. Brockelmann's

Lexicon Syriacum, Winona Lake – Piscataway 2009 (H. Kaufhold) 265

St. D. Ryan (Hrsg.), Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual

Commentary on Psalms 73-82, Paris 2004 (M. Kropp) 267

D. Thomas (Hrsg.), The Bible in Arab Christianity, Leiden und

Boston 2007 (C. Walbiner) 272

F. McCallum, Christian Religious Leadership in the Middle East.

The Political Role of the Patriarch, Lewiston 2010 (H. Suermann) 275

N. Mekhaïel, Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungs-

geschichte des koptischen Dīfnars, Münster 2010 (G. Winkler) 279

O. Raineri, Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici

(sec. XII-XX), Città del Vaticano 2005 (M. Kropp)) 281

W. Godlewski – A. Łajtar (Hrsg.), Between the cataracts. Proceedings

of the 11th Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 2006,
Warschau 2008, 2010 (P. O. Scholz) 292

L. Pétrossian, Grégoire de Narek. Commentaire sur le

Cantique des Cantiques, Rom 2010 (G. Winkler) 299

E. van Donzel – A. Schmidt, Gog and Magog in Early Eastern

Christian and Islamic Sources, Leiden/Boston 2010 (L. Greisiger) 301

Anschriften der Mitarbeiter

- Dr. DILIANA ATANASSOVA, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5010 Salzburg, Österreich
- Dr. ARI BELENKIY, 8-8191 Francis Rd., Richmond BC V6Y1A5, Kanada
- Dr. CLAIRE BOSC-TIESSÉ, Chercheur au CNRS, Centre français des études éthiopiennes, Addis Abeba, P.O.B. 5554, Addis , Äthiopien
- Prof. Dipl.-Ing. GUNDOLF BRUCHHAUS, Eilfschonsteinstraße 10, 52062 Aachen, Deutschland
- Dr. PAUL GÉHIN, Directeur de recherche au CNRS, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Section grecque et de l'Orient chrétien, 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris, Frankreich
- Dr. des. LUTZ GREISINGER, Angerstraße 39, 04177 Leipzig, Deutschland
- Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland
- Professor Dr. MANFRED KROPP, Johannes Gutenberg-Universität, Semitistik und Islamwissenschaft, Hechtsheimer Straße 57, 55131 Mainz, Deutschland
- Dr. NUGZAR PAPUASCHWILI, B. Tschitschinadze-Straße 21/24, 0168 Tbilisi, Georgien
- Professor Dr. JOSEF RIST, Dürerstraße 12, 97072 Würzburg, Deutschland
- Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad, Deutschland
- Professor Dr. HARALD SUERMANN, Preyerstraße 89, 52249 Eschweiler, Deutschland
- Dr. PETER TOTH, The Warburg Institute, University of London, School of Advanced Studies, Woburn Square, London, WC1H 0AB, Großbritannien
- Dr. VASILEIOS TSAKIRIS, Universität Erfurt, Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum), Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt, Deutschland
- Dr. CARSTEN-MICHAEL WALBINER, Forschungsstelle Christlicher Orient, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 2, 85072 Eichstätt, Deutschland
- Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Fürststraße 3, 72072 Tübingen, Deutschland

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) - 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hrsg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia, Córdoba 2004 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), 5 Bände, Turnhout 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bände, 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 und Supplement, Leiden 1960-2004
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 3. Aufl. 2002
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001

Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^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(189G)-30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopaedie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen 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.

Zum Patriarchen von Konstantinopel Theoleptos I.: eine Neudatierung seines Amtsantrittes sowie neue Erkenntnisse über seine Amtszeit

Eine ganze Reihe von Historikern hat bereits den Versuch angestellt, eine Datierung der Inthronisation des Patriarchen Theoleptos I. vorzunehmen, allerdings ohne dass hierdurch Einigkeit bezüglich der genauen zeitlichen Festlegung seiner Wahl und seines Amtsantrittes entstanden wäre. Spyridon Lavriotes schrieb das Ereignis dem Jahr 1512¹ zu, während Z. Mathas, S. Byzantios und der Patriarch von Konstantinopel Konstantios I. (1830-1834; † 1859) das Jahr 1511 vorschlugen². P. Aravantinos hat ohne jeglichen Quellenbeleg eine Datierung ins Jahr 1516 vorgenommen³, wohingegen P. Demares⁴, der Metropolit von Sardes und Pisidia Germanos⁵, H. Spontanus und G. Cuperus unter Bezugnahme auf die *Historia Patriarchica*, derzufolge Theoleptos während des gesamten Sultanats Selims I. (1512-1520) der einzige Patriarch gewesen ist, das Jahr 1513 für am ehesten wahrscheinlich hielten⁶; letztere Datierung (1513 aest.) hat sowohl in die von

- 1 Σπυρίδων Λαυριώτης, *Πατριάρχαι μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453-1794)*, Hg. M. Γεδεών, Athen 1887, 26; auch veröffentlicht in: *Ἀθήναιον* 6 (1877) 1-52.
- 2 Z. Μαθᾶς, *Κατάλογος ἱστορικῶς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς Πατριαρχῶν*, Nauplio 1837, 175; Σ. Βυζάντιος, *Ἡ Κωνσταντινούπολις*, Bd. 2, Athen 1862, 530; Κωνσταντίου Α', *Βιογραφία καὶ συγγραφαι αἱ ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαί, καὶ τινὲς ἐπιστολαὶ τοῦ αὐτοῦ*, Hg. Θ. Ἀριστοκλεῦς, Konstantinopel 1866, 347.
- 3 Π. Ἀραβαντινός, *Χρονογραφία τῆς Ἡπείρου*, Bd. 2, Athen 1856, 222. Dasselbe Datum wird auch von G. Afthonides, dem Herausgeber des Werkes *Μετὰ τὴν ἄλωσιν* des A. Komnenos-Ypselantes angenommen: Α. Κομνηνός-Ψηλάντης, *Τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453-1789). Ἐκ χειρογράφου ἀνεκδότου τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ*, (Hg. Γ. Αφθονίδης), Konstantinopel 1870, 44.
- 4 Der Katalog des P. Demares bei Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, »Συμβολαὶ εἰς τὴν χρονολογίαν καὶ ἱστορίαν τῶν μεταγενεστέρων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως«, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 4 (1844), 382f., 385-387, 398-401, bes. 398.
- 5 Γερμανὸς Σάρδεων, *Συμβολὴ εἰς τοὺς πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἀλώσεως καὶ ἐξῆς*, Bd. 1, Konstantinopel 1935, 31.
- 6 Bei Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, »Περὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Θεολήπτου Α'«, *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας* 3 (1890-1891) 483-496, bes. 487; G. Cuperus, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Constantinopolitanis*, Venedig 1751, 225f.; vgl. »und während der Regierungszeit des Sultans Selim, der achteinhalb Jahre regierte, ist kein weiterer Patriarch eingesetzt worden, nur derselbe Herr Theoleptos (καὶ ἐπὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, τοῦ σουλτᾶν Σελήμη, ὅπου ἔζησε χρόνους ὀκτὼ ἡμίσι, ἄλλος πατριάρχης δὲν ἔγινε, μόνον ὁ αὐτὸς κύρις Θεόληπτος)«, *Historia Patriarchica Constantinopoleos*, Hg. Im. Bekker, Bonn 1849, 78-204, bes. 150; vgl. M. Crusius, *Turcograecia*, Basel 1584, 152; vgl. auch X.

V. Grumel⁷ als auch in die von R. Janin⁸ und G. Fedalto⁹ erstellten Listen der Konstantinopler Patriarchen Eingang gefunden. Laut einer weiteren Angabe in der *Historia Patriarchica* hatte der Vorgänger von Theoleptos, der Patriarch Pachomios, zum Zeitpunkt der Thronbesteigung Selims das Patriarchenamt bereits zum zweiten Mal inne. Auf die Inthronisation Selims hin reiste Pachomios, wie es die meisten Patriarchen nach der Eroberung Konstantinopels zu tun pflegten, in die Walachei, um sich dort finanzieller Unterstützung zu versichern¹⁰. Auf seiner Rückreise nach Konstantinopel wurde er, ebenfalls laut der *Historia Patriarchica*, von einem Mönch, der sich gemeinsam mit anderen Klerikern gegen ihn verschworen hatte, vergiftet. Sein Leichnam ist nach Konstantinopel überführt und im Patriarchat, das sich damals im Pammakaristos-Kloster befand, begraben worden¹¹. Unter Berücksichtigung dieser Angaben hat A. Papadopoulos-Kerameus die Überlegung angestellt, dass Pachomios aufgrund seiner Amtsverpflichtungen schwerlich länger als drei Monate seinem Amtssitz hätte fernbleiben können. Demzufolge müsste also die Inthronisation des Theoleptos, wenn er seine Reise tatsächlich kurz nach der Thronbesteigung Selims (Oktober 1512) unternommen hatte, Mitte oder Ende 1513 erfolgt sein¹². Auf der Basis einer einschlägigen Notiz im Kodex 276 des Jerusalemer Patriarchats, die erstmals von Papadopoulos-Kerameus veröffentlicht wurde¹³, sowie der Ausführungen von Aravantinos ist M. Gedeon schließlich zu der Überzeugung gelangt, dass auf der Basis der vorhandenen Informationen eine präzise Datierung der Inthronisation des Theoleptos unmöglich, wobei die Zeitspanne von 1514 bis 1516 als wahrscheinlichste anzunehmen sei¹⁴.

Παπαδόπουλος, »Η Θέσις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ ἐλληνικοῦ γένους ἐν τῷ Τουρκικῷ κράτει μετὰ τὴν ἄλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως«, *Θεολογία* 12 (1934) 5-24, 97-115, bes. 20.

7 V. Grumel, *La chronologie*, Paris 1958, 438.

8 R. Janin, »Le Patriacat Grec«, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 13 (1956) Sp. 629-740, bes. 632.

9 G. Fedalto, *Hierachia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium*, Bd. 1 (Patriarchatus Constantinopolitanus), Padua 1988, 10.

10 Unter den elf Patriarchen von Konstantinopel, die während des 16. Jh.s im Amt waren, sind zehn in die Fürstentümer der Walachei und Moldau gereist, s. K. Zach, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1977, 83; vgl. G. Moisescu-Ş. Lupşa-A. Filipaşcu, *Istoria bisericii române*, Bd. 1, Bukarest 1957, 381.

11 *Historia Patriarchica*, 150; vgl. Α. Κομνηνός-Υψηλάντης, *Τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν*, 44.

12 Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Περὶ τοῦ Θεολήπτου Α'*, 487.

13 Diese Notiz datiert die Wahl des Jeremias I., Nachfolger des Theoleptos, in den Dezember 1522 (s. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιοτάτου ἀποστολικοῦ καὶ καθολικοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων*, Bd. 1, St. Petersburg 1891, 346).

14 Μ. Γεδεών, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακείμ τοῦ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*, Athen ²1996, 378; vgl. auch Σ. Λάμπρος, »Εὐθυμήσεων ἥτοι χρονικῶν σημειωμάτων συλλογὴ πρώτη«, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 7 (1910) 113-314, besonders 171; vgl. Ders., »Σύμμικτα«, *Νέος Ἑλληνομνήμων* (1911) 359-372, bes. 370f.; Π. Καρολίδης, *Ἱστορία τῆς*

Im Folgenden werde ich versuchen, unter Einbeziehung einiger von der Forschung bisher kaum berücksichtigter Quellen zwar keine präzise Datierung des Amtsantritts Theoleptos I. vorzunehmen, aber dennoch die durch Gedeon als gesichert zu betrachtende Zeitspanne von zwei Jahren auf drei bis vier Monate deutlich einzugrenzen. Im Zuge der hiermit verbundenen Darlegungen sollen außerdem einige mit der Inthronisation in Zusammenhang stehende historische Ereignisse unter neuen Aspekten beleuchtet werden.

Die Inthronisation des Theoleptos in Adrianopel

Wie in der *Historia Patriarchica* berichtet wird, ist Theoleptos

nach Adrianopel gelaufen, wo der Sultan Selim, der König, war, und gab das *peşkeş* und küsste seine Hand und sofort bekam er ein Berat und er kam in die katholische Kirche [sc. ins Pammakariostos-Kloster]¹⁵.

In diesem Abschnitt wird zwar kein Datum für die Inthronisation des Theoleptos genannt, ein bedeutendes Detail kann uns jedoch zu weiterführenden Schlüssen verhelfen. Theoleptos bekam das zur Bestätigung seiner Einsetzung notwendige Berat von Selim I. in Adrianopel (Edirne), wo seine Thronbesteigung unter dem Tisch bereits vorbereitet worden sein muss. Als erstes stellt sich hier die Frage, warum Selim dieses Berat in Adrianopel und nicht, wie gewöhnlich, in Konstantinopel ausgestellt hat. Für welche Zeit ist ein Aufenthalt Selims in Adrianopel bezeugt und worauf wäre ein solcher Aufenthalt zurückzuführen?

Gemäß einer ganzen Reihe von griechischen Quellen – wie etwa der Kleinchroniken¹⁶, der *Ecthesis Chronica*¹⁷, der *Historia Patriarchica*¹⁸ und der *Historia Politica*¹⁹, die hierin zudem von italienischen²⁰ und türkischen²¹ Quellen bestätigt werden – hat Selim im September 1515 nach dem großen Brand von Konstantinopel (25. Aug.)²² seinen Regierungssitz zeitweilig nach Adrianopel verlegt, bis die

Ελλάδος ἀπὸ τῆς ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453) μέχρι τῆς βασιλείας Γεωργίου τοῦ Α΄, Athen 1925, 316 Anm. 2.

15 »ἔδραμεν εἰς τὴν Ἀδριανούπολιν, ὅπου ἦτον ὁ σουλτᾶν Σελῆμης ὁ βασιλεὺς, καὶ ἔδωκε τὸ πεσκέσιον, καὶ ἐφίλησε τὸ χεῖρην του, καὶ τῆς ὥρας ἔλαβεν μπαράτιον, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν«, *Historia Patriarchica*, 151.

16 P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Bd. 1, Wien 1975, 386 (Nr. 53/47), 392 (Nr. 54/41).

17 *Ecthesis Chronica*, Hg. S. P. Lambros, London 1902 (Nachdruck Amsterdam 1969), 64.

18 *Historia Patriarchica*, 151.

19 *Historia Politica Constantinopoleos*, Hg. Im. Bekker, Bonn 1849, 3-77, bes. 75.

20 M. Sanuto, *I Diarii*, Bd. 21, Venedig 1887, Sp. 238, 250.

21 Rustem Pascha, *Die osmanische Chronik*, Übers. von Ludwig Forrer, Leipzig 1923, 43; J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 2, Pest 1828, 432.

22 M. Sanuto, *I Diarii*, Bd. 21, Sp. 162; Rustem Pascha, *Chronik*, 43; *Ecthesis Chronica*, 64; J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 432; vgl. A. M. Schneider, »Brände in Konstantinopel«, in: (H. R. Seeliger, Hg.), *Alfons Maria Schneider, Reticulum: ausgewählte Aufsätze*

größten Schäden behoben waren. Die Verlegung des Sultansitzes nach Adrianopel war eine in der osmanischen Regierung gängige Praxis, wann immer Konstantinopel von Naturkatastrophen, Bränden o. ä. heimgesucht wurde²³. Es lässt sich nicht einmal mit Sicherheit ausschließen, dass auch der Patriarch Theoleptos nach seiner Inthronisation für kurze Zeit in Adrianopel weilte, da die Sultane in vergleichbaren Fällen eines Ausweichens nach Adrianopel zusammen mit ihrem Hofapparat auch den griechischen Patriarchen mitzunehmen pflegten²⁴. Den genannten Ereignissen ist im Jahre 1514 der Krieg Selims gegen die iranischen Safawiden vorangegangen, im August desselben Jahres hatte er bei Çaldıran das Heer des Schah Ismail I. siegreich geschlagen²⁵, woraufhin er für einige Tage dessen Residenz, Täbris, besetzt hielt²⁶. Erst im Folgejahr kehrte er nach Konstantinopel zurück, wo Ende August wie bereits beschrieben ein verheerender Brand wütete. Im September sollte Selim seinen Amtssitz nach Adrianopel verlegen, im Juni 1516 zog er bekanntlich gegen die ägyptischen Mameluken ins Feld²⁷. Dieser Feldzug sollte zur Eroberung des gesamten Mamlukischen Sultanats²⁸, und damit der beiden heiligen Städte des Islams, Mekka und Medina, führen²⁹. Am 16. Februar 1516 veröffentlichte Selim einen Erlass an das Patriarchat von Konstanti-

und Katalog seiner Sammlungen, Münster Westfalen, 236-257, besonders 244; P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Bd. 2, Wien 1977, 552f.

- 23 Am Samstag des Monats Reb II. 915 (1509/1510) erschütterte ein großes Erdbeben Konstantinopel und in den nächsten 45 Tagen hielten sich die Einwohner wegen der Folgebeben außerhalb ihrer Häuser auf. Die Wesire rieten dem damaligen Sultan Bayazid II., nach Adrianopel umzuziehen, bis die durch das Beben zerstörten Bauten saniert wären. Damals wurde der Architekt Hayreddin mit der Restaurierung der wichtigsten Konstantinopler Bauten beauftragt und er bereitete eine provisorische Residenz für den Sultan in Adrianopel (A. Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-Nâme Literature*, Berlin 1985, 157; über das Erdbeben s. auch Th. Spandounes, *On the origin of the Ottoman Emperors*, Übers. D. Nicol, Cambridge 1997, 62f.). Ähnlich ging man auch im Fall Selims vor: der Sultan zog zwischenzeitlich nach Adrianopel um, bis die durch den Brand von August 1515 verursachten Schäden behoben waren.
- 24 Μ. Γεδεών, *Βραχεία σημειώσεις περί τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἡμῶν δικαίων*, Konstantinopel 1909, 100. Dies würde auch die Ausstellung (zwischen 1517 und 1518) eines Synodalbriefes durch Theoleptos, mit dem die Probleme der damals im Verfall begriffenen Metropole von Adrianopel geregelt werden sollten, erklären. Theoleptos stellte höchstwahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Adrianopel fest, dass die Provinz so arm war, dass sie weder die jährliche Steuer an den Sultan noch den angemessenen Lohn eines Bischofs aufbringen konnte; angesichts dieser Lage beschloss Theoleptos, der Provinz zusätzliche Gebiete, die bisher der Metropole von Philippopel angehörten, zu unterstellen (Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Bd. 1, Brüssel 1963 [Nachdruck], 478ff.).
- 25 R. M. Savory, »The Consolidation of Safawid Power in Persia«, *Der Islam* 41 (1965) 71-94, besonders 89f.; Uğur, *The Reign of Sultan Selim I*, 256ff.
- 26 C. H. Becker, »Barthold's Studien über Kalif und Sultan«, *Der Islam* 6 (1915) 350-413, besonders 387; Uğur, *The Reign of Sultan Selim I*, 266ff.; Savory, *The Consolidation of Safawid power*, 90.
- 27 Becker, Barthold's Studien, 389; H. Edhem, *Tagebuch der ägyptischen Expedition des Sultans Selim I.*, Weimar 1916, 22.
- 28 S. dazu H. Jansky, »Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim I.«, *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2/3-4 (1926) 173-241.
- 29 J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 2, 520f.; J. Matuz, *Das Osmanische Reich*, Darmstadt 2006, 82f.

nopel, aus dem hervorgeht, dass einige zum Zweck der Steuereintreibung für das Patriarchat in Rumeli befindliche Kleriker und Laien durch ansässige Muslime der Beschimpfung von Muslimen³⁰ bezichtigt und, nach vielerlei weiteren Beschuldigungen,³¹ zur Konversion zum Islam gezwungen worden waren. Dieser Erlass war eine Reaktion auf Beschwerden, die der damalige Patriarch mit der gleichzeitigen Bitte um Intervention an den Sultan gerichtet hatte. Selim gibt darin zu verstehen, dass er die Schuldigen – da Zwangsislamisierung gegen das islamische Recht verstößt – bestrafen werde³². Obwohl der Name des zuständigen Patriarchen im Urteil nicht genannt wird, kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass es sich um Theoleptos handelt³³. Einmal angenommen, es hätte sich bei dem damals amtierenden Patriarchen um dessen Vorgänger Pachomios gehandelt, dann müsste weiter angenommen werden, dass im Verlauf von nur drei Monaten, d. h. von Ende Februar bis Anfang Juni 1516, folgende Ereignisse stattgefunden hätten: Pachomios trat seine Reise in die Walachei an und kehrte von dieser zurück; sein kurz darauf folgender Tod zog den ganzen Prozess der kanonischen Wahl des Konkurrenten des Theoleptos³⁴ nach sich; und Theoleptos hatte noch Zeit auf diese Wahl effektiv zu reagieren. Dies ist im Ganzen gesehen sehr unwahrscheinlich, vor allem weil eine Reise des Ökumenischen Patriarchen in die Walachischen Fürstentümer üblicherweise längere Zeit, d. h. drei bis vier Monate, in Anspruch nahm. Abgesehen davon war Selim während ebendieser Monate – in den letzten Wochen besagter Zeitspanne in höchstem Maße – mit den Vorbereitungen für seinen Ägyptenfeldzug beschäftigt. Nimmt man wiederum an, dass Theoleptos hinter dem Erlass des Sultans steht, so vermittelt sich durch den Inhalt des Dokumentes, dass Theoleptos' Thronbesteigung dessen Veröffentlichung mindestens um einige Wochen vorangegangen sein muss. Denn das erwähnte Urteil Selims erlaubt darauf zu schließen, dass zu diesem Zeitpunkt – Mitte Februar

30 Auf Grund einer solchen Anklage starb 1564 Demetrios Tornaras den Märtyrertod, s. Νικόδημος Ἀγορεύτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Athen 1856, 54.

31 Üblich war die Beschuldigung des Abfalls vom Islam, die teilweise auf einem tatsächlichen früheren Übertritt des betroffenen Christen zum Islam basierte, (so im Fall des Märtyren Theophanes, † 1559; Νικόδημος, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 41), teilweise aber von den Türken fingiert war (so im Fall des Märtyrers Johannes aus Ioannina, † 1526, s. ebd. 54). Aus diesem Grund hat sich Theoleptos beim Sultan für eine rechtmäßige Untersuchung solcher Anschuldigungen verwendet.

32 Diese Urkunde hat E. Zachariadou zusammen mit deren neugriechischer Übersetzung veröffentlicht (s. 'Ε. Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Ἐκκλησία, 1453-1567*, Athen 1996, 167f.). Mit einem auf einen Monat früher datierten Erlass hatte Selim in Angelegenheiten des Pantokratorklosters vom Berg Athos eingegriffen, allerdings auch hier ohne jegliche Erwähnung des Patriarchen, wie in den allermeisten an die Klöster gerichteten Sultansurkunden (G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I.*, Thessaloniki 1995, 90ff., 95).

33 Auch E. Zachariadou geht davon aus, dass Theoleptos der in diesem Urteil erwähnte Patriarch war.

34 S. weiter unten.

1516 – die bisher im Patriarchat vorherrschende Unordnung³⁵ behoben worden war, dass die Kirchensteuer im Auftrag des Patriarchen regelmäßig eingezogen wurde und der Patriarch sich nach Kenntnisnahme der erwähnten Vorfälle sicherlich mit entsprechenden Gesuchen an den Sultan in Adrianopel gewendet hatte – was vorab einige Zeit in Anspruch genommen haben muss³⁶. Alles in allem lässt sich den obigen Darlegungen folgend die Annahme vertreten, dass die Inthronisation des Theoleptos im Zeitraum zwischen Ende September 1515, als Selim seinen Sitz nach Adrianopel verlegte, und Mitte Februar 1516, dem Datum der oben erwähnten Urkunde, stattfand.

Theoleptos als Kandidat für den Patriarchenthron

Die Umstände der Thronbesteigung des Theoleptos bedürfen einer näheren Beleuchtung. Laut der *Historia Patriarchica* soll Patriarch Pachomios, wie schon erwähnt, in Selymbria vergiftet worden sein. Theoleptos, der mit dem ermordeten Patriarchen verbunden war, ist es in der Folge gelungen, sich in Adrianopel bei Selim zu empfehlen bevor die Patriarchalsynode einen neuen Patriarchen wählen konnte. Auf die Bezahlung des üblichen Antrittsgeldes (*peşkeş*) wurde ihm ein Berat ausgestellt, kraft dessen er als der neue Patriarch anerkannt wurde. Zurück in Konstantinopel, setzte er sich mithilfe dieses Berats bei den Bischöfen durch, sodass seine de-facto-Inthronisation auch de jure bekräftigt werden konnte³⁷. Hierüber liefert die *Ecthesis Chronica*, deren Verfasser um zahlreiche Details aus dem Leben des Theoleptos zu wissen scheint, einen etwas abweichenden Bericht. Dieser Quelle zufolge hat die Patriarchalsynode den Metropolit von Anchialos, Ioannikios, zum Nachfolger des Pachomios gewählt. Theoleptos aber, »nachdem er die Kleriker und die Herausragenden unter den Laien durch Forderungen [unter Druck gesetzt] hatte, griff er zu und holte sich den Thron«³⁸. Diese Informationen erweitern unsere bisherigen Kenntnisse über die Hintergründe der Wahl des Theoleptos, wie überhaupt unsere Vorstellung von der im frühen 16. Jh. üblichen Abwicklung einer Wahl des Patriarchen von Konstantinopel.

Dass Theoleptos die herausragenden (καλλιστεύοντας) Laien, d. h. Menschen mit finanzieller Macht und bedeutenden Kontakten, für sich gewinnen konnte, ebnete ihm den Weg zur Besteigung und im Weiteren zur Bewahrung des Throns. Solch einflussreiche Laien spielten eine entscheidende Rolle in der griechischen Kirche zur Zeit der Türkenherrschaft. Dank ihrer guten Verbindungen zur osmanischen Regierung, mit der sie in den meisten Fällen auf die ein oder andere

35 S. dazu weiter unten.

36 Die Beschleunigung der Steuereintreibung lag auch in Selims Interesse, da ein Teil dieser Gelder in die Staatskasse floss (s. Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα*, 167).

37 *Historia Patriarchica*, 151.

38 »δεξιωσάμενος τοὺς κληρικοὺς καὶ ἐκ τῶν λαϊκῶν τοὺς καλλιστεύοντας, εἰσπηδήσας ἔλαβε τὸν θρόνον«, *Ecthesis Chronica*, 67.

Weise kooperierten, konnten sie sich auf politischer Ebene für ihre jeweiligen Günstlinge verwenden. Dies taten sie wiederum deshalb, weil die Inthronisation eines »eigenen« Kandidaten einen direkten Zugriff auf die Kasse des Patriarchats ermöglichte, derer sich die Beschützer des jeweiligen Patriarchen oft bedienten. Dieses Phänomen setzte sich in je unterschiedlicher Intensität mindestens bis ins 18. Jh. fort. Stephan Gerlach liefert ein Extrembeispiel für Ausbeutungen dieser Art aus der Zeit des überaus mächtigen griechischen Laien M. Kantakouzenos († 1578):

...wann einer woll ein Metropolit werden, gehe er nun zum Cantacuzen gen Achilo, und bitt ihn, er woll ihm dazu helfen, versprech ihm dagegen 500. auch wohl nachdeme der Dienst gut, 1000. Ducaten. Der Cantacuzen schreib an den Patriarchen, (der jenem, weil er seine Creatur, fast gehorchen müsse) den oder den soll er zu einem Metropoliten an dem, oder dem Ort mache. Der Patriarch folge gleich. Da müsse dann der neue Metropolit dem Cantacuzen so viel 100. den Geistlichen einem 50. 100. Dukaten geben. Wer also Geld hab, und dem Cantacuzen nur viel verspreche, der könne ein Metropolit werden³⁹.

Auch dem Nachfolger des Theoleptos, Jeremias I., gelang der Aufstieg auf den Patriarchenthron, wie noch zu sehen sein wird, dank einem heftigen Konflikt zwischen zwei mächtigen Gönnern unterschiedlicher Kandidaten⁴⁰. Der Bericht der *Ecthesis Chronica* ist daher durchaus glaubwürdig: Theoleptos bestieg den Thron, weil er einen oder mehrere mächtige griechische Laien mit guten Verbindungen zu Selims Hof in Adrianopel für sich hatte gewinnen können. Dem Bericht der *Ecthesis Chronica* kann man noch weitere Einsichten entnehmen: Die verwickelten Verhandlungen im Vorfeld der Wahl eines neuen Patriarchen von Konstantinopel, in denen sich entschied, welche Laien- bzw. Klerikerpartei den eigenen Günstling durchsetzen würde, blieben nicht immer auf den Rahmen der Patriarchalsynode beschränkt, sondern konnten unter Umständen dazu führen, dass mittels einer Kontaktaufnahme mit dem Sultan ein Kandidat, zunächst unter Umgehung der Synode, auf den Thron gelangte, um erst nachträglich die synodale Anerkennung seiner Inthronisation zu erzwingen. Bereits der erste Patriarch nach der Eroberung Konstantinopels, Gennadios Scholarios, bestieg den Thron faktisch aufgrund einer Entscheidung des Sultans und nicht infolge der Synodalwahl (es ist nicht einmal gesichert, ob in seinem Falle überhaupt eine Wahl stattfand).

39 S. Gerlach, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tagebuch*, Frankfurt am Main 1674, 367. Kantakouzenos' Dominanz blieb tatsächlich bis zu seinem Tod unangefochten, sowohl während des Patriarchats Joasaphs II. (1555-1565), den er nach einem Konflikt absetzen ließ, als auch während der Amtszeiten der Patriarchen Metrophanes III. (1565-1572, 1579-1580) und Jeremias II. (1572-1579, 1580-1584, 1587?-1595); s. ebd., 55f.; Γ. Παπαζογλου, *Βιβλιοθήκες στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 15τ' αἰ.* (Κωδ. Vind. Hist. Gr. 98), Thessaloniki 1983, 327; G. Richter, »Wer ist Jeremias II., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel?«, in: M. Batisweiler – K. C. Felmy – N. Kotowski (Hgg.), *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates: Referate und Beiträge auf dem internationalen wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexanderbad 10.-15. Juni 1989*, Erlangen 1991, 87-100, 90f.

40 *Ecthesis Chronica*, 70.

Zahlreiche weitere solcher Fälle sollten in den ersten Jahrhunderten der Türkenherrschaft folgen.

Bringt man die Angaben der *Historia Patriarchica* mit denen der *Ecthesis Chronica* zusammen, so ergibt sich daraus, dass unmittelbar nach Pachomios' Tod der Metropolit von Anchialos, Ioannikios, von der Patriarchalsynode zum Patriarchen gewählt wurde, dass jedoch Theoleptos in Adrianopel die Ausstellung eines Berats für sich durch Selim erwirkte, mit dem er dann im Patriarchat erschien und alle Bischöfe unter Druck setzte, so dass sie ihren ursprünglichen Beschluss aufhoben und statt dessen ihn als den neuen Patriarchen anerkannten. Theoleptos gehörte, wie bereits erwähnt, zum Vertrautenkreis des Patriarchen Pachomios. Gemäß zwei Angaben aus der Vita des Theophilos Myrovletes, der in der ersten Hälfte des 16. Jh.s auf dem Berg Athos lebte, und aus einer handschriftlichen Version der Chronik des Ps.-Dorotheos, kam Theoleptos aus Zichne⁴¹. Der *Ecthesis Chronica* zufolge war sein weltlicher Name Theodoros; er soll früher verheiratet gewesen sein und Kinder gehabt haben, die er verließ, um nach Konstantinopel zu ziehen, wo Pachomios ihn zum Priestermonch und wenig später zum Metropoliten von Ioannina weihte⁴². Theoleptos hatte es sogar fertig gebracht, nach dem Tod des Patriarchen Pachomios, den er auf der Rückreise aus der Walachei begleitet und dessen Tod in Selymbria⁴³ er persönlich miterlebt hatte, dessen Vermögen an sich zu reißen, indem er – ohne jegliche Bevollmächtigung – als Vertreter der Verwandtschaft des Patriarchen hervortrat. Da Theoleptos also offensichtlich ein enger Mitarbeiter des Pachomios gewesen war, muss die von einem Mönch Namens Theodoulos⁴⁴ begangene Ermordung des Letzteren das Werk einer Kleriker- bzw. Laienpartei gewesen sein, welche sich Pachomios und dessen Mitarbeitern widersetzte und welche ihrem eigenen Günstling zum Patriarchenamt verhelfen wollte. Ihr Günstling war, wie gesehen, der Metropolit von Anchialos, Ioannikios, der sogar ursprünglich zum Patriarchen gewählt wor-

41 *Περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας...*, Ms Nr. 67 Bodleian Library (Bibliothecae Canoniciane), 369^v; K. Δουκάκης, *Μέγας Συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων τῶν καθ' ἅπαντα τὸν μῆνα Ἰούλιον ἐορταζομένων*, Bd. 7, Athen 1893, 500, 505. Aus Zichne kam auch Pachomios, der Vorgänger des Theoleptos (ebd. 504).

42 In der *Ecthesis Chronica* wird nicht erklärt, wie der verheiratete Mann zum Metropoliten wurde. Eine solche Laufbahn war aber durchaus möglich, und entsprechende Fälle sind belegt, wie etwa aus dem einschlägigen Paragraph des *Συντάγμα κατὰ στοιχείων* von M. Blastares (s. Ράλλης-Ποτλῆς, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 6, Athen 1859, 175ff.) sowie aus dem 510. Kanon des Nomokanons von M. Malaxos hervorgeht. Letzteres Werk, das zum großen Teil das Werk des Blastares reproduziert, wurde zur Zeit der Türkenherrschaft besonders stark rezipiert (s. Δ. Γκίνης-Ν. Πανταζόπουλος (Hgg.), *Νομοκάνων Μανουὴλ τοῦ Μαλαξοῦ τοῦ ἐκ Ναυπλίου τῆς Πελοποννήσου. Μετενεχθεὶς εἰς λέξιν ἀπλὴν διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν*, Thessaloniki 1982, 337f.).

43 *Ecthesis Chronica*, 67.

44 In der *Ecthesis Chronica* ist von einer Ermordung des Patriarchen keine Rede.

44 *Historia Patriarchica*, 150; vgl. Philippus Cyprius, *Chronicon Ecclesiae Graecae*, Leipzig & Frankfurt 1687, 389.

den war. Es bleibt unbekannt, welche einflussreichen Personen hinter Ioannikios standen; sicher ist nur, dass Ioannikios ungeachtet seiner schnellen Wahl den Thron nicht zu halten vermochte, da das gegnerische Lager sich – trotz Pachomios' Tod – mit seinem Kandidaten Theoleptos erneut des Thrones bemächtigen konnte. Die vorhandenen Nachrichten erlauben es nicht, das Bindeglied zwischen Theoleptos und dem Hof des Sultans Selim zu identifizieren. Seine Gönner müssen in jedem Fall nur zu Selims engerem Stab gute Verbindungen gehabt haben, denn nach dem plötzlichen Tod Selims und der Thronbesteigung seines Sohnes Süleyman I. im Oktober 1520 wurde Theoleptos, infolge des Gardewechsels unter den osmanischen Würdenträgern sowie den bei Hofe einflussreichen Christen, in unangenehme Abenteuer verwickelt.

Die letzten Jahre der Amtszeit des Theoleptos

Nach der plötzlichen Abreise des Theoleptos in die Walachei im Frühling 1521⁴⁵, zu einem Zeitpunkt als die osmanische Armee sich gerade für einen Feldzug gegen Ungarn und Serbien rüstete, begannen Theoleptos' Gegner, seinen Thron systematisch zu untergraben. Laut der *Historia Patriarchica* wurden Theoleptos Verfehlungen sexueller Natur vorgeworfen⁴⁶. Die *Ecthesis Chronica*, die erkennbar nichts von Theoleptos hält, schildert ihn insgesamt als einen dem kirchlichen und monastischen Ethos fremden Menschen, der sich die Gunst der reichen griechischen Patrone im Patriarchat und damit eine konfliktfreie Ausübung seines Amtes durch hohe Geldsummen erkaufte; sie wirft ihm sogar vor, die Ermordung eines Priesters aus Galata, der sich den Forderungen des Patriarchen an seine Gemeinde auf erhöhte Steuerzahlungen entgegenstellte, indirekt erwirkt zu haben. Trotz dieser wenig schmeichelhaften Äußerungen gesteht der Autor des kirchenhistorischen Teiles der *Ecthesis Chronica* Theoleptos zu, in der Verwaltung der kirchlichen Finanzen durchaus kompetent gewesen zu sein⁴⁷. Da seine

45 »Habbiamo, per via de Rodi, turchi esser stà roti ne li confini de la Valachia, et el patriarcha de Constantinopoli greco sollicitar quella impresa fuzito da Constantinopoli«, M. Sanuto, *I Diarii*, Bd. 32, Venedig 1892, Sp. 14. In dieser Zeit stand der Patriarch von Konstantinopel in enger Verbindung mit dem Walachischen Fürsten Neagoe Basarab. Letzterer wurde sogar von der Pflicht, eines seiner Familienmitglieder als Geisel für alle Fälle nach Konstantinopel zu schicken, befreit, indem der Patriarch die Rolle dieser Geisel gegen 2000 Florin übernahm (*Ecthesis Chronica*, 70f.). Die Reise des Theoleptos in die Walachei, die kurz vor dem Feldzug gegen Serbien stattfand, wurde höchstwahrscheinlich von der Pforte zugelassen.

46 *Historia Patriarchica*, 152.

47 *Ecthesis Chronica*, 67. Eine ähnliche Einschätzung der Verwaltung des Patriarchats durch Theoleptos bringen auch die Chronik des Ps.-Dorotheos wie auch die von Ps.-Dorotheos abhängige *Néa Σύνοψις* des M. Kigalas zum Ausdruck, s. Ps.-Dorotheos, *Βιβλίον ιστορικών περιέχον ἐν συνόψει διαφορὸν καὶ ἐξόχους ἱστορίας*, Venedig 1631, φπδ' (=584); M. Κυγάλας, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν*, Venedig 1637, υξδ' (=474). Es ist von Interesse, dass – laut der Vita des heiligen Bessarion von Larissa – Bessarion durch den damaligen Metropolit von Larissa zum Bischof von Elassona und Domeniko ernannt worden war, dass das Volk

Gegner ihn also keiner Verwaltungsfehler bezichtigen konnten, warfen sie ihm sexuelle Verfehlungen vor⁴⁸. Tatsächlich ist es ihnen gelungen, die Erlaubnis des Sultans zur Einberufung eines kirchlichen Gerichts zu erwirken. Ein solches Gericht hat aber nie getagt, weil Theoleptos an einer plötzlichen Erkrankung – höchstwahrscheinlich der Pest – starb⁴⁹. Zu seinen großen Gegnern zählten der Metropolit von Anchialos Ioannikios sowie dessen Namensvetter, der Metropolit von Sozopolis⁵⁰. Ersterer wappnete sich für eine erneute Patriarchenwahl, der

des Bistums seine Ernennung jedoch nicht akzeptierte, da dies einer faktischen Bestätigung der Unterordnung des Bistums unter die Metropole von Larissa gleichkäme, wohingegen das Volk des Bistums dessen Anerkennung als eigenständige Metropole anstrebte. So wendeten sich die Gläubigen »an den damaligen Patriarchen Theoleptos, oder vielmehr Chrysoleptos (= Goldnehmer, übertragen: Bestechlicher), und bekamen von ihm einen Bischof namens Neophytos, der nach seinem Tod unaufgelöst befunden wurde (τῷ τότε Πατριάρχει χρυσολήπτῳ μᾶλλον ἢ Θεόληπτῳ ἐπίσκοπον τινά λαμβάνουσι παρ' αὐτοῦ, Νεόφυτον τοῦνομα, μετὰ θάνατον ἄλυτον εὐρεθέντα)«, s. *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Βησσαρίωνος, Ἀρχιεπισκόπου Λαρίσσης τοῦ θαυματουργοῦ*, Bukarest ²1759, 10^v). Das Wortspiel mit dem Namen des Patriarchen suggeriert unmissverständlich, dass Theoleptos Metropolit gegen Bestechungsgelder ernannte, wie es auch viele andere Patriarchen in der Zeit der Türkenherrschaft zu tun pflegten; man wird mangels weiterer Quellen allerdings nicht sagen können, ob in diesem konkreten Fall die Behauptungen und Andeutungen in der zitierten Vita tatsächlich der Wahrheit entsprechen.

48 *Historia Patriarchica*, 152.

49 *Ecthesis Chronica*, 68; vgl. *Historia Patriarchica*, 152.

50 In der *Ecthesis Chronica* heißt es: »Man brachte auch Ioannikios von Anchialos, der die meisten Stimmen für sich gewonnen hatte, bevor Theoleptos den Thron erlangte. Es entstand aber ein Zwist zwischen den Archonten; einige wollten den Metropolit von Anchialos, einige wollten den Metropolit von Sozopolis; aber Konstantinos Kounoupes, da er wusste, dass ein Zwist entstanden war und den Tzane Kanavoutzes [d. h. dessen Pläne] tilgen wollte, [und zwar mit der Begründung], dass Letzterer deswegen wollte, dass Ioannikios Patriarch werde, weil dieser mit ihm verwandt war, hat der Kounoupis mit Übereinstimmung der Kleriker seinen Willen getan, und sie haben den Metropolit von Sophia Ieremias zum Patriarchen von Konstantinopel gewählt (Ἐφερον καὶ τὸν Ἀγγιᾶλου Ἰωαννίκιον, ὃς ἦν καὶ πρῶν ἐν τοῖς νήφοις, ἠνίκα ἔλαβε τὸν θρόνον ὁ Θεόληπτος. Γέγονε δὲ διχόνοια ἐν μέσῳ τῶν λαϊκῶν ἀρχόντων· οἱ μὲν ἤθελον τὸν Ἀγγιᾶλου, οἱ δὲ τὸν Σωζοπόλεως, ὁ δὲ Κωνσταντῖνος ὁ Κουνούπης, εἰδὼς ὅπως γέγονε διχόνοια καὶ εἰς ἀναίρεσιν τοῦ Τζάνε Καναβούτζου ὡς θέλοντος πατριαρχεῦσαι τὸν Ἰωαννίκιον, συγγενοῦς ὄντος αὐτοῦ, μετὰ καὶ βουλῆς τῶν κληρικῶν ἐποίησεν ὁ Κουνούπης τὸ αὐτοῦ θέλημα, καὶ ἐνήφισαν τὸν Σοφίας Ἰερεμίαν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως)«, *Ecthesis Chronica*, 70). Gemäß diesem Bericht hat es zwei durch Gruppen einflussreicher Laien unterstützte Kandidaten gegeben, nämlich Ioannikios von Anchialos und den Metropolit von Sozopolis, dessen Namen im Kontext der Wahl unerwähnt bleibt, bei der darauf folgenden Schilderung der ca. zwei Jahre späteren Bewegung gegen Ieremias aber genannt wird: Er heißt auch Ioannikios (*Ecthesis Chronica*, 76). Dass die Metropoliten benachbarter Städte beide diesen relativ seltenen Namen gehabt haben sollten – noch dazu, dass der eine (von Anchialos) 1515 zum Patriarchen gewählt, der andere (von Sozopolis) ca. zehn Jahre später usurpatorisch zum Gegenpatriarchen erhoben worden sei, dass beide also zu den mächtigsten Hierarchen ihrer Zeit gehörten – ist zwar möglich, aber sehr unwahrscheinlich: Dies ließe sich damit erklären, dass ein und derselbe Ioannikios irgendwann nach 1516 von der Metropole von Anchialos zu der von Sozopolis versetzt worden ist, – was aber bis zur Veröffentlichung neuen Materials reine Vermutung bleiben muss. Daher werde ich in diesem Aufsatz mit dem Autor des *Ecthesis Chronica* davon ausgehen, dass es sich um zwei distinkte gleichnamige Personen handelt. In diesem Falle wäre der Ioannikios, der mit Kanavoutzes verwandt war, vom größeren Kontext der *Ecthesis Chronica* ausgehend m. E. eindeutig mit dem Metropolit von Sozopolis zu identifizieren; gäbe

Bischof von Sozopolis behielt letztendlich aber die Oberhand, dank der Unterstützung des reichen und mächtigen Tzane Kanavoutzes⁵¹. Konstantinos Kounoupes wiederum, ein Gegner des Kanavoutzes und ebenfalls ein Laie, bekämpfte die Bestrebungen des Letzteren erfolgreich und brachte schließlich den Metropolit von Sofia, Jeremias, auf den Thron⁵². Kanavoutzes und Kounoupes dürfen auch bei den Auseinandersetzungen im Vorfeld der Inthronisation des Theoleptos eine Rolle gespielt haben, dies lässt sich aber beim gegenwärtigen Forschungsstand aufgrund fehlender Informationen nicht beweisen. Wie dem auch sei, fest steht, dass die Kandidatur des Metropoliten von Anchialos bzw. das Ansinnen seiner Verfechter zum zweiten Mal scheiterte; allem Anschein nach – d. h., sofern er nicht mit Ioannikios von Sozopolis identisch ist – hat er kein weiteres Mal kandidiert. Der Metropolit von Sozopolis hingegen wollte sich mit der Niederlage nicht abfinden. Als sich Jeremias I. auf einer längeren Reise nach Ägypten befand (1523-1525), nutzte er dessen Abwesenheit aus, indem er sich innerhalb der ersten

es wiederum nur einen Ioannikios, so änderte sich auch dann nichts an den folgenden Ausführungen.

- 51 Abgesehen von einer Nachricht in der *Ecthesis Chronica* über seine Verwandtschaft mit dem Metropolit von Sozopolis und seine guten Kontakte mit dem Fürsten der Walachei Neagoe Basarab, sind uns keine weiteren biographischen Informationen erhalten (*Ecthesis Chronica*, 70). Die Familie Kanavoutzes, die ursprünglich aus Genova (Canavucci?) stammte und später in Chios gräzisiert wurde, gehörte zu den vornehmsten byzantinischen Familien der zweiten Hälfte des 15. Jh.s. (s. E. Trapp, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Bd. I/5, Wien 1981, 81; C. Asdracha, »Inscriptions byzantines de la Thrace Orientale et de l'île d'Imbros, XIIe-XVe siècles«, *Αρχαιολογικὸν Δελτίον* 41/1 (1988), 219-291, besonders 262f.; M. Στρουμπάκης, *Ιερεμίας Α' Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: ὁ βίος καὶ τὸ ἔργο του*, Athen 2004, 187 Anm. 79). Tzane Kanavoutzes war über die Vereitelung seiner Pläne sehr erbost, was die Kreise des Patriarchats stark beunruhigte, da dieser enge Beziehungen zu dem Defterdar der Hohen Pforte pflegte. Neagoe Basarab hatte, wie schon erwähnt, dem Patriarchen Theoleptos dafür, dass Letzterer für ihn vor der Pforte mit dem eigenen Leben bürgte, eine bedeutende Geldsumme übergeben, welche nach dem Tod des Theoleptos dem Patriarchat zufiel. Nachdem Kanavoutzes von einem Mönch namens Malachias von dieser Geldsumme erfahren hatte, übergab der mit der Verwaltung dieses Geldes beauftragte Chartophylax des Patriarchats, aus Angst vor einer Denunziation durch Kanavoutzes, die gleiche Summe Geldes an den Defterdar (*Ecthesis Chronica*, 71). Denn eine Denunziation durch Kanavoutzes hätte die Einmischung der Pforte in die Angelegenheiten des Patriarchats, möglicherweise sogar eine Absetzung des Patriarchen bewirken können. Dadurch hätte sich Kanavoutzes nicht nur rächen, sondern auch den Weg zur Wahl seines eigenen Günstlings ebnen können – was ihm drei Jahre später auch noch gelingen sollte. Die eben angesprochene Geschichte aus der *Ecthesis Chronica* zeigt ferner, dass die Pforte die Finanzen des Patriarchats kontrollierte.

- 52 *Ecthesis Chronica*, 70. Konstantinos Kounoupes scheint auch in die Angelegenheiten des Vatopaidi-Klosters involviert gewesen zu sein. Im Codex Nr. 370 des Jerusalem Patriarchats findet sich ein Danksagungsbrief: »τῷ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἄρχοντι Κωνσταντίνῳ τῷ Κουνούπη« für 2000 Aspern, die dieser für den Ankauf eines Gasthauses des Klosters Vatopaidi gespendet hatte, (Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμικῆς σταχυολόγιας ἢ συλλογῆς ἀνεκδότων*, Bd. 1, St. Petersburg, 390). Kounoupes, der venezianischer Staatsbürger war, kooperierte ferner mit Ibrahim Pascha (gest. 1536) v. a. hinsichtlich der Beschaffung von Schiffskielen aus Genua, Ancona und Neapel für die osmanische Flotte (Φ. Μανροειδῆ, *Ὁ Ἑλληνισμὸς στὸ Γαλατᾶ (1453-1600): Κοινωνικὲς καὶ οἰκονομικὲς πραγματικότητες*, Ioannina 1992, 137 Anm. 327).

Jahreshälfte 1525 unter Mithilfe einiger Kleriker des Patriarchats und dank der Einzahlung eines großzügigen *peskeş* an die Hohe Pforte zum Patriarchen erheben ließ⁵³. Jeremias, der sich zu dieser Zeit – umgeben von allen Patriarchen des Ostens – in Jerusalem aufhielt, berief höchstwahrscheinlich dort eine Synode ein, auf der Ioannikios exkommuniziert wurde⁵⁴. Nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel im Sommer 1525 gelang es ihm, dank der Unterstützung des K. Kounoupes und des Großwesirs Ibrahim Pascha (gest. 1536), den Thron im September desselben Jahres erneut zu besteigen⁵⁵ und die Exkommunikation des Ioannikios durchzusetzen⁵⁶.

Schluss

Die Wahl des Theoleptos I. zum Patriarchen von Konstantinopel erfolgte im Zuge einer erbitterten und fortwährenden Auseinandersetzung zwischen Kleriker- und (vor allem) Laienparteien, die jeweils ihrem eigenen Günstling auf den Thron verhelfen wollten. Auf die Angehörigen einer dieser Parteien ist die Initiative

53 *Historia Patriarchica*, 154f.; vgl. *Ecthesis Chronica*, 76f.

54 Sowohl die Frage, ob diese von der *Historia Patriarchica* und weiteren Quellen bezeugte Synode tatsächlich stattgefunden hat, als auch die Hintergründe seiner Erhebung auf den Patriarchenthron und seiner darauf folgenden Absetzung behandle ich in einer in Vorbereitung befindlichen Studie.

55 Das Berat, kraft dessen Jeremias I. rehabilitiert wurde, ist veröffentlicht und in neugriechischer Übersetzung zu finden bei Ζαχαριάδου, *Δέκα τουρκικά έγγραφα, γράμματα*, 174ff.

56 »den gesetzwidrigen Patriarchen wiederum, jenen Ioannikios, den vertrieben sie aus der Stadt, und er ging fort beschämt und beschimpft und verhöhnt und anathematisiert durch alle orthodoxen Christen; und in kurzer Zeit starb er in übler und schmerzhafter Weise, und er ist exkommuniziert, aufgeschwollen gefunden [sc. bei der Exhumierung], da er durch die vier Patriarchen als gesetzwidrig exkommuniziert worden war; und so ist dieser Elende gepeinigt worden (τὸν δὲ παράνομον πατριάρχη, αὐτὸν τὸν Ἰωαννίκιον, ἀπεδίωξαν ἀπὸ τὴν πόλιν, καὶ ὑπῆγε κατηρηγμένος καὶ ὕβρισμένος καὶ ὀνειδισμένος καὶ ἀναθεματισμένος παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδόξων Χριστιανῶν· καὶ εἰς ὀλίγον καιρὸν ἀπέθανε κακῶς καὶ ὀδυνηρῶς, καὶ εὐρέθη ἀφωρισμένος τυμπανιαῖος, ἔσσοντας ὅπου ἀφωρίσθη παρὰ τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν ὡς παράνομος, καὶ ἐκολάσθη ὁ ταλαίπωρος)«, *Historia Patriarchica*, 157f.; vgl. auch Ps.-Dorotheos, *Βιβλίον ἱστορικόν*, φπε' (=585). Obige Erzählung der *Historia Patriarchica* verwendete auch Leon Allatius als Beispiel für die Folge der Exkommunikation in seinem Werk *De templis Graecorum recentioribus ad Ioannem Morinum, de narthece Ecclesiae veteris ad Gasparem de Simeonibus, nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus ad Paulum Zacchiam*, Köln 1645, 153. Diese Erzählung der *Historia Patriarchica*, welche die angebliche Tatsache, dass der Leichnam des Ioannikios bei der Exhumierung aufgeschwollen, wie es einem Exkommunizierten geziemt, vorgefunden worden sei – als göttliche Strafe für die Usurpation des Patriarchenthrones interpretiert – hat eine nachhaltige Wirkung erfahren, wie folgender undatierter Brief (1547?) des Patriarchen von Jerusalem Germanos (1543-1579) über die Missstände des Patriarchats des Dionysios II. (1546-1556) bezeugt: »deswegen erinnert euch an den ehemaligen Metropolit von Sozopolis Ioannikios, was ihm von Gott angetan wurde ... und so werdet nicht unfügsam und dem Gesetz ungehorsam wie jener«, (»διὰ τοῦτο ἀναμνησθῆτε τὸν ποτὲ Σαῶζοπόλεως Ἰωαννίκιον τί γέγονεν εἰς αὐτὸν ὑπὸ Θεοῦ ... καὶ μὴ γίνεσθε ἀπειθεῖς καὶ παρήκοοι τοῦ νόμου, καθάπερ ἐκεῖνος«), Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ιεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, 219.

zur Ermordung des Patriarchen Pachomios sowie zur Wahl des Metropoliten von Anchialos zum Patriarchen zurückzuführen. Auf der Basis bisher vorhandener Informationen ist eine genaue Identifizierung dieser Personen nicht möglich. In jedem Fall hat eine dem verstorbenen Patriarchen Pachomios freundlich gesinnte Gruppe energisch reagiert und einen engen Mitarbeiter des Letzteren, den Metropoliten von Ioannina Theoleptos, entgegen dem Beschluss der Patriarchalsynode auf den Thron verholfen. Dies gelang dank einem von Sultan Selim I. in Adrianopel ausgestellten Berat für Theoleptos. Die genannten Ereignisse fanden zwischen Ende September 1515 und Mitte Februar 1516 statt. Die Konflikte zwischen verschiedenen verfeindeten Kleriker- und Laienparteien sind auch nach der Inthronisation Süleymans I. nicht ausgeblieben, als am Hof und im Sultanat neue Personen zur Macht kamen, die ihren eigenen Kandidaten auf dem Patriarchenthron sehen wollten. Es wurde versucht, Theoleptos vor das kirchliche Gericht zu ziehen und damit seine Absetzung zu erwirken. Dieses Vorhaben konnte nicht realisiert werden, da Theoleptos im Dezember 1522 unerwartet verstarb⁵⁷.

57 Theoleptos muss, wie bereits erwähnt, im Dezember 1522 gestorben sein, da am 31. desselben Monats die Wahl des neuen Patriarchen Jeremias I. erfolgte (s. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη*, Bd. 1, 346). Theoleptos wurde im Hof der Klosterkirche Pam-makaristos an der Seite seines Vorgängers Pachomios begraben [s. *Οἱ Πατριάρχαι τῆς Κωνσταντινουπόλεως νέας Ρώμης*, Ms Nr. 462 Konstantinopler Metochion des Hl. Grabes (Griechische Nationalbibliothek), 275^v].

Paul Géhin

Manuscrits sinaïtiques dispersés III: les fragments syriaques de Londres et de Birmingham

Dans les deux articles précédents, consacrés aux fragments sinaïtiques de Paris et de Milan¹, il a été souvent question de fragments issus de la British Library ou de la Collection Mingana déposée à la Selly Oak College Library de Birmingham. Le moment est venu de faire le point sur eux. Le fonds Oriental de la British Library possède une série de manuscrits syriaques dont l'origine sinaïtique est avérée, les mss Or. 8606-8610, acquis en 1914 auprès de l'antiquaire munichois Jacques Rosenthal². Ce sont tous, à l'exception du premier, des recueils factices dans lesquels les fragments ont été rassemblés en fonction de leur format. Il est probable que le fonds Oriental possède d'autres pièces de même provenance, qui sont parvenues à Londres par d'autres voies et à d'autres époques. Cela a déjà été démontré pour l'Oriental 6714, dont un folio est conservé à Paris et un autre à Birmingham (ci-dessous Mingana syr. 631). C'est aussi vraisemblablement le cas de l'Oriental 5021 dont les fragments M54N des Nouvelles découvertes restituent le début manquant³. Pour les fragments syriaques de Birmingham, le lot sinaïtique est groupé sous les cotes 628-662 du Catalogue Mingana III. Il se compose de folios isolés ou de petits groupes de folios qui n'ont pas été, comme à Paris ou à Londres, reliés à l'intérieur de recueils factices. Ils sont classés selon leur contenu⁴.

Le nombre des feuillets sinaïtiques dispersés est tel que nous avons été obligé, dès le deuxième article, de limiter notre enquête aux manuscrits patristiques, hagiographiques et monastiques. Les fragments de Londres et de Birmingham nous obligent à ouvrir à nouveau l'éventail et à tenir compte des manuscrits bibliques et liturgiques, mais nous ne prétendons pas offrir des résultats définitifs pour ces deux catégories. Il est certain que plusieurs manuscrits pourront encore être complétés par une meilleure connaissance des fonds ancien et nouveau de Sainte-

1 Géhin 2006 et Géhin 2007. Nous tenons à remercier nos collègues, André Binggeli et Matthieu Cassin, qui ont accepté de relire ces pages et ont fait d'utiles suggestions.

2 Les cotes voisines 8605 et 8612 correspondent à des manuscrits sinaïtiques arabes en écriture palestino-sinaïtique ancienne. Malgré leur proximité spatiale sur les étagères de la British Library, ils ont été achetés à une époque différente et chez un autre antiquaire: en 1919-1920 chez l'antiquaire Bickel, déjà rencontré à propos des fragments parisiens (Géhin 2006, p. 24).

3 Géhin 2009, p. 84-85. Sur la partie Londonienne, Brock 1995a, p. 74-76.

4 Les fragments londoniens ont été examinés à la fois directement sur place et sur photographie numérique, tandis que ceux de Birmingham l'ont été seulement à partir des microfiches publiées par la société IDC.

Catherine d'une part, de tous les dépôts européens et américains ayant recueilli des fragments sinaïtiques de l'autre. Le Catalogue de Mère Philothée, paru en 2008, a aussi renouvelé la documentation et nous en avons tenu le plus grand compte. Un séjour de quinze jours à Sainte-Catherine en mai 2009 nous a en outre permis d'obtenir des informations inédites et d'effectuer plusieurs vérifications. Les quatre recueils factices du fonds Oriental de la British Library (8607-8010) n'avaient jusqu'à présent pas fait l'objet d'une analyse détaillée, et nous sommes très reconnaissant à Sebastian Brock de nous avoir transmis quelques notes qui nous ont permis de progresser plus rapidement.

Bibliographie:

- Bedjan I-V: P. Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. I-V, Paris-Leipzig 1905-1910 (réimpr. Gorgias Press, Piscataway 2006).
- Brock, *Catal.*: S. P. Brock, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes 1995.
- Brock 1968: S. P. Brock, «The Provenance of BM Or. 8606», *Journal of Theological Studies* n. s. 19 (1968), p. 632-633.
- Brock 1990: S. Brock, «Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch», in R. Schulz & M. Görg (eds.), *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* (Aegypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, p. 59-67.
- Brock 1995: S. P. Brock, «Mingana Syr. 628: A Folio from a Revision of the Peshitta Song of Songs», *Journal of Semitic Studies* 40 (1995), p. 39-56.
- Brock 1995a: S. P. Brock, «*Notulae Syriacae*: Some Miscellaneous Identifications», *Le Muséon* 108 (1995), p. 69-78.
- Brock 2009: S. Brock, «New fragments of Sahdona's Book of Perfection at St Catherine's Monastery, Mount Sinai», *Orientalia Christiana Periodica* 75 (2009), p. 175-178.
- Chabot: J.-B. Chabot, «Inventaire des fragments de mss. syriaques conservés à la Bibliothèque Ambrosienne à Milan», *Le Muséon* 49 (1936), p. 37-54.
- Clark: K. W. Clark, *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950*, Washington 1952.
- Desreumaux, *Répertoire*: A. Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris 1991.
- Draguet 1963: R. Draguet, «Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux Sin. 46 et 16», dans R. W. Thomson et J. N. Birdsall (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg 1963, p. 167-178.
- Fedwick, *BBU*: P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis*, t. III: *The Ascetica* (Corpus Christianorum), Turnhout 1997.
- Géhin 2006: P. Géhin, «Fragments sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes de Paris», *Oriens Christianus* 90 (2006), p. 72-92.
- Géhin 2007: P. Géhin, «Fragments sinaïtiques dispersés II: les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57)», *Oriens Christianus* 91 (2007), p. 1-24.
- Géhin 2009: P. Géhin, «Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï», *Collectanea Christiana Orientalia* 6 (2009), p. 67-93.
- Gottstein 1955: M. H. Gottstein, «A list of some uncatalogued Syriac Biblical manuscripts», *Bulletin of the John Rylands Library* 37 (1955), p. 429-445.

- Hatch: H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946 (réimpr. Gorgias Press, Piscataway 2002).
- Hiersemann 500: <A. Baumstark>, *Katalog Hiersemann 500. Orientalische Manuskripte*, Leipzig 1922.
- Husmann 1975: H. Husmann, «Die syrischen Handschriften des Sinai-Klosters, Herkunft und Schreiber», *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), p. 281-308.
- Kamil: M. Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.
- Lewis, Catal.: A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaitica I), Londres 1894.
- List: The Peshitta Institute, Leiden University, *List of Old Testament Peshitta manuscripts (preliminary issue)*, Leiden 1961.
- Mingana: A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. III: *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Cambridge 1939.
- Philothée 2008: Philothée du Sinaï, *Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinaï*, Athènes 2008.
- Rilliet 1994: F. Rilliet, «La bibliothèque de Ste-Catherine du Sinaï et ses membra disiecta: nouveaux fragments syriaques de la Bibliothèque Vaticane», dans R. Lavenant (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992* (Orientalia Christiana Analecta 247), Rome 1994, p. 409-418.
- Schmidt – Gonnet 2007: A. Schmidt - D. Gonnet (eds.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (Études syriaques 4), Paris 2007.

Conventions

Dans la reconstitution des manuscrits nous adoptons les symboles suivants:

- A = Milan (Ambrosianus)
- H = Hiersemann
- L = Londres
- M = Mingana
- P = Paris
- S = Sinaï
- SP = Saint-Petersbourg
- SB = Strasbourg

I. Les manuscrits 8606-8610 du fonds Oriental de la British Library

Oriental 8606 (ff. 1-141)

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

Recueil patristique.

Ce manuscrit melkite constitue une des plus belles pièces sinaïtiques possédées par la British Library. Il s'agit d'un recueil patristique, copié en 723 à la cathédrale melkite d'Édesse par le prêtre Gabriel. Un colophon d'une extrême richesse

énumère les principaux dignitaires de l'église d'Édesse de cette époque⁵. Le cahier initial, contenant le pinax et le début du premier traité (Pseudo-Athanase d'Alexandrie, Contre Apollinaire I), se trouve maintenant à Milan dans l'Ambr. A 296 inf. où il forme le dossier Chabot 46 (voir Géhin 2007, p. 14). Quant au bifeuillet qui manque entre les ff. 94 et 95, il est dans le fonds Lewis-Gibson au Westminster Theological College de Cambridge⁶. Le recueil comprend vingt-deux pièces, toutes traduites du grec, à une exception près (n° 17). Quelques textes traduits sont maintenant perdus en grec (n° 14 et 19). Les deux dernières pièces (n° 21-22) ont été traduites du grec en syriaque par le diacre Constantin, nommé dans le colophon, à qui reviennent aussi l'organisation et la collation du recueil. À la charnière du 19^e et du 20^e siècle, le manuscrit a appartenu au Professeur Wilhelm Anton Neumann, moine cistercien de Heiligenkreuz, chez qui il avait été examiné par le patriarche syro-catholique Rahmani (Brock 1968)⁷. Le British Museum l'a acheté à l'antiquaire munichoïse Jacques Rosenthal en 1914.

Bien que le contenu du manuscrit ait déjà été analysé à plusieurs reprises⁸, nous effectuons une nouvelle description, en renvoyant à la *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) et aux éditions syriaques effectuées la plupart du temps sur la base unique de ce manuscrit. N'ayant pas pu consulter le bifeuillet du fonds Lewis-Gibson, nous continuons de signaler la lacune entre les ff. 94 et 95.

Description du manuscrit reconstitué:

A = Ambrosianus A 296 inf., ff. 182-190 (Chabot 46); L = BL Oriental 8606

(A f. 182) Index du contenu (22 entrées).

1. (A ff. 182^v-190^v + L ff. 1-6^v) Pseudo-Athanase d'Alexandrie, De incarnatione contra Apollinarium I, versio 1 (CPG 2231; éd. Thomson, CSCO 324, p. 30-59);
2. (ff. 6^v-10^v) Athanase, Epistula ad Adelphium (CPG 2098; éd. Thomson, CSCO 272, p. 42-51);
3. (ff. 11-12^v) Damase, Epistula Synodica ad Paulinum (Flavianum cod.) Thessalonicensem (texte grec chez Théodoret, Hist. Eccl. V 11, éd. L. Parmentier – G. C. Hansen = SC 530, p. 382-390);
4. (ff. 12^v-27) Pseudo-Athanase, De incarnatione et contra Arianos (CPG 2806, Marcel d'Ancyre; éd. Thomson, CSCO 324, p. 1-29);

5 R. W. Thomson, «An eighth-century Melkite colophon from Edessa», *Journal of Theological Studies* n. s. 13 (1962), p. 249-258.

6 Il s'agit du bifeuillet central du cahier 11. Tous les cahiers de ce manuscrit sont des quinions, sauf le dernier. Selon S. Brock, les deux folios devaient être publiés par W. Baars, ce qui n'a pas été fait.

7 Sur Neumann, voir ci-dessous p. 50-51.

8 C. Moss, «A Syriac patristic manuscript», *Journal of Theological Studies* 30 (1929), p. 249-254; H.-G. Opitz, «Das syrische Corpus Athanasianum», *ZNW* 33 (1934), p. 18-31, en particulier p. 19-24; R. W. Thomson, «An eighth-century Melkite colophon...», p. 249-250; R. W. Thomson, CSCO 272, p. III-IV.

5. (ff. 27-29^v) Athanase, Epistula ad Maximum (CPG 2100; éd. Thomson, CSCO 272, p. 37-41);
6. (ff. 29^v-30) Pseudo-Athanase, Epistula ad imperatorem Iouianum (CPG 2253; éd. Thomson, CSCO 324, p. 150);
7. (ff. 30-31) Pseudo-Athanase, De incarnatione Dei Verbi (CPG 3665, Apollinaire de Laodicée; éd. Thomson, CSCO 324, p. 147-149);
8. (ff. 31-34^v) Pseudo-Athanase, Quod unus sit Christus (CPG 3737; éd. Thomson, CSCO 324, p. 139-146);
9. (ff. 35-43) Athanase, Epistula IV ad Serapionem, § 8-23 (CPG 2096; éd. Thomson, CSCO 272, p. 1-15);
10. (ff. 43-50) Athanase, Epistula ad Afros (CPG 2133; éd. Thomson, CSCO 272, p. 16-29);
11. (ff. 50-53^v) Athanase, Epistula ad Antiochenos (CPG 2134 = [8593]; éd. Thomson, CSCO 272, p. 30-36);
12. (ff. 54-90) Pseudo-Basile, Contra Eunomium IV-V (CPG 2837; 2571, sous Didyme d'Alexandrie);
13. (ff. 90-94^v) Pseudo-Basile, De differentia essentiae et hypostaseos, des. mut. ܡܝܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ : ܡܝܬܐ ܕܥܠܐ, cf. grec, éd. Courtonne, p. 91, § 7, ligne 27 (CPG 2900, lettre 38; 3196, Grégoire de Nysse; éd. M. F. G. Parmentier, in *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, p. 18-52; M. Albert, *Aram* 5 [1993], p. 39-46);
14. (ff. 95-101^v) Amphiloque d'Iconium, Oratio in illud: *Quia pater maior me est* [Ioh. 14, 28], inc. mut. ܡܝܬܐ ܕܥܠܐ (CPG 3241; éd. C. Moss, *Le Muséon* 43 [1930], p. 330-343);
15. (ff. 101^v-105) Proclus de Constantinople, Homilia de laudibus s. Mariae (CPG 5800; éd. E. Lucchesi, *Cahiers d'Orientalisme* 10, Genève 1984, p. 190-193, à partir du ms. de Berlin Sachau 220)⁹;
16. (ff. 105-112) Jean Chrysostome, In illud: *Pater, si possibile est, transeat* [Matth. 26, 39] (CPG 4369);
17. (ff. 112-113^v) Éphrem, Hom. de incarnatione, inc. ܡܝܬܐ ܕܥܠܐ; des. ܡܝܬܐ ܕܥܠܐ (éd. E. Beck, CSCO 363, p. 39-42, à partir du Vat. syr. 117);
18. (ff. 113^v-117^v) Proclus de Constantinople, Homilia de natiuitate domini (CPG 5823; éd. partielle C. Moss, *Le Muséon* 42 [1929], p. 63-64)¹⁰;
19. (ff. 117^v-118^v) Sévérien de Gabala, Homilia de natiuitate (CPG 4260; éd. C. Moss, *Bull. of the School of Oriental and African Studies* 12 [1947-1948], p. 555-566);
20. (ff. 118^v-125) Tome du pape Léon à Flavien de Constantinople (CPG [8922]; cf. éd. P. Mousterde, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth* 16 [1932], p. 153-165, d'après une autre version);

9 L'éditeur ne semble pas connaître l'existence du manuscrit de Londres.

10 C. Moss se contente de publier à partir du manuscrit la partie qui manque dans l'édition ancienne de J.-B. Chabot établie sur la base du Vat. syr. 368 qui est lacuneux.

21. (ff. 125-127) Félix de Rome, Epistula LXXI ad Petrum Fullonem (CPG 6525; grec, éd. E. Schwartz, *ACO* III, p. 230-231)¹¹;
22. (ff. 127-140^v) Sophrone de Jérusalem, Epistula ad Arcadium Cypriensem (CPG 7636: éd. M. Albert – C. von Schönborn, PO 39, p. 188-242).
- (ff. 140^v-141) Colophon (éd. R. W. Thomson, «An eighth-century Melkite colophon...», p. 252-256)¹².

FAC-SIMILÉ: Hatch XLVIII (= L 86^r).

Oriental 8607 (ff. 1-38)

8607/I (ff. 1-11) = Sinaï syr. 5 (partie restaurée)

250 × 190 mm, 2 col., 18-20 lignes, estranghelo tardif 10^e s.; palimpseste estranghelo

Épître aux Romains.

Deux passages du début de l'Épître aux Romains: (ff. 1-10^v) Rm 1, 1 – 6, 9 (des. ܐܡܪ ܡܢ ܚܒܠܐ; (f. 11^{r-v}) Rm 11, 4-22 (inc. ܕܡܬܥܝܢ ܐܡܪ ܚܒܠܐ; des. ܐܡܪ ܚܒܠܐ)¹³. Quelques folios sont palimpsestes: on reconnaît ainsi sur le f. 7 le titre courant ܠܗܘܐ ܡܨܝܚܐ (selon Brock 1995a, p. 72-73 il s'agit de l'hom. 11 de Philoxène de Mabboug, éd. E. A. W. Budge, *The Discourses of Philoxenus of Mabboogh*, vol. 2, Londres 1894, p. 479-492). Ces folios appartiennent à une partie restaurée du Sinaï syr. 5, qui commence mutilé à Rm 11, 22, au début du cahier 4, par un folio numéroté ٤ (19)¹⁴. Les sept folios Hiersemann 500/36, contenant Romains 6, 9 – 11, 4, comblent la lacune située entre les folios londoniens 10 et 11, mais appartiennent à la partie ancienne du manuscrit, copiée dans un bel estraghelo du 6^e siècle (voir pl. XV du Katalog Hiersemann 500). Leur sort était inconnu depuis la vente de 1922, jusqu'à ce que le Professeur Muraoka les retrouve dans une collection japonaise¹⁵.

Étant donné son antiquité, le Sinai syr. 5 occupe une place privilégiée chez les éditeurs des Épîtres catholiques et du Corpus paulinien qui lui ont attribué le sigle P2. Comme tel, le manuscrit a été décrit à deux reprises par Barbara Aland et

11 L'éditeur a collationné la version syriaque de l'Or. 8606, à laquelle il attribue le sigle Σ et dont il reproduit dans l'apparat les variantes en rétroversion grecque.

12 Le verso du f. 141 porte des inscriptions grecques en minuscule primitive; quant au f. <142^r>, provenant vraisemblablement de la reliure ancienne, il contient un texte syriaque en écriture cursive.

13 Signalé pour la première fois par Gottstein 1955, p. 438.

14 Le f. 11 londonien est en effet numéroté  (18). On relèvera aussi les deux signatures de cahier inscrites par le restaurateur:  sur le f. 1 et  sur le f. 9; elles sont écrites verticalement au milieu de la marge inférieure.

15 T. Muraoka, «A Fragment of an Old Peschitta Manuscript to the New Testament Discovered in Japan», *Ancient Near East Studies* 41 (2004), p. 218-222. Nous remercions vivement Andreas Juckel de nous avoir communiqué cette référence.

Andreas Juckel¹⁶. Les auteurs, qui ne connaissaient que la partie mutilée restée à Sainte-Catherine, ont noté à juste titre que le manuscrit avait fait l'objet de deux restaurations successives: les folios sinaïtiques 2 et 5 sont dus à un restaurateur ancien du 7^e-8^e s. (rest. I), tandis que les folios 17 et 22, palimpsestes, reviennent à un restaurateur plus récent qu'ils situent aux 9^e-10^e s. (rest. II). Nous pouvons déjà constater que ce second restaurateur est le même que celui qui a copié les onze folios londoniens.

La reconstitution de ce précieux témoin ne s'arrête pourtant pas là. Nous pouvons encore ajouter sept folios qui sont à Milan. Le dossier Chabot 31 (ff. 94-100) conserve en effet les sept derniers folios du Corpus paulinien, soit Hébreux 10, 28 – 13, 25; ils portent dans la foliotation continue du manuscrit les numéros ١٢٢-١٢٨ (122-128)¹⁷. Les folios milanais formaient ainsi le dernier cahier du manuscrit paulinien; on y retrouve, en plus du copiste ancien, les deux restaurateurs déjà mentionnés. Le restaurateur I a copié le f. 94^{r-v} (He 10, 28 – 11, 7)¹⁸ et le restaurateur II le recto du f. 100, sur lequel il a restitué les derniers versets de l'Épître (He 13, 23-25), copié son explicit et ajouté une doxologie dans laquelle il dévoile son nom: le pécheur Lazare¹⁹. Grâce à cet ultime folio milanais nous connaissons le nom du restaurateur récent qui a copié tous les folios londoniens. Le recueil paulinien peut être reconstitué comme suit:

- L 1^r-10^v (Rm 1, 1 – 6, 9): rest. II (Lazare);
- H 1^r-7^v (Rm 6, 9 – 11, 4): copiste ancien;
- L 11^{r-v} (Rm 11, 4-22): rest. II (Lazare);
- S 1^{r-v} (Rm 11, 22 – 12, 4): copiste ancien;
- S 2^{r-v} (Rm 12, 4 – 13, 3): rest. I;
- S 3^r-4^v (Rm 13, 3 – 15, 2): copiste ancien;
- S 5^{r-v} (Rm 15, 3-21): rest. I;

16 B. Aland – A. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* I. Die Grossen Katholischen Briefe, Berlin – New York 1986, p. 27-28; II. Die Paulinischen Briefe, Teil 1, Berlin – New York 1991, p. 7. Le manuscrit est composite: une première partie, formée pour l'essentiel de la copie ancienne du 6^e s., transmet les Épîtres pauliniennes; une seconde partie, plus récente et due à plusieurs mains melkites du 10^e s., contient les Actes et les sept Épîtres catholiques. Comme il est indiqué en note, la description de 1991 a été faite après un examen direct du manuscrit à Sainte-Catherine en octobre 1986.

17 Cette numérotation se poursuit dans la partie récente du Sinaï syr. 5 qui contient aux ff. 104-178 les Actes et les Épîtres catholiques.

18 La façon dont a été effectué le raccord entre la partie restaurée et la partie ancienne mérite d'être signalée: le restaurateur est allé jusqu'à la fin du verset 7, pour ne pas interrompre sa phrase, et il a ensuite gratté sur le folio suivant les mots qui faisaient double emploi, au début de la partie ancienne: après deux lignes effacées, le texte reprend au verset 8.

19 Le personnage ne peut pas être identifié avec le prêtre Lazare, fils de Job, qui a copié le psautier Sinaï syr. 242 en 1241 dans la région de Tripoli (Husmann 1975, p. 301). Le folio 100, dont le verso est vide, est très sale et tout fripé; il ne semble pas être palimpseste.

- S 6^r-16^v (Rm 15, 21 – 1 Co 7, 37): copiste ancien;
- S 17^{r-v} (1 Co 7, 37 – 9, 1): rest. II (Lazare);
- S 18^r-21^v (1 Co 9, 1 – 11, 18): copiste ancien;
- S 22^{r-v} (1 Co 11, 18 – 12, 2): rest. II (Lazare);
- S 23^r-103^v (1 Co, 12, 3 – He 10, 28)²⁰: copiste ancien;
- A 94^{r-v} (He 10, 28 – 11, 7): rest. I;
- A 95^r-99^v (He 11, 7 – 13, 23): copiste ancien;
- A 100^r (He 13, 23-25): rest. II (Lazare).

Comme le confirme la numérotation syriaque, le Corpus paulinien totalisait 128 folios: 111 reviennent au copiste du 6^e s., 3 au restaurateur I et 14 au restaurateur II (Lazare).

8607/II (ff. 12-30)

Ces 19 folios appartiennent à deux manuscrits différents, auxquels nous attribuons les lettres A et B.

8607/IIA (ff. 12-19. 30. 28-29) = Sinaï syr. 71

260 × 190 mm, 1 col., 22-28 lignes, écriture serto, année 1056

Triodion-Pentékostarion.

Cette partie du dossier londonien conserve le début d'un Triodion et la fin d'un Pentékostarion. Les folios 12-19^v, un quaternion sans signature apparente, forment le début du Triodion. On y lit les canons des jours suivants: (ff. 12-14^v) dimanche du Publicain et du Pharisien; (ff. 14^v-18^v) dimanche du Fils prodigue; (ff. 18^v-19^v) vendredi des défunts et dimanche de l'Apokréo. Le texte s'interrompt à l'avant-dernier tropaire de la 1^{ère} ode (cf. grec, *Triodion*, Rome 1879, p. 22, ligne 15). Le folio 30 est le dernier folio du Pentékostarion et concerne le dimanche de tous les Saints: le texte commence mutilé à l'intérieur de la première strophe de la 8^e ode et va jusqu'à la fin de la 9^e ode (cf. grec, *Pentekostarion*, Rome 1883, p. 466, ligne 27 – 468, ligne 22).

Les ff. 28-29 sont à replacer immédiatement après le f. 30 et livrent un colophon très développé, déjà étudié par Sebastian Brock. Le f. 28 contient sur son recto deux tropaires séparés par un blanc équivalant à 9 lignes et sur son verso le début du colophon, qui apporte deux séries d'informations: la première concerne la traduction du livre liturgique, la seconde la copie du manuscrit proprement dit (trad. Brock 1990, p. 62, n° 6). On y apprend que le livre liturgique a été traduit du grec en syriaque à l'époque du «scribe impérial» Abraham par le hiéromoine

20 Pour le détail, voir B. Aland – A. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* II. Die Paulinischen Briefe, p. 7.

Abba Antoine. Quant à la copie, elle a été achevée le jeudi 1^{er} février 1367 des Grecs (= 1056 A. D.) au monastère de Saint-Georges, connu sous le nom de Beit Mayyé, à Daphné (près d'Antioche), par Jean fils de Joseph, sous le pontificat de Pierre <III> d'Antioche (1052-1056). Le copiste est prêtre de l'église de Saint-Pantéléimon dans la Montagne Noire et réalise ce travail pour le compte du prêtre Abba Michel. On lui doit quatre autres manuscrits copiés dans le 2^e quart du siècle (Brock 1990, n^{os} 1-4), parmi lesquels figure le lectionnaire de 1026 que nous allons reconstituer plus loin (voir Or. 8609/III). À la différence des copies précédentes, cette copie a été effectuée non pas à la Montagne Noire, mais à Daphné, dans les faubourgs d'Antioche. La traduction du grec en syriaque remonte en revanche à une période plus haute, mais sans doute pas très éloignée. Le «scribe impérial» mentionné doit être un personnage important du secrétariat du duc d'Antioche, et pourquoi pas l'inspirateur de l'important mouvement de traduction qui a suivi la reconquête byzantine de 969. S. Brock a sans doute raison d'identifier le personnage avec Abraham le Protospathaire, hagiographe du patriarcat d'Antioche et traducteur du grec en arabe à la fin du 10^e et au début du 11^e siècle²¹. L'identification du traducteur, le hiéromoine Antoine, avec l'higoumène Antoine du couvent de Saint-Syméon²² est en revanche plus incertaine²³.

Le folio 29, écrit sur une seule face et amputé de sa partie supérieure, est la suite du précédent. Le colophon se prolonge par une série d'invocations et de prières revenant au copiste Jean. On y lit aussi la formule de copiste traditionnelle en milieu grec «Comme un bateau arrivant au port...»²⁴. Les noms du copiste Jean et du commanditaire Michel réapparaissent aux deux dernières lignes du folio. La partie supérieure manquante a été retrouvée parmi les débris sinaïtiques du Vatican par Frédéric Rilliet (Rilliet 1994, p. 413 et n. 17), et elle porte une note d'appartenance du monastère de Saint-Georges, avec la précision supplémentaire que ce dernier est surnommé en arabe *ḥarṣān*.

Tous ces fragments appartiennent bien, comme l'avait déjà supposé S. Brock, au Sinaï syr. 71: les 303 folios de ce manuscrit s'insèrent en effet tout simplement entre les folios londoniens 19 et 30. Le f. 1 commence mutilé au théotokion de la 1^{ère} ode du dimanche de l'Apokréo (Triodion); le f. 303^v se termine mutilé dans le premier tropaire de la 8^e ode du dimanche de tous les Saints (cf. grec, *Pentekostarion*, Rome 1883, p. 466, ligne 27). Les fragments londoniens conservent ainsi les

21 Sur Abraham, voir J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. III, t. 1 (969-1250), Louvain-Paris 1983, p. 289-305.

22 Nasrallah, *Histoire*, vol. III, t. 1, p. 273-289.

23 Comme nous le suggère notre collègue André Binggeli, le copiste n'aurait pas manqué dans ce cas de préciser la fonction d'higoumène.

24 Voir l'étude de référence de S. P. Brock, «The scribe reaches harbour», *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), p. 195-202 [réimpr. *From Ephrem to Romanos*, Aldershot 1999, n° XVI]; Brock 1990, p. 62 note 23.

deux extrémités de ce Triodion-Pentékostarion, avec un colophon qui nous éclaire sur les circonstances dans lesquelles le livre liturgique a été traduit et copié.

8607/IIB (ff. 20-27)

260 × 190 mm, 1 col., 25-28 lignes, écriture serto, année 1057

Ménée annuel.

Les folios 20-27 appartiennent au cahier 28 d'un Ménée. On y lit trois commémoraisons de janvier: (ff. 20-21^v) <17 janvier>, Antoine; (ff. 21^v-25) 20 janvier, Euthyme le Grand; (ff. 25-27^v) 27 janvier, Transfert des reliques de Jean Chrysostome. Le premier office commence mutilé dans le théotokion de la 4^e ode et le dernier se termine mutilé dans le théotokion de la 7^e ode. Quelques fêtes omises sont signalées en marge verticalement: (f. 21^v) Athanase d'Alexandrie le 18 et Macaire d'Égypte le 19; (f. 25) Grégoire le Théologien le 25. Le cahier précédent, le cahier 27, se trouve à Milan et forme le dossier Chabot 74 (ff. 278-287). Son contenu est le suivant: (ff. 278-282) <11 janvier>, Théodose le Cénobiarque; (ff. 282-285^v) 16 janvier, Chaîne de saint Pierre; (ff. 285^v-287^v) 17 janvier, Antoine. La première commémoraison est légèrement amputée à son début; quant à la troisième, elle se termine par le début du théotokion de la 4^e ode (علم لرحم) qui manquait dans la partie londonienne. La mémoire du massacre des Pères du Sinaï et de Raïthou (14 janvier) est signalée verticalement, dans la marge du f. 282.

Les Nouvelles découvertes sinaïtiques apportent deux autres parties de ce Ménée. M5N (Philothée 2008, p. 280-286) en conserve en effet 130 feuillets correspondant aux cahiers 1-8, 10, 18-24 et 50²⁵. Le livre commence, comme attendu, par la célébration de Syméon le Stylite le 1^{er} septembre, et plusieurs commémoraisons omises sont seulement indiquées en marge, comme dans les fragments londoniens et milanais. La fête de la Circoncision et celle de Basile, le 1^{er} janvier, commencent sur le 2^e folio du cahier 24 (reproduit dans Philothée 2008, p. 280); cela s'accorde bien avec la position de la commémoraison de Théodose le Cénobiarque (11 janvier) au début du cahier 27 de Milan. Le manuscrit se termine par une table des canons effectivement copiés, numérotés de 1 à 94²⁶. Le colophon (transcription Philothée 2008, p. 286) est un nouveau témoin de l'activité de copie à la Montagne Noire: il apporte trois séries d'informations. Les lignes 7-13 concernent le commanditaire, le hiéromoine Théodore, qui a fait copier le livre pour le disciple de l'abba Timothée²⁷. Il est précisé que Théodore vit à la Montagne

25 La transcription incomplète du titre ne permet pas de savoir si le livre était appelé tropologion ou ménée. L'ais postérieur de la reliure est encore conservé.

26 Philothée 2008, p. 285, ne transcrit que les 31 premiers et les 4 derniers.

27 C'est ainsi que nous comprenons, malgré plusieurs fautes de transcription. Un commanditaire portant le même nom apparaît dans le colophon du lectionnaire Londres Add. 14489, achevé en 1046, mais son nom a été écrit sur un premier nom effacé (Brock 1990, p. 61-62, n° 5). Comme

Noire, dans la *chora* de Séleucie, au monastère ou laure (ⲕⲟⲁⲩ) de Mar Élias et qu'il mène la vie solitaire à proximité de Saint-Pantéléimon. Les lignes 14-22 contiennent les données chronologiques: le livre a été achevé le jeudi 13 juin 1368 d'Alexandre ou 6565 d'Adam (= 1057 A. D), à l'époque de l'impératrice Théodora²⁸, alors que le siège d'Antioche était vacant après la mort du patriarche Pierre²⁹. Il est donc postérieur d'une année au Triodion-Pentékostarion. La prière des lignes 23-27 est d'une interprétation plus délicate: on y voit apparaître un certain Matthieu qui se déclare indigne de porter le nom de moine, mais s'agit-il bien du copiste, alors que l'écriture («une grosse écriture carrée») diffère de celle qui précède? Il pourrait s'agir d'un simple lecteur³⁰. L'écriture du Ménéa est en tout cas très semblable à celle du Triodion-Pentékostarion copié par Jean en 1056. M55N (Philothée 2008, p. 528-529) est un autre morceau du même Ménéa: constitué de 39 folios issus des cahiers 11-15, il comble en partie la lacune de huit cahiers signalée plus haut (entre les cahiers 10 et 18). Bien que les informations du catalogue soient particulièrement succinctes, il est possible de situer le début de cette nouvelle partie en novembre. Le catalogue relève en effet la mention marginale de Paul le Confesseur (6 nov.) et le folio reproduit à la page 528 concerne la Présentation de Marie au Temple célébrée le 21 novembre. Il faut encore ajouter le Sparagma 66 (Brock, *Catal.*, p. 64-65 et 266-267), deux feuillets solidaires, mais non consécutifs, dont les marges extérieures ont été entièrement rognées. On y lit deux parties de la fête du prophète Daniel, le 17 décembre: le f. 1 donne la fin d'une première ode et les odes 3 et 4; le f. 2, la fin d'une 9^e ode et les 1^{ère} et 3^e odes d'un second canon. Les deux feuillets appartenaient soit au cahier 16, soit au cahier 17. Au final, on conserve environ la moitié de ce ménée de 50 cahiers.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 266-267, photos 340-341; Philothée 2008, p. 280 et 528.

8607/III (ff. 31-38) = Sinaï syr. 59

263 × 165/174 mm, 2 col., 35-38 lignes, estranghelo 7^e s.

Jean Chrysostome, In Iohannem.

autre point de rapprochement entre les deux manuscrits, on signalera plusieurs formules communes dans l'évocation du commanditaire.

28 En fait Théodora est morte depuis le 21 août 1056, et c'est Michel VI Stratiotikos qui exerce le pouvoir jusqu'à son abdication le 1^{er} sept. 1057. La situation trouble créée par la fin de la dynastie macédonienne et l'avènement de celle des Comnènes explique peut-être cette inexactitude historique. Isaac Comnène s'était d'ailleurs fait proclamer empereur le 8 juin 1057 dans une localité de Paphlagonie.

29 Le colophon apporte une information inédite concernant le siège d'Antioche: le 13 juin 1057, Pierre III était déjà mort, mais son successeur n'avait pas encore été désigné. Sur le successeur de Pierre, un certain Jean ou plutôt un éphémère Denys, voir V. Grumel, *Revue des Études byzantines* 9 (1951), p. 161-163.

30 Le premier mot de la ligne 23 n'a pas de sens et doit être mal transcrit.

Huit feuillets appartenant au Sinaï syr. 59, un manuscrit mutilé au début et à la fin et dont plusieurs folios sont lacérés. Sous sa forme complète, le manuscrit correspondait sans doute à un deuxième tome des homélies In Iohannem (CPG 4425). La partie sinaïtique commence à présent mutilée dans l'hom. 63 et s'achève au f. 60^v, dans le cours de l'hom. 75, aux mots ܕܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ (cf. PG 59, col. 408, ligne 11 ab imo). La suite immédiate se lit d'abord sur le f. 2^{r-v} du Mingana syr. 651, qui comprend une portion importante de l'hom. 75 (inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ ܡܠܟܐ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ = grec, col. 408, ligne 11 ab imo – col. 410, ligne 14), ensuite sur les huit folios londoniens, qui conservent la fin de l'hom. 75, la totalité de l'hom. 76 et une grande partie de l'hom. 77 (inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ = grec, col. 410, ligne 14 – col. 418, ligne 21).

Les autres fragments subsistants occupaient diverses positions dans le manuscrit d'origine (Géhin 2009, p. 77-78):

- le f. 1^{r-v} du Mingana syr. 651 est une portion de l'hom. 66 (inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ = grec, col. 367, ligne 12 ab imo – col. 368, ligne 17 ab imo): il appartenait donc au début de la partie restée au Sinaï;
- le Sparagma 48 (Brock, *Catal.*, p. 48-49) contient les débris de l'hom. 77: il provient du feuillet qui suivait ceux de Londres;
- les douze folios M28N (Philothée 2008, p. 377-379) sont les restes des hom. 79, 80, 81;
- le Sparagma 47 (Brock, *Catal.*, p. 47-48) contient une partie de l'hom. 83.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 244-248, photos 276-289; Philothée 2008, p. 378.

Oriental 8608 (ff. 1-37)

8608/I (ff. 1-6) = Sinaï syr. 9

245 × 165 mm, 2 col., 32-36 lignes, estranghelo 7^e-8^e s.

Basile de Césarée, In Hexaameron.

Les 6 feuillets londoniens portent deux fragments de l'hom. 9 In Hexaameron: (ff. 1-2) inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ (éd. Thomson, CSCO 550, p. 163, ligne 22 – 166, ligne 18; cf. PG 29, col. 196 B11 – 197 D5); (ff. 3-6) inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ (éd. Thomson, p. 168, ligne 3 – 174, ligne 6; cf. PG 29, col. 200 C4 – 205 C2).

La lacune située entre les ff. 2 et 3 est comblée par le folio Mingana syr. 652 (Brock 1995, p. 53). Mingana avait presque entièrement édité ce folio qu'il croyait tiré d'un ouvrage de zoologie (vol. III, p. 90)³¹. Le passage porte en fait sur la création des animaux terrestres au sixième jour (inc. ܐܡܪܝܢܐ ܕܝܗܘܐܢܢ; des. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐܢܢ =

31 Il a seulement omis les 17 premières lignes de la première colonne.

éd. Thomson, CSCO 550, p. 166, ligne 19 – 168, ligne 3; cf. PG 29, col. 197 D5 – 200 C4). Les deux derniers feuillets du manuscrit sont à Milan et forment le dossier Chabot 37: ils portent plusieurs notes intéressant l'histoire du manuscrit et son arrivée au Sinaï en 733-734 (Géhin 2007, p. 7). Reconstitution effectuée par R. W. Thomson dans son édition, CSCO 550, p. VII: S 1^r-117^v + L 1^r-2^v + M 1^{r-v} + L 3^r-6^v + A 166^r-167^v.

8608/II (ff. 7-13)

223 × 165 mm, 1 col., 21-22 lignes, serto 11^e s.

Triodion II.

Premier cahier amputé à la fin. Signature $\curvearrowright$ dans l'angle inf. droit du f. 7. Ainsi que l'indique le titre du f. 1, le manuscrit complet contenait la seconde partie du Triodion (à partir du samedi de Lazare) et la totalité du Pentékostarion (jusqu'à la fête de tous les Saints). Nous lisons ici (ff. 7-12^v, ligne 2 ab imo) le samedi de Lazare (cf. grec, *Triodion*, Rome 1879, p. 590-599) et (ff. 12^v, ligne 1 ab imo – 13^v) le début du dimanche des Rameaux (cf. *Triodion*, p. 601-605). Dans le canon du samedi de Lazare, plusieurs strophes sont attribuées à Théophane, Jean ou Cosmas. En tête, bandeau tressé de trois couleurs en forme de porte. Les débuts des tropaires sont signalés dans la marge par un gros point rouge, mais il arrive aussi que l'initiale, lorsqu'elle est un *olaph*, soit de grande taille, à traits redoublés et remplie de rouge, avec divers prolongements décoratifs (branchage en forme de croix au f. 10^v; tête d'oiseau au f. 11^v).

8608/III (ff. 14-16) = Sinaï syr. 15

231 × 150 mm, 1 col., 21-23 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Début d'un Praxapostolos.

À lire dans l'ordre 15.16.14. Actes des Apôtres 1, 16 – 2, 26 (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܠܚܐ ܕܥܝܪܐ).

Les trois folios Mingana syr. 635 proviennent du même manuscrit (Brock 1995, p. 52). Le f. 1, qui contient Actes 1, 6-16 (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ), se plaçait avant le f. 15 londonien, mais le texte de son recto a été repassé ou réécrit par une main plus récente. Le folio 2, amputé du tiers inférieur, contient Actes 4, 36 - 5, 3 sur le recto (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܠܚܐ ܕܥܝܪܐ) et Actes 5, 5-9 sur le verso (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ). Quant au f. 3, il provient d'une partie plus éloignée et correspond à 1 Jean 2, 4-16 (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ). La partie inférieure du f. 2 Mingana se trouve à Milan dans le dossier Chabot 21 (f. 198). Sur le recto on lit Actes 5, 3-5 (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ) et sur le verso Actes 5, 10-11 (inc. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܝܪܐ).

Ces six folios appartenait au Sinaï syr. 15, qui commence mutilé à Actes 2, 27 par un folio numéroté ٦ (6). Mais ils ne sont pas les seuls à en provenir. Le manuscrit sinaïtique, qui compte 242 folios, est en effet composite. La totalité du manuscrit n'est pas dans le gros estranghelo que nous venons de rencontrer: certaines parties sont écrites dans un estranghelo beaucoup plus petit et sur deux colonnes, tandis que d'autres résultent d'une restauration plus récente sur folios palimpsestes³². C'est ainsi que, malgré les apparences, les deux folios Mingana syr. 634 (2 col., 30 lignes) proviennent du même manuscrit. Ils contiennent 2 Corinthiens 2, 8 – 4, 18 (inc. ܐܠܗܐ ܡܥܠܐ; des. ܡܢ ܡܡܬܐ). Le deuxième folio, un début de cahier, porte le numéro arabe 21 en toutes lettres.

Comme le manuscrit avait été folioté en chiffres syriaques avant d'être mutilé, il est facile de replacer les feuillets dispersés:

- ܕ (2) : Mingana 635, f. 1 (Ac 1, 6-16);
- ܐ (3) : Or. 8608, f. 15 (Ac 1, 16 – 2, 2);
- ܐ (4) : Or. 8608, f. 16 (Ac 2, 2-14);
- ܐ (5) : Or. 8608, f. 14 (Ac 2, 14-26);
- < ܐ > (13) : Mingana 635, f. 2 + Chabot 21 (Ac 4, 36 – 5, 11);
- ܐ (117) : Mingana 635, f. 3 (1 Jn 2, 4-16)³³;
- ܐ (167) : Mingana 634, f. 1 (2 Co 2, 8 – 3, 14);
- ܐ (168) : Mingana 634, f. 2 (2 Co 3, 14 – 4, 18)³⁴.

8608/IV (ff. 17-26)

245 × 165 mm, 1 col., 36-37 lignes, estranghelo avec tracés serto 8^e-9^e s.

Basile de Césarée, Ascéticon.

Un quinion, numéroté de seconde main ܕ, contenant le début de l'Ascéticon de Basile. Le texte commence mutilé dans la question syr. 11 aux mots ܐܠܗܐ ܡܥܠܐ ܡܢ ܡܡܬܐ (cf. PG 31, col. 977 C12) et se termine mutilé aux mots ܡܢ ܡܡܬܐ ܡܢ ܡܡܬܐ ܡܢ ܡܡܬܐ, vers la fin de la question syr. 64 (col. 1105 D2). La suite immédiate se lit dans le cahier milanais Chabot 38, à partir des derniers mots de la question syr. 64 jusqu'à la question syr. 109 (voir Géhin 2007, p. 8). Un folio supplémentaire forme la partie B du codex M36N (Philothée 2008,

³² Voir les précisions apportées par Stenning, dans l'Appendice au Catalogue Lewis, p. 127-128.

³³ Ceci s'accorde avec la note de Stenning, qui fait commencer l'Épître de Jean au folio numéroté ܡܡ (115).

³⁴ Faute d'avoir fait une analyse précise du manuscrit sinaïtique, nous sommes incapable de dire si le Sparagma 19 (Brock, *Catal.*, p. 14-15 et 180-184) a appartenu au même manuscrit. Les fragments correspondent à une section des Actes comprise entre 13, 31 et 24, 13, et au recto du fragment (e) on lit la foliotation ܕ (44). Comme ils sont écrits sur deux colonnes, il faudrait pour cela que la mise en page ait varié à l'intérieur même du livre des Actes, ce qui ne semble pas le cas.

p. 401-402; Géhin 2009, p. 80): le texte commence dans le cours de la question syr. 148 (col. 1245 C10) et se poursuit jusqu'aux premiers mots de la question syr. 151 (col. 1248 C5). Environ un tiers de l'Ascéticon se trouve ainsi conservé³⁵.

FAC-SIMILE: Philothée 2008, p. 402.

8608/V (ff. 27-36) = Sinaï syr. 38

244 × 165 mm, 1 col., 33-34 lignes, estranghelo, année 759

Abbé Isaïe.

Ces dix feuillets formaient le 8^e cahier du Sinaï syr. 38, un manuscrit entièrement consacré à l'œuvre ascétique de l'abbé Isaïe. Ils contiennent les Logoi XVIII-XXII (éd. Draguet, CSCO 290, p. 286, ligne 6 – 320, ligne 14). M22N (Philothée 2008, p. 346-353; Géhin 2009, p. 77) restitue les cahiers 1 à 5. Les 29 feuillets qui subsistent encore dans l'ancien fonds sinaïtique correspondent aux cahiers 9-12; ils sont à compléter par deux folios détachés: le dossier Chabot 41, qui est le premier folio du 9^e cahier (Géhin 2007, p. 9); le Mingana syr. 649, qui est le dernier feuillet du 11^e cahier et se place entre S 24^v et S 25^r. Le feuillet Mingana contient les Logoi XXV-XXVI = éd. Draguet, CSCO 290, p. 397, ligne 21 – 402, ligne 21 (Brock 1995, p. 52; Brock 1995a, p. 73-74). La date de 1070 des Grecs (= 759 A. D) et 140 de l'Hégire est sur le dernier folio sinaïtique.

FAC-SIMILÉ: Philothée 2008, p. 346.

8608/VI (f. 37)

203/210 × 175 mm, 1 col., 24 lignes, serto 11^e s.

Tropologion annuel.

Premier feuillet d'un «Tropologion des canons du cycle de toute l'année, selon l'ordonnance des Grecs (ⲉⲕⲁⲓⲛⲁ ⲉⲧⲉⲛⲁⲓ ⲛⲁⲣⲉ)», débutant par la commémoration de Syméon le Stylite le 1^{er} septembre. Le texte s'interrompt brutalement sur le verso, au milieu de la 16^e ligne, et la suite de la page est restée blanche. La décoration (bandeau rectangulaire avec motif tressé) et l'écriture rappellent beaucoup les deux manuscrits copiés en 1056 et 1057 (Or. 8607/II A et B). Ce folio était amputé de sa marge inférieure et a été reconstitué à la British Library; on peut estimer sa hauteur originelle à 242 mm.

35 Pour la correspondance entre la numérotation attribuée aux pièces syriaques et celle de la vulgate grecque de la Patrologie, voir J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain 1953, p. 166-169, et Fedwick, *BBU* III, p. 9-15 (col. médiane et col. de droite).

Oriental 8609 (ff. 1-12)**8609/I** (ff. 1-4)

323 × 250 mm, 2 col., 31 lignes, estranghelo 6^e-7^e s.

Livre de la Genèse.

À lire dans l'ordre 2.1.4.3: Genèse 24, 12 – 25, 4 (inc. ܠܗܝܠܝܬ ܕܝܗܘܐ; des. ܝܫܘܥ ܡܠܟܐ) et 26, 26 – 28, 3 (inc. ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐ; des. ܝܫܘܥ ܡܠܟܐ)³⁶; perte de deux folios entre 1 et 4. Sigle 7k12 (*List*, p. 26). Vestiges d'un Pentateuque de très grand format³⁷ auquel appartenaient également les trois feuillets de Milan Chabot 1 (ff. 29-31)³⁸ et les huit de la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek de Göttingen (Syr. 12)³⁹. Le Sparagma 1 (Brock, *Catal*, p. 1 et 147), moitié inférieure d'un folio d'une largeur de 245 mm, semble provenir du même manuscrit: en livrant quatre fragments de la Genèse compris entre Gn 1, 23 et Gn 2, 16, il devait former le 2^e feuillet du manuscrit primitif, dont le texte biblique ne commençait que sur le premier verso.

Le feuillet milanais 30 est en réalité un bifeuillet du manuscrit d'origine, dont la première moitié est entière et la seconde amputée, de bas en haut, de sa partie extérieure (nous numérotions ce morceau 30a); il appartenait à la fin du Pentateuque: le texte biblique passe de Dt 31, 15 à Dt 34, 10, et la partie qui manque dans l'intervalle correspond très exactement aux ff. 4^v-1^r de Göttingen. Du dernier folio milanais (f. 30a) n'a été conservée que la partie écrite, soit la 1^{ère} colonne du recto: on y lit les deux derniers versets du Deutéronome (34, 10-12, des. ܕܠܝܝܬ ܡܠܟܐ), puis les deux explicits, celui du Deutéronome et celui du Pentateuque (ܠܝܝܬ ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܐ ܡܠܟܐ), et enfin une doxologie. En l'état, il n'y a aucune mention de copiste ou de date⁴⁰.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal*, p. 147, photos 1-2.

36 Gottstein 1955, p. 434 (avec une erreur sur le contenu).

37 Les folios londoniens ont sans doute été rognés, car ceux de Milan, dont il sera question ci-après, mesurent 340 × 267 mm.

38 Les fragments milanais avaient d'abord reçu le sigle 5j1 (*List*, p. 28). Mais leur rattachement au manuscrit de Göttingen a conduit à corriger la datation trop haute qui leur avait été attribuée et à transformer le sigle en 7j3 (voir note suivante). Les ff. 29 et 31, un bifeuillet du manuscrit primitif, contiennent deux passages des Nombres (Nb 31, 14-46 et Nb 35, 3-28); le f. 30, dont il sera question plus loin, concerne la fin du Deutéronome.

39 Sigle 7j3 (*Vetus Testamentum* 12 [1962], p. 237). Les folios ayant été numérotés à la manière occidentale sont à lire du dernier verso au premier recto. Ils contiennent trois passages du Deutéronome: (ff. 8^v-7^r) Dt 9, 12 – 11, 9; (ff. 6^v-5^r) Dt 16, 29 – 19, 6; (ff. 4^v-1^r) Dt 31, 15 – 34, 9.

40 Ces mentions figuraient peut-être sur la 2^e colonne qui a été découpée. Le verso du folio était resté blanc. À la partie supérieure du verso se trouve à présent collé un fragment de parchemin en petite onciale grecque du 4^e siècle (à identifier).

8609/II (ff. 5. 5a. 6-11) = Sinaï syr. 7

260 × 208 mm, 2 col., 23-25 lignes, serto 11^e s.

Lectionnaire des Évangiles.

Huit feuillets – à présent montés sur onglets – correspondant au 17^e cahier d'un lectionnaire (signature ܡ aux ff. 5 et 11^v): (ff. 5-8^v) lectures du 18 décembre (inc. mut. Mt 1, 22 ܡܬܝ ܡܬܝ) au 31 décembre; (ff. 8^v-11^v) lectures du 1^{er} au 5 janvier (des. mut. Lc 3, 10 ܠܥܝܢܐ ܡܬܝܢܐ ܡܬܝܢܐ).

Les Sparagmata 55-57 (Brock, *Catal.*, p. 55-57 et 255-259) appartenaient au même manuscrit: le Sparagma 55 couvre la période qui va du 24 juin au 1^{er} juillet. Les quatre autres feuillets, plus ou moins endommagés, concernent le cycle mobile (synaxaire):

- Sp. 56, f. 1^{r-v}, samedi de la 7^e semaine après Pâques et Pentecôte;
- Sp. 57b + 57c, Pentecôte, lundi et mardi après la Pentecôte⁴¹;
- Sp. 57a, 4^e dimanche, 5^{èmes} samedi et dimanche après la Pentecôte;
- Sp. 56, f. 2^{r-v}, 6^{èmes} samedi et dimanche, 7^{èmes} samedi et dimanche après la Pentecôte.

Tous ces folios appartenaient au Sinaï syr. 7, un manuscrit mutilé au début et à la fin et dépourvu de reliure, qui ne conserve que les cahiers 8-16 du lectionnaire primitif. Il commence dans la péricope Matthieu 6, 1-13 pour le samedi de la Tyrophagie (inc. 6, 7 ܡܬܝܢܐ ܡܬܝܢܐ) et se termine au f. 70^v dans la péricope Matthieu 1, 1-25 du 18 décembre (des. 1, 22 ܡܬܝܢܐ ܡܬܝܢܐ). Les sept derniers feuillets du cahier 7 sont également conservés et se trouvent à Milan: ils forment les dossiers Chabot 26 (ff. 267-272) et 27 (f. 276)⁴². Le texte commence mutilé dans la péricope Luc 12, 32-40 pour le samedi de la 11^e semaine de Luc (inc. 12, 35 ܡܬܝܢܐ ܡܬܝܢܐ) et se termine dans la péricope Matthieu 6, 1-13 pour le samedi de la Tyrophagie (des. 6, 7 ܡܬܝܢܐ ܡܬܝܢܐ), à l'endroit où il s'enchaîne avec le premier folio sinaïtique.

Au total, il subsiste onze cahiers entiers (ou presque) de ce lectionnaire, à savoir les cahiers 7 à 17. Les deux dossiers milanais se plaçaient avant la partie sinaïtique et le cahier londonien après. Quant aux sparagmata étudiés par S. Brock, ils proviennent à la fois du début (Sp. 56-57) et de la fin (Sp. 55) de ce lectionnaire. La partie sinaïtique s'achève par deux folios palimpsestes contenant les tables de lecture (ff. 71-72); le texte inférieur est en onciale biblique grecque (non identifié).

L'écriture et la décoration de ce manuscrit font beaucoup penser au Triodion Or. 8608/II. Les péripopes évangéliques commencent parfois par un monumental ܡܬܝܢܐ aux traits redoublés et rempli de rouge, avec divers prolongements décoratifs (main, palmettes). Il est possible que le copiste soit le même dans les deux cas.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 255-259, photos 313-323.

41 Le Sparagma 57b est la partie supérieure du Sparagma 57c.

42 Chabot les a sans raison placés dans deux dossiers différents.

8609/III (f. 12) = Sinaï syr. 21

263 × 202 mm, 2 col., 23 lignes, serto, année 1028

Lectionnaire des Évangiles et du Praxapostolos.

On lit sur le recto la péricope Jean 3, 22-33 pour le samedi de l'octave pascale et sur le verso ce qui concerne le 1^{er} dimanche après Pâques appelé Nouveau dimanche: rubriques liturgiques et début de la péricope Actes 5, 12-20 (des. mut. 5, 15 ,ܐܠܗܐܝܡܐ). La suite immédiate se lit sur le Sinaï syr. 21, qui commence mutilé dans cette péricope des Actes (inc. 5, 15 ܐܠܗܐܝܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ).

En l'état, il manque tout le début du lectionnaire: la fête de Pâques et les cinq premiers jours de l'octave pascale. Par bonheur, ce début n'a pas entièrement disparu, puisque on en trouve la plus grande partie à Milan dans le dossier Chabot 66 (ff. 88-93). L'ensemble de six feuillets commence mutilé dans la péricope johannique du dimanche de Pâques (inc. Jn 1, 9 ܐܠܗܐܝܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ) et se termine à la fin de la péricope Actes 3, 11-16 pour le samedi de l'octave pascale, là où se fait la jonction avec le folio londonien.

Le colophon a également été conservé: il occupe les deux faces du Mingana syr. 658 (transcrit presque en entier dans Mingana III, p. 93) et se termine sur le recto du Sparagma 72 (Brock, *Catal.*, p. 68-69 et 273). On y apprend que le livre a été copié par le prêtre Jean, fils de Joseph, au monastère de Saint-Pantéléimon pour le compte du reclus Onuphre du monastère de Mar Élias et achevé 20 mai 1339 d'Alexandre (= 1028 A. D.). Dans l'étude que S. Brock a consacrée aux manuscrits de la Montagne Noire, il faut donc réunir maintenant les numéros 2 et 12 (Brock 1990, p. 61-62 et 65). On ajoutera que le verso du folio Mingana porte dans sa marge inférieure l'obit arabe du prêtre Thomas, décédé le jour de l'Épiphanie de l'année 1537 d'Alexandre (= 1226 A. D.) et que le verso du Sp. 72, qui avait été laissé blanc, porte une note arabe de 4 lignes formée de trois autres obits: le premier est celui d'un certain Basile décédé le 6 septembre 1539 d'Alexandre (= 1228 A. D.), le deuxième, dont le nom est masqué par une tache, mentionne le village de Kafr 'Aqā, et le troisième est celui de la fille du prêtre⁴³.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 273, photos 354-355.

43 Le village de Kafr 'Aqā se situe au sud de Tripoli (voir R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, p. 87 et Carte V A3); un psautier syriaque y a même été copié en 1327-1328, le Sinaï syr. 102 (Husmann 1975, p. 299). La région au sud de Tripoli a été un centre important de production de manuscrits syriaques entre 1215 et 1328 (Husmann 1975, p. 306). Le Sinaï syr. 21, auquel appartiennent les feuillets de Londres, a probablement transité par cette région avant de rejoindre le Sinaï.

Oriental 8610 (ff. 1-7)

8610/I (ff. 1-6) = Sinaï syr. 35 (partie restaurée)

205 × 132 mm, 1 col., 22 lignes, estranghelo tardif 10^e s.: palimpseste estranghelo
Premier livre de Samuel.

Le texte de 1 Samuel commence au verso du 1^{er} folio et se termine aux mots ܠܠܐܢ ܕܡܠܟܐ ܠܕܢܐܢܐ dans le verset 2, 30. Sigle 10k4 (*List*, p. 26)⁴⁴. Le texte du f. 6^v (1 S 2, 27-30) a été barré. Le premier recto porte une indication de contenu en arabe. Ces six folios, issus d'une restauration effectuée au 10^e siècle, appartiennent au début du Sinaï syr. 35, qui transmet, moyennant plusieurs désordres et de nombreuses lacunes, 1-2 Samuel: voir P. A. H. de Boer, «A description of the Sinai Syriac MS. 35», *Vetus Testamentum* 9 (1959), p. 408-412. La composition de ce manuscrit sinaïtique est complexe, et de Boer a déjà relevé avec justesse la présence de trois mains différentes, que nous appellerons A, B et C. La partie londonienne revient à la plus récente des trois, la main C.

Le corps primitif du manuscrit est l'œuvre du copiste B. Il est constitué par les ff. 8-109^v du Sinaï syr. 35 (sigle 7h12: *List*, p. 46)⁴⁵ et les ff. 6-11 du dossier Chabot 3 (sigle 7k13: *List*, p. 28)⁴⁶. Cette partie primitive est écrite dans un bel estranghelo du 7^e s., à raison de 22-23 lignes à la page. Ce qui en reste se présente ainsi:

S 15^r-18^v (1 S 4, 2 – 6, 7); perte de 1 folio; S 19^r-22^v (1 S 6, 17 – 9, 2); perte de 2 folios; S 23^r-60^v (1 S 9, 21 – 24, 4); perte de 2 folios; S 61^r-68^v (1 S 25, 5 – 28, 7); perte de 1 folio; S 69^r-109^v (1 S 28, 18 – 2 S 15, 20); perte de 2 folios; A 11^{r-v}. 6^r-10^v (2 S 16, 4 – 18, 12); perte de 8 folios; S 12^{r-v} (2 S 20, 22 – 21, 7); perte de 1 folio; S 13^r-14^v (2 S 21, 16 – 22, 26); perte de 2 folios; S 8^r-11^v (2 S 23, 10 – 24, 20).

La situation des sept premiers folios du manuscrit sinaïtique est nettement plus confuse. On a, en effet, essayé dans un premier temps de remédier aux mutilations initiales en empruntant plusieurs feuillets à un autre manuscrit ancien (main A), avant d'entreprendre au 10^e s. un travail de restauration plus systématique. Les emprunts à cet autre manuscrit, copié par A, forment les ff. 1-5 et 7 du Sinaï syr. 35 et ont le contenu suivant: S 1^v (1 S 1, 1-4); perte de 2 folios; S 2^r-5^v (1 S 1, 21 – 2, 27); perte de 1 folio; S 7^{r-v} (1 S 2, 35 – 3, 8)⁴⁷. D'autres feuillets de ce second manuscrit, mais appartenant à des parties plus éloignées, ont été identifiés, et nous en parlerons avec le Mingana syr. 630 (voir ci-dessous).

Au 10^e siècle, le restaurateur C a voulu rétablir le début manquant du 1^{er} livre de Samuel en copiant d'une manière continue la section 1 S 1, 1 – 2, 35, de façon à rejoindre le folio sinaïtique 7 copié par A (inc. 1 S 2, 35 ܠܠܐܢ ܕܡܠܟܐ): cette restau-

44 Gottstein 1955, p. 434.

45 Les ff. 8-14^v ne sont pas à leur place puisqu'ils se rapportent à 2 Samuel. Ils sont à rejeter tout à la fin, après le folio sinaïtique 109 et les folios milanais.

46 Ils sont à lire dans l'ordre 11.6-10 et se placent après S 109^v.

47 Le folio S 6^{r-v} n'appartient pas à la partie copiée par A: il sera examiné plus loin.

ration est formée par les six feuillets Or. 8610/I, contenant 1 S 1, 1 – 2, 30, et par le f. 5 du dossier Chabot 2, contenant 1 S 2, 27-35 (sigle 10k5: *List*, p. 28). La section 1 S 2, 27-30 (inc. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ; des. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ) a été copiée deux fois, une fois au verso du f. 6 de Londres (texte ensuite barré) et une autre au recto du f. 5 de Milan. Ce faisant, le restaurateur a voulu éviter la page blanche au point de raccord. La jonction entre le feuillet milanais (copiste C) et S 7^r (copiste A) est par ailleurs imparfaite, car il manque entre les deux plusieurs mots (ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ). Le folio sinaïtique 6, toujours de la main de ce restaurateur, semble réparer cette erreur en comblant entièrement, au prix d'une nouvelle redite, la lacune située entre S 5^v (des. 1 S 2, 27 ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ) et S 7^r (inc. 1 S 2, 35 ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ)⁴⁸. On connaît ainsi de la main de ce restaurateur tardif huit feuillets, dont six sont à Londres, un à Milan et un autre au Sinaï ! Sa façon de travailler est assez désordonnée. La situation est particulièrement confuse pour la section 1 S 2, 27-35, dont certaines parties ont été copiées par lui deux ou trois fois:

- L 6^v: 1 S 2, 27-30 (inc. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ; des. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ) [texte barré];
- A 5^{r-v}: 1 S 2, 27-35 (inc. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ; des. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ);
- S 6^{r-v}: 1 S 2, 27-35 (inc. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ; des. ܠܚܒܐ ܠܕܝܢܐ).

8610/II (f. 7) = Sinaï syr. 27

210 × 133 mm, 1 col., 24 lignes, écriture melkite 11^e-12^e s.; palimpseste estranghelo Hymnaire melkite.

Feuillet très endommagé contenant des hymnes pour la fin du samedi de Lazare et le début du dimanche des Rameaux. Sur le verso, le seul parfaitement lisible, on rencontre les huit dernières lignes d'une strophe syriaque, ensuite une strophe grecque en lettres syriaques (inc. Λαζάρου τὴν κοίμησιν ὡς προγνώσ<τ>ης)⁴⁹ et un renvoi à la péricope évangélique du jour (Jn 11, 1-44). Un bandeau torsadé bicolore marque le commencement de la célébration des Rameaux; on lit les deux premières lignes d'une strophe syriaque qui semble correspondre au grec Χαίρε καὶ εὐφραίνου, πόλις Σιών (*Triodion*, Rome 1879, p. 605).

Le Mingana syr. 659 appartient au même manuscrit et en restitue les dimensions exactes: 245 × 161 mm. Bien qu'il concerne toujours la fête des Rameaux, il ne prend pas la suite du folio londonien. On lit d'abord 18 lignes de grec en caractères syriaques (la fin d'un texte commençant mutilé aux mots καὶ μετὰ βαίτων, puis l'hymne Πῶς ὑπαντήσω) et ensuite cinq pièces syriaques, parmi lesquelles on

48 Comme on le verra plus bas, avec le relevé de l'incipit et du desinit, le contenu de ce folio ne coïncide pas exactement avec celui du folio milanais Chabot 2.

49 Cette hymne, qui ne semble pas avoir survécu dans les livres liturgiques grecs, est présente dans la version géorgienne de l'Hymnaire de Saint-Sabas (voir trad. C. Renoux, PO 50/3, Turnhout 2008, p. 293-294).

peut identifier le stichère Ἦλθεν ὁ σωτὴρ σήμερον (*Triodion*, Rome 1879, p. 615).

Tous ces folios sont palimpsestes, et réutilisent un même Pentateuque syriaque du 5^e-6^e s. (sigle 6p1). Il revient au Peshitta Institute d'avoir établi le lien entre le fragment Mingana et le Sinaï syr. 27 (*Vetus Testamentum* 18 [1968], p. 134). Le texte inférieur du folio Mingana contient un passage d'Exode 30 (sigle 7pk14: *List*, p. 50) et les ff. 89^v-90^r du Sinaï un passage de Deutéronome 29-30. Il est également noté que la parenté avec le Sinaï syr. 27 ne se limite pas au texte inférieur, mais s'étend au texte supérieur⁵⁰. On ajoutera maintenant à cet ensemble le feuillet Or. 8610/II et très certainement les cinq feuillets Hiersemann 500/48 (au sort inconnu), qui présentent les mêmes caractéristiques (244 × 160 mm, 22-25 lignes, palimpseste, hymnes grecques en caractères syriaques, fête des Rameaux). L'examen du Sinaï syr. 27 (122 ff.), qui commence mutilé au dernier folio du cahier 15, permet d'être plus précis. Le fragment londonien, très abîmé, constituait le 1^{er} folio du cahier 15 (la signature **ma** est encore bien visible) et les folios Mingana + S 1^{r-v}, les deux derniers folios du même cahier; quant aux cinq folios Hiersemann, ils devaient combler la lacune centrale.

Le Sinaï syr. 27 appartient à un type particulier d'hymnaire, puisqu'il mêle cycle mobile et cycle des fêtes fixes. On a déjà noté la présence d'hymnes grecques transcrites en caractères syriaques, dans lesquelles de petites lettres grecques infra- ou supra-linéaires viennent préciser la prononciation des voyelles et des diphthongues. Les différentes célébrations ont été numérotées par une main postérieure; dans l'état mutilé du recueil, le premier numéro à apparaître est un **ma** (25) sur S 2r (dimanche des Rameaux) et le dernier un **sa** (54) sur S 120r (mémoire des martyres Barbara et Juliana le 4 décembre). La date et le lieu de production de ce manuscrit ne sont pas faciles à établir. La date habituellement retenue est le 13^e siècle (Lewis, Clark, Kamil) ou le 12^e-13^e (*Vetus Testamentum* 18 [1968], p. 134). C'est au 13^e s. que Baumstark situe aussi la partie Hiersemann 500/48. Une datation au 11^e-12^e siècle semble toutefois préférable (cf. Mingana III, p. 94: about A. D. 1000).

II. Fragments sinaïtiques du fonds Mingana (syr. 628-661)

628 (1 f.) = Sinaï syr. 19

252 × 173 mm, 2 col., 28 lignes, estranghelo 8^e s.

Cantique des cantiques placé avant le commentaire de Grégoire de Nysse.

50 *Vetus Testamentum* 18 (1968), p. 134: «There is a strong probability that this text and ... Ming. Syr. 659 (former siglum 7pk14) are remains of one and the same Syriac Pentateuch. This can be concluded from the resemblance in *size* and *script* of both upper- and under-writing. Moreover the *contents* of the upper writing of the first folio in the Sinai ms. seem to form the *direct* continuation of those of the Woodbrooke leaf».

Cantique des cantiques 1, 17 – 3, 10 (version Peshiṭta révisée sur la LXX). Voir l'étude consacrée à ce feuillet par Brock 1995, p. 39-51 et 53-55. Le Sinaï syr. 19 auquel il appartient est un des trois principaux témoins syriaques du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques. D'autres parties du même manuscrit sont à Milan (Chabot 39), Leipzig (Or. 1078/II) et aux États-Unis (Hiersemann 500/18). Voir Géhin 2007, p. 8-9. Les Nouvelles découvertes ont encore apporté sous la cote M53N un nouveau cahier, le dix-neuvième (Philothée 2008, p. 521-525; Géhin 2009, p. 84). Contrairement à ce qu'avait pu laisser croire le catalogue de Mère Philothée, l'*Adversus Gaium* d'Hippolyte de Rome n'appartient pas au même manuscrit: il est désormais rangé à part dans un dossier coté M84N.

C. van den Eynde avait, en 1939, préparé l'édition de cette version syriaque, mais elle n'a jamais vu le jour, et seuls quelques échantillons ont été publiés récemment par une équipe italienne⁵¹. Toutes les conditions sont désormais réunies pour reconstituer le manuscrit sinaïtique et en évaluer les lacunes.

FAC-SIMILÉS: Katalog Hiersemann 500, pl. IX; Philothée 2008, p. 523.

629 (2 ff.) = Sinaï syr. 279

242 × 148 mm, 1 col., 26-27 lignes, estranghelo 7^e s.

Troisième livre des Maccabées.

3 Maccabées 4, 15 – 5, 5 et 5, 31-43. Ainsi que l'a établi le Peshiṭta Institute de Leiden (*List*, p. 7 et *Vetus Testamentum* 27 [1977], p. 511)⁵², les deux folios Mingana et le folio Chabot 7 (f. 27) de Milan proviennent du Sinaï syr. 279 (104 ff.), auquel a été attribué le sigle 7h1 et qui contient la portion 1 M 3, 43 – 3 M 5, 31. Le folio milanais (1 M 3, 28-43) se place donc en tête de la partie sinaïtique et le deuxième folio Mingana (3 M 5, 31-43) en queue; quant au premier folio Mingana (3 M 4, 15 – 5, 5), il s'insère entre les ff. 102 et 103. Deux autres fragments du même manuscrit sont apparus avec les Nouvelles découvertes. Le Sparagma 8 (Brock 1995, p. 51; Brock, *Catal.*, p. 7, 92, 158-159) conserve la section 3 M 5, 43 – 6, 11; il prenait donc la suite du deuxième folio Mingana. En revanche, les sept folios M30N (Philothée 2008, p. 384-386), correspondant à 1 M 1, 9 - 3, 13, appartenaient au début du manuscrit, mais il manque encore un folio entre cette partie et le folio milanais. En l'état, le manuscrit peut être reconstitué ainsi:

1 Maccabées: M30N 1-7^v (inc. mut. 1, 9) + perte d'un folio + A 27^{r-v} + S 1-47^v;

2 Maccabées en entier: S 47^v-93^v;

51 Voir à ce propos D. G. K. Taylor, «Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque», dans Schmidt – Gonnet 2007, p. 53 et note 64.

52 La première reconstitution avait été faite à partir des photos prises par M. Dunlop Gibson et déposées sous la cote G.II.4 au Westminster Theological College de Cambridge.

3 Maccabées: S 93^v-102^v + M 1^{r-v} + S 103-104^v + M 2^{r-v} + Sp. 8 (des. mut. 6, 11)⁵³.

FAC-SIMILÉS: Lewis, *Catal.*, pl. I en frontispice; Brock, *Catal.*, p. 158-159, photos 39-42; Philothée 2008, p. 384.

630 (1 f.) = Sinaï syr. 35 (ff. 1-5, 7)

178 × 135 mm, 1 col., 20 lignes, estranghelo 6^e-7^e s.

Premier livre de Samuel.

1 Samuel 15, 12-20 (inc. ܡܫܬܠܡ ܕܫܡܘܐ; des. ܡܫܬܠܡ ܕܫܡܘܐ). Sigle 6k8 (*List*, p. 50; Brock 1995, p. 51). Les taches brunâtres qui affectent les marges externes semblent indiquer que le feuillet a servi de garde ou de plat de reliure. Le Sparagma 5 (Brock, *Catal.*, p. 3-4 et 151) est une autre partie du même manuscrit: 1 folio amputé correspondant à 1 S 16, 20 – 17, 1. Ces feuillets sont dus à la main A qui a copié les ff. 1-5 et 7 du Sinaï syr. 35: ci-dessus Or. 8610/I. Il est possible qu'ils proviennent de la reliure de ce manuscrit.

FAC-SIMILÉS (main A): de Boer 1959, p. 411; Brock, *Catal.*, p. 151, photos 12-13.

631 (1 f.) = BL Or. 6714

244 × 146 mm, 1 col., 35 lignes, estranghelo 9^e-10^e s.

Šubḥalmaran.

Un feuillet conservant la partie 4.XXI du Livre des dons de Šubḥalmaran (éd. Lane, CSCO 612, p. 145, ligne 5 – 147, ligne 7); à replacer entre les ff. 52 et 53 du ms. BL Or. 6714. Le premier feuillet du manuscrit se trouve à Paris (ar. 6725/II, f. 3). Voir Brock 1995, p. 51-52; Lane, CSCO 612, Louvain 2004, p. 5-10; Géhin 2006, p. 27. La partie londonienne a été achetée à J. Ackaz le 14 juillet 1906.

632 (1 f.) = Sinaï syr. 12 (2^e partie)

228 × 145 mm, 1 col., estranghelo 7^e s. (début)

Évangile de Luc.

Sur le recto, dernier verset (24, 53) de l'Évangile de Luc (ܐܘܠܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܘܥ), suivi de la note d'édition propre à cet évangile (éd. Mingana III, p. 75). Deux lignes d'une écriture serto menue ont été ajoutées à la fin,

53 Sur les mésaventures de ce manuscrit retrouvé en 1895 aux mains d'un trafiquant cairote et sa restitution au Sinaï, voir M. Dunlop Gibson, «Four Remarkable Sinai Manuscripts: IV. Syriac Maccabees», *Expository Times* 13 (1901-1902), p. 510-511; A. Smith Lewis – M. Dunlop Gibson, *In the Shadow of Sinai*, réimpr. Brighton – Portland 1999, p. 81-82.

pour indiquer que le manuscrit avait été collationné avec grand soin sur l'exemplaire (جيس) du prêtre Jean par deux personnes dont les noms ont disparu. Le verso, dont les bords sont tachés par le cuir d'une reliure, est occupé par 23 lignes écrites, dont certaines parties ont été effacées, en particulier les noms propres. Mingana, qui a transcrit ce qui restait lisible, note que les lignes 1-13 sont écrites dans une encre noire et les lignes 14-23 dans une encre brune; il en conclut qu'il s'agit d'inscriptions dues à deux mains différentes. La paléographie n'incite pas à aller dans ce sens, car l'écriture est tout du long assez homogène: il s'agit du serto déjà rencontré dans l'ajout du recto. Il n'est pas impossible que ces lignes aient été écrites par le copiste lui-même, qui aurait abandonné pour l'occasion l'écriture calligraphique adoptée pour le texte biblique. Les 14 premières lignes auraient dans ce cas été le colophon mentionnant copiste et commanditaire(s). Les 10 dernières lignes évoquent en revanche l'achat de «ces livres» (scripturaires?) en 954 (= 642-643 A. D.) par une communauté dont le nom a été effacé; Mingana croit lire à la 18^e ligne le nom d'un higoumène Denha, mais le nom n'apparaît pas du tout sur la microfiche. Les lignes 21-22 indiquent que «ces livres» se trouvaient avec un David (un psautier) et un recueil (مصحف) de Mar Jacob (Jacques de Saroug). Quelle que soit la façon dont on interprète ces lignes, notes du copiste ou ajout postérieur, elles fournissent au moins un *terminus ante quem* à la copie de l'Évangile, c'est-à-dire l'année 642-643.

Ce folio constituait l'ultime folio du Sinaï syr. 12, un manuscrit composite dont la partie récente sur papier (ff. 1-54) contient l'Évangile de Jean et la partie ancienne sur parchemin (ff. 55-144) l'Évangile de Luc (des. mut. 24, 1). La lacune de quatre feuillets située entre la fin de la partie sinaïtique et le folio Mingana est comblée par les ff. 70-73 du dossier Chabot 20 (Lc 24, 1-52). On ajoutera deux précisions concernant la partie sinaïtique: le recto du f. 55, resté blanc, a été couvert d'une minuscule grecque primitive, écrite dans l'autre sens, avec des tracés caractéristiques en «as de pique»; le f. 68^{r-v} (Lc 4, 3-28) est une restauration. L'Évangile de Luc a été maladroitement folioté de sur le f. 55 à (89) sur le f. 144. Comme attendu, cette foliotation se poursuit sur les folios milanaï et le folio Mingana de à .

633 (2 ff.) = Sinäi syr. 17

216/224 × 142/152 mm, 2 col., 35-36 lignes, estranghelo 9^e-10^e s.

Évangile de Matthieu et Actes des apôtres.

Sur le verso du f. 1, Matthieu 1, 1-20 (des. **ⲙⲉ ⲡⲉⲛⲓ ⲙⲉ**), précédé de la formule de copiste **ⲙⲉⲛⲁⲣⲉ ⲛⲁ ⲙⲉ ⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲙⲁⲛⲁⲛⲁ ⲙⲉⲛⲁⲛⲁ** (entièrement transcrite par Mingana III, p. 76). Le recto avait été laissé vierge et la partie inférieure est masquée par une feuille de papier contenant des notes arabes. Malgré un format légè-

rement supérieur, le f. 2 provient du même manuscrit. Il contient Actes 13, 26 – 14, 16 (inc. ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ; des. ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ). La marge inférieure du f. 2^v porte des indications chiffrées récentes, écrites à l'envers au crayon: 34. (IV.) V. 4.66., et en-dessous: p. 6.

Les deux folios appartiennent au Sinaï syr. 17, un manuscrit de 160 folios contenant un Nouveau Testament complet (IV Évangiles, Actes, Épîtres catholiques, Épîtres de Paul). Le premier folio sinaïtique est tiré d'un manuscrit plus ancien et fait office de garde⁵⁴. Le f. 1 Mingana forme ainsi le premier folio de ce Nouveau Testament et se place juste avant le f. 2 sinaïtique, qui commence mutilé à Matthieu 1, 20 (inc. ܡܬܬܝܬܝܐ). Quant au f. 2 Mingana (Ac 13, 26 – 14, 16), il se situait dans la partie consacrée aux Actes, laquelle se termine au f. 115⁵⁵. Les deux folios suivants se trouvent à Milan et forment le dossier Chabot 22 (ff. 77-78): le f. 77 était le dernier folio du 11^e cahier et le f. 78 le premier du 12^e: ils contiennent Actes 14, 16 – 16, 30 (inc. ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ; des. ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ).

634 (2 ff.) = Sinaï syr. 15

233 × 169 mm, 2 col., 30 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

2 Corinthiens. Voir Or. 8608/III.

635 (3 ff.) = Sinaï syr. 15

235 × 152/163 mm, 1 col., 20-23 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Actes et Épîtres catholiques. Voir Or. 8608/III.

636 (1 f.) = Sinaï syr. 54

247 × 160 mm, 1 col., 30 lignes, estranghelo 8^e s.

Évangile de Matthieu.

Premier feuillet d'un Nouveau Testament. Sur le verso, Matthieu 1, 1-17 (des. ܡܬܬܝܬܝܐ). Le recto, laissé vierge, porte trois inscriptions arabes, séparées par un espace blanc: une note de possession du Sinaï, l'indication du syriaque comme langue du volume, un index détaillé du contenu selon l'ordre suivant: IV Évangiles, Actes, Épîtres catholiques⁵⁶, Épîtres de Paul. Ce folio est en fait le premier folio du Sinaï syr. 54, dont le texte syriaque commence mutilé au f. 17 par Mt 9, 18 (les ff. 1-16 sont en arabe). La partie intermédiaire qui manque est constituée par

54 L'écriture est un estranghelo du 7^e ou 8^e siècle. Le texte est un passage de Jean Chrysostome, hom. 17 In epistulam I ad Corinthios (CPG 4428; cf. PG 61, col. 140, ligne 21 – 141, ligne 38).

55 Nous n'avons pas eu le temps de rechercher son emplacement exact.

56 L'index arabe ne mentionne que les 3 Épîtres majeures (Jc, 1 P, 1 Jn). Il faudra voir ce qu'il en est dans le manuscrit.

six feuillets de Milan (Chabot 16) et le feuillet M80N (Philothée 2008, p. 604-605). Il est désormais possible de reconstituer ainsi le 1^{er} cahier du manuscrit primitif:

- Mingana 636, verso: Mt 1, 1-17;
- Milan Chabot 16 (ff. 63-68): Mt 1, 17 – 8, 16;
- M80N: Mt 8, 16 – 9, 18;
- S 17^{r-v}: Mt 9, 18 – 10, 20.

On ajoutera que le manuscrit sinaïtique est à pleine page du f. 17 au f. 27^v, et à deux colonnes du f. 28 jusqu'au f. 159^v.

FAC-SIMILÉ: Philothée 2008, p. 604.

637 (1 f.) = Codex Climaci Rescriptus

229 × 180 mm, 1 col., 28 lignes, serto 9^e s.; palimpseste christo-palestinien
Jean Climaque.

Le texte supérieur est un passage du Liber ad pastorem de Jean Climaque (inc. *ⲗⲁⲛⲁ ⲁⲣ ⲕⲓⲙⲁ*; des. *ⲕⲗⲁⲛⲁ ⲉⲛ* = grec, éd. Sophronios, Constantinople 1883 [réimpr. Athènes 1970], p. 174, col. 1, ligne 29 τοῦτου. καὶ ἐπὶ τοῦ Σαοῦλ – p. 175, col. 2, ligne 10 τοὺς θορόβους)⁵⁷. Le texte inférieur en christo-palestinien contient Actes 21, 14-26; il a été édité indépendamment par H. Duensing, *ZNW* 37 (1938) [1939], p. 42-46, et par M. Black, *Bulletin of the John Rylands Library* 23 (1939), p. 201-214. L'appartenance de ce folio au Codex Climaci Rescriptus a été établie par M. Black, art. cit. Voir aussi Brock 1995, p. 52. Déposé au Westminster Theological College de Cambridge à la mort des deux sœurs écossaises, le manuscrit a été mis en vente chez Sotheby's Londres le 7 juillet 2009 (Sale L09740, pièce 14).

Le précieux palimpseste n'a par bonheur pas entièrement disparu du Sinaï, puisque il en subsiste encore huit folios dans le manuscrit M38N (Philothée 2008, p. 422-423), qui viennent d'être identifiés par Sebastian Brock⁵⁸. Constituant le 18^e cahier de ce manuscrit, les feuillets contiennent la plus grande part du Liber ad pastorem de Jean Climaque, auquel il manque seulement le début et la fin

57 C'est le folio manquant recherché par A. Smith Lewis, voir *Horae Semiticae* VIII, p. XII: «If any one should possess a Syriac Palimpsest leaf, whose upper-script begins with the equivalent of *isto; paria quoque de Saule dicuntur*, he will know that the said leaf probably belongs to the end of Codex Climaci».

58 Brock 2009, p. 179 (identification du Liber ad pastorem à partir de la photo Philothée 2008, p. 422); idem, «The Syriac 'New Finds' at St Catherine's Monastery, Sinai, and their significance», Conférence de Kottayam 2010, à paraître dans *The Harp* 26 (2011) (rattachement de M38N au Codex Climaci Rescriptus). Le catalogue parle d'Instructions aux moines sans plus de précision; nous n'avons pas réussi non plus à identifier le texte dans notre compte rendu (Géhin 2009, p. 81-82). Nous adressons tous nos remerciements à Sebastian Brock pour nous avoir communiqué le texte de sa conférence de Kottayam.

(inc. ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ; des. ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ = grec, éd. Sophronios, Constantinople 1883 [réimpr. Athènes 1970], p. 175, col. 2, ligne 10 – 181, col. 1, ligne 12). M38N prend donc la suite immédiate du folio Mingana.

FAC-SIMILÉS: Lewis, *Horae Semiticae* VIII, pl. I-VI (ff. 105^v, 126^v, 131, 131^v, 120, 124, 94); C. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*, Hildesheim, Zurich, New York 1991, Taf. I-IV (ff. 105^v, 126^v, 120, 124, d'après Lewis); Philothée 2008, p. 422.

638 (2 ff.) = Sinaï syr. 26

218 × 145 mm, 1 col., 31 lignes, estranghelo 6^e s.

Abbé Isaïe et texte monastique (non identifié).

Deux folios isolés, en très mauvais état. L'un restitue le premier folio du Sinaï syr. 26, dont le texte ne commençait qu'au verso: Abbé Isaïe, début du Logos I jusqu'aux mots ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ (éd. Draguet, CSCO 289, p. 2-3, ligne 5). L'autre, très effacé et réduit à 16 lignes (dont 9 amputées), n'a pas encore été identifié. Comme il ne comble pas une lacune du texte isaïen, il appartenait probablement à la fin du manuscrit. Les folios semblent avoir servi de gardes à un Nouveau Testament, ayant appartenu à «Rabban Kūma du monastère de Mar Giwargis de Hator». Autres parties du même manuscrit: Mingana 643 (ci-dessous) et Milan Chabot 42, 50 et 56. Voir Géhin 2007, p. 10, 18-19 et 21.

639 (2 ff.) = Sinaï syr. 82

240 × 162 mm, 1 col., 30-33 lignes, serto jacobite 13^e s.

Évangile de Nicodème.

Début de l'Évangile apocryphe de Nicodème (éd. Mingana III, p. 79-81, cf. grec, C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1853 [réimpr. Athènes 1959], p. 204-212, jusqu'au mot προσκυνῆσαι de la ligne 4)⁵⁹. Le premier recto, qui avait été laissé vierge, a été renforcé par un morceau de papier couvert de comptes en garshuni⁶⁰. Brock 1995, p. 52, avait déjà signalé l'appartenance probable de ces deux folios au Sinaï syr. 82⁶¹.

640 (1 f.) = Sinaï syr. 29/31

253 × 152 mm, 2 col., 36 lignes, estranghelo avec tracés serto 8^e s.

Ammonas et Sextus.

59 Le texte publié par I. E. Rahmani, *Studia syriaca* II, 2, p. ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ, présente une recension abrégée: elle commence avec la sortie du messenger aux mots ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ ܕܥܠܐ (= Mingana III, p. 80, ligne 12). La fin du fragment Mingana correspond à Rahmani, p. ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ, ligne 7.

60 Il s'agit d'une liste de débiteurs, avec des sommes libellées en carats (ܐܬܬܐ ܕܥܠܐ).

61 Seul manuscrit de papier de la série, il est formé de deux parties distinctes: (ff. 1-64^v) Apocryphes; (ff. 65-142) Questions-réponses.

Dernier feuillet d'un manuscrit sinaïtique actuellement partagé sous deux cotes. Sur le recto on lit successivement: (col. 1, lignes 1-8) fin des extraits des Lettres d'Ammonas, Lettre X, inc. ܠܡܢ ܚܬܬܐ ܕܡܢܐ (éd. Kmosko, PO 10, p. 595, lignes 1-3); (col. 1, ligne 9 – col. 2, ligne 20) sélection de Sentences de Sextus (P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, p. 2 ... 31); (col. 2, lignes 20-34) colophon (éd. Mingana III, p. 86). Le manuscrit a été copié par le pécheur Mūsā, originaire de Beit Šufnōyē, dans la communauté monastique de la montagne de Qedar, pour le moine Šem'un de la même communauté. Voir Géhin 2007, p. 11-13. Le verso, taché, comporte une note de lecteur difficilement lisible, en partie masquée par un fragment de papyrus collé au folio. Autres parties du même manuscrit: Milan Chabot 43 et Schøyen 574.

641 (1 f.) = Sinaï syr. 16

252 × 167 mm, 1 col., 30 lignes, estranghelo 8^e s.

Pallade, Histoire Lausique.

Un folio contenant une partie du ch. 47, Vies de Chronios de Phénicie et de Jacques le boiteux (inc. ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ; des. ܠܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ = éd. Draguet, CSCO 398, p. 306, ligne 18 - p. 309, ligne 9); à replacer dans la partie initiale du Sinaï syr. 16, entre les folios milanais 179 et 180 du dossier Chabot 49. Voir Brock 1995, p. 52; Géhin 2007, p. 16-18.

FAC-SIMILÉS: J. R. Harris, *The Apology of Aristides...*, Cambridge 1891, en frontispice (= S 65^r); Draguet 1963, pl. V (= S 1^r et A 180^v).

642 (2 ff.) = Sinaï syr. 23

253 × 169 mm, 2 col., 37-41 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Apophtegmes et Histoires monastiques.

Deux folios consécutifs appartenant au début du Sinaï syr. 23 et transmettant cinq histoires monastiques: fin de Nau 367, inc. mut. ܐܬܬܬܐܠܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܠܐ (Budge II, 9)⁶²; Nau 368 (Budge II, 10); Nau 308 (Budge I 445)⁶³; Nau 451 (Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* VII, p. 215-217); Sérapion 1, des. mut. ܠܐ ܕܡܢܐ ܠܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ (cf. PG 65, col. 416 B9 καὶ ὡς θέλει συγχώρησον αὐτῇ). La suite immédiate se lit sur le f. 1 du Sinaï syr. 23: ܠܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ (cf. PG 65, col. 416 B10 πορεύεσθαι. Καὶ ὡς ἐποίησεν ὀλίγας ἡμέρας).

62 Pour simplifier, nous ne renvoyons pas, sauf exception, aux éditions syriaques, mais à la traduction anglaise en deux livres de E. A. T. Wallis Budge, *The Paradise or Garden of the holy Fathers...*, Londres 1907.

63 Visite de l'empereur Théodose à un moine égyptien vivant dans les faubourgs de Constantinople.

D'autres fragments du même manuscrit sont encore apparus dans les Nouvelles découvertes, avec les Sparagmata 35 a et b (Brock, *Catal.*, p. 31-32, 132-133 n. 17, 222) et les huit feuillets M83N (Philothée 2008, p. 612-614). Le Sparagma (a), qui est écrit sur une seule face et conserve une partie de l'apophtegme Eucharistios, provient certainement du folio initial du recueil. Quant au Sparagma (b), il est la partie supérieure du f. A de M83N: le feuillet comportait une série d'apophtegmes identique à celle qui se lit aux ff. 3^v-4 de l'Add. 12173 (sur les deux frères qui se rendent au marché, sur la patience, l'apophtegme Paphnuce 2, sur le repos des frères, l'apophtegme Lot, sur les moines étrangers). Les ff. 1-6 de M83N appartenaient en revanche à la fin du manuscrit sinaïtique et prennent la suite de S 120^v (Géhin 2009, p. 87-88). Le f. B de M83N demande encore à être situé.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 222, photos 217-219; Philothée 2008, p. 612.

643 (1 f.) = Sinaï syr. 26

235 × 152 mm, 1 col., 33 lignes, estranghelo 6^e s.

Pallade, Histoire Lausiaque.

Un folio contenant une partie du ch. 32, Vie du bienheureux Pachôme (inc. ܡܢ ܚܝܬܐ ܕܡܢܚܐ; des. ܡܢܚܐ = éd. Draguet, CSCO 398, recension 3b, p. 199, ligne 1 ... p. 204, ligne 22). Comme l'indique l'éditeur, le folio appartient à la partie finale, non isaïenne, du Sinaï syr. 26 et s'insère entre les folios milanais 20 et 21 du dossier Chabot 50. Voir Brock 1995, p. 52. Autres parties du même manuscrit: Mingana 638 (ci-dessus) et Milan Chabot 42, 50 et 56. Voir Géhin 2007, p. 10, 18-19 et 21.

644 (1 f.) = Sinaï syr. 60

231 × 157 mm, 2 col., 28 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Évagre le Pontique.

Sentences 23-33 des Skemmata d'Évagre (inc. ܡܢ ܚܝܬܐ; des. ܡܢܚܐ ܡܢܚܐ ܕܡܢܚܐ = grec 20-28 διατρίβει – αἵτησιν ἀγαθῶν περιέχουσα). Le feuillet provient du Sinaï syr. 60, entièrement dédié à Évagre. Autres parties du même manuscrit: Paris syr. 378/I (20 ff.), Milan Chabot 52 (2 ff.), Sinaï Sp. 25 (fragments) et 43 (1 f.). Voir Géhin 2006, p. 32; Géhin 2007, p. 19.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 202-203, photos 165-168; p. 240, photos 260-261.

645 (1 f., moitié sup.)

Partie conservée: 131 × 178 mm, 2 col., 23-24 lignes, estranghelo 8^e s.

Grégoire de Nazianze.

Discours 4 (Contra Julianum I): 1^{ère} col. recto (inc. ܠܬܝܬܝܢ ܠܡܢ ܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ; des. ܠܡܠܟܐ = grec PG 35, col. 544 A4-B4); 2^e col. recto (inc. ܠܬܝܬܝܢܐ; des. ܬܠܝܬܐ = grec col. 544 B15-C12); 1^{ère} col. verso (inc. ܠܬܝܬܝܢ; des. ܠܡܠܟܐ = grec col. 545 A7-B3); 2^e col. verso (inc. ܠܡܠܟܐ; des. ܠܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ = grec col. 545 B13-C9). Sur le recto, entre les colonnes, deux scholies encadrées, écrites verticalement, l'une au mot ܡܠܟܐ (= grec συνεπαιζόντων, col. 544 A6) et l'autre au mot ܬܠܝܬܐ (= grec κέδρους, col. 544 A7-8). Le fragment, dont le contenu n'avait pas encore été identifié, provient d'un manuscrit «grégorien» déjà rencontré à plusieurs reprises: ci-dessous Mingana syr. 662.

646 (2 ff.)

217 × 150 mm, 2 col., 33 lignes, estranghelo 7^e - 8^e s.

Jacques de Saroug.

Deux folios utilisés comme plat de reliure: (f. 1^{r-v}) hom. Sur Rachel et Léa (éd. Bedjan III, p. 220, ligne 12 – p. 223, ligne 10); (f. 2^r) hom. inédite Sur la distinction des aliments (inc. mut. ܠܬܝܬܝܢ ܠܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ); le verso qui était au contact d'une toile grossière est illisible. Autres parties: Sparagmata 32 (2 ff.) et 33 (4 fragments), Chabot 36 (2 ff.), M36N/A (Philothée 2008, p. 401: 2 petits morceaux attachés à la toile d'une reliure). Voir Géhin 2007, p. 6; Géhin 2009, p. 80.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 216-220, photos 200-212.

647 (2 ff.) = Sinaï syr. 67

139 × 105 mm, 1 col., 17-18 lignes, estranghelo 9^e s.

Éphrem.

Bifeuillet central d'un cahier, à replacer entre les ff. 3 et 4 du Sinaï syr. 67. Partie inédite d'un discours métrique d'Éphrem (inc. ܠܬܝܬܝܢ ܠܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ; des. ܬܠܝܬܐ ܕܥܝܠܐ : ܬܠܝܬܐ ܕܥܝܠܐ). Les deux folios comblent une lacune des *Nachträge zu Ephraem Syrus* d'Edmund Beck (CSCO 363), dans la partie qui se fonde sur le seul Sinaï syr. 67. Le texte des feuillets Mingana se place en effet avant le vers 48 de la 2^e pièce (CSCO 363, p. 46), un vers dont il manquait la première syllabe et qui est désormais complet (ܠܬܝܬܝܢ ܠܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ). En revanche, le début du texte ne semble pas prendre la suite du vers 47, mais comme le folio initial Mingana est taché et en partie illisible, il est difficile de se prononcer. On notera que le mimrō est interrompu au milieu du f. 2 par une antienne (ܠܬܝܬܝܢ) écrite à l'encre rouge: ܬܠܝܬܐ ܕܥܝܠܐ ܠܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ ܬܠܝܬܐ ܕܥܝܠܐ ܬܠܝܬܐ ܕܥܝܠܐ⁶⁴. Le Sinaï syr. 67, auquel appartiennent les deux folios Mingana, est acéphale et perturbé au début. On voit

64 Le discours métrique est interrompu par une autre antienne après le vers 130 (éd. Beck, p. 47).

apparaître la signature α sur le f. 1 et la signature ω sur le f. 14. Les cahiers étant des quinions, il y a donc au moins trois feuillets de trop dans le quatrième cahier. Beck s'est contenté d'éditer les textes dans l'ordre perturbé où ils se présentent actuellement en signalant les ruptures textuelles pouvant correspondre à la chute d'un ou plusieurs feuillets. Une réorganisation des deux premières pièces poétiques est nécessaire; elle ne pourra se faire de façon définitive qu'après un examen direct du manuscrit sinaïtique.

648 (2 ff.) = Hiersemann 500/19 (?)

214 × 150 mm, 2 col., 32-33 lignes, estranghelo 8^e s.

Jean Chrysostome, homélies variées.

Ces deux folios contiennent la seconde moitié de l'hom. In saltationem Herodiadis (CPG 4578), à partir des mots ܡܠܟܐ ܕܗܪܕܝܐܕܝܫ jusqu'à la fin (cf. PG 59, col. 524, ligne 17 – 526) et les premières lignes de l'hom. In Kalendas (CPG 4328), jusqu'aux mots ܡܠܟܐ ܕܗܪܕܝܐܕܝܫ (PG 48, col. 953, lignes 1-19). La seconde homélie, qui commence au verso du f. 2, a été numérotée en syriaque 9 par une seconde main.

M65N (Philothée 2008, p. 561-563; Géhin 2009, p. 85-86) conserve six autres folios du même homélaire: on lit les dernières lignes d'une doxologie, puis l'homélie Sur la Croix, Adam et Ève (CPG 4525), numérotée 14, toujours de seconde main, et enfin, au f. 6^v, le début de l'hom. In Zacchaeum publicanum (CPG 4658). L'homélie sur la croix est vraisemblablement complète: la photo de la page 563 en reproduit le début jusqu'au mot ܡܠܟܐ (éd. G. M. Browne, *Le Muséon* 99 [1986], p. 40 – p. 41, ligne 13). L'homélie sur Zachée n'avait pas été identifiée dans le catalogue par suite d'une erreur sur le titre, qu'il faut lire ainsi: ܡܠܟܐ ܕܗܪܕܝܐܕܝܫ (inc. ܡܠܟܐ ܕܗܪܕܝܐܕܝܫ ; des. mut. ܡܠܟܐ ܕܗܪܕܝܐܕܝܫ = grec PG 61, col. 767, lignes 15-42).

Le corps du manuscrit, soit 103 folios, formait certainement le ms. Hiersemann 500/19, mis en vente en 1922 à Leipzig, et dont le sort est malheureusement inconnu. La description rédigée pour l'occasion par Anton Baumstark est particulièrement imprécise, et mentionne seulement, à titre d'exemple, les homélies In nativatem Christi (CPG 4560 ou 4657), In decem virgines (CPG 4580) et Sur la croix, Adam et Ève (CPG 4525), sans précision de folios. Le fait que l'homélie sur la croix soit citée dans la notice du Hiersemann 500/19 et présente intégralement dans M65N constitue a priori un sérieux obstacle à la réunion des deux éléments. Les données codicologiques et paléographiques concordent pourtant bien et font penser qu'il s'agit du même manuscrit. La seule explication plausible est que Baumstark tire ses informations non pas du corps du manuscrit, qu'il n'a pas pris

la peine d'examiner, mais d'un pinax placé en tête. Tant que le codex Hierseemann n'aura pas été retrouvé, un doute subsistera.

La notice de Baumstark comporte d'autres informations qui intriguent et qui sont pour l'heure invérifiables: le manuscrit serait dû à deux copistes différents, certains folios portent des inscriptions grecques, d'autres sont palimpsestes avec une écriture inférieure non identifiée. Pour une raison incompréhensible, le manuscrit est daté de ca. 1300, ce qui est contredit par la planche X reproduite plus loin. Cette planche permet en effet de vérifier qu'il s'agit d'une écriture plus ancienne, identique à celle des fragments Mingana et M65N. Le folio non numéroté qu'elle reproduit est un fragment de l'homélie *In illud: Pater si possibile est* d'Amphiloque d'Iconium (CPG 3237); le texte syriaque va des mots ܡܠܟܐ ܕܡܪܝܢܐ aux mots ܕܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ et correspond aux lignes 308-328 de l'édition grecque Datema, CCSG 3, Turnhout 1978, p. 150⁶⁵.

FAC-SIMILÉS: Katalog Hierseemann 500, pl. X; Philothée 2008, p. 563.

649 (1 f.) = Sinaï syr. 38

247 × 170 mm, 1 col., 35 lignes, estranghelo, année 759

Abbé Isaïe, Logoi XXV-XXVI. Voir Or. 8608/V.

650 (2 ff.) = Strasbourg 4116

303 × 223 mm, 2 col., 40 lignes, estranghelo, année 837

Martyrius/Sahdona, Livre de la perfection.

Deux folios inconnus du Père de Halleux, l'éditeur de Sahdona dans le CSCO, et étudiés pour la première fois par S. P. Brock, «A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript», *Le Muséon* 81 (1968), p. 139-154, édition aux pages 142-146. Les folios, qui appartenaient au Strasbourg 4116, constituaient respectivement le dernier folio du cahier 6 et le premier du cahier 7. Autres parties du même manuscrit: Milan Chabot 51 et 54 (13 ff.: Géhin 2007, p. 19 et 20-21), Saint-Pétersbourg n. s. syr. 13, (2 ff.), M45N (Philothée 2008, p. 474-478; Brock 2009, p. 175-177; Géhin 2009, p. 83). Voir Brock 1995, p. 52; P. Géhin, «Un feuillet oublié de Martyrius/Sahdona à Milan (Ambr. A 296 inf., f. 87 = Chabot 51)», dans F. Briquel Chatonnet – M. Debié (eds.), *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux* (Cahiers d'études syriaques 1). Paris, 2010, p. 195-205.

65 Il est naturellement possible que cette homélie ait figuré dans le manuscrit sous le nom de Jean Chrysostome, mais il est plus probable que l'homélaire, majoritairement chrysostomien, insérerait quelques homélies d'autres prédicateurs. Il ne s'agit en tout cas pas de la paraphrase pseudo-chrysostomienne de l'homélie d'Amphiloque, répertoriée CPG 4654 et dont Mgr J. M. Sauguet signale une version syriaque (*Analecta Bollandiana* 88 [1970], p. 454 note 53).

FAC-SIMILÉS: A. de Halleux, *Le Muséon* 73 (1960), pl. V, après la p. 36 (= SB 135^r et A 142^v); S. P. Brock, *Le Muséon* 81 (1968), pl. après la p. 144 (= M 1^v); Philothée 2008, p. 474.

651 (2 ff.) = Sinaï syr. 59

273 × 176 mm, 2 col., 35-36 lignes, estranghelo 6^e-7^e s.

Jean Chrysostome, hom. 66 et 75 In Iohannem. Voir Or. 8607/III.

652 (1 f.) = Sinaï syr. 9

249 × 168 mm, 2 col., 33-34 lignes, estranghelo 7^e-8^e s.

Basile de Césarée, hom. 9 In Hexaemeron. Voir Or. 8608/I.

653 (1 f.) = Hiersemann 500/3 (Codex Syriacus II)

267 × 161 mm, 1 col., 28 lignes, écriture melkite, année 882; palimpseste estranghelo
Jacques de Saroug.

Un folio donnant une partie d'une homélie métrique de Jacques de Saroug (inc. ܡܠܟܝܬܐ ܕܝܗܘܢܢ; des. ܡܠܟܝܬܐ ܕܝܗܘܢܢ ܕܝܗܘܢܢ ܕܝܗܘܢܢ = éd. Bedjan IV, p. 889, ligne 18 – 892, ligne 20)⁶⁶; à replacer entre les ff. 58 et 59 du codex Hiersemann 500/3⁶⁷.

Le texte inférieur est celui du livre biblique des Nombres. Les feuillets du manuscrit primitif étaient de grand format et écrits sur deux colonnes; lors de leur réutilisation, ils ont été pliés en deux, si bien que l'écriture récente est perpendiculaire à l'écriture ancienne. L'actuel folio Mingana formait la partie supérieure du folio primitif et le folio 61 Hiersemann – toujours en place – sa partie inférieure. On distingue ainsi sous l'écriture récente du folio Mingana quatre passages du chapitre 26 des Nombres, versets 15-19 (1^{ère} col.) et 26-30 (2^e col.) sur le recto et versets 35-39 (1^{ère} col.) et 44-48 (2^e col.) sur le verso. Voir P. Géhin, «Les manuscrits patristiques de Sainte-Catherine du Sinaï», dans Schmidt –Gonnet 2007, p. 175 n. 15. Brock 1995, p. 53, relève seulement que le texte inférieur est celui des Nombres. Le texte inférieur du manuscrit Hiersemann a reçu le sigle 6pk9 (*List*, p. 50). Autre partie du même manuscrit: Mingana syr. 657 (ci-dessous).

FAC-SIMILÉ COMPLET: W. Strothmann, *Codex Syriacus Secundus...* (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 13), Wiesbaden 1977, p. 16-75.

654 (2 ff.)

244 × 164 mm, 1 col., 33-34 lignes, écriture melkite 10^e s.; palimpseste christo-palestinien.

Jacques de Saroug.

66 Le manuscrit Hiersemann auquel appartient ce folio intitule cette homélie: «Sur la charité», au lieu de: «Sur la bénédiction de la table» (ܡܠܟܝܬܐ ܕܝܗܘܢܢ ܕܝܗܘܢܢ ܕܝܗܘܢܢ).

67 Le manuscrit a été remis en vente chez Christie's New York en juin 2006, Sale 1769, n° 79.

Deux folios non consécutifs d'un mimrô de Jacques de Saroug sur la crucifixion⁶⁸: (f. 1^{r-v}) inc. ܩܬܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ ...; des. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ = éd. Bedjan II, p. 515, ligne 15 – 519, ligne 17; (f. 2^{r-v}) inc. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ; des. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ = éd. Bedjan II, p. 546, ligne 11 – 551, ligne 7).

Le Sparagma 29 (Brock, *Catal.*, p. 23-24 et 207-208) est formé de deux folios solidaires, mais discontinus, du même manuscrit: sur le f. 1^{r-v} on lit une autre partie de l'hom. de Jacques de Saroug sur la crucifixion (éd. Bedjan II, p. 605, ligne 8 – 609, ligne 17); sur le f. 2^{r-v} se trouvent la fin du Sermo de passione Saluatoris (CPG 4025, éd. Assemani III, 248 C5-E6) et un extrait de l'hom. d'Éphrem Sur l'admonition et la pénitence (éd. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* I, col. 303 – 307, ligne 7).

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 207-208, photos 175-177.

655 (1 f.) = Sinaï syr. 14

213 × 159 mm, 1 col., 25 lignes, écriture melkite 10^e s.

Pseudo-Macaire.

Un folio contenant une partie de l'Homélie spirituelle 26 du Pseudo-Macaire (inc. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ; des. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ = grec, éd. Klostermann – Kroeger, PTS 4, p. 211-214, lignes 178-244). Le folio Mingana et le folio Chabot 53 combrent la lacune située entre les ff. 9 et 10 du Sinaï syr. 14⁶⁹. Le texte du recto est entouré sur trois côtés par une note de possession du Sinaï et de la Théotokos, avec les formules de malédiction habituelles (note écrite en syriaque). Voir Géhin 2007, p. 20.

656 (1 f.) = Hiersemann 500/2 (Codex Syriacus I)

190 × 134 mm, 1 col., 22 lignes, écriture melkite 9^e s.

Éphrem.

Début d'une homélie métrique Sur la pénitence et l'admonestation, sous le titre: ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ (inc. ܩܬܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ; des. ܡܬܬܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܕܝܫܐ = éd. Beck, CSCO 305, Sermo I.v, lignes 1-82, p. 66-68). On ne peut retenir la suggestion de Brock 1995, p. 53, de voir dans ce folio une partie du Sinaï syr. 10. Son écriture est en revanche très proche de celle des deux folios survivants du ms. Hiersemann 500/2 et conservés à Milan (Chabot 34:

68 Il est possible que ces deux folios constituent le bifeuillet extérieur d'un quaternion, car on peut estimer à six folios le texte perdu entre chacun d'eux.

69 Lacune qui se retrouve dans l'édition W. Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios* (Göttinger Orientforschungen, Reihe Syriaca 21), Wiesbaden 1981, Teil 1, p. 287, entre les lignes 9 et 10.

voir Géhin 2007, p. 4-5). On notera seulement que notre folio comporte dans un environnement général serto une plus grande proportion de tracés estranghelo⁷⁰. Les dimensions et le nombre de lignes sont par ailleurs identiques. Nous sommes enclin à voir dans ce folio un nouveau folio rescapé du Codex Sinaiticus I (à présent détruit). Ce *miscellaneous* à dominante monastique et hagiographique comportait aussi quelques pièces poétiques, comme l'atteste la notice de Baumstark⁷¹.

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

657 (1 f.) = Hiersemann 500/3 (Codex Syriacus II)

267 × 169 mm, 1 col., 23 lignes, écriture melkite, année 882

Martyrius/Sahdona.

Ce folio, que Mingana présente comme un fragment contenant «the Melchite breviary», est en fait un autre folio – non palimpseste – du Hiersemann 500/3 (ci-dessus Mingana syr. 653). Comme l'indique la signature inscrite sur son verso, il constituait le dernier folio du 1^{er} cahier. Il s'insère entre les ff. 6 et 7 du manuscrit Hiersemann et appartient aux deux cahiers initiaux qui livrent un traité de Martyrius/Sahdona intitulé «Sur les justes et les Pères anciens» et édité pour la première fois par le Père de Halleux⁷². L'éditeur avait soupçonné avec raison une lacune d'un ou deux folios après le f. 6. Notre folio Mingana la comble entièrement et restitue ce qui manque entre les ch. 21 et 22 de son édition (p. 277). Le fragment Mingana poursuit l'éloge de Moïse, avant de passer à celui de ses successeurs, Josué, Aaron, puis David. Il commence aux mots ܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ (He 11, 26) et se termine aux mots ܕܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ ܕܡܪܝܬܝܢ.

658 (1 f.) = Sinaï syr. 21

271 × 195 mm, 2 col., 22-23 lignes, serto, année 1028

Colophon d'un lectionnaire de l'Évangile et du Praxapostolos. Voir Or. 8609/III.

70 Pareille instabilité rappelle beaucoup l'écriture du moine Théodose qui a copié le Vat. syr. 623 au Sinaï en 886. Les deux scribes melkites font par ailleurs un usage fréquent, en fin de ligne, du *mim* en «epsilon renversé». Sur ce tracé, déjà attesté par l'épigraphie à haute époque et dans les écritures cursives informelles (documents de la pratique, colophons), voir J. Healey, «The early History of the Syriac Script. A Reassessment», *Journal of Semitic Studies* 45 (2000), p. 55-67, en particulier p. 59-61; F. Briquel-Chatonnet, «De l'écriture édessénienne à l'*estrangelā* et au *sertō*», *Semitica* 50 (2000), p. 81-90. Le f. <142^r> du BL Or. 8606, vraisemblablement un document extrait de la reliure ancienne, en offre de superbes spécimens.

71 L'auteur du catalogue de vente signale par exemple un discours métrique d'Éphrem sur la fin du monde aux ff. 35-49.

72 A. de Halleux, «Un chapitre retrouvé du *Livre de la perfection* de Martyrius», *Le Muséon* 88 (1975), p. 253-296, éd. p. 263-295. Ce «chapitre retrouvé» est d'une tonalité assez différente du Traité sur la perfection et se présente comme une vaste fresque des justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis Abel jusqu'aux apôtres. Le texte s'achève mutilé par l'évocation de Paul.

659 (1 f.) = Sinaï syr. 27

245 × 161 mm, 1 col., 24 lignes, écriture melkite 11^e-12^e s.; palimpseste estranghelo Tropaires pour le dimanche des Rameaux; texte inf. Exode 30. Voir Or. 8610/II.

[660 (1 f.) = Berlin Or. Oct. 1019

Partie d'un Horologion christo-palestinien édité par M. Black, *A Christian Palestinian Horologion*, Cambridge 1954. Voir Brock 1995, p. 53.]

661 (4 ff.)

255 × 156 mm, 1 col., 32-35 lignes, serto 11^e s.

Ḥunayn ibn-Ishāq.

Abrégé du traité de Galien Sur les propriétés des aliments, augmenté d'emprunts à d'autres auteurs (Dioscoride, Hippocrate, Rufus d'Éphèse, etc.). Quatre folios à lire dans l'ordre 1.3.2.4, avec une lacune entre 2 et 4: voir R. Degen, «A Further Note on some Syriac Manuscripts in the Mingana Collection», *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), p. 213-217. Pour une reconstitution de l'ensemble de l'ouvrage en syriaque et en arabe, voir désormais R. Hawley, «Preliminary Notes on a Syriac Treatise about the Medicinal Properties of Foodstuffs», *Semitica et Classica* 1 (2008), p. 81-104⁷³. Voir également Brock 1995, p. 53.

662 (3 ff.)

245 × 183 mm, 2 col., 41 lignes, estranghelo 8^e s.

Pseudo-Nonnos.

Partie contenant les Scholies mythologiques du Pseudo-Nonnos au Contre Julien I de Grégoire de Nazianze, version Syr. I (éd. Mingana III, p. 97-101). Il n'y a pratiquement rien à ajouter à l'édition magistrale de S. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge 1971. Comme le note l'éditeur, les trois folios sont indépendants⁷⁴ et correspondent à trois sections mutilées des scholies: schol. 9-19 = éd. Brock, p. 211-219; schol. 43-48 = éd. Brock, p. 234-240; schol. 66-71 = éd. Brock, schol. 68-74, p. 251-260⁷⁵. La suite immédiate se lit sur le f. 40 du Paris syr. 378: schol. 71-78 = éd. Brock, schol. 74-82, p. 260-270. Les quatre folios conservés sont les témoins d'une version ancienne des scholies, limitée au seul Contre Julien I (Syr. I) et différente de la version réalisée par Paul d'Édesse à Chypre (Syr. II).

⁷³ Nous remercions notre collègue Marie Cronier de nous avoir communiqué cette référence.

⁷⁴ Il manque plusieurs folios entre chacun d'eux.

⁷⁵ L'édition suit la numérotation de la version récente, et il y a, à partir d'un certain moment, un décalage entre les deux numérotations.

Les scholies étaient accompagnées du Contre Julien I (Oratio 4), dont il subsiste encore quatre fragments du début: Sinaï Sparagma 52 (un demi folio lisible sur une seule face à partir de PG 35, col. 533 A13); Mingana syr. 645 (un demi folio); Paris syr. 378, f. 41 et Milan Chabot 40 (deux folios consécutifs se terminant à la col. 560 C5). Le Sparagma 51 provient aussi du même manuscrit, mais il transmet un commentaire à l'Oratio 38 In Theophania, inconnu par ailleurs (éd. A. Schmidt, *Le Muséon* 111 [1998], p. 282-285). Voir Brock 1995, p. 53; Géhin 2006, p. 36-37; Géhin 2007, p. 9.

Dans la marge extérieure du f. 2 Mingana, une inscription verticale en arabe interdit à toute personne qui n'est pas au service du monastère de sortir le livre⁷⁶. Le f. 1^r s'est trouvé au contact d'une reliure, comme le montrent les marques brunâtres laissées par les remplis de cuir. Cela signifie soit que le texte était déjà acéphale dans le manuscrit ainsi relié, soit que ces quelques folios ont servi de gardes à un autre manuscrit.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 250, photo 297; p. 251, photo 299.

Conclusion

La présente étude a mis en évidence l'existence de multiples relations entre ces fragments et les manuscrits de Sainte-Catherine (Ancien et Nouveau fonds, manuscrits ayant autrefois appartenu à la bibliothèque). La preuve de l'origine sinaïtique de ces fragments est désormais établie. En revanche, les conditions dans lesquelles ils ont quitté le monastère et sont parvenus en Europe restent plus obscures. Les fragments londoniens ont été acquis chez le même libraire munichois, Jacques Rosenthal, que ceux de Milan: en 1914 dans le premier cas, en 1910 dans le second. L'imbrication des fragments Mingana avec ceux de Milan et de Londres, plusieurs fois constatée, fait penser qu'Alphonse Mingana († 5 décembre 1937) a puisé dans le même stock, voire même qu'il s'est fourni chez le même vendeur. Dans l'introduction au volume posthume Mingana III, D. S. Margoliouth et G. Wledge écrivent que «Dr. Mingana was also convinced that the Syriac MSS. Nos. 628-662 came from Mount Sinai» (p. XXI), ce qui revient à avouer qu'il ne les a pas acquis sur place lors de son voyage de 1929. Les fragments avaient d'ailleurs quitté le monastère bien avant cette date. D'autres relations s'établissent avec les manuscrits mis en vente par la firme Karl W. Hiersemann en 1921 et 1922, mais il est établi cette fois que les feuillets auxquels nous avons eu affaire avaient été préalablement détachés du corps des manuscrits mis en vente chez l'antiquaire de Leipzig. Nous retrouvons à nouveau, à la même période, le Pr. Wilhelm Anton Neumann (1837-1919), cistercien du monastère de Heiligen-

76 Il n'est pas précisé de quel monastère il s'agit.

kreuz près de Vienne, spécialiste d'Ancien Testament et de langues orientales, dont on sait qu'il effectua trois voyages au Moyen-Orient (1869, 1884 et 1907)⁷⁷. Le patriarche syro-catholique Rahmani avait examiné chez lui deux manuscrits de notre série, dont les colophons avaient attiré son attention, l'Or. 8606 et l'Or. 8607/II (voir I. E. Rahmani, *Studia Syriaca* III, Charfet 1908, p. 85-88). La collection Neumann semble avoir été particulièrement riche, puisqu'elle n'a pas seulement alimenté l'antiquaire de Munich, mais aussi celui de Leipzig, à la fois un peu avant et immédiatement après la mort du collectionneur cistercien. Nous savons en effet que deux manuscrits mis en vente en 1921-1922 chez Hiersemann, le Codex Syriacus I et le Codex Syriacus II, étaient aussi en sa possession⁷⁸.

L'analyse de ces fragments laisse une forte impression de disparate du fait qu'ils couvrent une période de huit siècles (6^e-13^e s.) et appartiennent aux trois branches principales de la littérature chrétienne syriaque, biblique, patristique et liturgique. Les 49 fragments étudiés⁷⁹ proviennent de 40 manuscrits différents⁸⁰. Presque tous ont pu être rattachés à un manuscrit sinaïtique connu par ailleurs, appartenant encore à l'Ancien ou au Nouveau fonds de la bibliothèque ou lui ayant appartenu autrefois. Trois fragments seulement restent pour l'instant isolés, deux fragments liturgiques du 11^e siècle (Or. 8608/II et VI) et le seul manuscrit profane de la collection (Mingana syr. 661). Tous les manuscrits étudiés sont sur parchemin, à l'exception du Mingana syr. 639. Pour mieux juger de leur intérêt, il convient de reprendre l'examen genre par genre.

a) Livres bibliques:

Les fragments de l'Ancien Testament sont au nombre de quatre et concernent trois livres bibliques, Genèse, 1-2 Samuel et 1-3 Maccabées. L'Or. 8609/I, qui contient un passage de la Genèse, est un débris d'un Pentateuque de très grand format des 6^e-7^e siècles, dont on connaît d'autres morceaux portant des passages du Deutéronome et des Nombres. Les folios Mingana syr. 629 appartiennent au célèbre Sinaï syr. 279, un important témoin du 7^e s. des trois livres des Maccabées;

77 H. Watzl, «Neumann P. Wilhelm Anton», dans *Österreichisches Biographisches Lexikon 1817-1950*, Band 7, Vienne 1978, p. 95-96. Après avoir enseigné à Heiligenkreuz, Neumann devint professeur à l'Université de Vienne. Nous ne savons pas au cours duquel de ces voyages il a pu acheter les feuillets orientaux en sa possession.

78 Michael Kmosko a consulté le Codex Syriacus I pour deux de ses éditions, celle du Liber graduum (PS 3, Paris 1926, p. VIII) et celle des Lettres d'Ammonas (PO 10, Paris 1914, p. 559-560); le patriarche Rahmani, à nouveau, a édité à partir du Codex Syriacus II un petit commentaire sur la liturgie attribué à Jean Chrysostome: références dans P. Géhin, «Reconstitution et datation d'un recueil syriaque melkite (Ambr. A 296 inf., ff. 222-224 + Sinaï syr. 10)», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n. s. 42 (2005), p. 60-61 n. 31. Il est permis de se demander si tous les manuscrits mis en vente par Rosenthal et par Hiersemann n'ont pas appartenu à Neumann !

79 Le Mingana syr. 660 en christo-palestinien n'est pas comptabilisé.

80 Six fragments Mingana (634, 635, 649, 651, 652, 659) viennent en effet de manuscrits déjà rencontrés dans le fonds BL Oriental, et trois manuscrits reviennent deux fois dans les fragments Mingana (638 et 643, 645 et 662, 653 et 657).

photographié partiellement par Rendel Harris en 1889, puis entièrement par M. Dunlop Gibson, il est considéré comme un des manuscrits les plus remarquables du Sinaï. Le Mingana syr. 630 et l'Or. 8610/I contiennent 1 Samuel et se rattachent au Sinaï syr. 35, bien qu'ils n'appartiennent pas à la part primitive du manuscrit; les fragments rencontrés proviennent en effet de deux réfections différentes, l'une effectuée aux 7^e-8^e siècles avec les débris d'un second manuscrit et l'autre au 10^e siècle par un copiste C. Pour être complet, il faut encore signaler les fragments palimpsestes qui réemploient des manuscrits bibliques plus anciens en écriture estranghelo: Nombres (Mingana syr. 653); Exode (Mingana syr. 659).

Les sept fragments du Nouveau Testament proviennent de cinq manuscrits différents dont la copie s'étend du 7^e au 10^e siècle⁸¹. Ils appartiennent souvent au début ou à la fin des manuscrits. L'Or. 8607/I est le début – restauré – du Sinaï syr. 5, un Corpus paulinien que nous avons entièrement reconstitué. Le Mingana syr. 633 conserve du Sinaï syr. 17 le premier folio et un autre folio prélevé plus loin, et le Mingana syr. 636 est le premier folio du Sinaï syr. 54; les deux manuscrits contiennent un Nouveau Testament complet organisé selon l'ordre traditionnel: IV Évangiles, Actes, Épîtres catholiques⁸², Épîtres pauliniennes. Le Mingana syr. 632, le plus ancien du groupe, est l'ultime folio du Sinaï syr. 12 (Évangile de Luc). Les fragments restants (Or. 8608/III et Mingana 634-635) proviennent d'un Praxapostolos incorporant les sept Épîtres catholiques, le Sinaï syr. 15. Les manuscrits auxquels appartiennent ces fragments néotestamentaires sont souvent composites et en partie restaurés; dans deux cas, le texte passe d'une disposition à pleine page à une disposition sur deux colonnes (Sinaï syr. 15 et 54).

b) Littérature patristique:

Nos précédentes recherches ont surtout porté sur cette catégorie de textes. Comme nous l'avons déjà dit⁸³, le nombre des livres de contenu patristique, monastique et hagiographique appartenant ou ayant appartenu à la bibliothèque sinaïtique n'est pas très élevé, une trentaine en tout si l'on tient compte des Nouvelles découvertes. Les fragments milanais nous en avaient déjà fait rencontrer dix-sept⁸⁴. La présente enquête nous en a fait croiser sept autres qui n'avaient pas encore été examinés, les Sinaï syr. 23, 59, 67 et 82, le Codex Syriacus II, le Codex

81 Les manuscrits néotestamentaires sur parchemin de l'Ancien fonds ne sont que huit: nous avons donc des spécimens de cinq d'entre eux.

82 Nous avons oublié de vérifier systématiquement si la série se limitait aux trois épîtres majeures (Jc, 1 P et 1 Jn) ou comportait les sept. Voir M. Dunlop Gibson, «Four Remarkable Sinai Manuscripts: II-III. Sinai Syriac Antilegomena», *Expository Times* 13 (1901-1902), p. 510, sur les Sinaï syr. 5 et 15.

83 Géhin 2007, p. 23; P. Géhin, «Les manuscrits patristiques de Sainte-Catherine du Sinaï», dans Schmidt-Gonnet 2007, p. 171-184.

84 En revanche, dix n'apparaissent plus ici: ce sont les Sinaï syr. 10, 24, 33, 46, 52 et 56.

Climaci Rescriptus et vraisemblablement le codex Hiersemann 500/19⁸⁵. Trois fragments identifiés ici viennent combler les lacunes d'éditions modernes (Mingana syr. 647, 655 et 657)⁸⁶. Une de nos satisfactions a été de retrouver un troisième feuillet du Codex Syriacus I (dont la plus grande partie a brûlé en 1940 à Louvain) et deux feuillets manquants du Codex Syriacus II (l'un palimpseste, l'autre non).

L'Or. 8606 occupe naturellement une place à part, puisqu'il ne s'agit pas d'un fragment mais d'un manuscrit complet et qu'il transmet une collection de 22 textes théologiques et canoniques tous traduits du grec, à une exception près. Les œuvres des Pères grecs sont, en dehors de cette collection, en nombre réduit et ont déjà été évoquées lors des enquêtes précédentes. Rappelons pour mémoire le Commentaire sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée, le Commentaire du Cantique de Grégoire de Nysse, plusieurs homélies – authentiques ou non – de Jean Chrysostome. Un des résultats de la présente enquête est d'avoir permis d'isoler un homélaire chrysostomien, ou plutôt majoritairement chrysostomien, dont il subsiste deux portions importantes et qui est le témoin de nouvelles homélies en version syriaque (ainsi de l'In Kalendas). De Grégoire de Nazianze, il ne reste ici que des débris du 1^{er} Discours contre Julien, qu'accompagnaient les scholies mythologiques du Pseudo-Nonnos. Tous ces témoins remontent à des périodes anciennes (7^e-8^e s.). La littérature monastique est mieux représentée, avec des auteurs comme Évagre, Basile de Césarée (Ascéticon), l'abbé Isaïe, Pallade d'Hélénopolis et son Histoire Lausiaque, le Pseudo-Macaire, Jean Climaque, et bien sûr les Apophtegmes des Pères du désert. La collection est en revanche assez pauvre en textes d'origine syriaque. On a deux fragments d'auteurs spirituels syro-orientaux, Šubḥalmaran et Sahdona. Tout le reste est à répartir entre Éphrem et Jacques de Saroug, deux auteurs consensuels assez souvent mis à contribution dans les compilations melkites, où se mêlent œuvres d'origine grecque ou syriaque⁸⁷. L'orientation chalcédonienne de la collection est en tout cas bien marquée: il n'y en effet aucun auteur de tendance monophysite (dans l'Or. 8607/I les discours ascétiques de Philoxène de Mabboug, pourtant peu suspects doctrinalement, ont été effacés pour restaurer un corpus des Épîtres de saint Paul).

c) Livres liturgiques (lectionnaires et hymnaires):

Les fragments de cette catégorie sont tous d'origine melkite et ont été produits majoritairement dans la région d'Antioche au 11^e siècle. Ce sont des témoins de la

85 Le célèbre palimpseste Sināi syr. 30 est le seul de sa catégorie à ne pas apparaître du tout, car il semble avoir échappé au pillage. On sait que c'est la Vetus Syra contenue dans le texte inférieur qui a occasionné les voyages des deux sœurs écossaises. Le texte supérieur, contenant une collection de *Vies de saintes femmes*, a été copié en 779 à Ma'arret Mesrin (Apamène).

86 Le Mingana syr. 650, édité par S. Brock, comble aussi l'édition de Sahdona par le Père de Halleux.

87 On notera que les melkites apprécient beaucoup, dans cette dernière catégorie de textes, les œuvres poétiques d'Éphrem et de Jacques de Saroug. D'une communauté à l'autre, le goût pour la prose rimée ou diverses formes poétiques ne se dément pas.

byzantinisation de la liturgie antiochienne après la reconquête de 969. On dénombre les restes de deux lectionnaires: un lectionnaire des Évangiles et du Praxapostolos (Or. 8609/III + Mingana syr. 658) et un Évangélaire (Or. 8609/II). Le premier, copié en 1028 par Jean, fils de Joseph, à la Montagne Noire, illustre les débuts de l'intense activité de copie qui sera menée dans la région d'Antioche au cours des 11^e et 12^e siècles; c'est aussi le plus ancien témoin syriaque de ce genre de lectionnaire conforme à l'usage byzantin⁸⁸. Notre reconstitution a permis de réunir les deux éléments du colophon et montré que le corps du manuscrit n'était autre que le Sinaï syr. 21. L'Or. 8609/II, qui est une partie du Sinaï syr. 7, appartient à la même veine, mais son colophon n'a pas encore été retrouvé. Les autres livres liturgiques, tous fragmentaires, sont au nombre de six. L'Or. 8607/II mêle deux manuscrits quasiment contemporains, toujours issus de la même région, un Triodion-Pentékostarion copié à Daphné près d'Antioche en 1056 par le prêtre Jean, déjà rencontré, et un Ménéa annuel, copié à la Montagne Noire en 1057, dont le colophon est transcrit dans le Catalogue de Mère Philothée. La plus grande partie du premier se trouve encore dans l'Ancien fonds, c'est le Sinaï syr. 71, et la plus grande partie du second a été retrouvée dans les Nouvelles découvertes de 1975. Ces deux exemplaires sont à leur tour les plus anciens témoins syriaques de ces hymnaires propres à la tradition byzantine⁸⁹. L'Or. 8608/VI est le premier feuillet d'un Ménéa de toute l'année, encore désigné du terme archaïque de Tropologion et copié dans le même milieu et à la même époque. L'Or. 8608/II est le premier cahier d'un autre Triodion-Pentékostarion. Dans cet ensemble, il faut mettre à part les fragments Or. 8610/II et Mingana syr. 659, issus du Sinaï syr. 27, un hymnaire qui présente deux particularités principales, celle de mêler le temporel et le sanctoral⁹⁰ et celle de faire alterner des strophes syriaques avec des strophes grecques en caractères syriaques. Ces témoins anciens de la liturgie melkite de langue syriaque ne manqueront pas d'intéresser les spécialistes.

d) Varia:

Il reste deux fragments atypiques, tant par leur contenu que par leur date. Le premier, le Mingana syr. 639, est tiré de la première partie du Sinaï syr. 82 et conserve le début de l'Évangile apocryphe de Nicodème. Avec son écriture serto

88 Le lectionnaire doit désormais figurer en bonne place dans le tableau de S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway 2006, p. 123.

89 Voir Husmann 1975, p. 285-287 et 288-289. Le Sinaï syr. 71, qui se trouve désormais daté, est en effet un des plus anciens Triodion-Pentékostarion, avec les Sinaï syr. 4 et 70; les trois autres exemplaires de ce type de livre, copiés sur papier, datent du 13^e siècle (1237, 1288 et 1297). Pour ce qui est des ménées, notre exemplaire de 1056 devra être comparé avec les quatre autres témoins anciens écrits sur parchemin, les Sinaï syr. 18, 22, 44 (absent du Catalogue Lewis et retrouvé par Murad Kamil) et 50; les exemplaires pourvus d'un colophon ont presque tous été copiés au milieu du 13^e siècle.

90 Voir Husmann 1975, p. 287-288, qui signale deux autres témoins de ce type de recueil, copiés au 13^e siècle.

jacobite et son support de papier, il est incontestablement le plus récent de la collection. Le deuxième, le Mingana syr. 661, a un contenu profane, et intéresse la médecine grecque et son transfert au monde arabe via le syriaque, grâce à un des plus célèbres traducteurs de l'École de Bagdad; nous n'avons pas encore réussi à retrouver le manuscrit médical d'où il a été tiré⁹¹.

Manuscrits sinaïtiques syriaques reconstitués:

[Les manuscrits apparaissent dans un ordre constant, qui est celui des bibliothèques et non celui de leur remise en ordre dans le manuscrit d'origine]

- Sinaï syr. 5 [Kamil 53]: + BL Or. 8607/I + Milan Chabot 31 + Hiersemann 500/36 (coll. privée, Japon)
 Sinaï syr. 7 [Kamil 78]: + Sp. 55-57 + BL Or. 8609/II + Milan Chabot 26-27
 Sinaï syr. 9 [Kamil 56]: + BL Or. 8608/I + Mingana syr. 652 + Milan Chabot 37
 Sinaï syr. 12 [Kamil 50]: + Mingana syr. 632 + Milan Chabot 20
 Sinaï syr. 14 [Kamil 58]: + Mingana syr. 655 + Milan Chabot 53
 Sinaï syr. 15 [Kamil 54]: + BL Or. 8608/III + Mingana syr. 634 et 635 + Milan Chabot 21
 Sinaï syr. 16 [Kamil 71]: + Mingana syr. 641 + Milan Chabot 49
 Sinaï syr. 17 [Kamil 51]: + Mingana syr. 633 + Milan Chabot 22
 Sinaï syr. 19 [Kamil 59]: + M53N + Mingana syr. 628 + Milan Chabot 39 + Hiersemann 500/18 + Leipzig Or. 1078/II
 Sinaï syr. 21 [Kamil 220]: + Sp. 72 + BL Or. 8609/III + Mingana syr. 658 + Milan Chabot 66
 Sinaï syr. 23 [Kamil 72]: + M83N + Sp. 35 + Mingana syr. 642
 Sinaï syr. 26 [Kamil 61]: + Mingana syr. 638 et 643 + Milan Chabot 42, 50 et 56
 Sinaï syr. 27 [Kamil 73]: + BL Or. 8610/II + Mingana syr. 659 + Hiersemann 500/48 (non localisé)
 Sinaï syr. 29/31 [Kamil 63]: + Mingana syr. 640 + Milan Chabot 43 + Schøyen 574
 Sinaï syr. 35 [Kamil 2]: + BL Or. 8610/I + Milan Chabot 2 et 3 – (main A) Sp. 5 + Mingana syr. 630
 Sinaï syr. 38 [Kamil 62]: + M22N + BL Or. 8608/V + Mingana syr. 649 + Milan Chabot 41
 Sinaï syr. 54 [Kamil 40]: + M80N + Mingana syr. 636 + Milan Chabot 16
 Sinaï syr. 59 [Kamil 69]: + M28N + Sp. 47-48 + BL Or. 8607/III + Mingana syr. 651
 Sinaï syr. 60 [Kamil 70]: + Sp. 25 et 43 + Mingana syr. 644 + Milan Chabot 52 + Paris syr. 378/I
 Sinaï syr. 67 [Kamil 67]: + Mingana syr. 647
 Sinaï syr. 71 [Kamil 206]: + BL Or. 8607/IIA + fragment du Vatican
 Sinaï syr. 82 [Kamil 76]: + Mingana syr. 639
 Sinaï syr. 279 [Kamil 37]: + M30N + Sp. 8 + Mingana syr. 629 + Milan Chabot 7
 Sinaï M5N + M55N: + Sp. 66 + BL Or. 8607/IIB + Milan Chabot 74
 Sinaï M36N/A: + Sp. 32-33 + Mingana syr. 646 + Milan Chabot 36

91 Étant donné son contenu profane, le reste du manuscrit a probablement suivi une filière propre. Le manuscrit recherché n'est pas le palimpseste Hiersemann 500/20, remis récemment en vente et acheté par le propriétaire du célèbre palimpseste grec d'Archimède (les deux palimpsestes sont déposés à la Walters Art Gallery de Baltimore). Nous remercions Natalie Tchernetska de nous avoir signalé les photos disponibles sur le site «The Archimedes Palimpsest Project». Dans le manuscrit Hiersemann, le traité médical, qui a été effacé pour copier une Paraklétique syriaque, est écrit sur deux colonnes. Autant qu'on peut en juger sur les photos disponibles, l'écriture semble toutefois contemporaine de celle du fragment Mingana. Ce manuscrit perdu ne peut pas être non plus le modèle utilisé en 1932 par Élie Homo d'Alqosh pour copier le Mingana syr. 594, comme le montre le tableau comparatif de Deng, art. cit., p. 215-216.

Sinai M36N/B: + BL Or. 8608/IV + Milan Chabot 38
 Sinai M65N: + Mingana syr. 648 + Hiersemann 500/19
 Sinai Sp. 29: + Mingana syr. 654
 Sinai Sp. 51-52: + Mingana syr. 645 et 662 + Milan Chabot 40 + Paris syr. 378/V

Cambridge (Codex Climaci Rescriptus): + M38N + Mingana syr. 637
 † Hiersemann 500/2 (Codex Syriacus I): + Mingana syr. 656 + Milan Chabot 34
 Hiersemann 500/3 (Codex Syriacus II): + Mingana syr. 653 et 657
 Londres BL Or. 6714: + Mingana syr. 631 + Paris ar. 6725/II
 Londres BL Or. 8606: + Milan Chabot 46 + Coll. Lewis-Gibson (Cambridge)
 Londres BL Or. 8609/I: + Sp. 1 + Milan Chabot 1 + Göttingen syr. 12
 Strasbourg 4116: + M45N + Mingana syr. 650 + Milan Chabot 51 et 54 + Saint-Pétersbourg n. s. syr.

13

Fragments isolés:

BL Or. 8608/II

BL Or. 8608/VI

Mingana syr. 661

Auteurs et œuvres

[La liste s'en tient au contenu des fragments de Londres et de Birmingham]

Bible

AT: BL Or. 8609/I. 8610/I. Mingana 629. 630. 637 (texte inf.). 659 (texte inf.)

NT: BL Or. 8607/I. 8608/III. Mingana 632. 633. 634. 635. 636

Apocryphe du NT: Mingana 639

Livres liturgiques

Hymnaire melkite: BL Or. 8610/II. Mingana 659

Lectionnaires: BL Or. 8609/II. 8609/III. Mingana 658

Ménée/Tropologion: BL Or. 8607/IIB. 8608/VI

Triodion-Pentékostarion: BL Or. 8607/IIA. 8608/II

Ammonas: Mingana 640

Amphiloque d'Iconium: BL Or. 8606

Apophthegmata Patrum: Mingana 642

Athanase d'Alexandrie et Ps.-Athanase: BL Or. 8606

Basile de Césarée et Ps.-Basile: BL Or. 8606. 8608/I. 8608/IV. Mingana 652

Damase, pape: BL Or. 8606

Éphrem: BL Or. 8606. Mingana 647. 656

Évagre le Pontique: Mingana 644

Félix, pape: BL Or. 8606

Grégoire de Nazianze: Mingana 645. 662

Grégoire de Nysse: Mingana 628

Ḥunayn ibn-Ishāq: Mingana 661

Isaïe (Abbé): BL Or. 8608/V. Mingana 638. 649

Jacques de Saroug: Mingana 646. 653. 654.

Jean Chrysostome: BL Or. 8606. 8607/III. Mingana 648. 651

Jean Climaque: Mingana 637

Léon, pape: BL Or. 8606
 Macaire (Pseudo-): Mingana 655
 Martyrius/Sahdona: Mingana 650. 657
Medica: Mingana 661
 Pallade: Mingana 641. 643
 Philoxène de Mabboug: BL 8607/I (texte inf.)
 Proclus de Constantinople: BL Or. 8606
 Sévérien de Gabala: BL Or. 8606
 Sextus: Mingana 640
 Sophrone de Jérusalem: BL Or. 8606
 Šubḥalmaran: Mingana 631
 Non identifié: Mingana 638

Palimpsestes

estranghelo: BL Or. 8607/I. 8610/I. 8610/II. Mingana 653. 659
 christo-palestinien: Mingana 637. 654

Post-scriptum: Depuis la remise de cet article en août 2010, de nouvelles découvertes sont intervenues, sur lesquelles nous reviendrons plus en détail dans un futur article. Nous avons en particulier découvert que les fragments BL Or. 8608/II et BL Or. 8608/VI, donnés comme isolés, provenaient respectivement des Sinaï syr. 4 et Sinaï syr. 44. Quant aux fragments BL Or. 8607/IIB et associés, ils proviennent du Sinaï syr. 22.

Peter Tóth

Syriac Versions of the “*Historia Monachorum in Aegypto*” A preliminary investigation on the basis of the first chapter¹

The “*Historia Monachorum in Aegypto*” (*HMA*), is one of the most important hagiographical sources concerning Egyptian monasticism of the late fourth century. Although its historical value has often been doubted and criticized, the influence the work, especially through its translations, is of the greatest importance in the Western tradition as well as in Oriental Christian literature. The *HMA* contains a narrative of seven monks travelling from Jerusalem to Egypt, visiting and thus introducing the most famous solitaries of the end of the fourth century (395), which is generally accepted as the date of the work. The journey starts from the South, from the town Assiut, and ends with a visit made to the monastic settlements of Lower Egypt, while anecdotes are told about the fathers visited and edifying sayings and curious miracles are recorded.

Some fifteen years after its creation, the *HMA*, was translated into Latin, by one of the most famous and prolific translators of Latin Christian literature, Tyrannius Rufinus, who was known especially for his translations of Origen.² Similarly to his other renderings, the text of the *Historia Monachorum* in his Latin translation contains so many discrepancies in comparison to the original Greek that for centuries it was considered to be the original form of the work, and the Greek text was simply thought to be a translation. However, the investigations made by Cuthbert Butler at the end of the nineteenth century and after him, those of André-Jean Festugière in the 1950's, convincingly proved that the text of Rufinus is a translation of a Greek original, but his Greek Vorlage in some places could have been completely different from the Greek text we know from manuscripts of the tenth century and later.

During the twentieth century several attempts were made to explain the reasons for the discrepancies between the text of Rufinus and the Greek text we

1 The first draft of this paper was a part of my PhD thesis, for the revision of which I am greatly indebted to Dr Monika Pesthy, who made very useful corrections and suggestions. Later it was Dr S. P. Brock who has done me the favour of going through of this re-worked version, his comments and observations should be gratefully acknowledged.

2 Rufinus died in 411, therefore the translation must have been made before this year, around 403/4, in the opinion of Hammond-Bammel. See: C. P. HAMMOND, “The last ten years of Rufinus’ life and the date of his move South from Aquileia”, in *Journal of Theological Studies* 28 (1977), p. 372-429: 397-400.

know from the edition of Festugière. Some scholars argued that it was Rufinus who re-worked the Greek text, to make it more accessible for his Roman audience and to raise it to a higher literary level.³ Others thought that it was Rufinus' theological concerns which underlay the alterations of the Latin text, and that his translation can best be interpreted as an apologetic tool for Origenist propaganda which makes the famous ascetics of Egypt teach ideas similar to those of the 'Origenist' monks expelled from Egypt in 399 by the patriarch Theophilus.⁴

Some scholars, however, believed that, beside this theological approach, one also has to use textual criticism to explain the discrepancies between the Latin and the Greek versions. It was put forward already by Festugière that some of the peculiarities of Rufinus' Latin version were due to the particular Greek text he used for his translation which is now lost, but its specific features appear in some readings of a particular group of Greek manuscripts he called 'manuscripts aberrants'.⁵ Caroline Hammond-Bammel, in her last study of 1996, goes even further. She argues that it is rather the Latin which seems to preserve the original of the work while the Greek we now have is corrupted, and it might have been revised by anti-Origenist scribes, just as has been previously observed in the case of some other monastic works, as for example the *Historia Lausiaca* of Palladius.⁶ These 'correctors' – argues Bammel – wanted to eliminate from the work all the ideas and names they considered dangerous for their orthodoxy, so it is only the translation of Rufinus, along with some readings preserved by the Greek 'manuscripts aberrants', which seem to preserve some features of this lost original.⁷

All the above mentioned hypotheses, however, have one feature in common: they all stress the importance of research on other early translations of the text as possible control material for these views, although they themselves make only a little use of them. Even the first editor of the Greek *HMA* Erwin Preuschen has

3 On the style of Rufinus' translations see among others: H. HOPPE, "Rufin als Übersetzer", in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milano, 1937, p. 133-50 and F. WINKELMANN, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten II*, Münster, 1973, p. 532-547, and recently C. LO CICERO, "Come romanizzare Basilio ancora sul vertere di Rufino", *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 130 (2002), p. 40-75.

4 So e.g. A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 73. note 105 where he writes: 'Rufin fait exposer par Jean la théorie évagrienne de la prière pure' or HAMMOND, "The Last Ten Years", p. 397, who calls the work 'a piece of gentle propaganda in favour of the Origenian monks' along with A. DE VOGUÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, III, Paris, 1996, p. 270-275 where the links of the Rufinian *HMA* with the Evagrian tradition are emphasized.

5 A. J. FESTUGIÈRE, "Le problème littéraire de l'*Historia Monachorum*", *Hermes*, 83 (1955), p. 257-84; 270-279.

6 See: G. BUNGE, "Palladiana I.: Introduction aux fragments coptes de l'*Histoire Lausiaca*", *Studia Monastica* 32 (1990), p. 79-129.

7 C. P. BAMMEL, "Problems of the *Historia Monachorum*", *Journal of Theological Studies*, 47 (1996), p. 100-101.

emphasized the role of these early translations, and by the end of the 20th century, Eva Schulz-Flügel and Hammond-Bammel have considered the edition and examination of these early versions as one of the greatest tasks of future scholarship on the *HMA*.⁸

Indeed, in addition to Greek and Latin, there exist Coptic,⁹ Georgian,¹⁰ Slavonic,¹¹ Armenian,¹² and Arabic¹³ translations, and also four different Syriac versions which are preserved in manuscripts of the sixth century. This suggests that these Syriac versions may possibly originate at least in the end of the fifth or the beginning of the sixth century, that is some hundred years after the composition of the original Greek of the *HMA*. Nevertheless, except for a relatively late recension of the first Syriac translation, re-edited and re-worked by 'Enanisho' in the 7th century as the third book of his compilation, the so-called *Paradise of the Holy Fathers*, none of these four versions have been edited or investigated. In what follows, then, an attempt will be made to examine the four recensions and the character of their text, and a comparison of the Syriac material with the Greek and the Latin texts will be presented.

Of the twenty-six chapters of the *HMA* in its Greek version it is the first one which I selected as a sample for the following examination. This was because it seemed more practical to approach the problem by taking one single chapter as the starting point instead of examining the whole work in its entirety. For the first chapter, which speaks about a visit to John of Lycopolis, is preserved in every (Greek, Latin and all four Syriac) versions of the work. Moreover, the hero of this particular chapter, John of Lycopolis was considered by the Latin translator in his introduction as 'the foundation of the whole work and an example of all the virtues, who alone is more than sufficient for stimulating the pious and God-fearing souls towards the summit of the virtues and the peaks of perfection'.¹⁴ More im-

8 E. SCHULZ-FLÜGEL, *Tyrannius Rufinus Historia Monachorum sive De vitis sanctorum patrum. (Patristische Texte und Untersuchungen, 34)* Walter de Gruyter, 1990, p. 29 (cited below as SCHULZ-FLÜGEL and page number) puts the edition of the Syriac version to the first place among the tasks of the researches on *HMA*.

9 Only the translation of the first chapter on John of Lycopolis is known, see: P. DEVOS, "Fragments coptes de l'Historia Monachorum", *Analecta Bollandiana*, 87 (1969), p. 417-440.

10 See: SCHULZ-FLÜGEL, p. X and 23-24.

11 The Slavonic translation of the *HMA* is preserved in a larger monastic collection named 'Egyptian Paterikon', of which only some excerpts are yet edited, see: *Библиотека литературы Древней Руси XI-XII века*, Saint-Petersburg, 1999, p. 306-311 (for the edition) and *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Вып. 1, Leningrad, 1987, p. 302-308 (for further information on manuscripts and editions).

12 *Vitae Patrum*, I, Venetiis, 1855, p. 207-270. See: E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897, p. 160-61.

13 S. RUBENSON, "Arabic sources for the theology of early monastic movement in Egypt", *Parole de l'Orient*, 16 (1990/91), p. 35-36.

14 'fundamentum nostri operis et exemplum bonorum omnium..., qui vere etiam solus satis superque sufficiat religiosas et deo devotas mentes ad virtutum culmen erigere et ad perfectionis fastigia concitare.' SCHULZ-FLÜGEL, p. 247, lines 1-4.

portantly for this study, the story of John of Lycopolis is one of those chapters whose text was elaborated in the most different ways by the various versions. It is in this very piece that the most interesting differences are to be observed between the Greek and the Latin versions in terms of structure as well as in its theological content.¹⁵ Furthermore, this chapter is one of the few sections of the work for which the Syriac translation exists in all four recensions.¹⁶ However, as the text of this chapter is one of the longest sections of the work, it seemed more practical to identify a certain portion of it which can serve as a test for examining the different versions. So I have chosen one particular passage for further analysis, that is the first part of the hermit's speech delivered to his visitors, which records his teaching on pure prayer.¹⁷ Furthermore, this particular passage of the Latin translation appears there in a very different form. It seemed, then, worthwhile to examine this shorter textual unit in the Syriac versions in order to check whether these, which also represent a very early stage in the history of the text, can throw any light on the origins of the 'additions' of Rufinus.

1.) Previous work on the Syriac versions

The fact that Syriac translations of the *HMA* exist was known already in the mid-nineteenth century, but the main source they were known from was a relatively late monastic compilation, the so-called *Paradise of the Holy Fathers*. A huge corpus containing Syriac translations of the most important texts on Egyptian monasticism, namely the *Historia Lausiaca*, the *Apophthegmata Patrum* and the *HMA*. The *Paradise* was compiled in the second half of the seventh century by an East Syrian monk called 'Enanisho^c, who inserted almost the entire *HMA* into his voluminous compilation as its third book.¹⁸ For a long time it was only the Syriac texts of this monumental collection which served as the main sources for research for the study of the Syriac tradition of the *Vita Antonii* (*VA*) or the *Historia Lausiaca* (*HL*), as well as of the *Apophthegmata Patrum* (*AP*) and also of the *HMA*.

It was only in the second half of the nineteenth century, after the publication of the catalogues of the Syriac manuscripts of the British Museum in the 1870's, that a new approach was taken to find the possible sources of 'Enanisho^c's *Paradise* in

15 As was already stressed by Festugière and Schulz-Flügel. See: FESTUGIÈRE, "Le problème littéraire" (n. 5.), p. 270-271 and SCHULZ-FLÜGEL, p. 55-56.

16 What is more – as we shall see – it is only *HMA* I. §§ 19-27 for which there exist further manuscripts of Syriac **R3** in addition to the otherwise unique codex of the recension.

17 *HMA* I. § 18-31 in the Greek (A. J. FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée*, (*Subsidia Hagiographica*, 53), Bruxelles, 1971, p. 15-20, cited further as FESTUGIÈRE and page number) and *HMA* I. 2,11-3,33 in the Latin (SCHULZ-FLÜGEL, p. 255-262).

18 On the content of the third book of the *Paradise*, see below pp. 67-68.

the early Syriac manuscripts of the 5th-7th century acquired in Egypt. The first attempts to analyse the monastic content of these manuscripts were made in the last decades of the 19th century, covering almost all these monastic texts inserted into the *Paradise* from the *AP*¹⁹ to the *VA*,²⁰ including the *HMA*, too.

The first survey of the Syriac translations of the *HMA*, then, was made also in that very period. In 1897, the first editor of the Greek *HMA*, Erwin Preuschen, in connection with the textual history and the manuscript-tradition of the Greek text had already made several valuable remarks concerning the Oriental versions of the work. He surveyed the manuscripts preserving Syriac versions of the *HMA* and distinguished four different translations in them.²¹ Although Preuschen did not make a detailed description of the character of these four recensions and hasn't listed all the available manuscripts of the single recensions, his classification of the manuscript evidence into four different Syriac translations is still accepted by scholarship.

In the apparatus criticus for his Greek text he often refers to these Syriac recensions, but it is only the Syriac *HMA* of the *Paradise* which he uses and marks with the siglum *s*.²² For Preuschen the most important contribution of the Syriac translation to the reconstruction of the textual history of the work was the observation that the sequence of chapters in a particular branch of the Syriac tradition corresponds to that of the Latin version of Rufinus, and not the one preserved in the majority of the Greek manuscripts. He considered this phenomenon as an unquestionable argument for his view that Rufinus' version was the original and that the extant Greek text is only a translation of the Latin. The Syriac material was, therefore, his most important proof for this hypothesis but instead of a detailed comparative analysis of the two versions, he used only the sequence of the chapters as a device to identify the textual traditions represented by the various groups of manuscripts, a method applied quite often also by later scholars who dealt with the question.

For example, while describing the peculiarities of a particular Greek manuscript (*P*⁵) which differs significantly from the other Greek codices and has the same sequence of chapters as the text of Rufinus, he writes that some features of the text in *P*⁵ are strikingly affirmed by 'the Syriac translation'.²³ However, he never goes into the details of these alleged similarities nor does he specify which 'Syriac translation' is the one resembling the text in his manuscript *P*⁵. It is in the

19 W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte der ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, p. 26-34.

20 F. SCHULTESS, *Probe einer syrischen Version der Vita S. Antonii*, Leipzig, 1894.

21 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 154-159.

22 For example in his notes to *HMA* VIII-XXVII. However, as it appears from his notes for the first seven chapters he did not compare his Greek with the Syriac versions.

23 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 167: 'an zahlreicher Stellen werden seine (sc. *P*⁵) Sonderbarkeiten von der syrischen Übersetzung in auffallender Weise bestätigt'.

same context that he refers – this time in a more precise way – to the second Syriac recension (**R2**) which has the same sequence of chapters as **P**⁵ and the Latin of Rufinus.²⁴ In the conclusion of his examination of a textual problem in the first and second Syriac translations, he writes, 'that the result seems to be certain, that the Greek text is secondary and can only be considered as a recasted version of the original Latin text'.²⁵ And when he noticed that in one group of the Syriac manuscripts the *HMA* was preserved under the name of Jerome, he considered this fact as the ultimate proof for the Western origin of the work, arguing that, fully aware of the Western origin of the work, the Syrians attributed the text to Jerome, the only Western writer they actually knew.²⁶

However, in spite of this conclusion, which some years later was refuted by Cuthbert Butler and again by André-Jean Festugière, Preuschen's classification of the Syriac versions has been unanimously accepted. Moreover, even his method of using the sequence of the chapters as an indication of a particular textual tradition has proved to be correct in the light of further research on the Syriac tradition. In addition to these observations, as a proof of the significant role of the early translations for the textual history of the work, Preuschen has even made a 'sample-edition' of a small chapter (*HMA* XX/§§ 1-4) according to its first (**R1**) and second (**R2**) Syriac versions, at the end of his book.²⁷

In the same year that Preuschen's edition came out, another study, Cuthbert Butler's edition of Palladius's *Historia Lausiaca*, was published. Butler's main concern, when writing on the text-history of the *HL*, was to prove that the original form of Palladius' work was a shorter recension preserved independently in the manuscripts. He considered the longer version of the work as a rework of the original Palladian material, which was the result of a simple mixture of the original text of the *HL* with material taken over from another completely different work, that is, from the *HMA*. In connection with this view, he had to deal also with the problems of the *HMA*. In contrast to Preuschen's hypothesis, he argued that the original of the *HMA* was not the Latin, but the Greek text, and Rufinus' version is nothing but a special translation of the Greek. In opposition to Preuschen's arguments based mainly on historical observations, he supported his view with numerous textual arguments. In the course of his argumentation Butler, just as Preuschen had done it before, has also touched on the problem of the Syriac tradi-

24 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 156.

25 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 196: '... scheint sich mir mit Sicherheit zu ergeben, dass die griechische Form secundär ist und nur als eine Bearbeitung des lateinischen Originals zu gelten hat.'

26 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 172-173, where he writes: 'Der Name ist falsch; an der Sache aber wird eben dies richtig sein, dass damit die lateinische Form als die ursprüngliche bezeugt werden soll.'

27 PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12), p. 131-132. However, the text edited here is unfortunately one of the shortest chapter of the work containing nothing curious or peculiar which could be used for identifying the character and critical value of a particular recension.

tion. Without going into any details, he examined the case of one particular chapter of the *HMA*, the one about the monks in Nitria (*HMA* XX), which was elaborated in a very different manner by the Greek and Latin versions of the work.

For this purpose Butler made a short list of the manuscripts containing the Syriac translations of the *HMA* and made some very brief comments on the content of the single manuscripts.²⁸ Similarly to Preuschen's results, Butler also came to the conclusion that there were four different recensions of the work in the Syriac tradition, but he labelled the single recensions differently from Preuschen's classification.²⁹ Instead of a detailed examination of the contents of the manuscripts, he restricted his attention only to the chapter about the Nitrian fathers and concluded that in all Syriac translations it seemed to correspond to the Greek and not to the Latin version.³⁰ Therefore, he argued, instead of the Latin, as stated by Preuschen, it was the Greek which should be regarded as the original form of the *HMA*. This hypothesis was thought to be so convincing that his theory about the origin of the *HMA* became the common opinion in later scholarship which was confirmed by the detailed linguistic analysis of the Greek text by André-Jean Festugière in 1955.³¹

However, in terms of the Syriac versions Butler's merit, beside compiling his list of the most important Syriac manuscripts, was that he drew attention to the importance of the Syriac translations and made some useful remarks concerning them. Butler was the first to recognize that the form of the Syriac *HMA* incorporated in 'Enanisho's *Paradise of the Holy Fathers* is only a later re-working of the first Syriac translation (R1) of the work, which seems to prove that it might have been the most popular and wide-spread Syriac version of the *HMA* in the Syriac tradition. But what is even more, unlike Preuschen's treatment of the question, he tried to investigate the internal relationship of the Syriac translations, too. Although his method was just to examine the sequence of chapters in the various forms of the Syriac tradition, he attempted to place the single translations within the textual history of the work as a whole. By judging the critical value of the particular forms of the text, Butler placed the Latin of Rufinus at quite an early stage in the text-history and even the Syriac translations were given a distinguished place. Especially in the case of the second Syriac translation, the importance of which had already been emphasized by Preuschen.³² Butler placed this recension '... a step higher in the pedigree than *syr.* I., because *syr.* II. agrees with *lat.*

28 Such as 'first half, very incomplete' or 'extracts', see: C. BUTLER, *The Lausiack History of Palladius*, I, (*Texts and Studies*, VI/1), Cambridge University Press. 1898, p. 267.

29 He lists Preuschen's 'dritte Übersetzung' as 'Version II', and the 'zweite Übersetzung' as 'Version III'. See his table: Ibid.

30 Ibid: 'In all three Syriac versions the Nitrian portion of the work agrees with the greek, not with the Latin'.

31 FESTUGIÈRE, "Le problème littéraire" (n. 5.), p. 257-258.

32 See note 26 above.

[sc. that of Rufinus] and Sozomen in placing Elias after Helles'.³³ The fact – he argues – that the second Syriac translation preserves the same chapter-sequence as the Latin text, suggests that it preserves a more ancient, that is, a more original form of the text than the so-called 'vulgate-form' reconstructed on the basis of the extant Greek manuscripts. According to Butler's view, then, 'a revision should have been made, and it should have so completely supplanted the original form of the work that this latter survives only in the Latin version and in a few stray citations'.³⁴

However, it is important, to note that Butler's 'syr II', which he describes as a special recension having the same chapter-sequence as Rufinus' version, is not identical to the 'zweite Übersetzung' of Preuschen which according to the German scholar is also unique, for it preserves the same chapter-sequence as Rufinus.³⁵ Curiously, however, in spite of this curious misunderstanding, both scholars were right. For Preuschen's second version (my **R2** and Butler's 'Version III') – as we shall see – preserves exactly the same sequence as Butler's second (my **R3** and Preuschen's 'dritte'). Consequently, both **R2** and **R3** have the same chapter-sequence as the Latin. The only problem is that Butler, just like Preuschen before him, did not make a detailed examination of the manuscript Add. 14650, listed as a witness to the third recension of Preuschen and to the second by Butler, which preserves the same sequence as the Latin and – as we shall see – seems to be the earliest Syriac version of the work. In the light of this confusion of manuscripts, then, Butler's 'pedigree' of the textual history of the *HMA* appears to be rather unsatisfactory, since we have actually two Syriac translations with the chapter-sequence of the Latin and he, relying exclusively on the witness of the chapter-sequence, has put only "syr. II a step higher in the pedigree". Curiously, however, his theory about an early revision of the work, although it did not make any impact on later scholarship, in the mirror of the investigations by Caroline Hammond seems to be confirmed.

The significance of the Syriac versions, very much highlighted in Butler's book, was apparently recognized by subsequent scholarship as well. Later surveys about the textual history of the *HMA* have simply followed Butler's and Preuschen's conclusions concerning the four Syriac recensions, and it was their – sometimes contradictory and misleading – observations which were incorporated into the most important reference works containing information about the *HMA*, such as the BHO (BHO 843), the inventory of Baumstark³⁶ or more recently the CPG

33 BUTLER, *The Lausiack History* (n. 28), p. 270.

34 BUTLER, *The Lausiack History* (n. 28), p. 270.

35 According to Preuschen the manuscripts of the 'zweite Übersetzung' are Add. 14.609 and Add. 14.646. which are listed by Butler under the heading 'Version III', while Preuschen's 'dritte' is preserved in Add. 14.650 which is listed by Butler as Version II.

36 A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 92.

(CPG 5620). There have not been any attempts made to pursue the research further.

The only scholar who after the studies by Preuschen and Butler dealt with the problem of the Syriac *HMA* was René Draguet who, in his monumental edition of the Syriac material of the *HL*, touched upon the question of the Syriac tradition of the *HMA*, too.³⁷ Dealing with the textual history of the Syriac *HL* Draguet made a detailed analysis of the *Paradise* of 'Enanisho' and its 'contenu Lausique',³⁸ and managed to identify the particular Syriac version of the *HL* which could have served as the source of the *Paradise*. In this specific branch of the textual tradition, as shown by Draguet, the text of the *HL* is mingled with two other monastic texts, that of the *HMA* and the *Life of St Paul of Thebes* by Jerome, of which the latter often stands immediately before the *HMA*.³⁹ The *Vita Pauli* has a famous closing passage in which the author, Jerome himself, asks for the prayers of those who read his work, saying 'Whoever you are who read this, please remember the wretched Jerome'.⁴⁰

In some manuscripts this particular sentence was detached from its proper place at the end of the *Vita Pauli* and was attached to the beginning of the next item, that is the prologue of the *HMA* which, having acquired this sentence as a kind of foreword, was consequently also considered as a work of Jerome.⁴¹ It was this mistake of the transmission, then, adopted later by the *Paradise*, which, as Draguet argues, served as the source for the tradition concerning the authorship of Jerome, so widespread in later Syriac monastic literature.⁴² The attribution of the *HMA* to Jerome in the Syriac tradition, then, in contrast to Preuschen's arguments, has nothing to do with an alleged 'Western' origin of the text but it derives from a corruption in the manuscripts.

Beside the solution to the problem of Jerome's authorship, however, it is also a great merit of Draguet's work that he elaborated a methodology for the edition of the various forms of the Syriac material of the *HL*. This system, along with his markings of the different translations (as **R1**; **R2**; **R3**; **R4**) and of the different monastic collections (as RecXVIII to be discussed later and others), turned out to

37 R. DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausique*, I-II, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 389, 398), Louvain, 1978.

38 DRAGUET, *Les formes syriaques*, I, (CSCO 389), p. 44*-113* and in one of his articles: R. DRAGUET, "Fragments de l'ambrosienne à restituer aux manuscrits syriaques Sinai 46 et 16", in *Biblical and patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Fribourg, 1963, p. 167-178.

39 So e. g. in his manuscript E (Add. 12173, f. 58vb), cf. DRAGUET, *Les formes syriaques*, I, (CSCO 389), p. 26*-30*.

40 PL 23, 28C: 'Obsecro, quicumque haec legis, ut Hieronymi peccatoris memineris.'

41 The connection between the two texts was so close that sometimes even independent copies of the *Vita Pauli* can contain the first lines of the prologue of the *HMA*. So e. g. in BL Add 14650, f. 23va where some lines of the prologue of the *HMA* were attached to the closing sentence of the *Vita Pauli*.

42 DRAGUET, *Les formes syriaques*, I, (CSCO 389), p. 61*-64*.

be very useful in connection with the Syriac versions of the *HMA*, too. Therefore, it is on the basis of the classification of the four recensions by Preuschen and Butler, and of the technical and editorial methods used by Draguet for the edition of the Syriac *HL*, that I have made the following survey of the Syriac versions of the *HMA*.

2.) The first Syriac translation (R1)

The first translation (**R1**) is the most widespread form of the *HMA* in the Syriac tradition, as attested by the fact that this was the one used in the 7th century by 'Enanisho^c in compiling the third book of his *Paradise of the Holy Fathers*. It has a vast manuscript tradition, especially in the period after the compilation of the *Paradise* in the seventh century. There are five different groups (**R1a-e**) of the manuscripts of this recension to be distinguished, and each of them is linked to a particular monastic collection containing – in addition to the *HMA* – selections from the *AP* and the *HL*.

R1a: The whole text of the *HMA* connected with a selection from the *AP* preceding it. Manuscript: **A:** London: BL: Add. 17176 (AD 532), ff. 2ra-57vb.

R1b: Various extracts from the text of **R1a**.

Manuscript: **I:** London: BL: Add. 12175 (AD 534?), ff. 200va-210vb; content: Prologue, *HMA* I, VIII, IX, X, XI, XIV.

R1c: An expanded version of the collection thoroughly described and analysed by Draguet, who called it '*Collection of Eighteen Narratives*' (Recueil de Dix-huit histoires or *RecXVIII*)⁴³ which, after the 'eighteen narratives' themselves, contains a large selection from the *HL* along with a series of chapters taken from the *HMA*. Its content is as follows: Prologue and *HMA* I. (only §§ 1-12; 59; 64-65), VII, III, IV, V, VI, VIII (only §§ 1; 35-47), IX, XII, XV-XVIII, XX, XXI (only §§ 1-4, 13-14, 17), XXII (only §§ 1-7), XXIII, XXIV, XXV, XXVI and the Epilogue.

Manuscripts: **E:** London: BL: Add. 12173 (6th c.), ff. 58vb-73rb; **G:** London: BL: Add. 14579 (AD 913), ff. 79vb-81rb (the Prologue transposed to the very beginning of the collection itself) and 148rb-165ra; London: BL: Add. 14648 (6th c.), ff. 48r-58v (only fragments: from chapter IX onwards); Sinai Syr. 23 (6th c.), ff. 65ra-73rb.

R1d: The third book of 'Enanisho^c's *Paradise of the holy fathers* compiled in all probability on the basis of a collection very similar to **R1c**, but not completely identical to it.⁴⁴ **R1d** contains some supplementary passages, not present in **R1c**,

⁴³ Ibid.

⁴⁴ The most convincing proof of this hypothesis is that *HMA* X-XI (=Par. III/16-17 according to the numbering used in the edition of Bedjan) are inserted into the *Paradise* from **R4**, which is preserved only in the '*Collection of Eighteen Narratives*' in its first part, among the eighteen narra-

but clearly deriving from another attestation of **R1**⁴⁵ and there are some chapters (HMA XXI, XXIII, XXIV) which are present in **R1c**, but missing in the *Paradise*.⁴⁶ However, the origin of the *HMA* in the *Paradise* still requires further investigation.

Editions: P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum Syriace*, VII, Paris, 1897, p. 329-441; E. A. W. BUDGE, *Lady Meux Ms No 6: The Paradise of the Holy Fathers*, 2, London, 1904, 351-407. Manuscripts: DRAGUET, *Les formes syriaques*, I, (CSCO 389), p. 44*-113*.

R1c: Various, mainly later selections from the *Paradise*.

For example, London: BL: Add. 12174 (AD 1197), ff. 190rb-200vb; Paris: BN syr. 195, ff. 164v-174v; Paris: BN syr. 236, ff. 355-359; Berlin: Syr. Sachau 161, ff. 8-9 and many others.

2. A.) Character of the translation

The character of the first Syriac translation, due to the relatively homogenous condition of its text, and in light of the original Greek and the other Syriac translations, can be quite satisfactorily described. With the aid of the criteria observed by Sebastian Brock concerning the evolution of Syriac translation techniques, the age of a particular Syriac translation and its relationship to other translations of the same work can be more or less securely described.⁴⁷

tives as number 15-16 (on problems of **R4** see below p. 93-94.). Consequently these chapters are not present among the selections from the **R1** of the *HMA* following the 'eighteen narratives', because in that case it would have been considered as a repetition. Therefore 'Enanisho' – who probably wanted to provide the most comprehensive collection – seeing that these chapters are contained only among the 'eighteen narratives', took them over from there and put them at the end of the *HMA*-section of his collection. This is obvious even from the edition of Bedjan: *Acta Sanctorum et Martyrum Syriace* VII, Lipsiae, 1897, p. 410-426, where they are present at the end of the series of chapters from the *HMA*. This is also the reason why their position in the *Paradise* does not correspond to the general sequence of chapters in the *HMA*.

45 Such passages are the remaining parts of the first chapter which is included in its entirety in the *Paradise* although present only partially in **R1c**. Similar is the case of the chapter on Abba Or (HMA II=Par. III/3) and the one on Paphnutius (HMA XIV=Par. III/12), which are missing in **R1c**, but present in the *Paradise*, which contains them at their proper places according to the sequence of chapters preserved in **R1a**.

46 These are probably eliminations done by 'Enanisho', to avoid repetitions of chapters already contained in the *HL*. For proofs of such intentional editorial work, see the notes found by Draguet in some manuscripts of the *Paradise*: DRAGUET, *Les formes syriaques*, I, (CSCO 389), p. 64* and 89*.

47 Especially: S. P. BROCK, "Towards a history of Syriac translation technique", in *III Symposium Syriacum* (OCA, 221 (1983)), p. 1-14; S. P. BROCK, "Aspects of translation technique in antiquity", in *Greek Roman and Byzantine Studies*, 20 (1979), p. 69-87; S. P. BROCK, "Diachronic aspects of Syriac word formation: an aid for dating anonymous texts", in *V. Symposium Syriacum* (OCA, 236 (1990)), p. 321-30, and for special problems: S. P. BROCK, "Limitations of Syriac in representing Greek", in B. METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, 1977, p. 83-98; S. P. BROCK, "Basil's Homily on Deut. xv 9: some remarks on the Syriac manuscript tradition", in J. DUMMER (ed.), *Texte und Textkritik: einer Aufsatzsammlung* (TU 133 (1987)),

The attitude of **R1** towards Biblical quotations varies from case to case. In the early phase of Syriac translation practice, as is observed by Brock, the most frequent method of quoting Scripture was to borrow the quoted passage from the already existing Syriac translations.⁵² This practice was so widespread and natural in the early period that previously existing translations were taken over even in such cases when they evidently contradicted the sense implied by the context of the translated source-text.⁵³ Later, some time in the early sixth century, a new practice began. Instead of borrowing from the old translations, the translator simply re-translates these problematic Biblical citations, trying to mirror the context of the

53 Cf. BROCK, "Limitations of Syriac" (n. 47), p. 96-98.

which only allude to a particular Biblical passage,⁵⁸ but there are other cases when he inserts a citation from the Scripture, absent from the original, just to make the implied sense clearer.⁵⁹ Similar features characteristic of the early translations, such as the reluctance to use adjectival forms and neologisms, are also present in **R1**.⁶⁰ It seems to be also an archaic feature that **R1** does not reflect the usual ascetic vocabulary used in Syriac monastic texts bearing the strong influence of the Syriac translations of Evagrius.⁶¹ **R1** seems to be completely ignorant of this terminology. It does not have a fixed term for 'ascetic practice',⁶² or for 'apatheia',⁶³ or for the 'virtues'.⁶⁴ The Syriac versions of these terms are obviously occasional and seem to be the translator's random solution for the problem, and do not show any impact of the later, more systematized terminology based mainly on the Evagrian tradition as it is found, for example, in a number of cases in **R2**.⁶⁵

The date of the Syriac Evagrius – on the basis of the investigations made especially by Antoine Guillaumont – is to be placed some time towards the end of the fifth and the beginning of the sixth century.⁶⁶ The text of **R1**, then, was probably

- 58 As for example the citation from *Gal* 2, 4 (HMA I § 24: FESTUGIÈRE, p. 17, line 146) which the Greek has only as 'to spy out our liberty' while **R1** has it as 'to spy out our liberty *which is in Christ*' continuing it with the words of the Apostle according to the Peshitta version of Galatians, see n. 136. below. Moreover **R1** of HMA I. § 30 cites the text of the *Acts* (14, 22: see below p. 79) with an introduction, that 'as it was taught by the Apostle Paul', which is true, because it is really Paul who utters the sentence in the *Acts*, but this note is supplemented by the translator.
- 59 As in the case of the above mentioned citation (n. 57.) in the story of Evagrius, where a whole passage (*Mt* 12, 43) is added by the translator for the explanation of the doctrine of Evagrius on abstinence from water.
- 60 As for example the translation of 'human glory' (HMA I, § 25: ἑταινος ἀνθρώπινος) as 'glory coming from men', in contrary to **R2** where it is translated by the adjectival form 'human' (ܐܢܫܝܬܐ). See the edition of the Syriac version for this passage in the appendix. For the problem of adjectives, see: BROCK, "Diachronic aspects" (n. 47), p. 321-330.
- 61 On the ascetic vocabulary, see: A. GUILLAUMONT, "Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque", in *OCA*, 221 (1983), p. 35-41.
- 62 In HMA I. § 29 as a translation of περὶ ἀσκήσεως there is 'the virtuous way of life' (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ) used, but some lines below for the Greek δι' ἀσκήσεως it is simply 'by your way of life' (ܕܐܝܬܐ) which occurs. While **R2** has regularly the word 'fast' (ܐܝܬܐ) in these places.
- 63 Which is rendered with a complicated phrase (HMA I. § 29) as 'endurance towards desires' (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ). See the corresponding passage in **R2** cited below in note 86.
- 64 Which are rendered either by the word (ܐܝܬܐ), which is used also as a translation of 'ascetic practice' (see: note 62. above), or ܐܝܬܐ as in HMA I § 25 in the Appendix or in HMA XX § 4 (A, f. 50ra.). While in **R2** the word 'triumph' (ܐܝܬܐ) and in **R3** 'excellence' (ܐܝܬܐ) is generally used.
- 65 See below pp. 75-76.
- 66 GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia Gnostica'* (n. 4), p. 202-213, and in the case of the first recension of the *Képhalaia Gnostica*: J. W. WATT, "Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries", in *Oriens Christianus*, 64 (1980), p. 65-81, and in connection with the Practicos: A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, I, (*Sources Chrétiennes*, 170) Paris, 1971, p. 320-327, especially: 326.

also translated in this period, that is at a time when the Syriac Evagrius, which was to become one of the deepest influences on the formation of the Syriac ascetic terminology, had not yet been created or become widely known in the Syriac tradition. This all points to some time in the last decades of the fifth and the first of the sixth century, but definitely before 534, the date of the earliest manuscript of **R1**.

2. B.) **R1** and the Greek *HMA*

If, then, the dating of **R1** to the 5/6th century is accepted, this early date of the text, along with the fact that it is a relatively close translation of the Greek, makes the text of **R1** a useful comparative tool for the critical examination of the Greek *HMA*, especially because the Syriac **R1** would then be almost five hundred years older than the earliest Greek manuscripts of the work.

In comparison with the Greek tradition, then, the main importance of **R1** consists in the fact that it draws attention to the group called 'manuscripts aberrants' by Festugière. Although **R1** usually follows the readings and chapter-sequence of the popular ('vulgate') form of the work marked as *xy* by Festugière,⁶⁷ especially in *y*, there are still some differences. In such cases **R1** reflects the features of some 'aberrants', mainly those of the manuscript *C*² of Festugière.⁶⁸ This suggests a possible connection between the two families, namely the 'vulgate' and the 'aberrants,' and shows that it was probably only later that the different textual traditions were separated. On the basis of the common presence of their features in **R1**, a stage in the history of the text is to be presumed where the text, which was later divided into many recensions, was much more homogenous. **R1**, then, can be considered as an early witness to the Greek *xy* form of the text, and it will play a useful role in a new edition of the Greek 'vulgate' text, but for the solution of the problems raised by the relationship between the Greek and the Latin versions, it does not offer significant support.⁶⁹

67 The sequence of the chapters in **R1** is that of the Greek 'vulgate version' as it is obvious from the manuscript *A* of **R1a** and from the *Paradise* (**R1d**) itself. All of them contain the chapter on Elijah (*HMA* VII) in its due place along with the story of Pithyrion and Eulogius (*HMA* XV-XVI).

68 See the examples in the Appendix.

69 The similarities between **R1d** (the *Paradise*) and the Latin of Rufinus observed by Schulz-Flügel (SCHULZ-FLÜGEL, p. 48. num 1-2.) are based upon the English translation of Budge's edition which in comparison with that of Bedjan has serious lacunae, not to mention the above stressed differences between **R1a-c** and **R1d**. Therefore the observations of Schulz-Flügel must be re-checked against a good text of **R1a-c** and **R1d**. Because the omissions of **R1d** highlighted by her as similar to those in the Latin can be omissions only of the text of Budge, while Schulz-Flügel's notes on *HMA* X are not concerned with **R1**, but with **R4**, because this chapter is contained in the *Paradise* in its **R4** version and not in **R1**, as it was observed above, n. 44.

3.) The second Syriac translation (**R2**)

R2 is the second most popular Syriac translation of the *HMA*. So far there are four manuscripts identified as preserving this version. Among these four, two preserve almost the whole text of the work, while the other two contain only selections from it.

R2a: The text of the *HMA* connected with the Syriac version of the *Vita Antonii*.⁷⁰

Manuscripts: **B:** London: BL: Add. 14609 (AD 587(?)), ff. 44rb-90va; Contents: HMA I, II, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, XII, VII, XV, XVI, XIII, XIV, XVII, XVIII, XIX, XX (excerpt), XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, (HMA III, XX §§ 16-18 (Evagrius), XXVI (John of Diolcus) and the Epilogue are missing). **W:** London: BL: Add. 14646 (VI. c.), ff. 83ra-133vb; contents: HMA I-XII in the above sequence and the first sentence of HMA VII, the following is missing due to a damage in the manuscript.

R2b: Selections made from **R2a**. **R2b**

Manuscripts: **H:** London: BL: Add. 14732 (XIII. c.), 159ra-166rb (only HMA I); London: BL: Add. 14597 (AD 569), ff. 122va-136vb (HMA III, IV, V, VIII, IX, XIX). This second manuscript was listed by Butler among the witnesses to **R4**⁷¹ but, as it is obvious from its texts, it belongs to **R2**. A part of this manuscript (ff. 122va-123ra: HMA III (Amun)) was edited by Nau,⁷² and this text almost completely agrees with the corresponding passage in manuscript **B**. At some places, however, the text of this manuscripts differs from that preserved by the members of the group **R2a** as it either adds or abbreviates some passages of the narratives. These differences might have led Butler to the assumption that the manuscript was a witness to **R4**.

After collating the manuscripts of **R2**, it became obvious that the entire text of the *HMA* has not been preserved in this recension. In manuscript *B*, the most complete codex of the recension, there are four chapters (HMA III, XX §§ 16-18 (Evagrius), XXVI (John of Diolcus) and the Epilogue) missing. One of these (HMA III on Amun) seems to be preserved in the other two manuscripts (Add. 14646, ff. 102v-103r and in Add. 14597, ff. 122b-123ra), while the text of the other four chapters, if ever existed, might have been completely lost.

Moreover, the text of **R2** seems to be less homogenous and coherent than that of **R1**. In comparison with manuscript *B*, the others have many differences in word-order as well as in the inner structure and lemmas. Even the text of *B*, the most comprehensive and ancient manuscript of the recension, seems to have some

70 Cf. R. DRAGUET, *La vie primitive de S. Antoine conservée en Syriaque*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 417-418), Louvain, 1980, p. 9*-13*.

71 BUTLER, *The Lausiak History* (n. 28), p. 267.

72 F. NAU, *Ammonas successeur de Saint Antoine. Textes grecques et syriaques*, (*Patrologia Orientalis*, 11/4), Paris, 1916, p. 124-130.

mistakes and miswritings. Despite of these shortcomings, however, the text itself allows us to formulate some remarks concerning the character and possible date of the translation.

3. A.) Character of the translation

Relying on the criteria observed by Sebastian Brock and used above for the description of **R1**, the text of **R2** seems to be a bit later than **R1**. **R2** appears to be more source-oriented than **R1**. Although it was observed already in connection with **R1** that its translator often tries to mirror his Vorlage very accurately, this intention of reproducing the features of the original becomes even more obvious in the text of **R2**. Even in the first chapter we can find places where the translator has managed to translate some very problematic grammatical phenomena of the original Greek into Syriac. For example, he successfully translates an *acc. cum inf.* construction in § 20,⁷³ while in § 25 he remarkably renders a complicated Greek nominal structure in Syriac.⁷⁴

Even in the case of the translation of Greek particles **R2** seems to be more consistent than **R1**. The Greek *μή* is reflected in almost every places by the same Syriac word (ܡܢܐ),⁷⁵ just as the Greek *οὖν* is generally translated with its usual Syriac counterpart ܐܘܢ.⁷⁶ The Greek pronouns *τις*, *τι* are also systematically mirrored and distinguished in the translation⁷⁷ and sometimes even the word order of the Greek original can be clearly recognized in the Syriac.⁷⁸ Adjectival forms⁷⁹ and foreign words⁸⁰ are also used more frequently than in the text of **R1**.

However, even in **R2** there appear some features similar to those observed by Brock in connection with the earlier Syriac translation technique. In the case of Scriptural citations, for example, the translator generally makes use of the

73 HMA I, § 25 (FESTUGIÈRE, p. 17, lines 151-152.): τὸ νομίζεσθαι εἶναι δικαίους, which in **R2** appears as follows: ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ. See the edition in the appendix.

74 It is HMA I, § 20 (FESTUGIÈRE, p. 16, line 125.) where τί θαυμαστόν ὡπόμενοι is rendered as ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ.

75 Cf. e. g. in § 25 in the appendix.

76 As e. g. in § 28, see the text in the Appendix.

77 If it refers to a person, it is ܡܢܐ which is used (as e. g. in the translation of HMA I, § 22; § 31), and if to an object, it is ܡܢܐ (e. g. in HMA I, § 22 and § 26).

78 Cf. e. g. HMA I § 22 (FESTUGIÈRE, p. 17, line 135: *μή ὥς τι καλόν*) where even the order of the particles is the same as in the Greek (Cf. *B*, f. 48ra: ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ) or HMA I § 26 (FESTUGIÈRE, p. 18, line 158: *διὰ γὰρ τὰς πολλὰς ἐγχειρήσεις μερίζονται αὐτοῦ*) which is mirrored in Syriac as ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ (*B*, f. 49va.).

79 Cf. the rendering of the Greek *ἀνθρώπινος* (HMA I, § 25) as ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ compared with its translation in **R1** (ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ ܡܢ ܕܝܟܐܝܘܬܐ), or of the form *σωματικός* (ܡܢܐ), where **R1** uses the same *dalath + substantive* structure (ܡܢܐ) in HMA I, § 29.

80 Cf. the Syriac for *κινδύνομαι* as ܡܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ instead of which **R1** and **R3** use the Syriac ܡܢܐ (HMA I, § 21).

The translator of **R2** appears to be much more familiar with the general Syriac ascetic terminology than the one responsible for the text of **R1**. In **R2** the terminology seems to be much more systematic in use, as it shows some similarities with the translations of the Evagrian works. For example, **R2** has the usual Syriac counterpart of *κενοδοξία* in contrast with the seemingly random rendering of the term in **R1**,⁸⁵ the same is true for *ἀπάθεια*, too.⁸⁶ Moreover, in **R2** even such distinctive

86 *Ἀπάθεια* (HMA I. § 29 and VIII. § 15 = B, f. 64ra) is regularly rendered by R2 as ܐܦܬܝܬܐ which seems to be an earlier version of the term to be found also in the S2 version of Evagrius (See: A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, II., p. 565) or in the earlier (Sa) version of the *Asceticon* of Abba Isaiah (see: R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque de l'Abbé Isaïe* (CSCO, 289), Louvain 1968, p. 247.). In R1 it is translated by a paraphrase ܐܬܬܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܐܬܬܝܬܝܬܐ, see above: n. 63, and the references below n. 93.

Evagrian phrases as the extremely frequent expression of ‘by the time of prayer’⁸⁷ or ‘vain is the labour of those’⁸⁸ are to be found. Furthermore such typical Evagrian technical terms as the ‘vision of God’,⁸⁹ the ‘knowledge of God’⁹⁰ or the more specific phrase ‘knowledge of existing things’,⁹¹ also occur. All these attest to the translator’s knowledge of their current Syriac renderings.

However, it is also important to note that the influence of the Evagrian terminology comes apparently not from the ‘recension commune’ of the Syriac Evagrius, but from another, probably earlier Syriac version, marked *S2* by Antoine Guillaumont.⁹² This second Syriac version appears to use a less developed terminology than the ‘recension commune’, which Guillaumont calls *S1*, and it is this earlier monastic vocabulary manifested in the *S2* recension of the Syriac Evagrius which is reflected in **R2**, as is clearly shown by the characteristic translation of ἀπάθεια by the phrase ‘sanity of the soul’,⁹³ gnosis as ‘true knowledge’⁹⁴ or ‘asceticism’ as ‘fast’.⁹⁵

87 It is the Greek ἐν καιρῷ προσευχῆς, which is extremely frequent by Evagrius. The term itself although not present in the Greek of the HMA I § 25. However, the sense of the sentence ἐν τῇ διανοίᾳ προσευχομένου is obviously ‘in time of prayer’ and this is rendered consequently by **R2** with the well-known Evagrian phrase (ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ). The same as used in his *Epistle* 17 (FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus* (n. 85), p. 578), or in the Syriac translation of the *De oratione* (I. HAUSHERR, “Le De oratione d’Évagre le Pontique en syriaque et en arabe”, *OCP*, 5 (1939), p. 13 (bis), and passim) or in his fragments on prayer (see: I. HAUSHERR, “Evagrii Pontici tria capita de oratione”, *OCA*, 30 (1933), p. 150). Otherwise this is the term which occurs in the *S2* version of the *Praktikos* as well. (*Prakt.* 12 – London: BL: Add. 14.616, f. 3r)

88 See e.g. Evagrius *De humilitate* (J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits. (Bibliothèque du Muséon, 31)*, Louvain, 1952, p. 111.), where the sentence (ܡܡ ܡܝܬܝܢܐ ܝܠ ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ ܠܝܬܝܢܐ) is very similar to the one in **R2** (HMA I. § 25: ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ ܡܡ ܡܝܬܝܢܐ).

89 HMA I. § 26 (FESTUGIÈRE, p. 18, line 160: οὐ δύναται ὁρᾶν τὸν θεόν.) which in **R1** is: ܠܡܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ ܠܝܬܝܢܐ, while in **R2** it is ܠܡܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ. See the Syriac versions for this passage in the Appendix.

90 Rendered by the well-known ܠܡܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ by **R2** in HMA I. §§ 18-30 twice, while in **R1** it occurs only once (HMA I. § 28 see the text in the Appendix) and it is completely missing in **R3**. The same is true concerning the term ‘true knowledge’ (ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ), which occurs only in **R2** (HMA I. § 26 – see the text in the appendix) and which is also ‘especially common in Evagrius’. (S. P. BROCK, *Isaac of Niniveh (The Syrian). ‘The Second Part’. Chapters IV-XLI, (CSCO, 555)*, Lovanii, 1995, p. 26.). This latter term seems to be the current version for *gnosis* in the so-called *S2* version of the *Praktikos*, see: *Prakt.* 31. (London: BL: Add. 14.616, f. 9v); *Prakt.* 84 (London: BL: Add. 14.616, f. 20v, 21r). On *S2* see below, note 92.

91 See below on p. 80 HMA I. § 28.

92 On *S2* see: A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, I, p. 327-331 and on its terminology: A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, II, p. 734 and GUILLAUMONT, “Les versions syriaques” (n. 61), p. 35-41.

93 See the references in note 86 above. The term is the usual equivalent of *apatheia* in the whole text of the *S2* version of the *Praktikos*. See: *Prakt.* 33 (London: BL: Add. 14.616, f. 10r); *Prakt.* 53 (f. 15r); *Prakt.* 56 (f. 16r); *Prakt.* 58 (f. 17r); *Prakt.* 59 (f. 17v); *Prakt.* 60 (f. 17v); *Prakt.* 64 (f. 18r), where the ‘recension commune’ uses always the compound form: ܠܝܬܝܢܐ ܕܡܝܬܝܢܐ.

94 See above n. 90.

95 See above n. 62.

It seems probable, then, that **R2** was made at a period when the Evagriean translations, at least in their earlier *S2* version, were already known in Syriac literature and their special terminology had begun to make an impact on the formation of Syriac ascetic vocabulary, that is, some time in the first half of the sixth century. This was a time when the extremely popular *S1* recension of the Evagriean works had not yet overshadowed the traditions represented in *S2*. A period when the technique of more literal translation became more and more popular, but at the same time the traditions of the previous period of translation practices were still in current use, that is, probably in the first half of the sixth century, which is also supported by the date of the earliest manuscripts stemming from the second half of the century (Add. 14597: 569; *B*: 589(?); Add. 14646: 6th century).

3. B.) **R2** and the Greek *HMA*

The above dating of **R2** to the first half of the sixth century makes it an equally important tool for the critical examination of the Greek text. For the age of **R2** goes far beyond the oldest Greek manuscripts of the *HMA*, added to which is the fact that **R2** seems to preserve a quite literal translation, which allows for a more detailed comparison with the Greek tradition that may give important results.

Even the sequence of the chapters in **R2**, to which attention was already drawn by Preuschen and Butler, corresponds to that observed in the particular group of the Greek manuscripts marked as *p* by Preuschen and Festugière,⁹⁶ and this is the one also reflected in the Latin translation of Rufinus.⁹⁷ Indeed, if a deeper comparison is made between **R2** and the apparatus of Preuschen and Festugière, it emerges that **R2** provides numerous cases when its text exhibits particular features of this group, which as a proof of their ancient origin are present in the text of Rufinus, too.⁹⁸

However, the hypothetical Greek text behind the Syriac of **R2** cannot simply be placed in group *p*. There are numerous cases where **R2** differs considerably from the 'vulgate form'. These differences are not those of the *p* group, instead in sev-

96 FESTUGIÈRE, p. xli and c.

97 SCHULZ-FLÜGEL, p. 7.

98 As for example in the case of *HMA* I. § 43 where the group *p* has the exclamation 'you won' twice, along with the Latin (SCHULZ-FLÜGEL, p. 267, line 398) and **R2** (*B*, f. 53ra), while the Greek 'vulgate form' (FESTUGIÈRE *Historia Monachorum*, p. lxxi), together with **R1** (*A*, f. 11va) contains it only once [the corresponding places in **R3** and **R4** are unfortunately missing in the manuscripts]. The situation is the same in *HMA* I. § 25, where **R2** contains the typical addition (μὴ ἐπὶ ταῖς ἀπειταῖς ἐπαίρεσθε) of *p* and *C*² (see FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum*, p. 18.). See the Syriac texts for this last passage in the Appendix.

eral cases they are similar to the readings of another family, that of the 'aberrants', group ν .⁹⁹

This fact seems very important, because the peculiarities of this branch of the Greek manuscripts were considered secondary by Schulz-Flügel. She argued that this was a relatively later group of the Greek manuscripts originating from a contamination, or rather from a 'synchronization' of the Greek tradition with the Latin translation of Rufinus.¹⁰⁰ The readings of **R2**, however, which show similarities to the group ν , seem to prove that at least some of the peculiarities of ν should have existed already in the sixth century when **R2** was made. Therefore group ν cannot be considered as a simple late re-working of the Greek tradition and if it is a re-working at all, the alleged 'synchronization' must have happened already at a very early stage of the textual history of the *HMA*.¹⁰¹

3. C.) **R2** and the Latin of Rufinus

R2, then, as has already been observed in connection with **R1**, represents a mixed tradition, and together with **R1**, it attests to the early existence of some typical readings of the 'manuscripts aberrants' and it also witnesses to a stage in the text history of the *HMA* where the traditions, later sharply divided, were still together. Moreover, it is also an important feature of **R2** that in some passages its text seems to coincide with the Latin of Rufinus in such a particular way that the difference cannot be supported by readings of any known Greek manuscript.

Such passage is to be found in *HMA* I. § 30, where a citation from the Gospel forms the link between the Latin and Syriac **R2**. The particular passage reads as follows, first the Greek, then the Latin and finally the text of **R2** is cited.

99 Such as some omissions of the group ν mirrored in **R2**, as e. g. in *HMA* I § 20 (FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum*, p. 16, line 125) where the words ἀποκριθεῖς and Ἰωάννης are missing (*B*, f. 49rb) or in § 22 (FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum*, p. 16, line 134) where the phrase ἀλλ' ἄγε νῦν, φησὶν is omitted (*B*, f. 49rb) as in the manuscripts of the group ν . Or in § 26, see the text in the Appendix.

100 SCHULZ-FLÜGEL, p. 28; 52-53; 61-62 and 78.

101 This hypothesis of Schulz-Flügel was already doubted by Hammonnd, see: HAMMOND-BAMMEL, "Problems of the *Historia Monachorum*" (n. 7), p. 101.

It is conspicuous even at a first glance that **R2**, like the Latin, does not contain the citation from *Acts* (*Act* 14. 22) which is present, for example, in the **R1** and **R3** recensions. But what is even more, the form of the next citation from the Gospel (*Mt* 7, 13-14) is similar in both versions. The only difference is that the Latin gives the original order of the verses, while the Syriac has inversed them. However, the lack of the 'gate' in the citation is common to both the Latin and the Syriac. **R2** at this place may reflect the Old Syriac version, but the parallel passage of the *Curetonian* is similar to the text of the *Peshitta* containing also the 'gate' while the *Sinaiticus* has a lacuna in the passage in question.¹⁰² The most ancient Greek manuscript, the *Sinaiticus* from the fourth century, however, gives a similar form without the 'gate'.¹⁰³

The similarity between **R2** and the Latin, nevertheless, seems important if we compare it with the text of **R1**, which contains the citation in its usual form, and with the likewise early version of **R3**, which has the same text as **R2**. Moreover the form of the citation is similar to that of **R2**, also in the Diatessaron and by Aphrahat,¹⁰⁴ and in addition to these texts, it occurs in the same form in a letter of Evagrius¹⁰⁵ and also in a saying attributed to Ammonas.¹⁰⁶ The tradition represented in Syriac **R2**, then, does not appear to be unique at all; rather it seems to be the *lectio difficilior* and perhaps it is even more original than that of the Greek manuscripts, which have possibly been corrected according to the standard form of the Greek Gospel text. The Latin and the Syriac **R2** and, as we shall see, **R3**, however, seem to have preserved the more original form of the quotation from the Gospel.¹⁰⁷

In HMA I. § 27 an even more noteworthy case is to be found, the explanation of which already seems to be connected with doctrinal issues.

Greek	Latin	Syriac R2
ὁ οὖν γνώσεως θεοῦ ἐκ μέρους καταξιωθείς: τὴν πᾶσαν γὰρ οὐδενὶ δυνατόν ἐστιν ὑποδέξασθαι, τυγχάνει καὶ τῆς τῶν ἄλλων ἀπάντων γνώσεως	Si ergo cognoverit Deum, in quantum homini possibile est, tunc demum etiam reliquorum quae sunt, scientiam capiet,	ܡܬܬܬܠܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܡܪܝܬ
HMA(G) I, § 28 (FESTUGIÈRE, p. 19, lines 168-171)	HMA(L) I, 3,24 (SCHULZ-FLÜGEL, p. 261, lines 266-270)	HMA(S ^{R2}) I, § 28 (see the edition in the appendix)

102 G. KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels*, vol.1, Gorgias Press 2003, 88.

103 B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London and New York, 1971, p. 19.

104 Cp. *The Greek New Testament*. United Bible Society, 1983, p. 23.

105 Ep. 20: FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus* (n. 85), p. 578. ܡܬܬܬܠܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ

106 BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum Syriace*, VII, Paris, 1897, p. 776: ܡܬܬܬܠܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܬ

107 The instability of the tradition of the sentence with the 'gate' is marked well by Metzger's note that omission was the result of a "deliberate excision made by copyists who failed to understand that the picture is that of a roadway leading to a gate". See: METZGER, *A Textual Commentary*, p. 19.

Lest any untoward thought thought insinuate itself into your mind and turn it towards <i>something else</i> .	Lest any alien thought emerge and your mind be occupied with <i>transitory things</i> .
---	---

Here, as we can see, the Greek has only a meaningless phrase ‘something else’, while the Syriac provides a much more accurate sense as it says ‘turn the mind towards *transitory things*’. A very similar case is found some lines later in § 27.

Greek	Syriac R2
δεῖ οὖν τῶν ἄλλων ἀπάντων σχολάσαι τὴν γνώμην τῶν τὸν θεὸν ἐπιζητούντων. HMA (G) I, § 27 (FESTUGIÈRE, p. 18, lines 165-166.)	ܕܥܝܢ ܕܬܘܢ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ HMA(S ^{R2}) I, § 27 (B, f. 49vb.)
The will, then, of those who seek God must be free from all other things.	The mind of those who seek God should leave behind <i>everything that is visible</i> .

Here the Greek again reads very simply and contains only a colorless pronoun ‘must be free from all *other* things’, while **R2** preserves a much clearer sense ‘should leave behind all *visible* things’.

It is very strange, then, that the Greek seems to omit these otherwise very important and concrete adjectives, and provides only neutral pronouns in the place of these words which might have seemed suspicious for a scribe working after the great debates of the second Origenist Controversy in the sixth century. For, in all the above-mentioned cases the text is speaking about pure prayer, stating that its main condition is that nothing transitory or visible should be admitted into the mind when it is meditating on God. This is an idea which sounds similar to the Evagrian teaching on imageless prayer, an extremely debated question in the theological disputes in the late fourth century, by the end of which Evagrius’ opinion concerning it was judged ‘Origenist’.¹⁰⁹ The occurrence of some phrases characteristic of the Evagrian theology of prayer, then, could have been fairly sufficient to lead to an expurgation of the text attributing these ‘dangerous’ ideas to such an unquestioned authority of desert monasticism as John of Lycopolis. A similar process could have happened in the case of the term ‘the knowledge of those things that exist’, which could also sound a little too ‘Evagrian’ for a sixth-century scribe, so probably it was replaced by the more neutral ‘other’ as well.

R2, then, in addition to the fact that it provides an important tool for the critical examination of the Greek text of the *HMA* offers some readings shared with the so-called ‘manuscripts aberrants’, especially with their group *p* and *v*. Moreover, it seems to provide us with an important control material for some problems of the Latin text, too and sheds light to a curious, theological rewriting of the text

109 On the theory of imageless prayer see especially Elizabeth Clark’s book, according to whom the question of God’s image was a central problem of the first Origenist Controversy at the end of the fourth century. E. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992, p. 43-84.

by replacing the theologically suspicious terms of the original with colorless and "innocent" pronouns.

4.) The third Syriac translation (R3)

The third Syriac translation of the *HMA* seems to be the rarest among all the Syriac versions of the work. There is only one single manuscript extant which preserves the whole text of **R3**, while a fragment from the first chapter, containing a short portion of the exhortation by John of Lycopolis to his visitors, is preserved in a letter attributed by the majority of its manuscripts to Macarius the Alexandrian, and by one single codex to John the Solitary.

R3a: The only manuscript which contains the whole work has preserved the *HMA* as part of a monastic collection containing, according to its colophon, '...the triumphs of the desert fathers, selected teachings of Mar Evagrius and stories of the fathers of the deserts of Egypt and the Thebaid...'. The first part, the so-called 'triumphs of the desert fathers' was – as emerges from the fragments at the beginning of the codex – a selection from the *AP*. The second part ('selected teachings of Mar Evagrius') consists of fragments (chapter 7) from his *Ad Eulogium* (CPG 2447), a short work, entitled as *De perfectione* (CPG 2476) which was preserved only in Syriac¹¹⁰ and of chapters 1-23 of the *Praktikos* (CPG 2430) in its third Syriac version (*S3*),¹¹¹ and a work entitled *De signis quietis*. (CPG 2469).¹¹² It is the third and last part of the manuscripts ('stories of the fathers') which contains the *HMA*. The manuscript, except for some lacunae caused by physical damage (between ff. 42-47, loosing the end of HMA V; the whole of HMA VI and the §§ 1-5 of HMA VIII)¹¹³ has preserved the entire text of the work. Manuscript: C: London: BL: Add. 14650 (6th c.), ff. 30ra-68vb. The sequence of the chapters in the manuscript (HMA I; II, III, IV, V, §§ 1-5, VIII, § 5-, IX, X, XI, XII, VII, XV, XVI, XIII, XIV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, Epilogue) is obviously identical to that of the group *p* of the Greek 'aberrants' manuscripts, i. e. the same as the Latin and the Syriac **R2**.)

R3b: This textual form of the recension contains only a small portion of the work (HMA I. §§ 19-27) which was mingled with some extracts from the *Liber*

110 See: J. MUYLDERMANS, "Évagre le Pontique: Les Capita cognoscitua dans les versions syriaque et arménienne", *Le Muséon*, 47 (1934), p. 99-102.

111 Cp. A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, I, p. 331-334.

112 MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* (n. 88), p. 120-122.

113 As an early substitute for the lost text, there were some folios bound to this part of the manuscripts which originally belonged to the beginning of the volume, for they contain a short series of the *Apophthegmata Patrum*.

Graduum (§ 29)¹¹⁴ and was preserved as the third letter of Macarius of Alexandria.

Manuscripts: W. STROTHMANN, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios, I*, (*Göttinger Orientforschungen*, I/21) Wiesbaden, 1981, p. 213. There are nine manuscripts known (S^V: Berlin Sachau 352 (13th century), ff. 104v-105v; S^B: Sharfet 38 (AD 1466); S^O: London: BL: Add. 14.637 (10th century), f. 24v; S^E: Vat. Syr. 122 (AD 769), ff. 266-269; S^F: London: BL: Add. 14.582 (AD 816), ff. 109v-112r; S^I: London: BL: Add. 18.184 (9th century), ff. 201v-202r; S^S: Vat. Syr. 126 (AD 1223), ff. 271r-273v; S^W: Mingana Syriac 330 (13th century), ff. 149v-153v; S^Z: Vat. Syr. 121 (AD 1576), ff. 110rb-111va. In all these manuscripts the text is attributed to Macarius. There is only one manuscript from the 13th century (Berlin Sachau 352); however, where the text remained under the name of John the Solitary, which seems – this time not erroneously as in the case of John of Apamea – to refer to John of Lycopolis,¹¹⁵ whose words are recorded in the first chapter of the *HMA*.¹¹⁶ Edition: S: W. STROTHMANN, *Makarios*, p. 213-220.

Among the Syriac versions of the *HMA* it is **R3** which shows the greatest uncertainty. The text of its unique manuscript seems to be corrupted in several places, and because of some damage of the parchment sometimes it is almost impossible to read the text. This damage must have occurred very early on, because a later hand tries to strengthen or supply the damaged places in the text.¹¹⁷ The reconstruction of the text of that short passage, for which the manuscripts of the *Third Letter of Macarius of Alexandria* provides useful parallels, is also problematic because the texts of its codices are also quite different. Nevertheless, the text of our manuscript *C* seems to stand closest to the readings shared by the manuscripts *HVF* of Strothmann, but especially *F* (Add. 14582), from AD 816.

Despite these textual difficulties, however, **R3** is a very interesting version, and, even if we focus our attention on *HMA I*, there are some important features of the text which are well worthy of attention.

4. A.) Character of the translation

On the basis of the criteria outlined by Sebastian Brock, **R3** seems to be the most archaic version among the extant four Syriac translations of the *HMA*, showing a

114 See the references by W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, (*Patristische Texte und Studien*, 11), Walter de Gruyter, 1972, p. 38.

115 Cf. STROTHMANN, *Johannes von Apamea* (n. 114.), p. 37-38.

116 Strothmann in his edition of the letter in 1981 has managed to identify the passage as deriving from the *HMA* 'in freier Übersetzung, die nicht mit der von Ananjesus [s. c. 'Enanisho'] identisch ist' (STROTHMANN, *Johannes von Apamea* (n. 114.), p. 37-38). However, the last passages of the letter he published as a curious addition to the translation, although it is only the Syriac **R3** of the *HMA* which closely corresponds to the text in the manuscript *C* of the recension.

117 However, sometimes this 'correction' means a deformation of the original, so e. g. in the case of *HMA I*. § 43, where the text of the *Paradise* was copied in the place left blank. (*C*, f. 37va).

great number of features observed in connection with early Syriac translations. **R3** apparently shows an easily recognizable ‘reader-oriented’ character. The translator often adds comments to his translations in order to explain the meaning of the original. This expositional character of **R3** is most conspicuous if we compare it with **R1**,¹¹⁸ for example in the case of the chapter on Evagrius (HMA XX, § 15).

Greek	Syriac R1	Syriac R3
τῶν Ἑλλήνων τοὺς φιλοσόφους ἀπεστό- μιζεν HMA (G) XX, § 15 (FES- TUGIÈRE, p. 123, line 83.)	ܟܪܥܬܐܢܐ ܟܪܥܬܐܝܫܐܢܐ ܟܪܥܬܐܢܐ HMA(S^{R1}) XX, § 15 (A, f. 51va.)	ܟܪܥܬܐܢܐ ܟܪܥܬܐܝܫܐܢܐ ܟܪܥܬܐܢܐܢܐ ܟܪܥܬܐܢܐ ܟܪܥܬܐܝܫܐܢܐ ܟܪܥܬܐܢܐܢܐ HMA(S^{R3}) XX, § 15 (A, f. 64rb.)
He shut the mouths of the Greek philosophers	He shut the mouths of the pagan philosophers.	He put the Greek philosophers and wise men to silence and astonished them with the teaching of his knowl- edge.

We can see how the translator of **R3** tries to explain the sense of the word ‘philosopher’ by the explanation that philosophers were ‘the wise men of the Greeks’. As is evident from the passage above, the text of **R3** is much more complicated than the Greek original or its Syriac translation in **R1**. **R3** uses two or more Syriac phrases for one single Greek word. Thus, for example, where the Greek says that Evagrius ‘shut the mouths of the heathen philosophers’, **R3** gives a much longer version, a whole narrative about how ‘he put the Greek philosophers and wise men to silence and he astonished them with the teaching of his knowledge’.

Sometimes the translator behind **R3** approaches the text on an obvious Biblical basis in the hope that with the Biblical references added it sounds more familiar to his intended readers. As for example in the case of HMA I. § 23, where the phrase 'lest an alien thought should come'¹¹⁹ is rendered with terms¹²⁰ borrowed possibly from *Eph* 4, 27.¹²¹ Sometimes there are whole passages transformed, for example, by changing the original narrative character to indirect speech, as, for example, in HMA I. § 29.

Greek	Syriac R1	Syriac R2	Syriac R3
Δεῖ τὸν θάνατον ὥσπερ μετάθεσιν ἀγαθῆς ζωῆς περιμένειν καὶ	ܕܥܝܢ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ	ܕܥܝܢ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ	ܕܥܝܢ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ

118 The chapter on Evagrius is unfortunately missing in both **R2** and **R4**.

119 FESTUGIÈRE, p. 17, lines 143-144.: *μὴ ἕτερός τις παρεισελθὼν λογισμός*)

[illegible]

121 Eph 4, 27 (*Peshitta*): 'do not give place to evil' ܠܐ ܬܬܝܬ ܡܕܢܐ ܠܥܝܢܐ ܕܥܝܠܐ.

μὴ προορᾶν ἀσθενείαν σωματικὴν καὶ μὴ ἐμπιμπλᾶν κᾶν τῶν τυξόντων γούν τὴν γαστέρα. HMA (G) I, § 29 (FESTUGIÈRE, p. 19, lines 174-177.)	ܠܐ ܕܝܡܝܢ ܕܠܝܬ ܕܡܝܢ ܡܝܬܐ ܡܡܝܬ ܕܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ HMA(S^{R1}) I, § 29 (A, f. 7vb.)	ܕܡܝܢ HMA(S^{R2}) I, § 29 (B, f. 49vb.)	ܕܡܝܢ HMA(S^{R3}) I, § 29 (C, f. 35rb.)
One should await death as a transition to a happy life and not look ahead to the feebleness of the body and ones should not fill the belly even with ordinary things	Every discerning man should await his decease from this world as if he would approach a happy life and should not put before his eyes the feebleness of body; nor should he fill his belly even with things which he has.	We should, then, my children, continuously await death as Christ who will lead us unto a happy life and should not imagine in our mind bodily feeblenesses and we should not fill our belly not even with what we have.	He related about himself how much he waits for the sleep of death, [because] it makes his soul happy and he looks on it without sorrow and receives it as a gift of life, because he does not have any fear or sorrow as other people have.

Here we can see how much **R3** diverges from the Greek in comparison with the other Syriac versions which – except for some slight changes – give a more or less literal translation. Sometimes the translator of **R3** makes use of a comparison that makes his translation a new text seemingly independent of the original or its Syriac counterparts in **R1** and **R2**.¹²² A good example for this special expository character of the **R3** is to be found in HMA I. § 25-26a.¹²³

Greek	Syriac R3
Never let be the memory of any of your relatives when one prays, or the recollection of some happy experience or of any other emotion, or even the remembrance of the world itself as a whole. Otherwise the entire undertaking becomes pointless when, in conversing with the Lord, one is seduced by opposing thoughts. § 26. Everyone who has not renounced the world fully and com-	Never let there come any family or kinsfolk of the transitory world in your heart by the time you pray to your Lord. Purify your hearts of all anxieties in order that your supplication may not be hindered in its request. Just as the servant does who, speaking with his master, recollects his mind from every wandering, so that he could answer readily to everything asked by his mas-

122 On this feature typical of early translations cp. BROCK, “Basil’s Homily on Deut.” (n. 47), p. 63-64.

123 See the edition of this particular passage in all three (**R1**, **R2**, **R3**) Syriac versions in the Appendix at the end of this article.

case where the Syriac particle he uses coincides with the Greek,¹²⁸ while his other solutions seem completely independent from the original.

The same 'reader-oriented' character is attested also by the frequent use of 'dynamic equivalences' in rendering certain Greek phrases or ideas. For example, in several cases **R3** chooses a special Syriac phrase to render a Greek concept. The Greek 'world', for example, is changed to 'this transitory world' in the translation,¹²⁹ while the Greek 'ascetic practice' is expressed by the well-known early Syriac phrase for monasticism as 'the beautiful life of the mourners'.¹³⁰ It is also because of this concern that some adjectives are rendered together with a Semitic complementary form 'in our eyes' or 'in your eyes', familiar from the Bible.¹³¹

Moreover **R3** shows some further features considered as peculiarities of early translations, such as the use of the same word (ܣܬܪ) for 'life' and 'salvation'.¹³² The more archaic, longer form of the first person plural of the personal pronoun which also occurs several times in the text of **R3** in its manuscript C,¹³³ while in **R1** and **R2** I could not find any occurrence of this longer form.¹³⁴

The Biblical quotations in **R3** seem to follow the *Peshitta* in the case of the New Testament, and do not betray any impact of the Old Syriac in the text. Citations from the Old Testament are treated similarly to the method used by **R2** inasmuch as it is the *Peshitta* which is quoted even in cases when the quoted verse does not completely fit into the context. Otherwise the quotations are treated quite freely in the translation, sometimes they are quoted differently from the one in the Greek original,¹³⁵ while there are some cases where they totally escape the attention of the translator.¹³⁶

128 E. g. in HMA I. § 31.

129 HMA I. § 25: ܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ. The one which occurs very often in the *Liber Graduum* (e. g. *Patr. Syr.* I/3, 32,20-21; 236,4; 317,16), see: BROCK, *Isaac of Niniveh* (n. 90), p. 135. See the Syriac texts for this passage in the Appendix.

130 As a translation of *περί ἀσκήσεως* in HMA I. § 29 (FESTUGIÈRE, p. 19, line 174.) as ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ. On the term see: E. BECK, "Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums", *Studia Anselmiana*, 38 (1956), p. 262-264.

131 HMA I. § 22, where the original 'praiseworthy' (ἐπαινον) is translated as 'praiseworthy in your eyes' (ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ). Occurrences of the form in the Old Testament are among others: *Ps* 118, 23 or *Is* 49, 5; *Jer* 26, 14; *Zach* 11, 12. See also: S. P. BROCK, "Aspects of Translation Technique" (n. 47), p. 72.

132 As for example in the phrase in HMA I. § 22 'to attain salvation' (ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ) or in § 26 'God, our Saviour' (ܕܠܗܘܢ ܕܠܗܘܢ). On the term of life see: O. KLEIN, *Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien*, Giessen, 1916, p. 12-14. and F. KLIJN, "The Term 'Life' in Syriac Theology", *Scottish Journal of Theology*, 5 (1952), p. 390-397.

133 As in § 29 and § 24 or C, f. 33vb (bis).

134 On the significance of this form of the pronoun see: BROCK, "Basil's homily on Deut." (n. 47), p. 64. and J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, p. 109. note 7.

135 It is HMA I. § 29, where the Psalm 54 is cited in a longer form as in the Greek text.

136 In the Greek text of HMA I. § 24 the *Gal* 2, 4 ('to spy out our liberty') is alluded which was not recognized by **R3** (clearly misunderstanding the sentence as 'to deprive our liberty of its zeal'), while in **R1** and **R2** the quotation is borrowed from the *Peshitta*.

146 As in the Syriac translation of the above mentioned passage as ܪܬܢܢܐܢܐ ܕܢܝܢܐ I. HAUSHERR, "Le 'De oratione' d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe", *OCP*, 5 (1939), p. 15.

subdivided. This is true to such an extent that, although it has the same sequence of chapters as **R2** and even the same form of the above-mentioned quotation from the Gospel (*Mt* 7, 13-14), the context, containing also the citation from the *Acts*, links **R3** rather to the tradition of the Greek manuscripts reflected in Syriac by **R1**.¹⁵¹ The same situation can be observed in the case of another peculiar passage in the first chapter of the *HMA* – the account on the prophecy of John of Lycopolis concerning the emperor Theodosius' death – which in the Greek tradition is curiously preserved twice: at the beginning and in the closing passages of the chapter.¹⁵² While it occurs only once in the Latin version as well as in **R1** and **R2** that is at the beginning of the chapter,¹⁵³ **R3**, however, in common with the Greek 'vulgate' tradition, contains it in both places.¹⁵⁴

4. C.) R3 and the Latin text

In spite of the very free character of the translation represented in **R3**, it contains some interesting readings which differ considerably from the known Greek versions and seem to show similarities with the Latin version. Thus, for example, in § 19 which reads as follows.

[illegible]

151 See the texts on p. 79 above.

152 HMA I § 1 and 64 (FESTUGIÈRE, p. 9, line 5 and p. 35, line 430.)

153 Cf. SCHULZ-FLÜGEL, p. 55.

154 C, f 32ra and f. 40rb

Even at first glance it is conspicuous how complicated is the way in which **R3** tries to translate the Greek; however it still seems obvious that the aforementioned Evagrian term, the 'knowledge of the things that exist' is present in **R3**, too, but in a more complicated form than in **R2**. Moreover, it is also interesting to note that in two places **R3** is similar to the Latin against the Greek. Instead of the Greek 'to see the mysteries of God' it has, together with the Latin ('mysteria Dei agnoscet'), 'to know the hidden mysteries of God'. At the same time it is also a common feature of the two versions that the note of the Greek that 'like the saints and makes signs' is equally missing both in **R3** and in the Latin of Rufinus.

It is very hard, then, to make a judgement on the critical value of **R3**. As was observed concerning its character, **R3** seems to be the most archaic translation among the Syriac versions so, representing an early stage in the textual history of the work, it could be very important for some problems of the textual history, too. However, if one compares it with the Greek and Latin texts, it becomes clear that very often it is **R3** itself which needs the support of the other versions in order to be interpreted in a satisfactory manner. Its text, therefore, can hardly be used as a trustworthy control material in connection with the Greek and Latin versions, although it does preserve some passages in where the tradition of the 'aberrants' seems to be manifested in the same manner as in its chapter-sequence. At the same time it also presents some slight (sometimes very obscure) similarities with the Latin of Rufinus, but it is especially in conjunction with the other Syriac versions that **R3** can be used most successfully as a useful *tertium comparationis*.

5.) The fourth Syriac translation

The fourth recension of the Syriac versions of the *HMA* was probably put in last place by Preuschen because of its fragmentary condition. There are only three chapters of the work which are preserved in **R4**. These are all connected with a special selection of stories from the *HMA* and the *HL* mentioned above in connection with **R1**, which was named 'Collection of Eighteen Narratives' (Recueil de dix-huit histoires or *RecXVIII*) by Draguet in his analysis of the Syriac tradition of the *HL*. The main part of this collection (thirteen stories) consists of chapters of the *HL* supplemented with the *Vita Pauli* of Jerome and three chapters from the *HMA* in an independent translation.¹⁵⁶ The three chapters (*HMA* I; X; XI) were listed by Preuschen as witnesses to the fourth recension,¹⁵⁷ but his statement was challenged by Butler. In his note on a manuscript of **R4** (London: BL: Add. 17177, listed below as *F*), he writes that Preuschen was wrong in supposing that the chapters deriving from the *HMA* belong to **R4**, because 'it is only the Life of John of Lycopolis, which immediately precedes them, that belongs to Version IV

¹⁵⁶ See above p. 67.

¹⁵⁷ PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (n. 12.), p. 157.

(**R4**), whereas the others are from the first Syriac translation.¹⁵⁸ However, a comparison of these chapters with the corresponding ones in the manuscripts of **R1a-b** clearly proves that the texts in manuscript *F* belong to an independent recension, which is **R4** just as Preuschen had stated. The cause of Butler's error probably lies in the fact that it was this particular translation of HMA X and XI which he found among the *HMA*-sections of the *Paradise* of 'Enanisho', which he considered to belong to **R1** as a whole. Therefore it seemed obvious for him that these passages of the *Eighteen Narratives* (HMA X; XI), together with the other *HMA*-chapters in the *Paradise*, belong to **R1**, too. However, for the text of *HMA I* in the manuscript *F* was apparently different from the version of the *Paradise*, so it was only this single chapter what he took as witness to another, independent recension, that is **R4**. Nevertheless, if he had compared the texts of HMA X, XI in the manuscripts of **R1a-b** with their equivalents in manuscript *F*, he would have realized that they were completely different from each other and would have assumed that Preuschen was completely right in considering the whole *HMA*-section of *RecXVIII* as an independent translation, that is **R4**.

R4, then, has preserved portions from three chapters (HMA I; X; XI) in two different groups of manuscripts, all of which are connected with the '*Collection of Eighteen Narratives*'.

R4a: The material preserved in the original, shorter form of the *RecXVIII* containing only the eighteen stories without any supplements. The collection in this form has three chapters (I, §§ 1-21, 31; X; XI) of the *HMA* as Narrative 14; 15; 16.

Manuscripts: D: Sinai syr. 46, fol. 70ra-107vb (AD. 534); F: London: BL: Add. 17177, fol. 86rb-102vb. (6th c.)

R4b: The augmented form of the *RecXVIII*, supplemented with passages of the *HL* and chapters excerpted from the **R1** version of the *HMA* (**R1c**). Only chapters X and XI of **R4** are present in this group of the manuscripts, because they do not occur among the additional passages. However, the first chapter on John of Lycopolis, narrative 14 in the original form of the collection, being a part of the later supplement, was omitted here, in order to avoid repetition.

Manuscripts: E: London: BL: Add. 12173, fol. 51ra-54vb (6th c.); G: London: BL: Add. 14579, fol. 138ra-143va (AD 913) and Sinai syr. 23, fol. 55va-60vb.

Unfortunately the text of HMA I is very fragmentary in this translation, and the most important theological part (§§ 23-30) of the narrative, forming the main scope of the present paper, is missing in it, together with the second anecdote narrated by John of Lycopolis to his visitors. Therefore a critical evaluation of this recension should be based upon a deeper examination of the other two remaining chapters (the HMA X-XI) of the *HMA* which are extant in their entirety.

158 BUTLER, *The Lausiak History* (n. 28.), p. 267, n. 1.

Nevertheless, it seems certain that **R4** is also quite an early translation, being already present in manuscripts stemming from the beginning of the sixth century (as *F* from AD 534) which was expanded by other additions of **R1c** which is already present in manuscripts of the sixth century.. It appears also probable that **R4**, along with the other pieces of the *RecXVIII*, is an independent Syriac translation of a Greek collection of narratives and the translator, in the case of the chapters deriving from the *HMA*, did not make use of any already existing translations of the work, but translated the whole text from the Greek again.¹⁵⁹

6.) Conclusions

The situation in the case of the Syriac versions of the *HMA*, then, as it emerges from this preliminary investigation is very similar to the case of the Syriac material of the *HL*. There are four different Syriac translations of the work, all of them stemming from a quite early period in comparison with the Greek manuscript tradition. Of these versions it is **R3** which seems to be the earliest one, possibly dating from the second half of the fifth century, whereas the other two (**R1** and **R2**) are apparently slightly later translations. **R1** is presumably from the late fifth and early sixth century, since its earliest manuscript is dated to 532 AD and **R2** probably comes from the early sixth century as its two oldest manuscripts are dated at 569 and 587. The position of **R4**, due to its very fragmentary condition, can hardly be exactly fixed, but it also seems an early translation, as the earliest manuscript is from 534 AD.

R3, being the earliest witness to the *HMA*, after the Latin of Rufinus made around 397 AD, ideally would be an important tool for dealing with the textual problems of the work. However, because of its very free and paraphrastic translation, only a little use can be made of it. Nevertheless, in so far as its text can be compared to the Greek, it contains some features which reflect readings deriving from group *v* of the 'aberrants', and also its sequence of chapters is the same as that of the group *p* of the 'aberrants' – thus it offers a proof of the early origin of these textual families. Furthermore, some similarities are found also with the Latin of Rufinus, drawing attention to the fact that further examination of **R3** can possibly grant some explanation for the 'additions' in Rufinus' text.

Of the remaining Syriac translations of the work, **R1** and **R2** are equally important, **R1** is an early witness to the 'vulgate' form of the text, preserving some readings also from the 'aberrants', but offering no parallel to the peculiarities of the Latin. However, as a quite close and faithful translation of the Greek, it should be

159 A similar phenomenon was observed by Muyldermans in the case of some Syriac collections of Evagrius writings, which are possibly new and independent translations of a particular Greek collection leading, then, to the birth of new Syriac recensions. See: MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* (n. 88), p. 28.

used for a new critical edition of the Greek text, promised by Schulz-Flügel, and with the aid of its manuscripts it is an important source for the reconstruction of the origin and textual history of the *Paradise* of 'Enanisho^c, too.

The Syriac **R2** seems important in all the above-mentioned respects, but it also represents the main features of the so-called *p* group of the 'aberrants', provides a very early witness to this form of text and offers parallels to some readings in the Latin version, too. Moreover, even some theological 'additions' of the Latin which are absent in the Greek tradition, can be found in **R2**. With the aid of the Syriac **R2** an interesting method of expurgating the Greek text by substituting the suspicious theological terms with colorless pronouns can also be reconstructed. An observation which seems to confirm the view of Hammond Bammel concerning an early 'reworking' of the Greek text. Nevertheless, **R2** seems to be important also in connection with the history of Syriac translation-technique, for it preserves parallels to the terminology known from the so-called *S2* recension of the Evagriian translations, thus proving that this tradition of Syriac ascetic and monastic terminology was widely used by the translators at a certain stage of Syriac literary history.

Appendix

Sample Passages from the Syriac Versions of HMA I.

Table of Sigla

The Greek text

Critical edition:

A. J. FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée*, (*Subsidia Hagiographica*, 53), Bruxelles, 1971, p. 17-19.

Manuscripts

'Vulgate' recension

Family *x*

*C*¹ Paris: Bibliothèque Nationale: Coislinianus 83 (9th c.), ff. 266r-322v.

Family *y*

L Leiden: Universiteitsbibliotheek: Vossianus Fol. 46 (9th c.), ff. 78v-115r

*P*³ Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1600 (11th c.), ff. 141v-191v.

'Aberrants'

Single manuscripts

*C*² Paris: Bibliothèque Nationale: Coislinianus 282 (11-12th c.), ff. 137v-149r.

*P*² Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1628 (14th c.), ff. 144r-244v.

*P*⁵ Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1627 (13th c.), ff. 180r-199v.

Family *v*

*V*¹ Vienna: Österreichische Nationalbibliothek: hist. gr. 84 (11th c.), ff. 89r-97r.

*V*² Vienna: Österreichische Nationalbibliothek: hist. gr. 9. (14th c.), ff. 213r-230v.

*P*⁰ Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1532 (13th c.), p. 368-386.

Family *p*

*P*⁶ Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1596 (11th c.), p. 162-215.

*P*⁷ Paris: Bibliothèque Nationale: Parisinus gr. 1597 (12-13th c.), ff. 53v-61r.

The Latin text

Critical edition

E. SCHULZ-FLÜGEL, *Tyrannius Rufinus Historia Monachorum sive De vitis sanctorum patrum*. (*Patristische Texte und Untersuchungen*, 34) Walter de Gruyter, 1990.

The Syriac text

R 1

R1a *A* London: BL: Add. 17176 (AD 532), ff. 7va-9vb.

R1b *I* London: BL: Add. 12175 (AD 534?), ff. 202ra-202vb.

R1d *P* *Paradise* = BEDJAN: *AMS*, VII), pp. 340-345.

Bu BUDGE, *Lady Meux* 2, London, 1904, pp. 353-357.

R 2

- R2a** *B* London: BL: Add. 14609 (AD 587?), ff. 48vb-50vb.
W London: BL: Add. 14646 (6th c.), ff. 88v-89v.
R2b *H* London: BL: Add. 14732 (13th c.), ff. 161rb-162va.

R 3

- R3a** *C* London: BL: Add. 14650 (6th c.), ff. 34rb-35vb.
R3b *S* The critical edition of the Letter 3 of Macarius of Alexandria in
 W. STROTHMANN, Makarios, pp. 216-220.

Manuscripts of Strothmann

- S*^V Berlin: Staatsbibliothek: Sachau 352 (13th century), ff. 104v-105v.
S^B Sharfet 38 (AD 1466).
S^E Rome: BAV: Vat. Syr. 122 (AD 769), ff. 266-269.
S^F London: BL: Add. 14.582 (AD 816), ff. 109v-112r.
S^I London: BL: Add. 18.184 (9th century), ff. 201v-202r.
S^S Rome: BAV: Vat. Syr. 126 (AD 1223), ff. 271r-273v.
S^W Birmingham: University Library: Mingana Syriac 330 (13th century), ff. 149v-153v.

HMA I. § 25

Greek

ὁρᾶτε μὴ πάνθος ὑμῖν ἐνοχλήσῃ, μὴ τιμὴ καὶ δόξα καὶ ἔπαινος ἀνθρώπινος, μὴ ἱερατείας ὑπόκρισις καὶ φιλαυτίας, μὴ τὸ νομίζεσθαι¹ εἶναι δικαίους,² μὴ <τὸ> ἐπὶ δικαιοσύνῃ καυχᾶσθαι,³ μὴ μνήμη⁴ συγγενείας ἐν τῇ διανοίᾳ προσευχομένου,⁴ μὴ μνήμη εὐπαθείας ἢ ἄλλης τινὸς διαθέσεως, μηδ' αὐτοῦ ὅλου τοῦ κόσμου· εἰ δὲ μή, ματαιότης τὸ πρᾶγμα γίνεται, ὅταν τις ὁμιλῶν τῷ δεσπότῃ ὑπὸ τῶν ἀντισπώντων λογισμῶν καταφέρηται¹⁶⁰

¹ + εαυτους C² ² + ἄλλα τὸ εἶναι σπουδασατε C² ³ καυχήσῃσθε P²C²C¹LP³ : + μὴ ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς ἐπαίρεσθε C²p⁴ + ἔστω C² ⁴ προσευχομένοι C²

Syriac R1

ⲁⲕ ⲙⲁⲣⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲕⲁⲩ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲁⲕ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ¹ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ² ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲙⲁⲣⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ³
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁴ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁵ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁶ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁷ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁸ ⲕⲁⲓⲁⲓ
ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ ⲕⲁⲓⲁⲓ⁹ ⲕⲁⲓⲁⲓ

¹ + ⲕⲁⲓⲁⲓ PBU ² ⲕⲁⲓⲁⲓ I³ om. Bu⁴ ⲕⲁⲓⲁⲓ A
⁵ + ⲕⲁⲓⲁⲓ PBU ⁶ + ⲕⲁⲓⲁⲓ PBU ⁷
ⲕⲁⲓⲁⲓ APBU ⁸ ⲕⲁⲓⲁⲓ A⁹ ⲕⲁⲓⲁⲓ

Greek

Be sure that no passion disturbs you, or honour and glory and human praise, or the simulation of priestly virtue and self-love, or the thought that you are righteous, or boasting up about righteousness, or the memory of any of your relatives when one prays, or the recollection of some happy experience or of any other emotion, or even the remembrance of the world itself as a whole. Otherwise the entire undertaking becomes pointless when, in conversing with the Lord, one is seduced by opposing thoughts.¹⁶¹

Syriac R1

And take heed lest any passion vex you: nor that of the honour or glory from men,¹ nor that of the deceit of priesthood, nor self-love. And do not only suppose² that you alone are righteous,³ but be diligent to really be like that,⁴ but without boasting or puffing up because of the virtue.⁵ And let there not be⁶ any anxiety about family in the mind of him who truly prays to God, neither shall be remembrance⁷ of the fair things,⁷ nor love towards another, nor any remembrance of the world at all. For if a man who speaks with his Lord is being seduced or drawn aside or led away to another mind: his labour is emptiness.

¹⁶⁰ Text and selected apparatus of A. J. FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec et traduction annotée, (Subsidia Hagiographica, 53), Bruxelles, 1971, p. 17-18, lines 148-155.

¹⁶¹ Translation by Norman Russell: *The Lives of the Desert Fathers: The Historia Monachorum in Aegypto*, (Cistercian Studies 34.), Kalamazoo, 1981, p. 55.

¹ As is apparent from the Syriac, where there are only two ('honour or glory from men') remainders of the three dangers listed in the Greek, the first word of this enumeration seems to be a textual error caused by the misreading of two conjunctions (μητι μη). ² The translator seemingly understood or read the text as μὴ τε νομίζεσθε which cannot be supported by any extant textual variant. ³ The form of the sentence seems to reflect the reading of the 'aberrant' manuscript C² (νομίζεσθαι εαυτους). ⁴ This clause mirrors also the addition in C² (ἄλλα τὸ εἶναι σπουδασατε). ⁵ This again reflects a variant reading from C² (μὴ ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς επαίρεσθε) rendered with a hendiadys ('boasting or puffing up'). ⁶ Maybe the translation of ἔστω added by C². ⁷ The Syriac translation suggests that in the Greek Vorlage of the translator there could have stood εὐπραξίας instead of εὐπαθείας in the critical edition.

Syriac R2

² 𐤀𐤓. ¹ 𐤀𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓𐤕𐤓
𐤕𐤕𐤕 ⁴ 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 ³ 𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕. 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕. ⁷ 𐤀𐤓𐤕𐤓 ⁶ 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓𐤕𐤕𐤕𐤕 ⁵ 𐤀𐤓𐤕𐤓
𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕. 𐤕𐤕𐤕𐤕 ⁸ 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓
𐤕𐤕𐤕. 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕
𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕 ⁹ 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 ¹⁰ 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕 ¹¹ 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕 ¹³ 𐤕𐤕𐤕. ¹² 𐤕𐤕𐤕
𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 ¹⁴ 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕

¹ om. H ² 𐤕𐤕𐤕 W ³ 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤀𐤓 𐤕𐤕𐤕 W
⁴ om. B ⁵ -𐤓 om H ⁶ 𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 W
⁷ om. W ⁸ -𐤓 | 𐤕 𐤀𐤓 W ⁹ 𐤕𐤕𐤕𐤕 B ¹⁰
𐤕𐤕𐤕 H ¹¹ 𐤕𐤕𐤕 HW ¹² 𐤕𐤕 W ¹³ 𐤕𐤕 B
¹⁴ 𐤕𐤕𐤕 B

Syriac R2

Be careful lest an evil passion disturb you, nor glory, nor honour or human exaltation, nor the desire of priesthood nor self-love and lest you want to be considered as righteous men. Do not glory with your good deeds¹ nor be exalted through your virtues.² At the time of prayer let there not come up in your³ mind any remembrance of family or of corporeal rest or of any other thing harmful for you or of anything from this world at all. If, then, you are captivated even by one single of these, vain is your effort. For truly is vain the effort of him who standing before God and speaking with his Lord because of his evil thoughts he is brought down from the summit of purity.

¹ R2 contains the whole following passage as an instruction with plural imperatives, in accordance with the readings in some 'aberrants' manuscripts, especially C² which instead of the infinitive (καυχᾶσθαι) contains the verb in imperative (καυχῆσθε). ² This clause reflects a variant reading from C² (μὴ ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς επαίρεσθε). ³ The presence of the pronoun suggest the reading προσευχομένοι in C² which connects the

[illegible]

HMA I. § 26

Greek πᾶσχει δὲ τὸν ὄλισθον τοῦτον τῆς διανοίας ἕκαστος μὴ παντελῶς τὸν κόσμον ἀπαρνησάμενος, ἀλλὰ θηρώμενος αὐτοῦ τὴν ἀρέσκειαν. διὰ γὰρ τὰς πολλὰς ἐγχειρήσεις μερίζονται αὐτοῦ τὴν διάνοιαν αἱ φροντίδες σωματικαὶ οὔσαι καὶ γῆϊναι, καὶ λοιπὸν πρὸς τὰ πάθη διαμαχόμενος¹ οὐ δύναται ὁρᾶν τὸν θεόν. ἀλλὰ μηδεὶς αὐτὴν που τὴν γνῶσιν θελήσῃ ἀκριβῶς κατοπτεύσασθαι, μὴ πως, ἀνάξιος ὢν τοῦ τοιοῦτου κτήματος, μικρόν τι	Greek Everyone who has not renounced the world fully and completely but chases after its attractions suffers this spiritual instability. His preoccupations, being bodily and earthly, distract his mind through the many enterprises in which he is engaged. And then, absorbed in his struggle against the passions, he cannot see God. However, one should not try to explore this knowledge in any great depth, for fear that one should be granted some small part of it and being
---	--

Syriac R2

ܠܗ ܕܥܡ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

¹ om. W ² ܡܠܟܐ B ³ ܡܠܟܐ H 4 ܡܠܟܐ H: + ܡܠܟܐ
 W ⁵ ܡܠܟܐ W ⁶ ܡܠܟܐ H ⁷ ܡܠܟܐ H 8 ܡܠܟܐ B
 ܡܠܟܐ B

Syriac R3

ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ
 ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ

1 scripsi, cod.: ܡܠܟܐ

Syriac R2

He, therefore, who was granted to get even a partial knowledge of God, for no one is able to acquire the whole of it, attains also the knowledge of all the things that exist. Sees hidden mysteries which God reveals to him, and understands the things which are to happen, and sees revelations just as the saints saw, and he makes signs, and becomes a friend with God, and he gets from God everything he asks.

Syriac R3

[Although] the knowledge that is aware of God is a partial knowledge of the Godhead, it is worthy to know those things that exist, and to prophesy those which are to come, and to understand the hidden mysteries of God, because it is from Him, and is aware of spiritual revelations. And he who approaches this [sc. knowledge] will become a friend of God and his requests will be fulfilled by Him.

Diliana Atanassova

Das verschollene koptisch-sahidische Typikon-Fragment aus Venedig

Ein liturgisches Dokument aus dem Schenute-Kloster in Oberägypten

Einige der schönsten griechischen Kunstwerke der Antike sind uns in römischer Kopie erhalten. Obwohl wir den verschollenen Originalen nachtrauern, sind wir gleichzeitig dankbar für die Kopien. Auch Handschriften sind nur Kopien von nicht mehr erhaltenen Autographen. Was tun wir nun, wenn auch sie verloren gehen? Wir können nur hoffen, dass bevor das passiert, ein gewissenhafter Gelehrter sie ediert oder zum Druck vorbereitet hat, damit wir heute zumindest seine Transkription zur Verfügung haben. Ein derartiges Schicksal ist einem koptischen Typikon-Blatt aus der Sammlung des Venezianers Giacomo Nani widerfahren. Zeugnis davon haben wir heute durch die Arbeiten des Abtes¹ der Congregatio Canonorum Sancti Salvatoris in Bologna, Giovanni Luigi Mingarelli (1722–1793).² Obwohl die Hoffnung bleibt, dass eines Tages das Originalblatt wieder auftauchen wird, müssen wir uns heute mit Mingarellis Transkription zufrieden geben.

Im Zuge meiner Arbeit an den Typika des Schenute-Klosters, d. h. den nur fragmentarisch überlieferten Anleitung für den dortigen Gottesdienst, ist es mir jedoch gelungen, dieses verschollene Typikon-Blatt, einem bestimmten Kodex – dem ich das Siglum MONB.WC³ gegeben habe – zuzuordnen und diesen damit um wichtige Informationen zu vervollständigen. In einem ersten Schritt werde ich mich Mingarellis Arbeiten zuwenden, dann eigene Beobachtungen zum verschollenen Blatt darlegen und abschließend den Kodex MONB.WC darstellen. Die Edition der hier besprochenen Blätter erfolgt im Rahmen einer Gesamtpublikation.⁴

1 Vgl. Mingarelli, *Aegyptiorum codicum*, Fasc. Tertius, LXXIII.

2 Vgl. die ausführliche Studie über Mingarelli und seine Arbeiten bei Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 315–395.

3 Für die Benennung der ursprünglichen Kodizes verwende ich die Sigla aus der Datenbank Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (CMCL) von Tito ORLANDI <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/cmcl/ammini/entrata.html>. Ich nütze hier die Gelegenheit, meinen Dank an Tito Orlandi für den Zugang zu diesem reichen Material an Fotos, kodikologische Beschreibungen, bibliographische Angaben etc. auszusprechen. Für liturgische Kodizes, deren Kern Typika-Blätter bilden, werden die CMCL-Sigla MONB.AW, MONB.NP sowie von MONB.WA bis MONB.WT von T. Orlandi zur Verfügung gestellt.

4 Der Arbeitstitel der Monographie, die in Vorbereitung ist, lautet »Die liturgischen Typika des Weißen Klosters. Teil I: Die Perikopen- und Hymnen-Libelli.« Sie wird in der Reihe »Jerusalem Theologisches Forum« (Münster i. W.) publiziert werden.

1. Giovanni Luigi Mingarelli und seine Edition koptischer Fragmente

Im Jahre 1785 publizierte Giovanni Luigi Mingarelli die ersten zwei Faszikel⁵ seiner Studie über die koptischen Fragmente aus der Biblioteca Naniana – der umfangreichen Sammlung des venezianischen Politikers und Admirals Giacomo (Jacopo) Nani. Dieser hatte seine koptischen Fragmente im Dezember 1784 zu Mingarelli nach Bologna gesandt.⁶ Mingarelli hatte noch einen dritten Band 1790 (?)⁷ zum Druck vorbereitet. Dort beschrieb und transkribierte er zusätzliche Blätter aus Kodex XVII sowie noch drei weitere Kodizes (XVIII, XIX und XX). Dieser dritte Faszikel wurde allerdings aufgrund des Todes⁸ des Autors nie veröffentlicht. Die unvollendeten und unveröffentlichten Druckfahnen werden als Mingarellis dritter Faszikel angegeben⁹, obwohl die Druckfahnen-Titelseite keine Orts-, Zeit- und Band-Angaben bietet. Allerdings verwendet Mingarelli selbst für sein unpubliziertes Werk auf Seite III die Überschrift »Aegyptiorum Fragmentorum Fasciculus Tertius«. Insgesamt werden in den drei Faszikeln Fragmente von 20 koptischen Kodizes wiedergegeben und kurz beschrieben, wobei jeder Kodex (= Nummer) ein oder mehrere Blätter haben kann¹⁰. Diese Kodizes bzw. Fragmente wurden 1797 zusammen mit anderen griechischen und orientalischen Handschriften von G. Nani als Schenkung an die *Biblioteca Nazionale Marciana Venezia* übergeben. Die von Mingarelli in den ersten zwei Faszikeln edierten Kodizes bzw. Fragmente werden unter der Signatur Or. 192 (= 9) aufbewahrt. Die Signatur Or. 193 (= 10) tragen die aus dem *Fasciculus Tertius* unter Fragm.¹¹ XVII angegebenen Blätter sowie die Blätter mit Pagina I-II und VII-VIII, die dort unter Fragm. XX aufgefasst sind. Eine Bemerkung vom 4. März 1912 aus der Hand des Bibliothekars Carlo Frati weist darauf hin, dass die Fragm. XVIII, XIX sowie die Blätter mit Pagina III–VI von Fragm. XX nie an der Biblioteca Marciana

5 Mingarelli, Giovanni Luigi, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae. Fasciculus I. Fasciculus Alter*. Bononiae 1785.

6 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 21, Fußn. 60.

7 Vgl. Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 335.

8 Vgl. Mingarelli, *Aegyptiorum codicum, Fasc. Tertius, LXXIII* »Quod Fasciculus hic tertius Fragmentorum Aegyptiorum Bibliothecae Nanianae typis absolutus non fuerit, auctoris mors in caussa omnino fuit.« Für diese und weitere Hinweise betreffend Mingarellis Texte und koptische Fragmente in der Biblioteca Nazionale Marciana Venezia danke ich Susi Marcon, der Kuratorin der Handschriftenabteilung.

9 Vgl. Quecke, »Psalmindex«, 263, Fußn. 2; Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 335.

10 Die Verwendung der Termini »Fragment« und »Kodex« von Mingarelli ist irreführend. Er gibt jedem der 20 Kodizes eine Nummer und benützt dann die Ausdrücke »Fragm. I–XX«. Jedoch gehören in den meisten Fällen zu einer Nummer mehrere Blätter bzw. Fragmente. In den drei Faszikeln werden Fragmente aus 20 koptischen Kodizes vorgestellt.

11 Das ist die Abkürzung, die Mingarelli in seinen drei Faszikeln verwendet. Da er selber in den Überschriften zu den Kodizes diese Bezeichnung benützt, findet sie auch hier Verwendung.

na angekommen sind.¹² Mit anderen Worten: Fast alle Textzeugen, die im *Fasciculus Tertius* dargestellt sind, sind heute verschollen. Somit erweisen sich Mingarellis Druckfahnen als das einzige, unschätzbare Zeugnis der Fragm. XVIII, XIX und XX. Soweit mir bekannt ist, liegen heute Druckfahnen von *Fasciculus Tertius* in Berlin¹³, Bologna¹⁴ und Venedig¹⁵. In der Universitätsbibliothek (BOB) von Bologna werden in den Mappen 2947 und 2947bis auch die eigenen Manuskripte Mingarellis aufbewahrt.¹⁶ Die Notizen Mingarellis zum *Fasciculus Tertius* sind in Mappe 2947bis, jene zum Fragm. XIX in B23–Busta 2947 bis, fasc. 81–82.¹⁷

2. Mingarellis Darstellung von Fragm. XIX

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das verschollene liturgische Blatt Fragm. XIX aus dem *Fasciculus Tertius*, der hier als Mingarelli, *Aegyptiorum codicum*, *Fasc. Tertius* zitiert wird. Aus Mangel einer Signatur führe ich die folgende Bezeichnung für die verschollenen Blätter aus Biblioteca Naniana ein: Venezia, Bibl. Nan. copt. frg., Mingarelli-Fragm. XVIII–XX. Auf das in Frage stehende Blatt wird im Weiteren als »Mingarelli-Fragm. XIX« hingewiesen.

In seinem *Fasciculus Tertius*¹⁸ beschreibt Mingarelli das verschollene Blatt Mingarelli-Fragm. XIX folgendermaßen:¹⁹

Membrana omni ex parte lacera, longa uncias ferme novem, lata olim uncias saltem quinque.

Character elegantiſſimo exarata fuit ſeculo fortasse octavo, aut multo ante. Posterior manus eos numeros addidit, quos parenthesi inclusi. Aliquot linex rubris literis scriptae fuerunt, quibus R literam apposui.

In diesen knappen Angaben ist besonders zu unterstreichen, dass a) die Schrift elegant ist, b) durch die Verwendung der Klammer auf eine zweite Hand hingewiesen wird und c) alle Zeilen in roter Tinte mit einem R gekennzeichnet sind. Eine zusätzliche Information über die physische Beschaffenheit des Blattes erhalten wir durch die Texttranskription selbst. Daraus wird ersichtlich, dass das Recto

12 Die Bemerkung lautet im Original: »Mancano i fragm. XVIII e XIX e 2 fogli (= pp. III, IV, V e VI) del fragm. XX, non pervenuti alla Marciana«. Diese Information erhielt ich per Email am 23. November 2010 von Susi Marcon, vgl. hier Fußn. 8.

13 Die Signatur des dritten Faszikels in der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz lautet Ao 3613.

14 Der Hinweis dafür ist bei Quecke, »Psalmindex«, 263, Fußn. 2 zu finden. Die Signatur der Druckfahnen in Bologna lautet: BUB, MS. 2947bis. Unter derselben Signatur wird dort auch das Autograph Mingarellis aufbewahrt. Laura Miani danke ich für die hilfreichen Hinweise.

15 Die Signatur der Druckfahnen in Venedig, die ich für meine Arbeit benütze, lautet: Biblioteca Nazionale Marciana Venezia, Cat. Mss. Marc. 9.

16 Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 342. Vgl. noch Teza, »Dei manoscritti copti del Mingarelli nella Biblioteca dell'Università di Bologna«, 488–502.

17 Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 335, 362–363.

18 Mingarelli, *Aegyptiorum codicum*, *Fasc. Tertius*, L.

19 Meiner Kollegin Christina M. Kreinecker danke ich für ihre Unterstützung beim lateinischen und italienischen Text.

33 und das Verso 37 Zeilen hatten. Diese Informationen werden durch die Transkription des Recto (S. L–LI) und des Verso (S. LII–LIII) des fragmentarischen Blattes erweitert und geben somit den ausschlaggebenden Hinweis für die Zuweisung des Mingarelli-Fragm. XIX zum Kodex MONB.WC. Die *Adnotationes*, die Recto und Verso unmittelbar folgen, bieten Mingarellis Identifikationen etlicher biblischer Perikopen-Initien, seine Ergänzungen des koptischen Bibeltextes mit lateinischer Übersetzung und ebenso einen seiner seltenen Versuche, liturgische Rubriken zu erklären. Aus den insgesamt 70 transkribierten Blatt-Zeilen konnte Mingarelli nur 14 Zeilen mit Perikopen-Initien sowie die 13 Zeilen mit den liturgischen Rubriken nicht identifizieren.

3. Beobachtungen zu Mingarellis Transkription

Um die fehlenden Zeilen-Inhalte beim Mingarelli-Fragm. XIX zu identifizieren und zu rekonstruieren, sind fünf Arbeitsschritte durchzuführen:

3.1. Zum Vergleich müssen parallele oder teilweise übereinstimmende Typikon-Blätter herangezogen werden. Für Mingarelli-Fragm. XIX kommt in Frage die Verso-Seite aus dem Parallel-Kodex MONB.AW, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9731, Verso Zl. 14-17 u. Zl. 22-32, bei dem sowohl die Perikopen-Initien als auch die liturgischen Rubriken übereinstimmen. Als teilweise übereinstimmend kann man zwei Blätter aus dem Kodex MONB.WL, Leiden, RMO, Ms. Copte 82B (Insinger 38c) und Ms. Copte 82C (Insinger 38d), bei denen nur die liturgischen Rubriken parallel laufen, zum Vergleich heranziehen.

3.2 Viele Buchstaben aus Mingarellis Transkription müssen anders gruppiert werden, damit die Wortreste einen Sinn ergeben.

3.3 Um schwierige Zeilen identifizieren zu können, ist in den letzten sechs Zeilen von Recto ein Fehler zu beheben. Dieser beginnt mit Zeile 27 und setzt sich fort bis zur Zeile 33, der letzten des Blattes. Um sich die Entstehung des Fehlers besser vorstellen zu können, muss man sich die tabellarische²⁰ Struktur der Typika vor Augen führen, bei der der Text in drei Spalten dargestellt wird. In der ersten Spalte stehen die abgekürzten Namen der biblischen Bücher, aus welchen die Perikopeninitien stammen. In der zweiten Spalte sind Zahlen zu finden, die die Ps-Kapitel, die Kephalaia-Sektionen u. a. wiedergeben. In der dritten Spalte erfolgt dann das eigentliche Perikopeninitium. Zeile 27 des Recto, wo der Fehler beginnt, beinhaltet eine liturgische Rubrik. Sie musste wie üblich auf diesem Blatt und überhaupt bei den Typikon-Blättern mit roter Tinte geschrieben werden. Jedoch finden wir vor der Zeile nicht das zu erwartende R, mit dem Mingarelli regelmäßig jede liturgische Rubrik wegen ihrer roten Farbe markiert (vgl. hier

20 Bei den Typika sind ebenso Spalten zu erkennen, die sich jedoch von den Spalten bei den Schenute-Werken unterscheiden. Für sie benutze ich den Ausdruck tabellarische Spalte, da der Schriftspiegel dieser Quellen sehr oft wie eine Tabelle aus drei oder zwei Spalten aussieht.

Punkt 2). Stattdessen steht am Zeilen-Beginn der koptische Buchstabe Hori und die von zweiter Hand geschriebene Zahl 10 (Ī). Beide ergeben keinen Sinn bei der liturgischen Rubrik. Alle Probleme der letzten 6 Zeilen auf Recto lösen sich von selbst, wenn man annimmt, dass die Angaben der ersten und zweiten Spalte von Zeile 27, inklusive des für die liturgischen Rubriken in Rot verwendeten Buchstabens R, zufällig übersprungen hat und stattdessen die Information aus Zeile 28 übernommen hat. Der Buchstabe Hori und die Zahl 10 passen ganz genau für die 28. Zeile, die ein Perikopeninitium aus dem Hebräerbrief (Hebr 11,32) beinhaltet. Damit wird die Bibelstelle **2[EBP]** angegeben und auf die Kephalaion-Zahl 10, die auf die große Hebräer-Sektion 10, die Hebr 11,17-12,1 umfasst,²¹ hingewiesen. Mit anderen Worten: Der sich fortsetzende Fehler in Mingarellis Transkription besteht darin, dass die Buchstabenreste von den ersten und zweiten Spalten der letzten 6 Zeilen mit einer Zeile nach oben gerückt sind. Dadurch steht der Hinweis auf die erste Paulinische Perikope bei der liturgischen Rubrik, die Ps-Kapitel-Zahl befindet sich gegenüber der Paulinischen Perikope usw.

Die Entstehung des Fehlers ist auf Mingarelli²² zurückzuführen. Wahrscheinlich wurde er vom sehr schlechten Erhaltungszustand des Blattes beeinflusst, von welchem auch die vielen fehlenden Buchstaben in der Texttranskription zeugen. Es ist nicht auszuschließen, dass dieser Blattzustand Mingarelli die Spalten und Zeilen falsch in Verbindung bringen ließ. Ein derartiger Fall ist mir bekannt beim Blatt London, BL, Or. 3580 A.4 (A.3 β) Recto, das zusammen mit Mingarelli-Fragm. XIX zum Kodex MONB.WC gehört. Nachdem ich die wenigen Buchstaben der letzten sechs Zeilen aus der ersten und zweiten tabellarischen Spalte eine Zeile nach unten gerückt habe, waren alle schwierigen Fälle leichter zu lösen. Aus den sechs Perikopeninitien, die zu identifizieren wären, war Mingarelli in der Lage vier richtig zu bestimmen, die anderen zwei sind mir erst nach der Behebung des Fehlers gelungen.

3.4 Man muss beachten, dass die Typika als liturgische Quellen mit sehr knappem Umfang und sehr großer Informationsdichte verschiedene Wege kennen, die Angabe zu einer Perikope darzustellen. Die meist verbreitete Art ist es, die Anfangsworte einer biblischen Lesung zu zitieren und zwar in der dritten tabellarischen Spalte. Eine weitere Möglichkeit ist es, nachdem in der ersten und zweiten tabellarischen Spalte die konkreten Namen der biblischen Bücher mit ihren Kapitelzahlen benannt wurden, in der dritten Spalte keine Texte mehr zu zitieren. In ihr wird mit kurzen Bemerkungen wie »sein Anfang«, wenn ein Initium aus dem Psalter stammt, oder »ihr Anfang«, wenn es sich um ein Initium aus einem der

21 Horner, *New Testament in the Southern Dialect* IV, 452 (»The Chapters or Large Sections of the Morgan Manuscript«).

22 Dass der Fehler bereits Mingarelli und nicht erst später jemandem bei der typographischen Vorbereitung der Druckfahnen unterlaufen ist, zeigt das Autograph Mingarellis, das heute in Bologna unter der Signatur BUB, MS. 2947bis aufbewahrt wird. Dieses konnte ich in einer Fotokopie überprüfen.

katholischen Briefen handelt, auf den Perikopeninhalt hingewiesen. Ähnlich sind die Hinweise für das Ende einer Perikope. Die Perikope wird somit nicht zitiert, sondern benannt oder erklärt. Diese Tatsache muss man ebenso zur Kenntnis nehmen, wenn man die Zeile 30 auf Recto von Mingarelli-Fragm. XIX zu identifizieren versucht. Auf Zeile 30 sollte ein Evangelien-Initium für die Samstags-Vorfeier auf das Fest höheren Ranges von Apa Pšoi, das am 5. Mechir (= 30. Januar) gefeiert wird, stehen. Aus der ersten und zweiten Spalte sind nur der Buchstabe »**ⲁ**« und die Zahl 5 (**ⲕ**) aus zweiter Hand erhalten und sie alleine sind nicht aufschlussreich. In der dritten Spalte steht **ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲙⲟⲥ**, »Die Seligpreisungen«. Wenn man dies nicht als Zitat auffasst, sondern als Titelangabe, kommt man auf den wohlbekannten Text der Seligpreisungen, der Mt 5,1–12 umfasst. Nach dieser Erkenntnis kann man leicht die Buchstaben aus der ersten und zweiten Spalte deuten. Der Buchstabe »**ⲁ**« ist der Rest aus der Bibelstellenangabe »**[ⲙ]ⲁ[ⲑ]**«, die für den Evangelisten Matthäus steht, und die Zahl 5 deutet auf die Kephalaion-Zählung, die sich in der Ausgabe des sahidischen NT von George Horner²³ vor Mt 5,1 befindet. Diese Hinweise aus der ersten und zweiten Spalte konnten erst nach der Behebung des in Punkt 3.3 beschriebenen Fehlers in die Argumentation eingebracht werden.

3.5 Die Marginalien-Information zu Mingarelli-Fragm. XIX muss ebenso ausgewertet werden. In Mingarellis Transkription findet man keine Angaben für die Pagina- und Lagenzahlen. Nichtsdestotrotz kann sie uns beim Aufbau des ursprünglichen Kodex weiterhelfen. Am oberen Rand von Verso²⁴ stehen die *nomina sacra* **ⲓⲥ** **ⲭⲥ**, die in der Mitte durch eine kreuzförmige Verzierung, die ein Flechtmuster darstellen sollte, getrennt sind. Die von einem oder mehreren Flechtmustern begleiteten *nomina sacra* an den oberen Rändern bezeichnen bei den koptischen Handschriften regelmäßig den Anfang oder das Ende einer Lage. Da sie sich in diesem Fall auf dem Verso befinden, deutet das auf das Ende einer Lage hin.

4. Grundsätzliches zum Aufbau eines liturgischen Typikons aus dem Weißen Kloster

Bevor ich zur Darstellung des Kodex MONB.WC übergehe, möchte ich einige grundsätzliche Überlegungen zu den Typika voranstellen.

4.1 Wie so viele andere Handschriftenblätter²⁵ gehören auch die von Mingarelli edierten und transkribierten Fragmenten zu den Bibliotheksbeständen des Scheunute-Klosters in Oberägypten, das auch unter dem Namen »Weißes Kloster« bekannt ist. Das in den koptischen Studien wohl bekannte Phänomen der ver-

23 Horner, *New Testament in the Southern Dialect* I, 28.

24 Mingarelli, *Aegyptiorum codicum*, Fasc. Tertius, LII.

25 Vgl. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 18-28, 38-45.

streuten Blätter ist auch bei den Typika allgegenwärtig. Um dieses Problem leichter in Griff zu bekommen, wurde von Stephen Emmel für die Rekonstruktion des Schenute-Textkorpus der Begriff »Handschriften-Kern« (»Core«) in die Koptologie eingeführt.²⁶ Die Sigla aus der Datenbank CMCL²⁷ sind fest mit dem Kern, der aus einem oder mehreren Blättern bestehen kann, verbunden und dürfen nicht mehr geändert werden. Die *Komplementärblätter* sind als Ergänzungen um den Kern herum gedacht. Falls sie mit einem Handschriften-Kern fälschlicherweise assoziiert wurden, dürfen sie ihre Sigla wechseln, um den Fehler zu korrigieren. Der Kern darf allerdings nicht mehr mit einem neuen Siglum versehen werden. Hier zitiere ich die CMCL-Sigla, mit denen ich die bestimmten Typika-Kodizes benannt habe,²⁸ nur mit ihren Kernblättern.

4.2. Meine Beschäftigung mit den Typika in den letzten Jahren hat mir deutlich gezeigt, dass wir für diese liturgischen Quellen einen übergeordneten Terminus mit breiterem Bedeutungsumfang brauchen. Ich verwende den Terminus »Typikon« (pl. Typika), der von Hans Quecke aus der byzantinischen Tradition in die Koptologie eingeführt wurde. Obwohl er in den koptischen Texten nicht bezeugt ist, ist er als Überbegriff dennoch gut geeignet. Wie Heinzgerd Brakmann²⁹ immer wieder bei liturgiewissenschaftlichen Treffen betont, muss diesem Terminus das Adjektiv »liturgisch« vorausgesetzt werden, um eine mögliche Verwirrung zwischen liturgischen Typika und jenen, die die monastische Lebensweise regeln und ebenso in der byzantinischen Tradition vorhanden sind, zu vermeiden.

Am Beginn meiner Untersuchung habe auch ich die Begriffe Perikopen-Direktorien und Hymnen-Direktorien ohne weitere Differenzierung verwendet. Doch diese Termini beziehen sich lediglich auf den Inhalt eines Blattes bzw. Fragmentes und nicht auf eine ganze Handschrift. Ein Perikopen-Direktorium bzw. Hymnen-Direktorium ist ein in sich geschlossener Teil eines liturgischen Typikons. Ein liturgisches Typikon des Schenute-Klosters besteht aus mehreren³⁰ Teilen, für die ich den aus der Liturgiewissenschaft bekannten Terminus »Libellus« (pl. Libelli) verwende. Alleinstehende Begriffe wie Perikopen- oder Hymnen-Direktorien sind zu vermeiden, da die Gefahr besteht, dass sie auf einen ganzen Kodex übertragen werden. Wenn also ein Blatt ein Perikopen-Direktorium dar-

26 Vgl. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 103: »Each reconstructed Kodex is defined by a core constituent of one or more leaves. This is the part of the Kodex to which the Kodex siglum primarily attaches. If any other leaves of the reconstructed Kodex are proved to belong elsewhere and so must be dissociated from the core, the dissociated leaves will receive a different siglum. The siglum of the Kodex from which they have been dissociated will remain with the core.«

27 Vgl. hier Fußn. 3.

28 Vgl. hier Fußn. 3.

29 Heinzgerd Brakmann ist einer der wichtigsten Lehrer in meiner koptologischen Laufbahn. Ich bin ihm dankbar für die vielen lehrreichen Gespräche und Emails in Bezug auf die liturgischen Quellen der Kopten.

30 Einige davon wird man aufgrund des Quellenmangels vielleicht nie aufspüren können.

stellt, heißt das nur, dass dieses Blatt zum Perikopen-Direktorium-Libellus eines liturgischen Typikon-Kodex gehört.

4.3 Die Untersuchungen an den Typika haben verschiedenste Handschriften-Strukturen ans Licht gebracht. Hier reicht die Beobachtung: Ein Libellus kann ein Perikopen- oder ein Hymnen-Direktorium darstellen. Allerdings ist Hymnen-Direktorium wiederum ein Überbegriff, der sich nur auf den Inhalt bezieht. Die koptische Liturgie kennt folgende poetische Texte: Hermeneiai, Hymnos-Gesänge, Poiekon-Gesänge, Trisagion-Gesänge u. a. Sie alle können als Hymnen bezeichnet werden. Kodikologisch gesehen, kann ein Hymnen-Libellus aus Hermeneiai und ihren Antworten bestehen, ein anderer Hymnen-Libellus aus Trisagion-Gesängen und ein weiter Hymnen-Libellus auf Poiekon-Gesängen. Die Tendenz dabei ist, dass am Beginn eines liturgischen Typikon-Kodex die Perikopen- und die Hermeneiai-Initien als erster und zweiter Libellus dargestellt werden, wobei die Reihenfolge der beiden Libelli wechseln kann. Beispiele für die Reihenfolge »Perikopen – Hermeneiai-Libellus« sind die Kodizes MONB.WD³¹, MONB.WM³² sowie der hier dargestellte Kodex MONB.WC. Für die zweite Variante »Hermeneiai – Perikopen-Libellus« kann man beispielsweise die Kodizes MONB.WK³³ und MONB.WL³⁴ angeben. Es gibt Kodizes wie MONB.WS³⁵, MONB.WI³⁶, MONB.WL, die nur die Hermeneiai (= Psalmverse) und ihre Antworten (= Psalmverse) mit Kathismata (= Psalmverse) beinhalten. Und es gibt welche, die die Hermeneiai zusammen mit den Stichworten für die koptischen Psalmverse, die zur Entlassung des Gottesdienstes dienten, angeben. Diese ihrerseits sind stets von den Initien der griechischen Hymnos-Gesänge begleitet. Als Beispiel kann hier MONB.AW³⁷ angeführt werden. Für die Hymnen-Direktorien, die aus Trisagion- oder Poiekon-Gesängen³⁸ bestehen, wurden höchstwahrscheinlich die Lagen ab der Mitte eines Kodex vorgesehen. Die zwei Libelli bieten die vollen Texte dieser gottesdienstlichen Gesänge. Beispiele dafür sind die Kodizes MONB.WF³⁹, MONB.WG⁴⁰, MONB.WI, MONB.WL bzw. MONB.WM.

31 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WD ist Leiden, RMO, Ms. Copte 81 (Insinger 38a) f. 1-2.

32 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WM ist Leiden, RMO, Ms. Copte 76 (Insinger 33).

33 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WK ist Wien, ÖNB, P.Vindob. K 211.

34 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WL ist Leiden, RMO, Ms. Copte 82B, C, D (Ins. 38c, d, e).

35 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WS ist Leiden, RMO, Ms. Copte 84 (Ins. 39), f. 1-4.

36 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WI ist Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9735-9736.

37 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.AW ist Paris, Louvre, n° 9972 (R 164 + R 253).

38 Diese kirchlichen Gesänge wurden für die Entlassung der Messe gebraucht und wurden mit dem für uns immer noch rätselhaften Titel »**TOIHKON**« bezeichnet.

39 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WF ist Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. XXIV, fasc. 106, f. 1-2.

40 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.WG ist Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. XXIV, fasc. 102, f. 1-2.

Es ist durchaus denkbar, dass weitere Teile zum Aufbau eines liturgischen Typikon-Kodex gehören. Diese kurze Darstellung deckt nicht das ganze Möglichkeitsspektrum der Typika-Kodizes-Strukturen, sondern dient lediglich als Orientierung für das bessere Verständnis des Aufbaus des Kodex MONB.WC.

5. Der Kodex MONB.WC

Üblicherweise beginnt die Darstellung eines Kodex mit seiner kodikologischen Beschreibung. Da ich gezwungen bin, zuerst herauszufinden, welche von den uns überlieferten Typikon-Blättern dazugehören, beginne ich mit meinen Ausführungen zum Handschriftenkern und zu den Komplementärblättern.

5.1. Kern und bekannte Komplementärblätter des Kodex MONB.WC

Zum Kern des Kodex MONB.WC habe ich das von Hans Quecke 1983 edierte Wiener Blatt mit Signatur Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9725⁴¹ gewählt. Hans Quecke⁴² weist diesem Blatt noch drei weitere Komplementärblätter zu: Cairo, IFAO, Copte 224; Leiden, RMO, Ms. Copte 78 (Insinger 35) und London, BL, Or. 3580 A.3 (= A.3 α). Die Zusammengehörigkeit der vier Blätter bzw. Fragmente wird von Catherine Louis⁴³ in ihrer Katalog-Beschreibung bestätigt. M. E. gehören diese vier Blätter auch zu ein und derselben Handschrift und bilden zusammen den zweiten Libellus des Kodex MONB.WC. (vgl. unten Punkt 5.4)

5.2. Neue Komplementärblätter des Kodex MONB.WC

Im Zuge meiner Typika-Untersuchungen habe ich 194 Blätter bzw. Fragmente bearbeitet und zur Edition vorbereitet. Die Signaturenangaben der meisten Blätter, die den Typika-Korpus des Weißen Klosters bilden, konnte ich aus den informationsreichen Studien von Hans Quecke⁴⁴ und Ugo Zanetti⁴⁵ schöpfen. Bis jetzt fehlt eine komplexe Untersuchung der Typika des Weißen Klosters und deshalb wurden all diese Blätter nur einzeln beschrieben, ediert oder untersucht und sehr selten wurde ihr Platz in einem ursprünglichen Kodex gesucht.⁴⁶ Bei der Bearbeitung des Typika-Korpus bin ich auf weitere Blätter gestoßen, die mit dem Kodex MONB.WC assoziiert werden müssen.

41 Quecke, »Zwei Blätter«, Nr. 10, Tf. 13-14, 194-200. Vgl. noch Buschhausen – Horak – Harrauer, Der Lebenskreis der Kopten, Nr. 95, 76, Farbab. 12; Henner – Förster – Horak, Christliches mit Feder und Faden, Nr. 19, 25-26.

42 Quecke, »Zwei Blätter«, 194. Vgl. noch Buschhausen – Horak – Harrauer, Der Lebenskreis der Kopten, Nr. 95, 76; Henner – Förster – Horak, Christliches mit Feder und Faden, Nr. 19, 25-26.

43 Louis, Catalogue, Fragments liturgiques n° 24 (im Druck).

44 Quecke, Stundengebet, 76, Fußn. 123ff.; Quecke, »Zwei Blätter«, 294, Fußn. 1-2, 4, 5; Quecke, »Psalmverse«, 114, Fußn. 49.

45 Siehe hier die Bibliographie-Liste.

46 Vgl. Atanassova, Quecke, Pleyte – Boeser, Zanetti in der Bibliographie-Liste.

Ausgangspunkt der Suche nach weiteren Komplementärblättern für den Kodex MONB.WC war das Londoner Blatt Or. 3580 A.3 (= A.3 α), das noch von Walter Crum⁴⁷ beschrieben wurde. Crum hatte es zusammen mit zwei weiteren Fragmenten unter Or. 3580 A.3 dargestellt, wobei er die Fragmente durch die griechischen Buchstaben α , β , γ unterschied. Heute trägt jedes Fragment in der British Library eine eigene Signatur: London, BL, Or. 3580 A.3 (= A.3 α), Or. 3580 A.4 (= A.3 β) und Or. 3580 A.5 (= A.3 γ).

Die erste zu beantwortende Frage ist, ob die drei Fragmente wirklich zusammengehören, zumal Crum selbst aufgrund der Inhaltsunterschiede zwischen dem α -Fragment einerseits und β - und γ -Fragmenten andererseits Zweifel hegte. M. E. ist Crums Zusammenführung der drei Fragmente zu bejahen. Die Inhaltsunterschiede werden irrelevant, wenn man bedenkt, dass die verschiedenen Fragmente zu zwei unterschiedlichen Libelli desselben Kodex gehören konnten. Wie die unter Punkt 4 angeführten Beobachtungen an den liturgischen Typika gezeigt haben, besteht ein Typikon-Kodex aus mehreren Libelli. Somit gehören β - und γ -Fragmente – heute Or. 3580 A.4 (= A.3 β) und A.5 (= A.3 γ) – zum ersten Libellus des Kodex MONB.WC und das α -Fragment – heute Or. 3580 A.3 (= A.3 α) – zu seinem zweiten Libellus.

Die Suche nach Komplementärblättern führte zu vier weiteren Fragmenten, die zum ersten Libellus vom Kodex MONB.WC gehören. Eines der Fragmente wird heute in Leiden aufbewahrt und ist seit 1897 durch die Edition⁴⁸ von Willem Pleyte und Pieter A. A. Boeser bekannt. Die für die damalige Zeit erstklassige Edition bedarf heute etlicher Verbesserungen. An erster Stelle ist die falsche Einschätzung⁴⁹ von Recto und Verso des Leidener Blattes zu korrigieren. Das Recto beginnt mit den Initien zum Samstag nach dem Fest 11. Tobi (6. Januar) und endet mit dem Prokeimenon für den Sonntag vor dem Fest der Jungfrau (21. Tobi = 16. Januar). Auf dem Verso werden die anderen Perikopeninitien für die Messe desselben Sonntags aus dem Recto weiter aufgelistet. Eine Parallele dazu bietet der von Ugo Zanetti edierte Kodex MONB.AW, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9731.⁵⁰

An zweiter Stelle sind die Fehler in der *editio princeps* bei den ersten acht Zeilen des Verso zu berichtigen. Die Erstherausgeber des Leidener Blattes waren nicht in der Lage die Zeilen 1, 2⁵¹ und 8 des Verso⁵² zu identifizieren. Den Inhalt

47 Crum, Catalogue BM, n° 146, 33-34.

48 Pleyte, W. – Boeser, P.A.A., Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide. Leide 1897.

49 Vgl. Pleyte – Boeser, Manuscripts coptes, 189-192.

50 Der Handschriften-Kern des Kodex MONB.AW ist Paris, Louvre, n° 9972 (R 164 + R 253), vgl. die Edition bei Zanetti, »Index«, 55-75, sowie Atanassova, »Die Typika des Schenute-Klosters: Zum Stand der Forschung« (im Druck).

51 Das von Pleyte – Boeser unidentifizierte Initium auf Zl. 2 wurde noch von Ugo Zanetti trotz der geringen Textangabe richtig erkannt, vgl. Zanetti, »Les lectionnaires coptes«, 184.

52 In der Edition von Pleyte – Boeser ist das noch Recto.

der Zeilen 3 und 4 des Verso⁵³ bestimmten sie falsch. Der Grund dafür ist die Unvollständigkeit des Blattes, die auch meine Identifizierungsversuche lange Zeit vergeblich gemacht hat. Heute bergen diese Zeilen keine Geheimnisse mehr. Mir ist es gelungen unter den unzähligen koptischen Fragmenten in der Bibliothèque nationale de France zwei kleine Bruchstücke zu finden, die das Leidener Blatt fast vervollständigen: Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c und f. 21. Das Bruchstück Paris, BnF, Copte 133(2) f. 21 ist genau in der oberen linken Ecke des Leidener Blattes zu platzieren und ergänzt beinahe vollständig die Textangaben der Zeilen 1 bis 8 des Leidener Blattes und ermöglicht somit ihre Identifizierung.⁵⁴ Das Bruchstück Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c ergänzt das Leidener Blatt von Zl. 23 bis Zl. 34.

5.3. Der Platz von Mingarelli-Fragm. XIX innerhalb des Kodex MONB.WC

Das letzte Komplementärblatt, das einst zusammen mit den oben eingeführten sieben Blättern (aus neun Fragmenten) zu dem Kodex gehört hat, der unter dem Siglum MONB.WC angeführt wird, ist das hier behandelte Blatt Venezia, Bibl. Nan. copt. frg., Mingarelli-Fragm. XIX. Das Recto dieses fragmentarischen Blattes beginnt mit dem Evangelium-Initium Mk 13,9. Gleich danach folgt das Fest des heiligen Apa Simon von Ušem (Letopolis)⁵⁵ mit seinen Perikopeninitien, das am 27. Tobi (= 22. Januar) gefeiert wird. Weiterhin werden die Feste und ihre Perikopenanfänge aus dem Ende des Monats Tobi und dem Anfang des Monats Mechir aufgelistet, wobei das Verso mit der liturgischen Rubrik des 10. Mechir (= 4. Februar) endet. Die erste Frage bei der Bearbeitung des Mingarelli-Fragm. XIX war, an welchem Fest das Evangelium-Initium Mk 13,9 vorgetragen wurde. Dieser Mk-Vers⁵⁶ ist für Märtyrerfeste besonders gut geeignet. Er ist belegt als Evangelien-Perikope am 28. Thout (= 25. September)⁵⁷, 25. Hathor (= 21. November)⁵⁸ und 16. Tobi (= 11. Januar)⁵⁹. Die Platzierung des Mk-Initiums auf dem Blatt unmittelbar vor dem 27. Tobi weist daraufhin, dass Mk 13,9 an einem Fest davor vorgetragen wurde. Das Verso des Leidener Komplementärblattes Ms. Copte 82A (Insinger 38b) endet mit einem Fest ohne Datum, das allerdings ohne

53 Die ersten 8 Zeilen des Leidener Blattes bereiteten Schwierigkeiten nur bei der Verso-Seite, da auf der Recto-Seite die Perikopen-Initien fast gänzlich vorhanden sind und nur die jeweiligen Bibelstellenangaben fehlten.

54 Die korrekten Identifizierungen sind: Zl. 1: 1 Kor 7,25; Zl. 3: Act 12,11; Zl. 4: Ps 148,7; Zl. 8: Hebr 9,2.

55 Vgl. Horn, Studien zu den Märtyrern I, 55-57, Fußn. 218 u. 222.

56 Mk 13,9 (EU): »Ihr aber, macht euch darauf gefasst: Man wird euch um meinetwillen vor die Gerichte bringen, in den Synagogen misshandeln und vor Statthalter und Könige stellen, damit ihr vor ihnen Zeugnis ablegt.«

57 MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9728 Recto, Zl. 20-25.

58 MONB.WA, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 166 Recto, Zl. 19-24.

59 MONB.WC, Leiden, RMO, Ms. Copte 82A (Insinger 38b) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c + f. 21 Recto, Zl. 17-21.

Zweifel als 26. Tobi (= 21. Januar) zu rekonstruieren ist. Erstens folgt es dem 25. Tobi, dessen liturgische Rubrik gänzlich erhalten ist, und zweitens ist die liturgische Überschrift im parallelen Typikon-Kodex MONB.WL, Leiden, RMO, Ms. Copte 82B (Insinger 38c) u. Ms. Copte 82C (Insinger 38d)⁶⁰ gut erhalten. Zweifellos endete das Leidener Fragment Ms. Copte 82A mit der Feier am 26. Tobi, für welche, wie bei einem *ordo minor*⁶¹ der Eucharistiefeier üblich, nur drei Perikopeninitien vorgesehen waren. Allerdings fehlt bei dieser Feier das Evangelien-Initium, das mit Sicherheit auf dem darauf folgenden Blatt zu suchen wäre, worauf der gänzlich erhaltene untere Rand hinweist. M. E. schließt das verschollene Blatt Mingarelli-Fragm. XIX ohne Zeilenverlust direkt am Leidener Blatt Ms. Copte 82A (Insinger 38b) an. Mk 13,9 ist das Evangelium-Initium für das Fest am 26. Tobi.

Mir ist kein anderer Beleg aus dem koptischen Ritus bekannt, bei dem am 26. Tobi Mk 13,9 vorgelesen wird. Nichtsdestoweniger weisen der Platz auf dem Blatt, der Inhalt des Verses und die weiteren Typika-Zeugen daraufhin, dass Mk 13,9 bestens dafür geeignet ist.

Die wichtigste Rolle bei der Zuweisung des verschollenen Blattes zum Kodex MONB.WC spielt der Inhalt der beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Blätter: Leiden, RMO, Ms. Copte 82A (Insinger 38b) und Mingarelli-Fragm. XIX. Für die Zugehörigkeit des verschollenen Blattes zum Kodex MONB.WC können weitere unterstützende Details, angeführt werden:

- a) Von Mingarellis Beschreibung wissen wir, dass die Schrift elegant ist. Die Komplementärblätter bezeugen eine Schrift, die als elegant bezeichnet werden kann.
- b) Viele der liturgischen Rubriken weisen an ihrem Anfang oder Ende eine kreuzförmige Verzierung auf. Mingarellis Edition gibt uns Bescheid über ähnliche Verzierungen bei 4 liturgischen Rubriken.
- c) Die drei Blätter mit erhaltenem Schriftspiegel weisen auf Recto 33 Zeilen und auf Verso 37 Zeilen auf. Dieselbe Zeilenzahl ist in Mingarellis Edition bezeugt⁶².
- d) Die Kephalaia-Zählungen bei den Evangelien- und Acta-Initien werden auf allen Blättern aus dem ersten Libellus von zweiter Hand geschrieben. Auch die Transkription von Mingarelli gibt Zeugnis dafür.
- e) Als letztes Blatt einer Lage passt das verschollene Blatt in das Quaternionen-Muster, das sich aus den erhaltenen bzw. mit Sicherheit rekonstruierbaren Lagen und Pagina ergibt, vgl. dafür ausführlicher den anschließenden Punkt 5.5.

60 Die liturgische Rubrik lautet: ⲕⲥ ⲡⲓⲛⲁ ⲙⲡⲣⲁⲓⲟⲥ ⲁⲛⲁ ⲡⲉⲓⲃⲱⲥⲱ ⲙⲏⲕⲁⲥⲓⲁ ⲧⲉⲓⲙⲁⲁⲩ.

61 Brakmann, »Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten, 1996-2000«, 591.

62 Vgl. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 941 »...note that Mingarelli's transcriptions represent accurately the line and page breaks of the manuscripts...«.

5.4. Die Struktur des Kodex MONB.WC

Zum Kodex MONB.WC gehören heute zehn Blätter bzw. Fragmente, die insgesamt acht Kodexblätter darstellen. Bei nur drei davon sind die Lagen- bzw. Pagina-Zahlen erhalten. Nichtsdestotrotz ist es möglich, ein plausibles Bild vom Kodexaufbau zu bekommen, wie das die unten angebrachte Tabelle zeigt. Das für die Kodexstruktur entscheidende Blatt ist Leiden, RMO, Ms. Copte 78 (Insinger 35), das in sehr gutem Zustand erhalten ist und zum zweiten Libellus gehört. Mit diesem Blatt, das Pagina 47/48 trägt, endete die 3. Lage. Diese Tatsache leitet zu der Annahme, dass der ursprüngliche Kodex nach einem Quaternionen-Muster aufgebaut war, wie das oft bei den koptischen Handschriften zu beobachten ist. Bei einem klassischen Quaternionen-Muster endet die dritte Lage mit den Paginazahlen 47/48. Dabei beginnt der Handschriftentext unmittelbar mit der ersten Seite und verzichtet auf zwei Vorsatzblätter, wie es sonst öfter in der koptischen Kodikologie vorkommen kann.

Das Wiener Blatt P.Vindob. K 9725 trägt die Paginierung 41/42 und ist Teil der dritten Lage. Diese Tatsache widerspricht der Quaternionen-Theorie nicht, aber trägt auch nichts Wesentliches dazu bei. Sehr wichtig für die Kodexstruktur ist hingegen das Londoner Blatt aus dem ersten Libellus London, BL, Or. 3580 A.4 (= A.3 β). Laut Crum⁶³ ist es das letzte Blatt der 2. Lage. Heute sind wir vollkommen auf Crums Aussage angewiesen. Die Verzierung der Lagenzahl ist noch ganz gut sowohl auf dem Farbscan als auch am Original zu sehen, die Lagenzahl 2 (**B**) jedoch nicht. Der Grund dafür ist die falsche Aufbewahrungsweise. Leider bedürfen heute alle Blätter, die im Sammelband⁶⁴ Or. 3580 A der British Library gebunden sind, einer besseren Form der Aufbewahrung und zusätzlicher Restaurierung. Z. B. überlappen die Papierblätter die Ränder der Pergamente, für welche sie ursprünglich nur als Rahmen dienen sollten. Dadurch bedecken sie wichtige Details, wie dies beim Blatt London, BL, Or. 3580 A.4 der Fall ist. Da Crum keine Zweifel bei der Lagen-Bestimmung des β -Fragments hegte, kann man zuversichtlich sein, dass London, BL, Or. 3580 A.4 (= A.3 β) tatsächlich das Ende der 2. Lage war. Vorausgesetzt, dass keine Paginierungsfehler vorliegen, kann man nach dem Quaternionen-Muster die Pagina dieses Blattes als [31]/[32] rekonstruieren. Keine weiteren Lagen- bzw. Pagina-Zahlen sind erhalten. Eine zusätzliche Vermutung kann jedoch noch angestellt werden. Sie beruht auf der Quaternionen-Muster-Theorie und auf der Annahme, die unter Punkt 3.5 zum Mingarelli-Fragm. XIX ausgeführt wurde, nämlich, dass Mingarelli-Fragm. XIX das letzte Blatt einer Lage ist. Der Inhalt der zwei aufeinander folgenden Kodex-Blätter – Leiden, RMO, Ms. Copte 82A (Insinger 38b) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c + f. 21 und Venezia, Bibl. Nan. copt. frg., Mingarelli-Fragm. XIX – weist eindeutig darauf hin, dass sie vor dem Londoner Blatt Or. 3580 A.4 (=

63 Crum, Catalogue BM, n° 146, 33.

64 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 47.

A.3 β) und noch weit vorne am Kodexbeginn gestanden haben müssen. All das spricht dafür, dass Mingarelli-Fragm. XIX das Endblatt der 1. Lage war und die Paginierung [15]/[16] getragen hat. Das ihm vorausgehende Blatt – Leiden, RMO, Ms. Copte 82A (Insinger 38b) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c + f. 21 – hatte höchstwahrscheinlich die Paginazahl [13]/[14].

Auch die Paginierung des Blattes Cairo, IFAO, n° 224 kann mit einer gewissen Sicherheit rekonstruiert werden. Sein Inhalt weist eindeutig daraufhin, dass es sich kurz nach dem gut erhaltenen Blatt Leiden, RMO, Ms. Copte 78 (Insinger 35) mit Paginierung 47/48 befand. Das Leidener Blatt endet mit den Hermeneiai zum 20. Hathor (= 16. November) und das Kairoer Blatt beginnt mit den Hermeneiai zum 3. Choiak (= 29. November). Es fehlen also die Angaben zu den wichtigen Festen vom 22. bis 29. Hathor sowie vom 1. Choiak, die zusammen zumindest ein Blatt ausgefüllt hätten. Beide Blätter haben als Recto die Haarseite und als Verso die Fleischseite des Blattes. Sowohl die inhaltlichen Angaben als auch die kodikologische Beschaffenheit der beiden Blätter weisen darauf hin, dass zwischen ihnen ein Blatt, mit dem die 4. Lage begann, fehlt. Somit wird die Paginierung des Kairoer Blattes als [51]/[52] rekonstruiert. Die Paginierung der restlichen zwei Londoner Fragmente – London, BL, Or. 3580 A.3 (= A.3 α) und Or. 3580 A.5 (= A.3 γ) – lässt sich zurzeit nicht rekonstruieren. Ihr Platz im Kodex kann nur aufgrund der Festenabfolge im Kalender ungefähr bestimmt werden, vgl. die Tabelle im Anschluss.

Im Folgenden werden die Blätter des Kodex MONB.WC tabellarisch dargestellt. In der ersten Kolumne werden die von 1 bis 13 durchnummerierten Monate des koptischen Kirchenkalenders angeführt, da die meisten Typikon-Blätter, bei denen die Paginierung nicht erhalten ist, ohne die kalendarische Zeit-Abfolge gar nicht eingeordnet werden könnten. In der Tabelle werden die Monate des ganzen Kirchenjahres bei den beiden Libelli wiederholt, da kein Zweifel besteht, dass die ursprüngliche Handschrift sie beinhaltet hat. Damit entsteht eine realistische Vorstellung wie wenig wir heute über Kodex MONB.WC wissen. In der zweiten und dritten Kolumne werden die erhaltenen oder rekonstruierten Lagen- und Pagina-Zahlen angegeben. Die vierte Kolumne beinhaltet die Haar- und Fleisch-Seite des Blattes in Bezug auf Recto und Verso und gibt somit Hinweise auf die Befolgung der sog. Gregory-Regel. Diese besagt, dass einer Haarseite immer eine Haarseite bzw. eine Fleischseite immer einer Fleischseite (H/F – F/H) folgt, und regelt die Abfolge zweier Blätter. In der letzten Kolumne stehen die Signaturen der einzelnen Blätter bzw. Fragmente, wobei die Fragmente, die gemeinsam ein Blatt bilden, mit einem Plus-Zeichen zusammen angegeben werden.

Libellus I: Perikopendirektorium

Die Perikopen-Initien der Messe für die unbeweglichen Feste des Jahres und für die Sabbato-Kyriakai-Feiern der Feste höheren Ranges.

n°	Monat	Lage	Pagina	Haar- & Fleisch-Seite	Signatur
1.	Thout				
2.	Paopi				
3.	Hathor				
4.	Choiak				
5.	Tobi		[13]/[14]	F/H	Leiden, RMO, Ms. Copte 82A (Insinger 38b) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 15c + f. 21
6.	Mechir	[Ende 1]	[15]/[16]	H/F	Venezia, Bibl. Nan. copt. frg., Mingarelli-Fragm. XIX.
7.	Parmhotp				
8.	Pharmuthi				
9.	Pachons	Ende 2	[31]/[32]	H/F	London, BL, Or. 3580 A.4 (= A.3 β)
10.	Paoni		-/-	H/F	London, BL, Or. 3580 A.5 (= A.3 γ)
11.	Epep				
12.	Mesori				
13.	Epago- menen				

Libellus II: Hymnendirektorium

Die Hermeneiai-Initien mit ihren Antworten sowie die Kathismata und die Psalminitien der Nacht vom Anfang des Jahres bis zu seinem Ende

n°	Monat	Lage	Pagina	Haar- & Fleisch-Seite	Signatur
1.	Thout		41/42	F/H	Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9725
2.	Paopi				
3.	Hathor	Ende 3	47/48	H/F	Leiden, RMO, Ms. Copte 78 (Insinger 35)
4.	Choiak		[51]/[52]	H/F	Cairo, IFAO, Nr. 224
5.	Tobi				
6.	Mechir				
7.	Parmhotp				
8.	Pharmuthi				
9.	Pachons	-/-	-/-	H/F	London, BL, Or. 3580 A.3 (= A.3 α)
10.	Paoni				
11.	Epep				
12.	Mesori				
13.	Epagomenen				

5.5. Kurze kodikologische Beschreibung des Kodex MONB.WC

Zurzeit besteht Kodex MONB.WC aus acht Blättern. Die größten Dimensionen hat das Blatt Cairo, IFAO, n° 224. Die Blattgröße ist 24,2 x 31 cm und der Schriftspiegel 16,5 x 21,8 cm. Die anderen Blätter aus Leiden und Wien zeigen, dass der Schriftspiegel mit 16,5–17 cm in der Breite und 21,5–22,2 cm in der Länge variieren kann.

Die bimodulare⁶⁵ Schrift des Kodex MONB.WC ist klein und elegant mit 3-Strich **M**, mit schmalen **Ε**, **O**, **C**, mit kurzem **Υ** und mit ebenso kurzen **P**, **q**, die manchmal jedoch leichte Verlängerungen aufweisen. Jota ist mit Trema. Der Supralinearstrich steht regelmäßig da. Der zweite Vokal und das Epsilon am Wortanfang werden immer wieder durch einen Circumflex gekennzeichnet. Die liturgischen Rubriken sind regelmäßig in Rot geschrieben und enden häufiger mit einer kleinen Verzierung, die aus vier kreuzförmig gestellten Keilen besteht. Dasselbe durch rote Hochpunkte ergänzte Trenn-Zeichen teilt die Psalm-paare für die Nachtvigil. Die Zahlen stehen regelmäßig zwischen zwei Keilen mit Innenpunkten, deren Spitzen jeweils in die Richtung der Zahl weisen. Diese Zahlen stehen bei den liturgischen Rubriken, bei den Perikopeninitien und bei den acht Psalm-paaren. Die Kephalaiai-Zahlen weisen diese Verzierung nicht auf, da sie alle bei den NT-Perikopen von zweiter Hand ergänzt wurden und sich in dem leeren Raum zwischen der ersten und zweiten Spalte befinden. Da die meisten Blätter sehr fragmentarisch erhalten sind, haben nur drei davon – Cairo, IFAO, n° 224; Leiden, RMO, Ms. Copte 78 (Insinger 35) und Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9725 – einen erhaltenen Schriftspiegel, mithilfe dessen die ursprüngliche Zeilenzahl zu ermitteln ist. Eine Seite konnte bis zu 37 oder maximal 38 Zeilen haben. Das Besondere dabei ist, dass sehr oft das Recto weniger Zeilen als das Verso aufweist. Ich wage zu vermuten, dass das Recto urspr. 33 und Verso 37 Zeilen hatte. Es gibt allerdings auch Blätter mit 34^r/32^v und 36^r/37^v Zeilen, wo dies nicht durchgehalten wurde.

5.6. Kurze Inhaltsangabe des Kodex MONB.WC

Der Kodex MONB.WC besteht zurzeit nur aus zwei Teilen. Der erste Libellus beinhaltet die Perikopen-Initien der Messe für die Feste des Jahreszyklus. Die Kopten trennen nicht die unbeweglichen und die beweglichen Festkreise des liturgischen Kalenders, wie das der Fall bei den byzantinisch-orthodoxen Christen ist. Daher inkludiert der liturgische Jahreszyklus in den koptischen liturgischen Handschriften immer die unbeweglichen Festtage und ihre beweglichen Sabbato-Kyriakai-Satelliten, die die Vor- und Nachfeier zu den Festen höheren Ranges darstellen. Der zweite Libellus bietet die Hermeneiai (= Psalmverse) mit ihren Antworten (auch Psalmverse) für alle Feste des Jahreszyklus. Die Feste höheren Ranges zeichnen sich zusätzlich durch Psalmeninitien aus, bei denen man sitzen

65 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 107.

darf und die Hans Quecke⁶⁶ mit dem aus dem byzantinischen Ritus stammenden Terminus »Kathisma« (pl. Kathismata) bezeichnet hat. Inzwischen wurde dieser Terminus in den koptologischen liturgiewissenschaftlichen Studien eingebürgert. Weiterhin werden in der Nachtvigil der Feste höheren Ranges acht Paare von Psalmzitationen aufgelistet.

Dass der Kodex MONB.WC früher mehrere Libelli beinhaltete, steht außer Zweifel. Zurzeit sind die Blätter mit Hymnos-, Trisagios- und Poiekon-Gesängen u. a. jedoch nicht auffindbar.

6. Schlusswort

Die Arbeiten Mingarellis sind heute unschätzbar nicht nur als *editio princeps* vieler wichtiger Quellen zum ägyptischen Christentum, sondern wie im Falle des hier behandelten Blattes Mingarelli-Fragm. XIX auch als das einzige Zeugnis für einen Teil der im Weißen Kloster gefeierten Feste für den Monat Mechir. Der vorliegende Aufsatz ist ein Teil einer eingehenderen Untersuchung⁶⁷ der liturgischen Typika des Schenute-Klosters, über deren Ziele und Fortschritte bereits an anderer Stelle berichtet wurde.⁶⁸ Nur die umfassende Betrachtung hat es möglich gemacht, die acht Blätter des Kodex MONB.WC zusammen zu führen, das verschollene Blatt Mingarelli-Fragm. XIX diesem Kodex zuzuweisen, viele der unidentifiziert gebliebenen Zeilen zu bestimmen und für die schwierigen Probleme eine Lösung anzubieten.

Bibliographie

- Atanassova, Diliانا, »Beobachtungen zu einigen sahidischen Jahres-Lektionaren«. In: N. Bosson et A. Boud'hors (Hg.) *Actes du huitième congrès international d'études Coptes*. Paris, 28 juin - 3 juillet 2004. Vol. 1-2 (OLA 163) Leuven u. a. 2007, 391-404 [ICCOptS 8].
- Atanassova, Diliانا, »Die Typika des Schenute-Klosters: Die Vorstellung eines Projektes«. In: *Liturgies in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development – Scholarly International Symposium Vindobonense*, Vienna, November 17-20, 2007, ed. by Hans-Jürgen Feulner. (Austrian Studies of Liturgy and Sacramental Theology) Wien 2011, im Druck.
- Atanassova, Diliانا, »Die Typika des Schenute-Klosters: Zum Stand der Forschung«. In: *Proceedings of the Ninth International Congress of Coptic Studies*, September 2008, ed. by Ramez Boutros. (OLA) Louvain 2011, im Druck.
- Atanassova, Diliانا, »Paper Codices with Liturgical Typika from the White Monastery.« *Coptica* 9 (2010) im Druck.
- Brakmann, Heinzgerd, »Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten, 1996-2000«. *ICCOptS* 7 (2000) 575-606.

66 Quecke, »Zwei Blätter«, 195.

67 Diese Untersuchung wurde finanziell vom Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) getragen. Dietmar W. Winkler bin ich für seine Unterstützung nicht nur bei meinen Typika-Studien, die ohne ihn nicht zu Stande gekommen wären, sondern bei all meinen Unternehmungen in den letzten fünf Jahren zu Dank verpflichtet.

68 Siehe hier die Bibliographie-Liste.

- Brakmann, Heinzgerd, »Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica. Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie«. *OrChr* 88 (2004) 117-172.
- Brakmann, Heinzgerd, »Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten, 2000-2004«. *ICCOptS* 8 (2004) 127-149.
- Buschhausen, Helmut – Horak, Ulrike – Harrauer Hermann (Hg.), *Der Lebenskreis der Kopten. Dokumente, Textilien, Funde, Ausgrabungen. Katalog zur Ausstellung im Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, 23. Mai bis 26. Oktober 1995.* (MPER NS XXV) Wien 1995.
- Crum, Walter Ewing, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum.* London 1905.
- Emmel, Stephen L., *Shenoute's Literary Corpus, Volume 1-2, CSCO 599,111 u. 600,112.* Leuven 2004.
- Henner, Jutta – Förster, Hans – Horak, Ulrike, *Christliches mit Feder und Faden. Christliches in Textilien, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten. Katalog zur Sonderausstellung im Papyruseum der Österreichischen Nationalbibliothek aus Anlaß des 14. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie.* (Nilus 3) Wien 1999.
- Horn, Jürgen, *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten. I. Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Shenute. Beiträge zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung.* (GOF.Ä 15,1) Wiesbaden 1986.
- Horner, George, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic. Vol. I: The Gospels of S. Matthew and S. Mark.* Oxford 1911. (Reprint Osnabrück 1969)
- Horner, George, *The New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic. Vol. IV: The Epistles of S. Paul.* Oxford 1920. (Reprint Osnabrück 1969)
- Louis, Catherine, *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO du Caire. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc.* im Druck.
- Mingarelli, Giovanni Luigi, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae. Fasciculus I. Fasciculus Alter.* Bononiae 1785.
- Mingarelli, Giovanni Luigi, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae. Fasciculus Tertius.* [1790 (?), unvollendet, nicht publiziert, Druckfahnen in wenigen Bibliotheken, hier benutzt: Biblioteca Nazionale Marciana Venezia, Cat. Mss. Marc. 9]
- Motta, Franco, »Deo scientiarum domino laus, et gloria: Giovanni Luigi Mingarelli (1722-1793), erudito Bolognese ed abate dei canonici regolari di S. Salvatore«. *Bollettino dell'Archiginnasio* 89 (1994) 315-395.
- Papaconstantinou, Arietta, *Le Culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes.* (Le monde byzantin) Paris 2001.
- Pleyte, Willem – Boeser, Pieter Adriaan Aart, *Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide.* Leide 1897.
- Quecke, Hans, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet.* (PIOL 3) Louvain 1970.
- Quecke, Hans, »Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie«. *CoptSt* 1 (1978) 164-196.
- Quecke, Hans, »Koptische »Hermeniai«-Fragmente in Florenz«. *Orientalia* 47 (1978) 215-219.
- Quecke, Hans, »Zwei Blätter aus koptischen Hermeneia-Typika in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (P.Vindob. K 9725 und 9734)«. In: *Festschrift zum 100-Jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek.* Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer cent.) Wien, 1983, Tf. 13-16, 194-206.
- Quecke, Hans, »Ein koptischer Psalmenindex«. *Orientalia* 56 (1987) 263-291.
- Quecke, Hans, »Psalmverse als »Hymnen« in der koptischen Liturgie?« In: *Christianisme d'Égypte.* (CBCo 9) Paris-Louvain 1995, 101-114.
- Teza, Emilio, »Dei manoscritti copti del Mingarelli nella Biblioteca dell'Università di Bologna«. *RAL*, 5th ser. 1, 1892, 488-502.
- Zanetti, Ugo, »Un index liturgique du Monastère blanc«. In: *Christianisme d'Égypte. (Hommages à René-Georges Coquin).* (CBCo 9) Louvain 1995, 55-75.
- Zanetti, Ugo, »Leçons liturgiques au Monastère Blanc: Ancien Testament.« *BSAC* 46 (2007) 205-230.
- Zanetti, Ugo, »Leçons liturgiques au Monastère Blanc: Six Typika.« *BSAC* 46 (2007) 231-304.

Piotr O. Scholz

Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien

Einige Randbemerkungen zum »Bericht« des Johannes von Ephesos*

*Liegt ein Irrtum nur erst, wie ein Grundstein, unten im Boden,
Immer baut man darauf, nimmermehr kommt er an den Tag.*

J. W. von Goethe, Xenien 165/Die Möglichkeit 2,465

Bevor man *in medias res* geht und sich der Überlieferung des Johannes von Ephesos (507-575/589)¹ zuwendet, sollte man den wesentlichen Unterschied zwischen dem ersten Aufkommen der Christen und ihrer institutionellen »Verkirklichung« in Nubien hervorheben und erläutern.²

In den gängigen Auffassungen bezüglich der Anfänge des Christentums außerhalb der Wirkungsstätten Jesu herrscht Konsens darüber, daß man zu unterscheiden hat, ab wann man von der Ausbreitung des Christentums³ im Sinne des fried-

* Es handelt sich um einen erweiterten und mit Anmerkungen versehenen Beitrag, der bei der 11th International Conference for Nubian Studies in Warschau (2006) vorgetragen wurde. Die gesprochene Form wird bewußt bewahrt.

1 Ich weise auf die wichtigsten Editionen und Übersetzungen des Werks von Johannes von Ephesos hin: Syr. Org. ed. E. W. Brooks in CSCO 105, Scr. syri 54, Louvain 1936 (Reprint 1952); englische Übersetzung von R. Payne Smith, *The third part of the Eccl. hist. of John, Bishop of Ephesus*, Oxford 1860; Für Zwecke dieses Beitrages wird die Übersetzung von Joseph M. Schönfelder (*Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, aus dem Syrischen übersetzt, mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862) benutzt und zitiert.

2 Es ist auf die beachtenswerten Artikel zum Begriff »ekklesia/Kirche« und deren Verständnis in den einschlägigen Fachlexika und Enzyklopädien hinzuweisen, in denen auch die weiterführende Literatur zu finden ist. Noch bei Klemens Alexandrinus ist die irdische von der himmlischen Kirche nicht zu trennen (str. IV,66,1; VI,107,2). Zwar zeichneten sich bei Origenes Tendenzen ab, die Kirche als Institution zu fassen, die aber durch die Kritik am Klerus (Hom. Num. 2,1 u. a.) relativiert wird. Erst die konstantinische Wende führte zur Festigung der Institution Kirche. Einführend s. Klaus Berger, *Kirche I-II*, Gerhard May, *Kirche[Alte] III*, TRE 18 (1989) 198-218, 218-227; Karl Kertelge, Walter Kaspar, Joachim Drumm, LThK³ 5 (1993) 1453-1465; s. auch RGG⁴ 4 (2001) 997-1029 (von verschiedenen Autoren). Einzelne Probleme, die hier zu konstatieren sind, werden unten in weiteren Anmerkungen behandelt.

3 Einige Ansätze schon bei Rudolf Freudenberger, *Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian*, in Heinzgünter Frohnes & Uwe W. Knorr (Hgg.), *Die alte Kirche (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I = KG/MG)*, München 1974, 131-146; s. auch Klaus Koschorke, RGG⁴ 2 (1999) 239. Die Ausbreitung des Christentums wurde durch vielerlei historisch relevante Erscheinungen bedingt (Henneke Gülzow & Eckhard Reichert, TRE 23 (1994) 31-36). Mit ihnen lassen sich nicht nur Missionare, sondern auch Kaufleute, Flüchtlinge aber auch Abenteurer verbinden. Man hört sogar bei Klemens Alex. über die indische Asketen und buddhistische Mönche (Albert Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, *Mullus [Festschrift Th. Klauser I]* JbAC, Erg.-Bd I [1964] 60-70), die m. E. aus dem Süden nach Ägypten kamen. Das Land zwischen Ägypten und Aksum bildete eine Brücke nicht nur zu Schwarzafrika, sondern auch zum Nahen und Fernen Osten (Piotr O. Scholz, *Kann die ku-*

lichen Missionsauftrags des Neuen Testaments⁴, den man als Beginn des Christianisierungsprozesses bezeichnet, und ab wann man von einer Institutionalisierung der ἐκκλησία (ursprünglich wohl nur »Versammlung« der »Erwählten«) sprechen kann.⁵ Ohne einen umfangreichen theologischen Diskurs zum Verständnis von Kirche und Ekklesiologie zu eröffnen, soll von einer pragmatischen Vorstellung von Kirche als irdisch verankerter Institution ausgegangen werden. Die »Verkirchlichung« bedeutet in diesem Sinne die Entstehung einer Kirchenordnung und -organisation, die mindestens staatlich geduldet, wenn nicht sogar politisch unterstützt wird.⁶ Nubien scheint von dieser letzten Phase eindeutig im 6. Jh. erfaßt worden zu sein, was man teilweise als Konsequenz des vorausgegangenen

schitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von Laszlo Török, *Kush and the external world, MEROITICA 10* (1989) 317-352; Ders., *Ethiopia and the East. Observations on contacts along the Southern »Silk route« with particular regard for ancient Oriental and Iranian sources*, in Claude Lepage (ed.) *Études éthiopiennes*, Paris 1994, I, 53-59, 58f.). Das scheinen die Strömungen der manichäischen Mission zu bestätigen. Schon 1944 hat Joseph A. L. Vergote (deutsch: *Der Manichäismus in Ägypten*, in Geo Widengren (Hg.), *Der Manichäismus (Wege der Forschung 168)*, Darmstadt 1977, 385-399), Karl Heussi (*Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 287-290) folgend und aufgrund der vorhandenen Quellen auf die manichäische Missionierung Oberägyptens hingewiesen, auch Ludwig Koenen hob aufgrund der Kölner Mani-Codices (=CMC) die außerordentlich starke Verbreitung des Manichäismus in Oberägypten hervor (*Manichäische Mission und Klöster in Ägypten, Aegyptica Treverensia 2* (1983) 93-108, besonders 95). Infiltration von unterschiedlichen Waren, Ideen und Menschen gehörte zur Selbstverständlichkeit, die man in diesem Kontext und Raum zu bedenken hat, insbesondere, weil auf der Ostseite des Roten Meeres das Christentum mindestens ab der Mitte des 4. Jh. christliche Gemeinden gebildet hatte (John Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, London & New York 1979, 212-251; Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam* (ECS 7), Leuven 2007, 47; s. die Bespr. von F.-C. Muth, *OrChr 93*[2009] 269).

4 Hierzu immer noch beachtenswert der Beitrag von Martin Kähler, *Die richtige Beurteilung der apostolischen Gemeinden nach dem NT* (1894), neu abgedruckt in: Ders., *Schriften zur Christologie und Mission* (TheolBüch 42), München 1971, 44-67, 50f.); hierzu insbesondere Otto Betz, *Mission III. NT*, TRE 23 (1994) 23-31.

5 Die Christianisierung kann nur als langjähriger Prozeß begriffen werden (so schon A. Harnack), was sich sowohl historisch – man nehme paradigmatisch nur das Imperium Romanum – als auch mental- und geistesgeschichtlich nachvollziehen läßt (O. Linton, *ekklesia RAC 4* [1959], 905-921). Sie endete nicht schon mit dem Toleranzedikt (313), sondern setzte sich erst nach der Regierungszeit von Julian Apostata (331-363) durch (man beachte die neueste Darstellung von Klaus Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, besonders die Bewertung und Rezeption, 394-462). Damit wird klar, daß man für Nubien von vergleichbaren Prozessen ausgehen muß, mit einem entscheidenden Unterschied; das meroitische Reich war in seinem Wesen toleranter als das römische! (Piotr O. Scholz, *Nubien*, Stuttgart 2006, 211-16). Zur Toleranzfrage s. Bernhard Kötting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Opladen 1977, besonders 35-44. S. auch Anm. 6. Inzwischen haben wir mit einem erweiterten Toleranzbegriff zu tun (Eckehart Stöve, TRE 33 (2002) 646-63; s. auch zwei weitere Beiträge von Hartmut Rosenau, ebd., 668 und von Peter Gerlitz, ebd., 676), was dazu veranlaßt, sich auf die ursprüngliche Bedeutung zu beschränken und die Duldung, das Ertragen, als Bedeutung hervorzuheben.

6 Diese Problematik läßt sich unter dem Stichwort: Kirche und Staat subsumieren, hierzu s. Richard Klein (Hg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat (Wege der Forschung 267)*, Darmstadt 1971 (dort einige grundlegende Beiträge); Robert M. Grant, TRE 18 (1989) 354-374; Joseph Listl, *LThK*³ 5 (1993) 1497-1506; s. auch *RGK*⁴ 4 (2001) 1038-1052 (von mehreren Autoren).

Christianisierungsprozesses, aber auch als die Folge der Justinianischen Konsolidierungspolitik, die zur Herausbildung einer nubischen »Nationalkirche« im Rahmen des alexandrinischen Patriarchats geführt hat, ansehen kann.⁷

Dieser Tatsache gerecht zu werden, ist Pflicht; ihr nicht nachzukommen, hieße sich der historischen Forschung und ihrer Methoden zu entziehen. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, das zu berücksichtigen – mindestens durch Hinweise –, was auf die unterschiedlichen Kontakte der ersten Christen mit Nubien hindeutet bzw. sie belegt, denn nur so kann die Ausbreitung der *neuen Lehre* im nordostafrikanischen Raum als Tatsache angesehen werden. Gleichzeitig müssen die Ereignisse, die um das Konzil von Konstantinopel (553) stattgefunden haben, berücksichtigt werden.⁸ Im Vorfeld dieses Konzils kam es zu beachtenswerten Auseinandersetzungen und Unruhen, viele verfolgte Miaphysiten fanden Zuflucht in Ägypten, aber auch in Nubien (eine scharfe politisch begründete Trennung zwischen Ägypten und Unternubien lag noch nicht vor). Das alexandrinische Patriarchat festigte seine Autonomie als Nationalkirche, indem man nur die miaphysitisch orientierten Oberhäupter akzeptierte und sich kaiserlichen Entscheidungen, die dies zu verhindern suchten, widersetzte.⁹

Diese vielfache Unterscheidung ist entscheidend für die Bewertung sowohl der historischen als auch der archäologischen Quellen zur Christianisierung des südlichen Niltals, das man inzwischen gerne als Kataraktenniltal (=Between the Cataracts) bezeichnet – so auch bei dem Warschauer Kongreß 2006. Wenn man von einer Christianisierung Nubiens spricht, meinte man in der bisherigen Forschungsliteratur vorwiegend noch immer die bereits angesprochene »Verkirchlichung« als Beginn der *neuen Lehre* im Niltal und übersieht dabei, daß es notwendig ist, andere Maßstäbe anzulegen und andere Differenzierungen vorzunehmen, um der Geschichtsentwicklung gerecht zu werden.

Deshalb soll zu Beginn die methodisch begründete Frage gestellt werden: Ab wann kann und darf von einer Christianisierung Nubiens die Rede sein? Erst wenn eine kirchliche Organisation entstanden und die »Verkirchlichung« zu einer Tatsache geworden ist, oder schon wenn die »neue Lehre« ein Land erreicht hat und erste Zeugnisse dafür vorliegen?

Die Antwort darauf scheint im ersten Augenblick einfach, besonders wenn man dabei von den gleichen Voraussetzungen ausgeht wie z. B. beim Imperium Romanum, für das die Paulusbriefe, aber auch die Berichte über die Missions-

7 C. Detlef G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (Die Kirche in ihrer Geschichte. Handbuch I D2), Göttingen 1981, 323, 327-332; s. auch Wolfgang Hage, LThK³ 5 (1993) 1493f.

8 Francis Xavier Murphy & Polycarp Sherwood, Konstantinopel II und III (GeschÖkumKonz 3), Mainz 1990, besonders 72-85, 106-129.

9 Stephen J. Davis, The early Coptic papacy. The Egyptian church and its leadership in late antiquity, Cairo 2004, besonders 98-139.

tätigkeit des Paulus in der Apostelgeschichte vorliegen.¹⁰ Diese sehr frühe Ausbreitung des Christentums im Mittelmeerraum wird kaum von jemandem in Zweifel gezogen. Keiner fragt, ob damit auch eine sofortige Verkirchlichung stattfand! Anders sieht es aus, wenn plötzlich die gleichen Quellen von der Missionstätigkeit und dem Auftreten der »neuen Lehre« außerhalb des Imperium Romanum berichten, wie im Falle der Bekehrung des ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ (Apg 8:26ff.),¹¹ und der Missionstätigkeit im Raum um das Rote Meer (Apg 2,9-11),¹² die *bis an die Grenzen der Erde ...* führte, wie es bei Irenäus heisst (Iren. haer. 1,10,2)¹³. Deshalb stimmt noch immer die Feststellung von Norbert Brox:

Seit Harnacks Standardwerk (Mission u. Ausbreitung ...³ 1924) hat die Erforschung der frühchristlichen Mission strenggenommen keinen wirklichen Fortschritt gemacht, was die Synthese des Wißbaren betrifft oder die Möglichkeit einer Gesamtdarstellung.¹⁴

Ich werde nicht müde hervorzuheben, daß dies nicht eine Frage des »Glaubens«, sondern der historischen Bewertung der Apostelgeschichte ist, die sich

- 10 Karl Hermann Schelkle, Paulus [Erträge der Forschung 152], Darmstadt 1981, 64-70, s. auch Index: Mission; beachtenswert der umfangreiche Art. von Samuel Vollenweider, RGG⁴ 6 (2003) 1035-1065, besonders 1039ff.; über Paulus und seine Missionsreisen s. auch Ernle Bradford, Die Reisen des Paulus, München 1979 (dtv 1455); Heinz Warnecke, Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (SBS 127), Stuttgart 1987.
- 11 Peter[=Piotr] O. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8: 26-40, Diss. phil. Univ. Bonn 1985, Bonn 1988; s. auch Ders., Die Pilgerschaft des Paqar der Kandake (Apg 8: 26-39) nach Jerusalem - eine Frage an die Archäologie, JbAC ErgBd 20/2, 1171-1178.
- 12 Jacob Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2, 1-13 (Stuttgarter Bibelstudien 63/64), Stuttgart 1973, 145-158; Trimmingham, Christianity (Anm. 3), 243-307; Hainthaler, Araber (Anm. 3), 111-136; Christoph Baumer, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens, Stuttgart 2005, 141-150.
- 13 Ursula Maiburg, »Und an die Grenzen der Erde ...« Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, JbAC 26 (1983) 38-53. Zwar sprach Maiburg einige christliche Quellen an, meinte, aber, daß die Listen mit den Ländern, zu denen das Christentum gelangte, oft nur rhetorisch waren und den Tatsachen nicht entsprachen (ebd. 53), was man aber nicht ohne weiteres hinnehmen kann. In unserem Kontext verdient beispielhaft die Aufzählung von Arnobius (Antonie Wlosok, in: Reinhard Herzog (Hg.), Restauratio und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284-374 n. Chr. [Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike 5], München 1989, § 569) den afrikanischen Rhetor der diokletianischen Zeit, in der er u. a. »Indien« als Land der Christen erwähnt (bei Maiburg, 51 mit Quellenangaben). Man muß hier ausdrücklich darauf hinweisen, daß man noch im 4. Jh. in der spätantiken Literatur unter der Bezeichnung Indien auch das Land der Aithiopen, damit auch Nubien verstanden hat (Albert Dihle, The conception of India in Hellenistic and Roman literature [1964], in: Ders., Antike und Orient [Suppl. SBHAW 2/1983], Heidelberg 1984, 89-97, 90f.; Ders., Indien, RAC 18 [1998] 1-56, 9f.). Am Rande muß auch auf die manichäische Mission und Wirkung hingewiesen werden (Samuel N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Leiden 1994, besonders 61-105), die in Ägypten sehr intensiv gewesen ist und m. E. auch für Nubien von Relevanz sein dürfte (Michel Tardieu, L'énigme du quatrièame empire, in: Orbis Aethiopicus: FS S. Chojnacki [Bibliotheca nubica 3], Albstadt 1992, 259-264).
- 14 Norbert Brox, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in K. Kertelge (Hg.), Mission im NT [Quaestiones Disputatae 93] Freiburg i. Br. 1982, 190-237, 190

nicht hinter anderen späthellenistischen Quellen zu verstecken braucht,¹⁵ was man sogar den früheren Äußerungen von Tomas Hägg – einem der Herausgeber des vorzüglichen Quellenwerks zur Geschichte Nubiens (FNH)¹⁶ – entnehmen kann, der nicht einmal antiken Romanen historische Wahrheit absprechen will¹⁷. Die Historizität der Apostelgeschichte ist heute durch zahlreiche Studien – nicht nur durch die des führenden Tübinger Neutestamentlers Martin Hengel (1926-2009)¹⁸ – sondern auch durch die umfangreiche Fachliteratur bestätigt.¹⁹

Es ist kaum zu leugnen, daß es seit der kritisch-historischen Exegese, vermengt mit falsch verstandenen Entmythologisierungstendenzen²⁰, zu einer sehr skepti-

15 Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 11-46; zwar liegen inzwischen weitere und vielseitige Untersuchungen vor, die die Historizität der Acta bestätigen, so vgl. man z. B. einige Beiträge in Eve-Marie Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNTW 129), Berlin 2005, und Jörg Frey, Clare K. Rothschild & Jens Schröter (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNTW 162), Berlin 2009. Mit Bedauern stellt man aber fest, daß man sich kaum über die Welt außerhalb des *Mare nostrum* bewegt und die Perikope über die Bekehrung des ANHP ΑΙΘΙΟΨ keine historische Bewertung erfuhr.

16 *Fontes Historiae Nubiorum* (=FNH) I-IV, Bergen 1994-2000.

17 Tomas Hägg, *Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt*, Mainz 1987, 199ff.

18 Neben Martin Hengel (Anm. 15), auch Eckhard Plümacher (mehrere Beiträge gesammelt und hg. von Jens Schröter und Ralph Brucker, *Geschichte und Geschichten* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 170], Tübingen 2004); ihnen folgt eine Vielzahl von Neutestamentlern (s. Anm. 15), die keine Probleme mehr mit der Historizität der Acta haben. S. auch Irina Levinskaya, *The Book of Acts in its first century setting*, vol. 5, *Diaspora setting*, Grand Rapids, Mich. 1996, 120ff.

19 1985 (Anm. 11) bin ich noch davon ausgegangen, daß es ausreichend sei, eine Dissertation zu verfassen um anzunehmen, daß die darin erzielten Ergebnisse – nota bene als Folge langer Untersuchungen (Apostelgeschichte 8:26-40 im Lichte der Archäologie, in *Pro unitatæ*, Festschrift für Günter Gassmann, hg. von Oekumenisches Institut der Universität Heidelberg 1969, 27-32) – diskutiert bzw. angenommen werden. Nichts dergleichen passierte. Wenn, dann nur in einer inadäquaten Form, auf die man kaum eingehen kann; tut man es jedoch, so erntet man Mißachtung bzw. Ablehnung (s. u.). Zuletzt siehe die Hinweise auf die vorhandene theologisch Literatur bei Jens Schröter, *Lukas als Historiograph*, in Becker (Anm. 15), 237-262;

20 Dazu habe ich schon in meiner bisher nicht veröffentlichten Habilitationsschrift »Geburt Christi« aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs (1985/1995 in Innsbruck angenommen und 1997 verteidigt) festgestellt (ich zitiere MS, 76; dort die Anm. 37):

Die Debatte um die Entmythologisierung, die zu den zentralen Fragen sowohl der theologischen (Günter Bornkamm, Die Theologie Rudolf Bultmann in neuerer Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik, ThR NF 29 (1963) 33-141) als auch der philosophischen (Karl Jaspers / R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1953-1981) Diskussion der 50er und 60 er Jahre gehörte, scheint kaum an Aktualität verloren zu haben (Heinrich Ott, Zur Wirkungsgeschichte der Entmythologisierungsdebatte, in Jaspers / Bultmann, ebd., 7-26) und zwar sowohl im Rahmen der Hermeneutik (Ernst Fuchs, Hermeneutik, Tübingen⁴ 1970, 166-176) als auch in der Auseinandersetzung um den Mythos (Hermann Timm, Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in Karl Heinz Bohrer (Hg), Mythos und Moderne, Frankfurt/M. 1983, 432-456). Die in der Diskussion erhobenen Vorwürfe, die unter anderem darauf hinausgehen, daß Bultmann als Hermeneutiker eigentlich auf die Frage des Mythosverständnisses eingehen und sie positiv hätte beantworten müssen (Timm, ebd., 437), scheinen einige von Bultmann vorgebrachte Aspekte übersehen zu haben. Bultmann stellte nämlich u. a. fest: »Wenn ich einmal absehe von der Frage, ob von dieser Wirklichkeit nur in mythologischer Sprache geredet werden kann, wie Jaspers behauptet, so möchte ich fragen, ob seine Auffassung von Mythos,

schen Einstellung gegenüber religiösen, in erster Linie kanonischen Texten gekommen ist.

Formgeschichte verdrängte die Historizität, *de facto* den »Sitz im Leben« (seit Hermann Gunkel, 1901, mustergültig)²¹ der schriftlichen Überlieferungen. Das floß gut in die allgemeinen Hauptströmungen (heute nur noch *mainstreams* genannt) der nicht ideologiefreien Religions- und Sozialwissenschaften ein, die den historischen Ansatz bewußt leugneten,²² um sich damit einer bedenklichen, nur soziologisch orientierten Exegese zuwenden zu können.²³ Die religiösen Texte wurden dabei mehr nach ihrer Wirkungsgeschichte als nach ihrem Quellengehalt befragt.

Auf diese Weise ist der historische Materialismus (besonders der marxistischer Prägung) zufriedengestellt worden, in dem man von vornherein jede ernsthafte Beschäftigung mit den neutestamentlichen Überlieferungen ablehnte. Zugleich hat man im Kreise der sog. »Sudanforscher«²⁴ (bzw. Nubiologen) einer solchen

sofern er diesen als Chiffresprache definiert, von der meinen so verschieden ist. Wenn ich gelegentlich formuliert habe, daß sich im Mythos das Wissen des Menschen um Grund und Grenze seines Seins ausspricht, ist das so verschieden von dem, was Jaspers meint? Einig bin ich mit ihm ja jedenfalls darin, daß der Mythos mißverstanden ist, wenn die Wirklichkeit, von der er redet, als »empirische Realität«, wenn seine Sprache als diejenige »garantierter und garantierender Leibhaftigkeit« aufgefasst wird. ... Mythisches Denken ist ebenso objektivierend wie wissenschaftliches, wenn es zB. die Transzendenz Gottes als räumliche Entfernung oder die unheimliche Macht des Bösen als in einer Person (dem Satan) verkörpert vorstellt (Bultmann an Jaspers, ebd. 87).«

Daraus ergibt sich u. E. eine mögliche Konsequenz – die wir in diesem Rahmen nicht näher behandeln können –, daß nämlich die Bultmann'sche Entmythologisierung keinesfalls gleichzeitig eine Entmythisierung bedeutet. Eine hermeneutisch-semiotische Analyse zeigt, daß die Entmythologisierung einen existenziell Seienden entdecken muß, der sich in seiner Mytho-Logik (Edmund Leach, Kultur und Kommunikation [stw], Frankfurt/M. 1978, 88-90) als Bestandteil des Ganzen (des Kosmos, ebd., 91-98) begreift. Er ist auch mit der Ganzheit organisch verbunden, so daß sie Gegenstand seines Seins und nicht seines Glaubens ist. »Glaube« ist für den mythisch denkenden Menschen (Ernst Cassirer, PhilsymbFormen) nicht existent, oder anders gesagt, »Glaube« ist mit seinem Wissen über die »empirische Realität« gleichzusetzen.

- 21 Hermann Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 33 (korrekterweise soll bemerkt werden, daß hier vom »Sitz im Volksleben« die Rede ist.). S. auch Klaus Koch, Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Biblexegese (1964), Neukirchen-Vluyn ³1974, 34-48.
- 22 Die überzogene dialektische Sicht führte zu einer unhaltbaren Geschichtskritik (Karl Acham, Teil und Ganzes, Differenzierung und Homogenität, in Ders. & Winfried Schulze (Hgg), Teil und Ganzes [Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 6], München 1990, 72-107; ein Überblick liefert der Beitrag von Winfried Schulze, Der Wandel des Allgemeinen: der Weg der deutschen Historiker nach 1945 zur Kategorie des Sozialen, ebd. 193-216), die mit dem quasi schon klassischen Ansatz von Jan Assmann (Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992) heute nicht mehr wahrgenommen wird. S. auch von vielen Autoren verfasste Art. zur Geschichte/Geschichtsauffassung, RGG⁴ 3 (2000) 775-798.
- 23 Beispielhaft Gerd Theißen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, München 19916; Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ³1989.
- 24 Inge Hofmann gründete 1986 in Rahmen der Afrikanistik an der Wiener Universität zwei Reihen: Beiträge zur Sudanforschung und dazu die Beihefte (die übrigen wichtige Texte und Studien von Gerald M. Browne zur altnubischen Sprache und Literatur veröffentlichten), die scheinbar der politischen Richtung des damaligen Antiquities Sudan Service/Khartoum huldigten, in dem

Beschäftigung mit religiösen Texten jede Wissenschaftlichkeit abgesprochen und behauptet:

Daß nach vielen theologischen Vorarbeiten, ... und 30 Jahre nach dem 1956 erschienenen Kommentar zu den Acta Apostolorum von Ernst Haenchen immer noch »die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte« beschworen wird, in einer Arbeit, die sich mit der Geschichte und Kultur des meroitischen Reiches beschäftigt, ist bedauerlich.²⁵

Fast 15 Jahren nach der allgemein zugänglichen Veröffentlichung meiner Thesen macht sich Siegfried Richter in seiner Habilitationsschrift an der Universität Münster/Westf. (2000/2002) immer noch solche und ähnliche Äußerungen – wie auch die von Laszlo Török – zu eigen und hält sie für die Beurteilung des historischen Gehalts der Apostelgeschichte für maßgeblich.²⁶

Der Hinweis von Inge Hofmann auf die »vielen theologischen Vorarbeiten« veranlaßt, sich auch der theologischen Seite zuzuwenden (hier läßt sich kaum zwischen Katholiken und Protestanten unterscheiden). In Folge der prinzipiell mittelmeerischen und paulinischen Sichtweise ließen die meisten Kirchenhistoriker nicht zu, Nubien als eine ur- oder sogar frühchristliche Provinz in ihre Betrachtungen aufzunehmen.

In paradigmatischer Weise bestätigt dies die vierzehnbändige *Geschichte des Christentums* [seit 1990], von Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez und Marc Vernard herausgegeben, in der man nur einige Worte darüber verliert – meist im Lichte einer sehr unzulänglichen und weit zurückreichenden unvollständigen Fachliteratur – sich aber gleichzeitig zur Gestaltung der Buchumschläge der nubischen Ikonographie (z. B. in der polnischen Version) bedient.²⁷ Am Rande

man einen national-arabischen Begriff verwendet sehen wollte. Man kann auch nicht leugnen, daß die Meroi(ti)stik, die in der DDR besonders gepflegt wurde (dank den Forschungen von Fritz Hintze, der auch die MEROITICA gegründet hat), nicht frei von ideologisch gefärbten Ansätzen war. Auch der Ungar Laszlo Török neigte zu einer religionskritischen Position, die hier noch zur Sprache kommen wird.

25 Inge Hofmann, Der Wirklichkeitsgehalt von Apostelgeschichte 8,26-39, Beiträge zur Sudanforschung 3 (1988) 39-48, besonders 46. Schon vier Jahre später lieferte in der gleichen Reihe Juan Vicente Estigarribia (Commentaries on the historicity of Acts of the Apostles 8, 26-39, 26-39, Beiträge zur Sudanforschung 5 (1992) 39-46) eine andere Sicht, ohne meine bereits veröffentlichte Dissertation zu kennen und zu zitieren. Leider wurde die Diskussion darüber unter den Meroisten und Nubiologen nicht weitergeführt.

26 Siegfried C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002.

27 Inzwischen ist diese *Geschichte ...*, deutsch - sogar als Sonderausgabe (2010) - beim Herder-Verlag (Freiburg i. Br.) erschienen; es liegen zahlreiche andere Übersetzungen vor, auch eine polnische. Diese *Geschichte ...*, apostrophiert als »Ein Höhepunkt der Geschichtsschreibung für das 3. Jahrtausend«, stützt sich in ihren drei Bänden, die das Christentum im Altertum (hg. von Luce Pietri, französisches Original 1998 / deutsch 2001 / Paperback 2005) umfassen, bei der Darstellung der Christianisierung Nubiens fast ausschließlich auf die Angaben des Johannes von Ephesos (vgl. Index. Es gibt nur Personenregister, was bedenklich erscheinen muß) und hält sie für ausreichend! Das, was über die nubische Kirche gesagt wird (Bd. VI/1991, 237f.), entzieht sich jedem Kommentar, 1½ Seiten von Jean Richard, der als neueste Publikation nur die (J. M.) Plumley'sche Edition der Bischof Timotheus-Rolle (1975) nennt (!).

darf bemerkt werden, daß Alois Grillmeier (1910-1998) in seiner Geschichte der Christologie der nubischen Kirche mehr Platz gewidmet hat,²⁸ als

die erste Universalgeschichte des Christentums mit konsequent ökumenischer Ausrichtung: Sie stellt die gesamte Christenheit in all ihren konfessionellen Ausprägungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. (So die Werbung)

Zweifel an dieser Aussage sind angebracht. Nicht einmal in der deutschen Redaktion ist man in der Lage gewesen, das bedeutsame Buch von Grillmeier, das bereits ein Jahr vorher – auch im Verlag Herder – erschienen ist, zu berücksichtigen.

Aber auch die archäologischen bzw. historischen Untersuchungen der letzten 30 Jahre kommen in der Betrachtung des Christentums Nubiens in diesem so hochgelobten Werk der katholischen Geschichtsschreibung kaum zu Wort. Das muß verwundern, denn die ersten drei Bände dieser »einmaligen« *Universalgeschichte des Christentums* erfassen immerhin einen Zeitraum, der bis zum Jahre 642 reichen soll, der also erst 20 Jahre nach der *Hiġra* zu Ende ging.²⁹ Diese zeitliche Begrenzung ist für die religiösen Auseinandersetzungen im Raum um das Rote Meer von eminenter Bedeutung. Sie weist darauf hin, daß nach der bisher vorherrschenden Meinung über die erfolgreiche Christianisierung Nubiens in den letzten Dezenien des 6. Jh. das dortige Christentum so erstarkt war, daß – trotz der islamischen Angriffe im J. 21 n. H. (= 641/2 A. D.) und kurz danach, 31 n. H. (= 651/2), als islamische Eroberer (Nāfi‘ b. ‘Abd al-Qais al-Fihri und ‘Abd Allāh ibn Sa‘d ibn Abī Sarḥ) nach Nubien gelangt waren und die basilikale Anlage in Alt-Dongola zerstört hatten,³⁰ es ihnen aber nicht gelungen ist, die dortigen Christen zu »bekehren«. Friedrich Wilhelm Deichmann schreibt hierzu³¹:

28 Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Bd. 2/4, Freiburg i. Br. 1990, 285-295), heute wird das Werk von Theresia Hainthaler fortgesetzt.

29 Vgl. Geschichte (Anm. 27), Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)* hg. von Luce Petri; die deutsche Ausgabe wurde von führenden und bekannten Kirchenhistorikern bearbeitet, die aber namentlich nicht als Bearbeiter in den jeweiligen Teilen des umfangreichen Bandes (1334 SS.) zeichnen. Bemerkungen – weil von einer systematischen Schilderung keine Rede sein kann – zu Nubien, ausdrücklich nur auf der Basis der Kirchengeschichte von Johannes von Ephesos, finden sich auf den Seiten 429, 506f., 511, 514 und lassen keine sinnvollen Erkenntnisse oder Aufarbeitung von neuer Literatur erkennen.

30 Vassilios Christides, *Nuba: History*, EI² VIII/1995, 89f. (Art. Nuba umfasst S. 88-93 und ist von mehreren Autoren geschrieben) konstatierte die Zerstörung der Basilika in Dongola. Die arabischen Quellen (deutsch in der Sammlung von Bernard Lewis, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel*, Zürich/München 1981, Bd. 1, 325-27; Qu Nr. 64; Nachdruck: in der Bibliothek arabischer Klassiker, *Der Islam in Originalzeugnissen*, Politik und Kriegsführung, Lenningen 2005, 285ff.) sind hierzu beachtenswert, u. a. wird festgestellt: *‘Abdallāh ibn Sa‘d schloß einen Waffenstillstand mit ihnen* [es sind die Nubier gemeint], *da er mit ihnen nicht fertig wurde*, was deutlich macht, daß die militärische Stärke der christlichen Nubier, die die Araber *rumat al-hadaq* (=die Pupillentreffer) nannten, sich der islamischen Expansion widersetzen und den *baqt*, nur so lange wie notwendig und nur sehr kurz leisteten.

31 Grundlegend zur Alt-Dongola Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), *Dongola-Studien*. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches [Bibliotheca nubica et

Als die Araber Ägypten im Jahre 639 zu erobern begannen, wird die Christianisierung Nubiens nicht nur abgeschlossen, sondern auch Glaube und Kirche müssen im Lande konsolidiert gewesen sein. Eine offensichtlich den größten Teil der Bevölkerung der nubischen Reiche umfassende Christianisierung wäre nach der Mitte des 7. Jhs. kaum noch möglich gewesen, da die Araber schon 641 in Nubien einfielen. Damals hatten ihre Razzien ihnen handelspolitisch und selbst politische Vorteile gebracht, welche die Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit der Nubier einschränkten, das Land durch Verpflichtungen aus dem *baqt* unter dauernden Druck setzten. So waren die Nubier gezwungen, gewisse Vertragsbedingungen unter schwersten Opfern zu erfüllen, indem sie z. B., falls die jährlich vorgeschriebene volle Anzahl der nach dem *baqt* nach Ägypten zu schickenden Sklaven nicht zur Verfügung stand, eigene Kinder in die Sklaverei schicken mußten. Doch scheinen die Araber weder Tätigkeit und Lehre der Kirche behindert noch die nubisch-christliche Kultur umzuprägen versucht zu haben.

Das Christentum wird also 100 Jahre nach seiner allgemeinen Einführung in Nubien so fest verankert gewesen sein, daß trotz aller Existenzbedrohung Herrscher und Volk an ihm wie an einem althergebrachten Glauben festhielten. Unzweifelhaft hat die Missionierung Nubiens einen beispiellosen Erfolg des Christentums, gleich welcher Richtung, dargestellt.

Dieser Sicht läßt sich nicht folgen, weil man die Annahme eines »beispiellosen Erfolges des Christentums« für abwegig halten muß. Muslime konnten sich nicht durchsetzen, weil sie mit einem erfolgreichen Widerstand eins tief verwurzelten (und nicht gerade neu entstandenen) Christentums konfrontiert worden waren³² – das stärker zu sein schien, als das der Kopten in Ägypten – die nachweislich seit Jahrhunderten schon Christen waren³³.

æthiopica 7], Warszawa 2001; dort z. B. Jakobielski, Polish excavations at Old Dongola. A factfile, 13.

- 31 So in seiner Skizze Zur Kulturgeschichte Nubiens, in Ders., & Peter Großmann, Nubische Forschungen (DAI ArFo 17), Berlin 1988, 168-180, besonders 171. Leider scheint Deichmann nicht einmal den o. g. arabischen Bericht (bei Lewis (Anm. 30] Nr. 64) berücksichtigt zu haben und stützt sich auf die Angaben von William Adams (Nubia, corridor to Africa, London 1977, 505), die aber eine spätere *baqt*-Vereinbarung betreffen, nämlich die aus dem 9. Jh.
- 32 Man kann auf einige vergleichende historische Tatsachen, die besonders einigen der polnischen Kollegen besseren Zugang zum Verständnis von religionsgeschichtlichen Prozesse ermöglichen könnten, hinweisen. So fand beispielhaft die offizielle Christianisierung Litauens mit Jagiello Hochzeit mit der zwölfjährigen polnischen Königin Hedwig (1386) statt, obwohl allgemein bekannt sein dürfte, daß die Christianisierungsversuche schon viel früher mit der Taufe (1251) und Krönung (1253) des Großfürsten Mindaugas († 1263) durch Bischof Heidenreich von Kulm zum König der Litauer begannen; kurz danach stürzte Litauen wieder ins Heidentum (darüber in der deutschsprachigen Literatur z. B. Lutz E. von Padberg, Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006, 158f.). Schließlich monierte noch im 16. Jh. der österreichische Diplomat Sigmund von Herberstein (1486-1566), daß in Litauen noch viele Heiden und heidnische Sitten anzutreffen seien (Das alte Rußland (1557-1579), Zürich 1984, 254-270. Daraus läßt sich ersehen, wie lange es in der Regel dauerte, die stabile Festlegung einer neuen Religion zu schaffen, in Litauen immerhin über 300, in Nubien aber nach der Auffassung einiger Kollegen angeblich nicht einmal 100 Jahre!
- 33 Es bestanden enge Beziehungen mit dem alexandrinischen Patriarchat, die so weit gingen, daß die nubischen Herrscher sich verpflichtet sahen, dem Patriarchen zu Hilfe zu kommen (Geschichte der Patriarchen, PO V, 143ff.), so sandte König Kyriakos im J. 768 eine Armee von 100 000 Reitern und 100 000 Kamel-Reitern nach Ägypten, um dem Patriarchen Michael (I. 743-767) Beistand gegenüber dem Emir von Ägypten 'Abd el-Malik ibn Mūsa ibn Nāṣir zu leisten (Ugo Monneret de Villard, Storia della Nubia cristiana [OCA 118], Roma 1938, 97). S. dazu Stuart C. Munro-Hay, Ethiopia and Alexandria. The metropolitan episcopacy of Ethiopia I. (Bibliotheca nubica et æthiopica 5), Warszawa 1997, 117-121.

Diese Tatsache erlaubt anzunehmen, daß es für eine erst kaum drei Generationen andauernde neue religiöse Orientierung, von der die meisten »Kenner« des nubischen Christentums ausgehen, nicht möglich gewesen wäre, sich gegenüber dem Islam so lange und erfolgreich zu behaupten, wie das bereits geschah.³⁴ Schließlich blieb das Christentum in Nubien nachweislich (Schriftfunde in Qasr Ibrim, Gebel Adda) bis ins 16. Jh. stellenweise unabhängig,³⁵ dann aber noch vereinzelt sogar bis in die Zeit der Mahdiyya erhalten.³⁶ Deshalb ergibt sich die Notwendigkeit, noch einmal die Geschichte und ihre Spuren zu befragen, ob die *a priori* angenommene Behauptung über die so kurzfristige Christianisierung Nubiens im 6. Jh. aufrecht zu erhalten ist, oder ob man sie unbedingt revidieren muß.

- 34 Die ständige Konfrontation der nubischen christlichen Reiche mit den Muslimen begleitet die Geschichte Nubiens durchgehend (Richard Lobban, Relations between islamic Egypt and Christian Nubia: the case of the baqt, in Cultural heritage of Egypt and Christian Orient 3 [Moscow 2006] 141-162). Die erste Phase (dazu Vassilios Christides, Nubia and Egypt from the Arab invasion of Egypt until the end of the Umayyads, in: Charles Bonnet (Hg.), Etudes nubiennes. Conférence de Genève, Actes du VII^e Congrès international d'études nubiennes 3-8 sept. 1990, Genève 1992, 341-356) war noch von einer großen Unabhängigkeit getragen, dann aber folgten immer schwierigere Zeiten, so unter den Abbasiden (s. z. B. Giovanni Vantini, Le roi Kirki de Nubie à Baghdad: un ou deux voyages?, in Erich Dinkler (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Recklinghausen 1970, 41-48), die schließlich im J. 1317 mit der Übernahme der christlichen Residenz in Old Dongola zum Sieg der Muslime über Makurien führten (vgl. Inschrift in »Mosque-Church« in Old Dongola bei Anthony J. Arkell, A history of the Sudan (1955), London 1961; Reprint 1973, fig. 22).
- 35 So in Dotawo, s. William Adams, The twilight of Nubian Christianity, in Kazimierz Michalowski (Hg.), Nubia. Récentes recherches, Warschau 1975, 11-17, 14; John Martin Plumley, New light on the kingdom of Dotawo, in: Études nubiennes, Colloque de Chantilly 2-6 Juillet 1975 [IFAO BiÉt 77] Cairo 1978, 231-241; s. auch Anm. 47, 76. Trotz dieser Tatsachen und Erkenntnisse setzt Peter Hubai (Koptische Apokryphen aus Nubien. Der Kasr el-Wizz Kodex [TU 163], Berlin/New York 2009, 7) den Untergang des nubischen Christentums ins 13./14. Jh. an.
- 36 Ab dem 14. Jh. lebten in Nubien die Christen als *dhimmis*, bzw. auf einigen Insel und in Unter-nubien (Anm. 35). Im Kataraktenniltal waren sie, trotz der verlorenen Unabhängigkeit, noch lange Zeit anwesend (darüber finden sich viele Angaben in den unterschiedlichen Reiseberichten, s. dazu beispielhaft Bogdan Żurawski, Donogola - literary sources to 1956, in Dongola-Studien [Anm. 30], 75-140), mindestens bis in die Zeit der Mahdiyya (Peter M. Holt, The Mahdist state in the Sudan 1881-1898, Oxford 1958 [21970]. Erst mit diesem, im Folgenden wichtigen Mahdi-Aufstand (1881-1885) der Derwische und Sklavenhändler (informative Zusammenstellung bei Heinrich Pleticha (Hg.), Der Mahdiaufstand in Augenzeugenberichten, Düsseldorf 1967, besonders 56-189) und der Bildung des »Gottesstaates« (1885-1898) - was man gerne zu einer antikolonialen Bewegung erklärt - wird das autochthone Christentum ausgerottet, so daß die heutigen Christen in Nubien Kopten sind, die man zum Aufbau der Administration und des Schul- und Handelswesens aus Ägypten in den Sudan beorderte. Die Folgen der Mahdiyya (John Spencer Trimingham, Islam in the Sudan, London 1949, 150ff.), eines möglicherweise vom christlichen asketischen Ideal beeinflussten Nubiers (Dongolawi) Muḥammad Aḥmad (1844-1885), der sich als Mahdi deklarierte stellt ein Phänomen dar, das man als Kontradiktion gegenüber dem nubischen Christentum noch nicht behandelt hat. Darüber sprach ich seinerzeit mit Andreas Kronenberg, dem Frankfurter Ethnologen und langjährigen Nubienforscher, der der Meinung war, daß Muḥammad Aḥmad einerseits von christlichen nubischen Ideen begeistert gewesen sein mußte, andererseits aber sich dessen bewußt war, daß man den damit Sudan nicht mehr eigenständig machen konnte, weil der Islam auch dort schon das Primat errungen hatte.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich, daß Nubien in die ur- und frühchristliche Missionsgeschichte (im Sinne von Harnack und z. T. der Autoren der bereits zitierten Reihe *Missionsgeschichte als Kirchengeschichte*) gehört und nicht als schwer faßbare »Vorgeschichte« behandelt werden soll. Deshalb auch sind die Fragen nach den Hellenisten und der jüdischen Diaspora nicht abwegig, weil

die Anwesenheit von Juden (damit auch der Diaspora) in Nubien ... läßt sich angesichts ihrer Beteiligung an den Feldzügen von Psammetich II. (um 594-589), ihrer Kolonien in Oberägypten (Edfu, Elephantine) und des hellenistischen Judentums, das in ganz Ägypten, in der Cyrenaica, in Afrika und im Raum des Roten Meeres verbreitet war, nicht negieren.³⁷

Demgegenüber behauptet L. Török:

Scholz treats the existence of a Jewish diaspora in ancient Kush as a fact; but in reality it is not supported by any evidence (FHN III, 849),

ohne aber die entsprechende Literatur, auf die bereits hingewiesen worden war, in Betracht zu ziehen.

Aus dem bereits Gesagten ergibt sich ein eindeutiges Bild einer Situation im Kataraktenniltal, das nicht ohne Bedeutung für die Christianisierung gewesen sein kann. Die religionskulturelle Anbindung an Ägypten und Afrika einerseits, die Hinwendung zum Osten (Raum um das Rote Meer) andererseits, bestimmten eine Entwicklung, die Nubien nicht als eine Randkultur erscheinen läßt, sondern als ein Gebiet, das zwar vom Imperium Romanum unabhängig, aber zugleich schon längst vom hellenistischen Synkretismus erfaßt worden war. Demzufolge lassen sich unterschiedliche religiöse Einflüsse festhalten,³⁸ die aber die offizielle Religion des meroitischen sakralen Reiches nicht tangierten und damit toleriert werden konnten, so auch das Judentum, das im gesamten Raum um das Rote Meer existierte und (nichts spricht dagegen) Kontakt mit Jerusalem unterhielt, wie das in der Diaspora in der *Achsenzeit*³⁹ selbstverständlich war.⁴⁰ Daß damit auch das Christentum in die Diaspora-Länder gelangte, ist eine unumstrittene

37 So auch in meiner Rezension von Richter'schen Werkes (Anm. 26) in: OrChr 87 (2003), 251, in der ich zu wiederholten Malen auf die Problematik der Diaspora-Juden in Nordostafrika hingewiesen habe und die man kaum zur Kenntnis nimmt. Ich stützte mich dabei sowohl auf die einschlägige Literatur: Bezalel Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley/Los Angeles 1968, 35f.; Shimon Appelbaum, *Jews and Greeks in ancient Cyrene*, Leiden 1979, 28, 45, 129, 215, 343; Joseph Melèze Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte, de Ramsès II. à Hadrien*, Paris 1992 (hier die Angaben laut der englischen Ausgabe, Philadelphia/Edinburgh 1995, 21-44), als auch auf ein Quellenmaterial, das ich in: Scholz, *Frühchristliche* (Anm. 11) zusammengestellt habe (eine Erweiterung ist weiterhin möglich).

38 Schon in Scholz, *Meroitische Religion als Konsequenz des Afro-ägyptischen Synkretismus*, *Meroitic Newsletter*, Paris 1980, No. 20, 28; ausführlich in Ders., *Nubien* (Anm. 3), 181-210; zum Problem s. auch David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*, Princeton 1998, 241ff.

39 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Frankfurt/M. 1955, 14-31.

40 Shmuel Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempel*, Neukirchen-Vluyn 1981, 15, 45, 92f., 133; s. auch Scholz, *Pilgerschaft* (Anm. 11) mit dem Hinweis auf die Ausführungen in Scholz, *Frühchristliche* (Anm. 3), 344f.

Tatsache. Damit steht fest, daß Paulus seine Mission unter den Heiden führte. Die anderen der ersten apostolischen Generation, so u. a. Philippos (Diakon) – von dem in der Apostelgeschichte die Rede ist – wirkten unter den Juden in der Diaspora, in der man der Herausbildung eines uneinheitlichen Judenchristentums begegnet.⁴¹ Das Niltal wird seit dieser Zeit zu einem intensiv christianisierten Gebiet und schließlich auch zu einem von Anachoreten und vom Mönchtum erfaßten Kulturraum.⁴²

Diese Hintergrunderkenntnisse über Anfänge und Entwicklung des Christentum im Raum um das Rote Meer – die noch um einiges vertieft werden könnten⁴³ – scheinen erforderlich zu sein um die Angaben der z. T. erhaltenen Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos verstehen und richtig interpretieren zu können. Aus zeitlichen Gründen muß man eingehende Ausführungen zu den bekannten Nachrichten und christlichen Spuren in Nubien aus der Zeit zwischen dem 1. und 6. Jh. beiseite lassen (s. unten), um sich dem überbewerteten Bericht des Johannes von Ephesos etwas genauer widmen zu können.

Zwar handelt es sich in der früheren Periode um interessante Indizien, die eindeutig für eine Christianisierung Nubiens vor dem 6. Jh. sprechen, die man aber *a priori* – wie den beachtenswerten Lukanischen Bericht (Apg 8:26ff.) – verdrängt – und mit Scheinargumenten als zweifelhaft abtut. Man kann die dagegen sprechenden Fakten und Ereignisse nur aufzählen, während man sie im anderen Zusammenhang ausführlicher behandelt hat:

- 1) die bereits erwähnte Bekehrung des εὐνοῦχος δυνάστης bei Gaza vor dem sog. Apostelkonzil,⁴⁴
- 2) die Geschichte des Dodekaschoinos, der Blemmeyer⁴⁵ und der Ursprung der christlichen Zeichen an den Objekten in den Gräbern von Qustol/ Ballana⁴⁶,

41 Immer noch Victor Tscherikover, *Hellenistic civilisation and the Jews*, Philadelphia 1959; grundlegend Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ²1973, hierzu 199-394.

42 Piotr Jeuté, *Monasteries in Nubia - An open issue*, NUBICA III/1 (1989-1993) 1994, 59-97. Hierzu ausführlich in: Piotr O. Scholz, *Anfänge und Verbreitung des Mönchtums in Nubien. Eine Skizze* (im Druck).

43 Man denke in erster Linie an die unterschiedlichen, auch gnostischen Tendenzen des Christentums (Norbert Brox, *Häresie*, RAC 13 [1986] 248-297, 260f.; Hans Dieter Betz, *Häresie I*/Alfred Schindler, II, TRE 14 (1985) 313-341, besonders 320-326); immer noch beachtenswert Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934), Tübingen ²1964, 49-64, 245-287; Georg Strecker, TRE 17 (1988) 310-325, besonders 319-323; G. Stemberger, RAC 19 (1999) 228-245 und die harte Auseinandersetzung in der Kirche zwischen Melkiten und Miaphysiten (Pauline Allen, *Monophysiten*, TRE 23 [1994], 219-233).

44 Das sog. Apostelkonzil (Apg 15,1-35) setzt damit das Datum der möglichen Bekehrung des paqar der Kandake vor dem J. 48 (49) an; s. entsprechende Lexikonartikel, RGG³ 1 (1998) 648 (von Gerd Lüdemann).

45 Martin Krause, Blemmyer, LÄ 1 (1975) 827f.; Gawdat Gabra, *Bemerkungen zu den Aussagen des arabischen Synaxars der Kopten über Nabis, den Bischof von »Aidhab«*, in Martin Krause (Hg.), *Nubische Studien. Tagungsakten der 5. Intern. Konferenz der International Society for Nubian Studies*, Heidelberg 22.-25. September 1982, Mainz 1986, 231-236; Manfred Weber, Blemmyer, RAC Suppl. Lfg. 9, 2002, 7-28 (mit Lit., Stand 1998). Einige Beiträge in: *Acta Warschau 2006* (s. unten den Rezensionsteil, S. 292-299).

- 3) die Silko-Inscription und andere christliche Inschriften in Unternubien,⁴⁷
- 4) die Ge'ez Inschriften in Meroë,⁴⁸
- 5) die griechische Inschrift von Aksum und die diversen äthiopischen Nachrichten über Nubien,⁴⁹
- 6) der Bericht von Johannes Biclaensis (540-621) über dem Besuch der Makkuriten in Konstantinopel, die er dort im J. 573 erleben mußte,⁵⁰

46 Walter B. Emery, *The royal tombs of Ballana and Qustul*, Cairo 1938, vol. II, Pl. 48F (Anhängerkreuz), 77B (Vase, mit einem Bronzekreuz versehen), 92F (Vasenverschluß im Form eines Kreuzes), 97E (Weihrauchgerät, mit einem Kreuz versehen), 98A, B, C, D (Lampen auf ihren Ständer, mit Kreuz versehen); 101A,B (Kreuzlampen auf ihren Ständer), 102A (Kreuzlampe), D (Hängelampe in Form einer Taube), 107E (Täfelchen mit Kreuzsymbolik), 108D (Kreuzikonographie), E (eucharistische Löffel?), 114:88 (Kreuzstempel am Keramikboden), 89 (Fischstempel am Keramikboden), 115 (verschiedene Kreuzzeichen bzw. »Siegel des Salomo«), 116:4 (christliche Inschrift ΕΙΣ ΘΕΟΣ) siehe auch Ders., *Egypt in Nubia*, London 1965, 232-247. Diese Problematik behandelte ich in meinen Gastvorlesungen: »Dodeka- und Triakontaschoinos in der *Achsenzeit*. Religiöse Umwälzungen im Dodeka- & Triakontaschoinos im Zusammenspiel mit den nomadischen Bewegungen der Blemyer und Nobaden (1. Jh. v. Chr. - 7./8. Jh. n. Chr.)« am Orientalischen Institut der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg während des Sommersemesters 2007. Dort ist auch das weitere Material christlichen Charakters aus dem Dodekaschoinos ausführlich behandelt worden. Es ist beabsichtigt, die Vorlesungen in den »Halleschen Beiträge zur Orientforschung«, als Monographie zu veröffentlichen. Ich benötige aber noch eine weitgehende Sichtung des nicht publizierten Materials und der neuesten Veröffentlichungen.

47 Jitse H. F. Dijkstra, *Philae and the end of ancient Egyptian Religion. A regional study of religious transformation (298-642 CE)*, Leuven 2008, 178ff.; Die griechisch-deutsche Version der Silko-Inscription aus Kalabscha (Johann Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, Mödling 1931, 100-109; FHN III, Nr. 317, 1147-1153) stellt immer noch ein nicht eindeutig geklärtes Problem dar (Dijkstra, *Philae* [ebd.], 163-170). Es geht nicht nur um die Datierung, die ich seinerzeit (TRE 29 [1994] 687¹⁷ ff.) – dem allgemeinen Duktus der damaligen Forschung folgend – um das Jahr 450 (?) einsetzte, sondern auch um die Frage, ob sie christlich ist oder nicht. Man kann aber angesichts der Quellen aus den Dodekaschoinos und aus dem Umkreis der Blem(m)yer zu revidierten Schlußfolgerungen kommen (die in meiner beabsichtigten Monographie [s. o. Anm. 46] ausführlich behandelt werden sollen). Schon Ulrich Wilcken (Heidnisches und Christliches aus Ägypten, *Archiv für Papyrusforschung* und verwandte Gebiete 1 (1901) 419,436) deutete die Form ΘΕΟΣ als monotheistisch und damit nicht unbedingt als christlich, sondern als jüdisch, was man angesichts der Existenz der jüdischen Diaspora in diesem Gebiet nicht ausschließen soll. Damit wird aber ein weiterer Hinweis für eine viel frühere Datierung dieser Inschrift geliefert. Das gewinnt im Zusammenhang mit allen veröffentlichten Quellen (FHN III, Nr. 278-342) aus dieser Zeit (bis zum 4./6. Jh.) und einer beachtenswerten koptischen »Freilassungsurkunde des Blemmyerkönigs Barachia« (Manfred Weber, in: *Kölner ägyptische Papyri 1* [Papyrologia coloniensia IX], Opladen 1980, 116-118) an Bedeutung für die berechtigten Spekulationen um eine frühere Christianisierung Nubiens. Systematisch sind die Ausgrabungsberichte aus Qasr Ibrim und Gebel Adda zu beachten.

48 Stanley M. Burstein, *The Axumite inscription from Meroe and late Meroitic chronology*, *MEROITICA* 7 (1984) 220f.; Tomas Hägg, *A new Axumite inscription in Greek in Meroe* (mit Umschrift), ebd., 436-441 (= FHN III, Nr. 285).

49 Enno Littmann (*Deutsche Aksum-Expedition*, Berlin 1913, IV, Inschrift 11) lieferte die ersten Übersetzungen und Einblicke in das Bekenntnis des Königs Ezana, das nach Auffassung von Erich Dinkler (König Ezana von Aksum und das Christentum, *Ein Randproblem der Geschichte Nubiens*, in: *Festschrift Fritz Hintze* [Berlin 1977] 129) zwar monotheistisch, aber nicht christlich war. Demgegenüber ist die von Francis Anfray, André Caquot, Pierre Nautin (Une nouvelle inscription grecque d'Ezana, roi d'Axoum, *Journal des Savants* [1970] 260-273 = FHN III, Nr. 299) publizierte Inschrift, die Dinkler (ebd. 126f.) in der griechischen Fassung und deutscher Übersetzung wiedergibt, christlich; s. auch Yuri Kobishchanov, *Mittelalterliche Nachrichten aus Äthiopien über christliches Nubien* (russisch), *Palestinskij Sbornik* 7 (70) 1962.

7) die archäologisch feststellbaren Hinterlassenschaften, die u. a. auch die ikonischen Quellen erfassen, deren gnostische und gnostizierenden Inhalte auf eine Tradition hindeuten, die weit in die Auseinandersetzungen mit dem Gnostizismus und seiner Ikonizität zurückreichen⁵¹.

Wenn jetzt zu der Kirchengeschichte des Johannes (507 geboren in Ingilene, nördlich von Amida/heute Diyarbakir), dem monophysitischen (besser miaphysitischen) Metropoliten von Ephesos⁵² (er dürfte nach seiner Weihe 558 wahrscheinlich nur als Titularbischof zu verstehen sein⁵³) übergegangen wird, so nicht nur, weil es sich dabei um die letzte Etappe der Geschichte des vorislamischen Christentums in Nubien handelt, sondern auch weil man hier einer eindeutig miaphysitischen Sicht begegnet.

Um Johannes von Ephesos als Quelle bewerten zu können, muß man sich bewußt machen: Wer war der führende Mönch, Missionar und Schriftsteller, der fast das ganze 6. Jh. erleben durfte? Wie sich herausgestellt hat (so Allen; auch K.-P. Todt) starb er wahrscheinlich erst 589, also fast 15 Jahre später als bisher angenommen.⁵⁴ Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, eine vollständige Darstellung des Lebens dieses interessanten Repräsentanten des syrischen Christentums zu geben. Hier kann nur auf die wichtigsten Publikationen der letzten Jahre hingewiesen werden, um die Eckpunkte, die für die Bewertung seiner Aussage entscheidend sind, hervorzuheben.

Von Anfang an war er ein Antichalkedonier, und zwar nicht erst seitdem er 522 in eine Klostergemeinschaft des Mar Johannes 'Urṭāyā († 523) eintrat, sondern schon seit seinem vierten Lebensjahr, von dem an er von seinem Heiler, dem Styliten Maro († 521) aus dem Kloster Bar Rubta, erzogen worden war. Bei seinen Reisen und Aktivitäten, die eng mit der Aufrechterhaltung der Nichtchalkedonensischen Christologie zusammenhingen,⁵⁵ erreichte er 534 Ägypten, wo sich u. a. der 518 in Konstantinopel abgesetzte miaphysitische Patriarch Severos

50 *Chronica Joannis abbatis monasterii Biclarenensis*, ed. Theodor Mommsen (MGH, Auctores antiquissimi, XI/Berlin 1894, 2127). Johannes von Biclaro verarbeitete in seiner an Fakten reichen Weltchronik auch seine Zeit, die er in den Jahren 558-575 in Konstantinopel verbrachte (Pius Bonifacius Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien* (1874), Nachdruck: Graz 1956, II/2, 59-62).

51 Die erhaltene nubische Ikonizität – unabhängig von der tatsächlicher Entstehungszeit dieses oder jenes Objektes oder Bildes – weist auf die dahinter stehenden Ideen hin, die u. a. alten gnostischen Vorstellungen huldigten (Piotr O. Scholz, *Gnostische Elemente in nubischen Wandmalerei: Das Christusbild, NUBICA I/II* (1987-1988) 565-584; s. auch Ders., *Das nubische Christentum und seine Wandmalereien*, in *Dongola-Studien* (Anm. 30), 177-251, 233-240).

52 Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 181f.; Hans-Udo Rosenbaum, *BBKL* 3 (1992) 346ff.; die letzte Monographie von Jan Jacob van Ginkel, *John of Ephesos. A monophysite historian in sixth-century Byzantium*, Diss. Univ. Groningen 1995; s. auch Pauline Allen, *Monophysiten*, TRE 23 (1994), 219-233; Susan Ashbrook Harvey & Heinzgerd Brakmann, *RAC* 18, 1998, 553-564; Klaus-Peter Todt, in: Wassilios Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter* (UB 587), Stuttgart 2004, 204-216.

53 Harvey/Brakmann, *RAC* 18, 553-554.

54 Peter Bruns spricht sich für seinen Märtyrertod für das J. 586 aus (*LACL* 348).

55 William H. C. Frend, *The rise of the monophysite movement*, Cambridge 1972, 286ff.; s. auch Grillmeier, *Jesus* 2/4 (Anm. 28), 286-290.

(† 538) aufhielt. Dort findet er sich 541 wieder, wie alle anderen seiner miaphysitischen Brüder von Kaiserin Theodora unterstützt,⁵⁶ um ab 542 (bis 576) eine Heidenmission in Kleinasien durchzuführen, u. a. auch die Montanisten⁵⁷ zu verfolgen, die er *de facto* wie Heiden behandelte und damit klar machte, was er unter dieser Bezeichnung zu verstehen pflegte. Nebenbei kann nur bemerkt werden – was zweifelsohne eine eingehende Untersuchung verdient hätte – daß niemand aus dieser Missionsdarstellung des Johannes von Ephesos den Schluß gezogen hat, daß sich Kleinasien erst im 6. Jh. mit dem Christentum konfrontiert gesehen hätte und missioniert wurde, was man in Bezug auf Nubien, auf der Basis der gleichen Quelle, zu behaupten versucht!

Bei seiner sehr erfolgreichen (miaphysitischen) Missionstätigkeit (40-70 000 Bekehrungen) in Kleinasien errichtete Johannes 98 Kirchen, gründete 12 Klöster, verfolgte Juden (7 Synagogen wurden zu Kirchen) und christliche Häretiker, darunter besonders die Montanisten, deren Bücher er verbrennen und ihre Häuser und Denkmäler er zerstören läßt.⁵⁸ Trotz aller Versuche der Reichskirche und des Kaisers Justinian († 565) blieb Johannes seiner miaphysitischen Überzeugung treu. Seit 566 wird er zum geistlichen Oberhaupt der zahlreichen Miaphysiten Konstantinopels. Für ihn war seine Überzeugung, als Rechtgläubigkeit *par excellence*, eindeutig. Wenn er von Orthodoxie sprach, meinte er damit nicht die Reichskirche (= die Melkiten), sondern nur die miaphysitische Kirche. Auch als Metropolit (Erzbischof), von Jakob Baradai († 578) geweiht, bleibt er als miaphysitischer »Gegenbischof« der offiziellen, chalkedonisch geprägten, melkitischen Kirchenhierarchie feind. Nachdem der Alexandriner Johannes Philoponos (490-575)⁵⁹ eine Trinitätslehre verbreitete, die nicht nur drei Hypostasen oder Personen, sondern auch drei Substanzen in der Gottheit unterschied, kommt es auch zu Auseinandersetzungen unter den Miaphysiten. Johannes von Ephesos bekämpfte die Anhänger des Johannes Philoponos, die man Tritheiten nannte. Die Kontroverse schwächte das miaphysitische Lager erheblich, so daß die kaiserlichen Bemühungen des Justinos II. um die Einheit der Christen nur die Position der Chal-

56 497-548. Die neue Biographie von P. Cesaretti ist unzureichend (deutsch: Düsseldorf 2004); s. auch Hartmut Leppin, Theodora und Iustinian [s. auch Ders. Rückblick und Ausblick] in: Hildgard Temporini-Gräfin Vitzthum (Hg.), Die Kaiserinnen Roms von Livia bis Theodora, München 2002, 437-495; besonders 466f., 489. Immer noch lesenswert: Wilhelm Schubart, Justinian und Theodora, München 1943, besonders 179-194, 220-226.

57 William H. C. Frend, Montanismus, TRE 23 (1994) 271-279

58 Harvey/ Brakmann, RAC 18, 562; Todt (Anm. 52), 209; William Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism (NAPS/PMS 16), Macon, Georgia 1997, besonders 476ff.; Ders. & Peter Lampe, Pepouza and Tymion, Berlin 2008; s. auch Peter Lampe, Zwischen Ekstase und Askese, in: epoc. Das Magazin für Archäologie und Geschichte, 4 (2010), 14-23, besonders 19.

59 Einführend s. Richard R. K. Sorabji, TRE 17 (1988) 144-150 (dort Lit. 148ff.); Koenraad Verrycken, RAC 18 (1998), 534-564; theologisch wichtig: Theresia Hainthaler, in: Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 109-149; Leslie S. B. MacCoull, The historical context of John Philoponos' *De opificio mundi* in the culture of Byzantine-Coptic Egypt ZAC 9 (2005), 397-423.

kedonenser stärkten, die unter dem konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes III. Scholastikos (565-577) eine Verfolgung der Miaphysiten einleiteten. Zu deren Opfern wird auch Johannes von Ephesos, der besonders unter dem Nachfolger des Johannes III., dem Patriarchen Eutychios (2. Amtszeit 577-582), große Leiden erdulden mußte. Dennoch blieb er unbeugsam, so daß es auch nicht verwundert, daß er in seiner Kirchengeschichte die Bezeichnung »Orthodoxie« nur für die Miaphysiten verwendet und eine fast hagiographische Darstellung ihrer Vertreter folgt.

»Johannes war ein sehr eigenwilliger Autor, desinteressiert an der Kunst des Schreibens, hingegen leidenschaftlich bemüht, die Geschichte des »wahren« Christentums zu erzählen ...«,⁶⁰ das »wahre Christentum« war für ihn das miaphysitische und deshalb gehörten die anderen dem »irrenden Volk« an, das von den miaphysitischen Missionaren Iulianos und Longinos in Nubien zum rechten Glauben geführt werden sollte.⁶¹ Vieles spricht dafür, daß ihm die Missionare persönlich, besonders in der Zeit seines Aufenthaltes in Ägypten, bekannt waren.

Es ist nicht möglich, den ganzen Text von ca. 14 Seiten in der deutschen, immer noch sinnvollen Übertragung von Schönfelder zu zitieren. Zwar hat auch S. Richter eine dem heutigen Sprachgebrauch entsprechende Version geschaffen, die er mit diskussionsbedürftigen Kommentaren versehen hat,⁶² ob er ihn immer im richtigen Sinn erklärt, ist zu bezweifeln, wie ich zu zeigen versuche.

Ich gebe nur ein Beispiel, das sich auf die von Johannes von Ephesos benutzte Bezeichnung für die Heiden im byzantinischen Reich (h. e. IV 6; nach Richter IV 6.2) bezieht: »... damit das Volk vom Irrtum des Götzendienst bekehrt werde«, die er auch als Topos bei seiner Missionsarbeit in den Provinzen Asien, Karien, Phrygien und Lydien (III 36) benutzte. Wenn er aber vom »irrenden Volk« (IV 6, vgl. auch andere Stellen) spricht, so meint er meist die Melkiten. Anders ließe sich kaum verstehen, warum die Nobaden Iulianos mit so großer Freude empfangen haben (VII 1) und später die Gesandten des Kaisers zurückwiesen (VII 5).

Ich zitiere hier die Stellen (VII 2,3) nach der sprachlich etwas modifizierten Version bei Grillmeier⁶³:

60 Harvey/Brakmann, RAC 18, 557

61 Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 272ff.

62 Richter (Anm. 26), S. 46-57, dazu sein Kommentar S. 57-98. Der Aufbau des Textes ist sehr unglücklich gewählt, nicht nur weil die Harvard'sche Zitierweise für den Leser sehr mühsam zu verfolgen ist, sondern auch weil die Kommentare nicht direkt mit dem Text und einigen Begriffen verbunden sind.

63 Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 274f. Anm. 32f. Richter (Anm. 26) gibt in seinem Kommentar hierzu nicht nur eine mögliche frühere Christianisierung zu (S. 66), sondern stellt fest »... das barbarische Volk der Nobaden (hat) die »Boshaftigkeit« des melkitischen Glaubens (erkannt) und ihn mit Heidentum und religiösem Irrtum gleichgesetzt.« (S. 67). Damit bestätigt er meine Hauptthese über die frühere Christianisierung Nubiens (für die sich schon Schubart, Justinian [Anm. 56], 60 ausgesprochen hat), obwohl er gleichzeitig die Bedeutung der Lukanischen Quelle ablehnt (S. 141).

Und alsbald, indem sie [die Nobaden, nach Empfang der Ehrengeschenke und der zahlreichen Taufgewänder] frohlockten, gaben sie ihre Seelen hin und verleugneten allen Irrtum ihrer Väter und bekannten sich zum Gott der Christen, indem sie sagten: »*Er ist allein der wahre Gott, und nicht gibt es einen anderen außer ihm*« (hervorgehoben von P. S.). Und nachdem er [Julian] sie [die Nobaden] vielfach unterrichtet und belehrt hatte, ließ er sie wissen und belehrte sie im voraus auch dahingehend: »weil gewisse Streitigkeiten entstanden sind zwischen den Christen wegen des Glaubens, deswegen hat auch den seligen Theodosios (den Patriarchen Alexandrias), als von ihm verlangt wurde, daß er annähme (die Beschlüsse der Synode) und er nicht gehorchte, der Kaiser von seinem Stuhl vertrieben, die Kaiserin aber hat ihn aufgenommen ... und uns zu euch gesandt, damit auch ihr dem Patriarchen Theodosios folgt und in seinem Glauben getauft werdet und seine Wahrheit befolget«.

und weiter (VII 5):

Seinen Glauben aber nehmen wir nicht an. Sondern, wenn wir gewürdigt werden, Christen zu werden, werden wir dem Patriarchen Theodosios folgen: jenem, den infolge der Schlechtigkeit des Glaubens des Kaisers, den er [Theodosios] nicht annehmen wollte, er [der Kaiser] aus seiner Kirche vertrieben und ausgestoßen hat. *Und wir, wenn wir vor dem Heidentum und dem Irrtum fliehen* (Hervorhebung von P. S.), nehmen auch nicht hin, andererseits in die Schlechtigkeit des Glaubens zu verfallen.

M. E. ergibt sich aus diesen hier zitierten Fragmenten eindeutig, daß Johannes von Ephesos »Heidentum und Irrtum« unterschied. Damit wird die Frage nach dem Kontext der Feststellung des Bekenntnisses zum »wahren Gott« legitim. Ging es tatsächlich um Missionierung eines heidnischen Volkes oder nur darum, den Abfall vom richtigen Glauben (die Häresie) zu verhindern?

Die Antwort auf diese Fragen kann eine Lösung des Problems bedeuten, weil man etwas vereinfacht hingenommen hat, daß selbstverständlich sich das Christentum hinter den Grenzen des Römischen Reiches, in der Barbarei, nicht früher etabliert haben konnte als im Reich selbst.⁶⁴ Deshalb nahm man den Bericht des Johannes von Ephesos als vorzüglichen Anlaß, die Christianisierung Nubiens in die Zeit Justinias I. anzusetzen, als der Kaiser zu definieren hatte, wer »zu unserer Orthodoxie und zu unserem hl. Glauben gehört« (Cod. Iust. 1,5,12,4 vom J. 527; 1,5,18,4 vom J. 529). Das hatte zur Folge, daß man jahrzehntelang darüber diskutierte, ob das nubische Christentum melkitisch oder miaphysitisch gewesen sei,⁶⁵ und das Wesentliche vergaß.

64 Ein Überblick über die einschlägigen Darstellungen der Kirchengeschichte macht es deutlich, daß allzu weitgehende Korrekturen an den bisher angenommen Entwicklungen unerwünscht sind. Gerade die Kulturräume, die außerhalb des Imperium Romanum lagen, sind für die traditionelle Geschichtsschreibung fast exotisch und werden immer noch in Kategorien von Randerscheinungen behandelt. Hierzu waren die Ansätze der Franz-Altheim-Schule (besonders Franz Altheim & Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt IV.*, Berlin 1967, dort die Betrachtungen zum »Christlichen Mission in Südarabien und Nubien«, 306-333, besonders 319-333) – trotz vielen Unzulänglichkeiten – beachtenswert, obschon heute wieder fast vergessen.

65 In diesem Zusammenhang steht weiterhin zur Debatte der Charakter des nubischen Christentums, obwohl sich m. E. an der Behauptung Martin Krauses (Bischof Johannes III von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Problem eines Konfessionswechsels in Faras, in: *ISNS Chantilly* 1975, 153-164) und Hans Queckes (Rez. von S. Jakobielski, *Faras III*, in *Orientalia* 43

In der justinianischen Zeit kam es zu besonderen Verfolgungen der Andersdenkenden und der Andersgläubigen,⁶⁶ sowohl mit Hilfe der Chalkedonenser als auch ihrer Kritiker. So fand sich auch Johannes von Ephesos in deren Reihen, indem er das Heidentum, aber auch die Montanisten in den fast 35 Jahren seines Wirkens in Kleinasien aggressiv verfolgte.⁶⁷

Wie in der gegenwärtigen Forschung hervorgehoben wird, führte Justinian I. zwar zusammen mit seiner Gattin Theodora – die von Hause aus Miaphysitin war – eine sonderbare Politik, die man nur schwer als nicht miteinander abgestimmt bezeichnen kann, weil sie der Realität der religiösen Verhältnisse des Reiches entsprach.⁶⁸ Eine Bevorzugung der Chalkedonenser fand erst nach dem Tod der Theodora statt.

Die nubische Anbindung an das alexandrinische Patriarchat, aber auch die Nähe zu Aksum⁶⁹ sind Tatsachen, die nicht erst mit der Politik Justinians und der Schließung des Isis-Tempels auf Philae⁷⁰ erfolgte, sondern sich aus der langen Geschichte der christlichen Infiltration entlang des Niltals ergeben und der Handelswege zum Roten Meer, die entlang des Atbara liefen und zugleich Begegnungsorte für die religiösen Kontakte waren.⁷¹

[1974], 135-141, 136f.) nichts geändert hat: der miaphysitische Duktus des schon konfessionell verkirchlichten nubischen Christentums, in der unzweifelhaften Verbindung mit Alexandrien, war zu sehr eine Selbstverständlichkeit, die durch die Brille der einseitig westlich orientierten Forscher nicht erkannt worden ist (und immer noch Ugo Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938, 65ff. folgt; so z. B. Giovanni Vantini, *The excavations at Faras a contribution to the history of the Christian Nubia*, Bologna 1970, 151ff.). Zusammenfassend Martin Krause, *Zur Kirchengeschichte Nubiens*, in Tomas Hägg (Hg.), *Nubian culture past and present. Main papers presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala*, 11-16 August, 1986, Stockholm 1987, 293-308; s. auch Grillmeier, *Jesus 2/4* (Anm. 28), 278-282.

66 Dazu gehören sowohl die Verfolgungen von Heiden, Juden, Manichäern und Häretikern, als auch de facto aller derer, die Kaiser Justinian I. und seinen Anhängern unbeliebt waren. S. dazu Karl Leo Noethlichs, *Iustinianus*, RAC 19 (1999) 668-763 und die dort zitierte Literatur.

67 S. o. Anm. 58. Daraus wird ersichtlich, daß Johannes von Ephesos keinen Unterschied zwischen Heiden und abtrünnigen Christen machte. Für ihn war alles, was nicht der miaphysitischen Richtung entsprach, zu verwerfen (vgl. William Tabbernee, *Montanist inscriptions and Testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism* (Patristic Monograph Series 16), Macon, Georgia 1977, besonders 28-32, 35-39, 41-46). Er machte dabei keine präzisen Unterschiede zwischen den Anhängern der Irrlehren, wie es einige andere zeitgenössische kirchengeschichtliche Schriftsteller (z. B. Prokopios, Agathias und Evagrius Scholastikos) taten.

68 Zu Justinians Religionspolitik s. Patrick Gray, *Justinian*, TRE 17 (1988) 478-486, 480f. (mit einer umfangreichen Bibliographie); Noethlichs, *Iustinianus* (Anm. 66), 686-701.

69 Dinkler, *König Ezana* (Anm. 49), 12; Munro-Hay, *Ethiopia* (Anm. 33); Heinzgerd Brakmann, *TO ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΙΣ ΕΡΤΟΝ ΘΕΙΟΝ*. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994; Ders., *Religionsgeschichte Aksums in der Spätantike*, *NUBICA ET ÆTHIOPICA* 4/5 (1994/5) 1999, 401-430.

70 Dijkstra, *Philae* (Anm. 47), 216ff., besonders 271.

71 Piotr Szolc (=Scholz), *Einige Forschungsbemerkungen zum Ariccia-Relief* (1980), *MEROITICA* 7 (1984) 543-551; Ders., *Pilgerschaft* (Anm. 11). Es ist nicht abwegig, in diesem Zusammenhang auf die lange Lebendigkeit und Nutzung der alten Handels-, Pilger- und Missionswege (Sahara-, Niltal- und Rote Meer-Routen) hinzuweisen, die sich heute mit den historische Haßg-Wegen decken

Der Bericht des Johannes von Ephesos bestätigt die Existenz des Christentums in Nubien und weist auf die verstärkte Politik Justinians im Raum des Roten Meeres hin, den er seinem Imperium einzuverleihen suchte.⁷² Erst dies als Anfang der Christianisierung Nubiens anzusehen, scheint ein großes Mißverständnis zu sein, das aus Lücken in den Kenntnissen über die Ereignisse in der *Achsenzeit*, die zwischen Alexandrien, Konstantinopel und Aksum stattfanden, resultiert.⁷³ Dafür zeugen einige von S. Richter angesprochene Probleme, z. B. daß er nicht versteht, warum die Nobaden laut den Quellen östlich von Theben zu finden waren. Das ist m. E. sehr einfach zu lösen; sie zogen aus den östlich des Nils gelegenen Gebieten in das Flußtal, so wie heute noch die Beġa.⁷⁴ Daß sie auch nördlich des I. Katarakts mit ihren Reiterverbänden auftraten, ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, welche Funktion Grenztruppen – unabhängig davon, welcher Oberhoheit sie unterstellt waren – schon seit Jahrhunderten im Dodeka- und Triatokoschoinos gehabt hatten.⁷⁵

Die Diskussion über den geschichtlichen Wert – des zweifelsohne theologisch einseitigen Werkes des Johannes von Ephesos – scheint seit den Anfängen der Beschäftigung mit der Christianisierung Nubiens anzudauern, obwohl eine unreflektierte Sicht immer noch konstant zu dominieren scheint. Die Hypothesen, die aus dieser Diskussion resultieren, lassen sich kurz in zwei immer neu aufflammenden Fragen – die bis heute nicht eindeutig beantwortet worden sind – zusammenfassen: Gab es in Nubien vor dem 6. Jh. Christen oder nicht? Waren sie Melkiten oder Miaphysiten? Alles spricht dafür, daß es vor dem 6. Jh. in Nubien Christen gab, die, nachdem es zur Institutionalisierung der Kirche gekommen war, meist Miaphysiten waren.

(Francis E. Peters, *The Hajj. The Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*, Princeton, NJ 1994, 86ff.).

72 Schon Berthold Rubin, *Das Zeitalter Justinians* 1, Berlin 1960, 300-319; Isrun Engelhard, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, Diss. Univ. München 1973, München 1974, 44-177.

73 Vieles, was sich in der religionskulturellen und politischen Geschichte in diesem Raum abspielte (Piotr Scholz, *Auf den Spuren der äthiopischen Vergangenheit zwischen dem Niltal und Arabia Felix*, *Antike Welt* 15 (1984) 3, 2-34 [eine verbesserte und aktualisierte Fassung ist als: *Archäologie Äthiopiens. Ansätze zu einer ganzheitlichen Betrachtung der Hinterlassenschaft der Αἰθιοπες*, *Bibliotheca Nubica et Aethiopica* 8 (2001) 171-227 mit 38 Abbildungen erschienen]), birgt zwar noch viele Fragen. Dank aber der sich langsam intensivierten Forschung lassen sich dennoch gewisse Annahmen rechtfertigen (vgl. Brakmann, *TO ΠΑΡΑ* [Anm. 69], 1-116; Ders., *Axomis* [Aksum], *RAC Suppl.* 1 [2001] 718-810).

74 A. Paul, *The Beja tribes of the Sudan*, London 1954 (²1971), besonders 1-63; s. auch Andrzej Zaborski, *Some remarks concernig 'Ezana's inscriptions and the Beja tribes*, *Folia orientalia* 9 (1967) 298-306.

75 Laszlo Török, *Late antique Nubia. History and archaeology of the southern neighbour of Egypt in the 4th - 6th c. A. D.*, *Antaeus* 16, Budapest 1988, 25ff.; Dijkstra, *Philae* (Anm. 47), 125-174.

Die von Justinian und Theodora ausgehende offizielle Missionierung Nubiens stellt den historischen Verlauf der Missionierung Nubiens insofern nicht richtig dar, als der Bericht verschweigt, daß in Nubien das Christentum schon Fuß gefaßt hat.⁷⁶

Zwar denkt man selten darüber nach, daß Nubien aus drei Reichen: Nobadien, Makurien und Alodien bestand, die sich über eine Länge von über 2 000 km ausdehnten. Damit stellt sich die Frage, ob es Christen und eine Kirche in ganz Nubien schon vor dem Konzil von Chalzedon (451) gegeben haben kann. Im Norden sah das etwas anders aus als im Süden. Grundsätzlich sprechen sich viele dafür aus, daß man vom frühen Auftreten der Christen in Nubien auszugehen hat. So stellte J. Martin Plumley fest⁷⁷:

The archaeological evidence from Nubia, and from Qasr Ibrim in particular, suggests that Christianity had become established in Nubia much earlier than the Imperial Missions of the 6th century.

Sollte man aber diesbezüglich eine definitive Antwort gewinnen, dann könnte sich vieles anders abgespielt zu haben, als man bis jetzt angenommen hat. Seit der Bilanzierung der Ergebnisse in der Erforschung der Kirchengeschichte Nubiens durch Martin Krause (1986/1987) in Uppsala sind zwanzig Jahre vergangen, dennoch haben seine Postulate⁷⁸ nichts an Aktualität eingebüßt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der »Bericht« des Johannes von Ephesos nur eine Etappe in der glorreichen Geschichte des Christentums in Nubien – wahrscheinlich die letzte in den religiösen Auseinandersetzungen, die den vorislamischen Kulturraum um das Rote Meer erfaßt hat. Damit wird aber die Notwendigkeit, sich der früheren Christianisierung Nubiens zuzuwenden, um so erforderlicher. Der positiven Bewertung der Episode der Bekehrung des εὐνοῦχος δυνάστης (Apg 8, 26-39) steht nichts mehr im Wege. Es ergeben sich daraus aber noch weitere Fragen und Probleme bezüglich des uneinheitlichen Christentums, nicht nur in Nubien, sondern auch in den angrenzenden Gebieten, mit denen das Niltal in Verbindung stand. Ihre Lösung erfordert weitgehende vergleichende Untersuchungen zwischen dem Raum um das Rote Meer und Syrien, Iran sowie anderen Provinzen des byzantinischen (d. h. römischen) Reiches, was Fritz Altheim erkannt hat,⁷⁹ was aber in diesem Umfang nicht weitergeführt worden ist. Man steht weiterhin vor den Fragen der »umstrittenen Daten« und Fak-

76 Krause, Kirchengeschichte (Anm. 65), 296f.

77 John Martin Plumley, New evidence on Christian Nubia in the light of recent excavations, Nubia Christiana I (Warszawa 1982), 15-21, besonders 16.

78 Krause, Kirchengeschichte (Anm. 65), 294. Bei dieser Gelegenheit darf bemerkt werden, daß die bis dahin intensiv geführte Erforschung christlichen Nubien an Kraft verlor, was die Kongreßakten der International Society of Nubian Studies nach der Genfer-Konferenz (1990) deutlich offenbart haben (darüber ausführlicher in der Rezension, s. unten 292-299).

79 Franz Altheim & Ruth Stiehl (Hgg.), Christentum am Roten Meer, Berlin I/1971, II/1973, besonders II 303-334; s. auch Piotr O. Scholz, Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer, in: Orbis Aethiopicus, FS Stanislaus Chojnacki (Bibliotheca nubica 3), Albstadt 1992, 1, XXIII-XXXI.

ten,⁸⁰ die bis heute nicht eindeutig beantwortet werden, oder nicht beantwortet werden möchten.

In dieser Konfiguration kann man als verantwortlich für die Besonderheiten des südlichen Niltals die *mentalité nubienne* erblicken. M. E. kann man von einer solchen sprechen. Sie ist aus der sich fortsetzenden Ideengeschichte des kuschitisch-meroitischen Reiches erwachsen – was im Kontext dieser Betrachtungen beachtenswert erscheint – und charakterisierte sich u. a. durch Phänomene, die für die frühere Etablierung der Lehre Christi in Nubien entscheidend gewesen sind. Man denke nur an die besondere Stellung der *Kandake* (=Königin-Mutter), die sich noch in sakralen Strukturen der christlichen nubischen Königreichen wiederfindet⁸¹ und sogar den Marienkult beeinflusste.⁸² Dazu kommt eine Toleranz gegenüber anderen Ideen und Religionen, die das meroitische sakrale Königtum nicht tangiert haben.⁸³ Andreas und Waltraud Kronberg⁸⁴, aber auch Giovanni Vantini, haben mit ihren kulturanthropologisch ausgerichteten Untersuchungen unter der nubischen Bevölkerung das Fortleben einiger tiefverwurzelten Sitten und Vorstellungen, die eindeutig christlich (manchmal sogar gnostisch) sind, gezeigt. Man begegnet in oralen und ikonischen Traditionen, in Sitten und Ritualen Maria, Engeln, Kreuz-, Tauben-, Fischzeichen⁸⁵, aber auch dem Nubischen, die als Schriftsprache für christliche Zwecke des Gemeindeleben eingeführt worden war.⁸⁶

Man gewinnt den Eindruck, daß man sich im Westen ungern mit der These: das Christentum faßte in Nordostafrika früher Fuß als in Mittelmeerraum, anfreunden möchte. Paradigmatisch für das Dilemma kann man auf die Streitfrage

80 Albrecht Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer, WissAbh AGFoLN-W, Köln/Opladen 1965; s. auch Ders., Indien, RAC 18 (1998) 1-56, 25ff., 45ff., 50f.

81 Piotr O. Scholz, Bemerkungen zur nubischen Tradition einer Kandake, in Vierter Internationaler Ägyptologen-Kongreß: Resümee des Referate, München 1985, 231f. (der angekündigte 5. Bd. der SAK Beihefte ist nicht erschienen); s. auch Ders., Nubien (Anm. 5) 161-166.

82 Giovanni Vantini, Christian relics in Sudanese tradition, Nubia Christiana 1 (Anm. 77), 25-40, besonders 25f.

83 Piotr Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, Antike Welt Sonder-Nr. 17/18 (1986/87) 63-66, 110-116.

84 Andreas Kronenberg, Nubische Märchen, Düsseldorf 1978 und dort zitierte Literatur; die musik-ethnologischen Forschungen von Arthur Simon im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1974), an denen ich beteiligt war, bestätigen die Existenz von Relikten, die noch heute, trotz Islamisierung, fortleben (z. B. Dzar-Ritual).

85 Andreas Kronenberg, Survival of Nubian traditions, MEROITICA 5 (1979) 173-180; Vantini, Christian relics (Anm. 77); Inge Hofmann, Herbert Tomandl, Michael Zach, Beitrag zur Geschichte der Nubier, MEROITICA 10 (1989) 269-298.

86 Ernst Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Leipzig 1928; Gerald M. Browne, Greek into Nubian, in Hägg, Nubian culture (Anm. 65), 309-324; Hofmann et al., Beitrag (Anm. 85), 269, 283ff.; Mokhtar M. Khalil, Wörterbuch der nubischen Sprache (Fadidja/Mahas-Dialekt), hg. von Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz, Warszawa 1996.

um das Kreuzzeichen auf aksumitischen Münzen, die älter sind als die Konstantinischen, hinweisen.⁸⁷

Nachdem einige Fragen und Probleme angesprochen worden sind – die hoffentlich die weitere Diskussion anregen werden⁸⁸ – kann hervorgehoben werden, daß das Christentum zwischen dem lukanischen und dem bischöflichen Bericht des Johannes von Ephesos noch viele Geheimnisse birgt, die sich aber lüften lassen, wenn man bereit ist, von verkrusteten Vorstellungen Abstand zu nehmen.

Leider scheinen einige Archäologen zu vergessen, daß es neben der »materiellen Kultur« noch eine »geistige Kultur« gibt. Um die materielle zu beleben, muß man sich den geistigen Strömungen der Vergangenheit öffnen. So wie die eine ausgegraben werden muß, so muß die andere der ikonischen, oralen und legendären Tradition entlockt werden. So lebte der ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ als erster Christ des Niltals in diversen Bildern und Erzählungen fort, so auch in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine:

Da nun Matthaeus in die Stadt kam und bei dem Kämmerer der Königin Candacis wohnte, welchen Philippus getauft hatte, deckte er die Gaukeleien der Zauberer auf und wandte alles zum Guten, was sie den Menschen Böses wollten tun.⁸⁹

Nubien (oft als Äthiopien bezeichnet) erreichte nach der Aussendung der Apostel, Matthäus, aber auch des Diakons Philippus – der mit dem Schiff in das Land der Kandake gelangte – was man, sowohl Eusebios (h. e. II, 1, 12) als auch den apokryphen Apostelakten entnehmen kann.⁹⁰ Die Tradition lebte sowohl in der spätantiken und mittelalterlichen Ikonographie⁹¹ als auch in vielen, z. T. gnostischen⁹² Erzählungen⁹³ fort, bis zu denjenigen, in denen noch im 14. Jh. von Johannes von Hildesheim (um 1310/20-1375) Nubien als das Land des Königs Melchior, aus dem er dem Herrn Gold brachte, apostrophiert wird⁹⁴.

87 Wolfgang Hahn, Symbols of pagan and Christian worship on Aksumite coins. Remarks to the history of religions in Ethiopia as documentes by its coinage, NUBICA 4/5 (1994/5) 1999, 431-454; FHN III Nr. 298, 299.

88 In Kooperation zwischen dem Orientalischen Institut der Universität Halle, dem Seminar für Sprachen und Kulturen des Nahen Osten der Universität Heidelberg, dem Zentrum für Mittelmeerraum-Archäologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften und dem Lehrstuhl für Vergleichende Kunstgeschichte der Universität M. Curie-Sklodowska in Lublin wird ein gemeinsames Projekt vorgelegt: Die Auseinandersetzung der Religionen und Kulturen im Raum um das Rote Meer in der Achsenzeit (die Realisierung ist von einer beantragten Finanzierung abhängig).

89 Zit. nach der Übersetzung von Richard Benz, Die legenda aurea, Heidelberg 1975, 721.

90 Richard A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten (Braunschweig 1883-1890), Nachdruck: Amsterdam 1976, I 176, II/2 40ff., 48, ErgBd. 69.

91 Piotr O. Scholz, Die Bekehrung des Αἰθίοψ (Apg. 8:26ff.) in der abendländischen bildenden Kunst, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, 565-613.

92 Lipsius, Apostelgeschichten (Anm. 90), Erg.-Bd. 69f.

93 Anne-Dorothea von den Brincken, Nationes christianorum orientalium (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 22), Köln/Wien 1973, 243-262

94 Johannes von Hildesheim, Die Legende von den heiligen drei Königen, in: Übertragung von Elisabeth Christern, Köln 1960, 34f., 51f., 54f., zitiert 111f.

Treuer als alle andern stehen sie [d. h. die Nubier] zum christlichen Glauben. So hell, wie das Gold glänzte, das Melchior dem Herrn schenkte, so hell leuchtet ihr Glaube, und wie das Gold im Schmelzofen nicht weniger wird, wie kein Rost es zerfrißt, so hat keine Ketzerei den Glauben der Nubier befleckt. Bis zum heutigen Tage haben auch sie mancherlei Vorrechte vor andern Christen – zu Ehren ihres Königs Melchior. Auf ihren Wanderungen ziehen sie in großen Scharen einher, und in den Gegenden, wo Christen wohnen, haben sie ihre eigenen Kirchen und Friedhöfe, auf denen sie begraben werden, wie die Friesen in Aachen.

Postscriptum

Schon das bei meinem Warschauer Vortrag 2006 vorgelegte Resumé:

»Die Diskussion um die Christianisierung Nubiens ist noch lange nicht abgeklungen und das nicht nur, weil eine Habilitationsschrift hierzu erschienen ist (S. C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002, dazu meine Bespr. in OrChr 87 [2003], 248-254), sondern auch weil immer noch nicht zwischen einer Christianisierung (besser: Verkirchlichung) und dem Auftreten der Christen auf der Weltbühne unterschieden wird. Deshalb besteht auch kein Anlaß, den lukanischen Bericht (Apg 8:26ff.) als Legende abzutun (so L. Török in FHN III, 848ff.). Martin Hengel (Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas, ZDVP 99 [1983], 147-183 u. a.) hat bereits nachgewiesen, daß an der Historizität von Lukas-Berichten ebenso wenig zu zweifeln ist, wie an anderen zeitgenössischen historischen Aussagen der hellenistischen Welt.

Die herangezogenen Quellen, insbesondere die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos (507-575), die m. E. mißverstanden wird, weil es bei ihr nur um die »irrenden« Christen in Nubien geht (h. e. IV,6) und nicht um Heiden, wie das häufig fälschlich gesehen wird.

Mit unterschiedlichen Belegen wird versucht den Nachweis über das frühe Auftreten der Christen auf nubischen Boden zu erbringen in der Hoffnung damit einen sinnvollen Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Christenheit im Raum um das Rote Meer zu leisten.«

passte anscheinend nicht mehr in das sich durchsetzende Konzept der Christianisierung Nubiens und wurde in der Vorankündigung – obwohl der Umfang den vorgegebenen Richtlinien entsprach – von den Organisatoren ohne Kenntnis des Autors auf 5 Zeilen gekürzt (vgl. Abstracts [der Vorträge], 2006, 55f.). Man war auch nicht geneigt, den Beitrag in die Acta der Konferenz aufzunehmen (erschienen 2010), die eindeutig dem anglo-amerikanischen Sprachimperialismus huldigt (darüber ausführlich in der Rezension von Włodzimierz Godlewski & Adam Lajtar [Hgg.], *Between the Cataracts*, s. unten S. 292-299). Der vorliegende Beitrag behält seine ursprüngliche Vortragsform bei und führt manches aus, was für die Leser des *Oriens Christianus* selbstverständlich ist, während sich die Nubiologen (die Bezeichnung ist nicht unproblematisch, vgl. Kleines Lexikon des Christlichen Orients 511f.) meist aus Archäologen und Altertumskundlern rekrutieren und daher nicht immer einen ausreichenden Zugang zu theologischen Aspekten des von ihnen behandelten Gegenstandes haben.

Am Rande darf bemerkt werden, daß der Bericht des Johannes von Ephesos im Kontext der Christianisierung Nubiens seinerzeit von Bruce M. Metzger (*The Christianisation of Nubia and the Old Nubian Version of the NT*, in: Ders., *Historical and literary studies. Pagan, Jewish and Christian (NTTS VIII)*, Leiden 1968,

111-122) behandelt wurde. Dabei hat Metzger schon damals (es handelte sich um in einem überarbeiteten Beitrag, der bei der IV. International Conference on Patristic Studies in Oxford 1963 gehalten wurde) auf Berührungen Nubiens mit dem Christentum – schon bevor es zur systematischen Missionierung gekommen war – hingewiesen (ebd., 112f.). Aus der Position eines Syrologen analysierte seinerzeit Harald Suermann (Der Bericht des Johannes von Ephesos über die Missionierung der Nubier im sechsten Jahrhundert, in R. Lavenant (Hg.) Symposium Syriacum VII. Uppsala University, Dept. of Asian and African languages, 11-14 August 1996 (OCA 256), Rom 1998, 303-313) den Bericht des Johannes von Ephesos.

Ari Belenkiy

'SHANA MEUBERET,' 'THEORY OF OTHERS',
and
The Origin of the Christian Ecclesiastical Calendar

Abstract. The 19-year cyclic epact-based calendar with an annual 11-day shift could have been used by the Alexandrian church since the third century. It was used by the Western Church for about 10 centuries, until 1582, within the 532-year Dionysian cycle, and it is still used by the Eastern Orthodox Church. In 1979, analyzing the Ethiopic Easter tables, Otto Neugebauer suggested that this calendar originated within the Alexandrian Jewish community. This paper describes the Jewish calendar that Neugebauer had anticipated.

A calendar, known in rabbinical literature as *שיטת אחרים* ('theory of others'), is also based on an annual 11-day shift. It is mentioned in the Tosefta and four Talmudic tractates, but has been grossly misunderstood at least since the time of Rabeinu Chananel and Rashi (both of 11th century), because over the years the meaning of the term *שנה מעוברת* ('shana meuberet') has changed. Though its present meaning is a Jewish intercalary year, its initial meaning in the second century was a *Roman (Julian) leap (bisextile) year*. Accepting this, the 'theory of others' immediately becomes intelligible and recognizable as the cyclic calendar with an annual 11-day shift, though in some important points it differs from the Alexandrian Church calendar. The author of the 'theory of others,' the famous Rabbi Meir (fl. 130-150), was a convert to Judaism and scion of a noble Roman family, possibly a remote descendant of Nero and thus of Julius Caesar.

As part of a new reading of the 'theory of others,' we explain that the term *יום עיבור* ('Yom Ibburo') meant Iyar 30, and advance a conjecture that the term *אור עיבור* ('Or Ibburo') meant Nisan 30. The former is a direct analogue of the *leap day* in the Julian calendar.

'Theory of others' was likely meant to be an *emergency* calendar for use during a time of persecution, likely at the time of the Bar Kochba revolt, 132-135. Later, it may have been practiced by the Babylonian communities in Nehardea and Pumbedita until the mid-fourth century. That some Jewish communities indeed followed an epact-based calendar at some time in their history was stated by a Jewish leader, Hai Gaon, in his 992 epistle.

'Theory of others' might have been a local adjustment of the epact calendar used by the Alexandrian Jewish community centuries before Judean King John Hyrcanus could have been the first to introduce the epact-based calendar in Judea, which provoked a Pharisaic revolt in 94-88 BC, described by Josephus in the *Jewish Antiquities*.

Keywords: Otto Neugebauer, Epact calendar, Alexandrian Church, Tosefta, Rabbi Meir, theory of others, shana meuberet, Julian leap year, Yom Ibburo, leap day, King John Hyrcanus, Pharisaic revolt of 94-88 BC, Flavius Josephus.

Introduction

The contemporary Jewish calendar is based on counting the *Molad* (monthly calendar conjunction of the moon and sun) and has a fixed 19-year intercalation cycle 3-6-8-11-14-17-19, counted from Molad BaHaRaD (Molad Tishrei) in the year 3761 BC (further denoted as JE, Jewish Epoch). The discussions about its origin have been going on for at least a thousand years.

The head of the Talmudic 'Sura' Academy, Saadia Gaon (d. 942), in a 927 treatise, claimed that the contemporary Jewish calendar had been used since the Exodus (literally: 'from Mount Sinai'), though the precise meaning of his statement is widely debated.¹

Later sages took a more cautious position. The head of the Talmudic 'Pumbedita' Academy, Hai Gaon (d. 1038) not only criticized Saadia Gaon's opinion,² but also, in a 992 epistle, wrote:

... ואנו יודעים כי ראשונים כבר עברו שלא כסדר הזה וצונו אותנו להיות אוחזין
בחשבון תקופות לכל מחזור ומחזור שעה ותפ"ה, וגם בחשבון מולד אוחזין לכל
מחזור ב"ו תקצ"ה...³

We know that already the **first sages** did not intercalate according to this **order** and ordered us to be aligned with the calculation of tekufot [and to add] in every lunar cycle of 235 months **one hour and 485 parts** to the calculating of time according to the lunar months, to get 19 solar years, and, at the end of a lunar cycle, the molad will fall **2 days 16 hours and 595 parts** later in the week as the one at the beginning of the lunar cycle.

The passage is difficult. Though the 'tekufot' are the equinoxes and solstices, the attributes of a solar year, it is not immediately clear who were 'the first sages' and what 'this order' was. The numbers decide the matter. The expression '2 days 16 hours 595 parts' discounting the number of weeks points uniquely to 6939d 16h 595p, which is the length of the 19 year cycle (29d 12h 793p * 235) based on *Molad*. From here, the meaning of the second number '1 hour and 485 parts' becomes transparent – it can only be the difference between 6939d 16h 595p and 6939d 18h, where the last number is exactly 19 Julian years. Thus, Hai Gaon acknowledged that at some time in Jewish history, the Jewish (lunar) calendar was *aligned with* the 19-year cyclic Julian calendar. Such a calendar is historically known – it is the epact-based calendar. The Alexandrian Church be-

1 Though Saadia Gaon's book is no longer extant, it could be *ספר ההכרה* (*Sefer Hahakara*), mentioned by Abraham bar Chiyah Savasorda in *ספר העבור* (*Sefer Halbbur*), (published by H. Filipowsky, London 1851), 96-7.

2 It seems that the only direct quotation of Saadia Gaon was preserved in *Sefer Mizvot LeKaraim*, see M. M. Kasher, *תורה שלמה* (*Torah Shlemah*), NY 1954, 43. The quote means that *Jews started computing their holidays at the time of the Exodus*. However, Hai Gaon, in one of his letters (*ibid*, p. 50), attributes to Saadia Gaon a stronger statement: that the 'contemporary calendar, with postponements and cycle of intercalation, comes from Mount Sinai.' Hai Gaon disagreed with this and suggested that Rav Saadia said it in defiance of the 'epicoros' (karaites).

3 As quoted by Araham Bar Chiyah in *Sefer Halbbur*, 97.

gan to use a 19-year cyclic epact calendar for computing the Easter full moons in the third century. Otto Neugebauer credited Demetrius, Bishop of Alexandria in 190-232, for introducing an epact calendar into Church practices. Still, Neugebauer was convinced that the calendar originated within the Alexandrian Jewish community:

And we now also see how the Jews in the Diaspora in Alexandria regulated their "lunar" calendar during the first centuries of our era. The fierce antagonism against Judaism which is evident in so many ways in our texts guarantees that the data of the Jewish feasts, in particular Passover, were the actual data of contemporary Jewish customs – otherwise the whole construction of the Christian rules would be pointless.⁴

The goal of this paper is to prove Neugebauer's conjecture based on indirect argument by showing that indeed a calendar identical to an epact calendar was *used*, or at least *discussed* as one of the possibilities, by the Jewish sages of the second century. This calendar is known in the Talmud as the 'theory of others.' It has been grossly misunderstood in the literature and, as a consequence, its historical role has been underestimated. The goal is to recover it from oblivion and to place it within a proper historical framework, illuminating Neugebauer's idea. The paper is organized as follows.

Part I is a thorough discussion about the 'theory of others.' Section 1 points to the moment in the Jewish history when the fixed calendar took the place of empirical practices. Section 2 introduces the 'theory of others' and lists a number of rabbis and modern scholars who tried to rediscover its rational. Sections 3-4 provide a *new* reading of the 'theory of others,' based on the original meaning, rediscovered here, of the term 'shana meuberet.' Section 5 clarifies the term 'Yom Ibburo.' Section 6 proves that the 'theory of others' was a calendar with an annual 11-day shift, while Sections 7-8 discuss its differences from and similarities to the calendar of the Alexandrian Church. Sections 9-10 discuss the remaining *nuances* of the 'theory of others.'

Part II is more *speculative*. Section 11 talks about possible *Alexandrian* origin of the 'theory of others.' Sections 12-13 trace its possible *evolution* during the third and fourth centuries. Section 14 conjectures on the *historic* circumstances under which the 'theory of others' was born. Section 15 conjectures that the 'theory of others' could have been practiced in the Babylonian Talmudic academies of Nehardea and Pumbedita till the *mid-fourth* century. Section 16 discusses when the 'theory of others' was *forgotten*. Section 17 summarizes our findings.

4 O. Neugebauer, "Ethiopic Easter Computus," *Oriens Christianus*, 63 (4), 1979, 102.

PART I: 'THEORY OF OTHERS'
as a JEWISH EPACT-BASED CALENDAR

1. MID-SECOND CENTURY: A CRUCIAL FACT

Talmudic tractates B(avli) *Rosh Hashanah* (further: *RH*) 19b and B. *Arachin* 9b inform us of a Baraita relating a dispute between an *anonymous* Tanna⁵ and Rabban Shimon ben Gamliel concerning the length of the additional (thirteenth) month inserted in the Jewish intercalary year:

דתניא: כמה עיבור שנה? ל' יום. רשב"ג אומר חודש.

How long is the intercalated month? Thirty days. Rabban Shimon ben Gamliel says: a month.

The word חודש ('month') contraposed to '30 days' could mean here either a 'month of 29 days' or a 'generic' month of either 29 or 30 days. The latter reading was advocated by Rashi in his commentary on B. *Arachin* 9b:

ד"ה "במאי קמיפלגי":
רב הונא דמוקי למותני' בתרתי מיילי סבר לה כרשב"ג דוימנין כ"ט ווימנין שלשים.

Rav Huna, who interprets the Mishna as referring to two separate issues, is of the same opinion as Rabban Shimon ben Gamliel, that [an intercalated month is] sometimes 29 and sometimes 30 [days].

Both interpretations suit our purpose. The conclusions, however, are striking.

If this were an empirical calendar, then the beginning of *any month* (an intercalary month in particular) would have to be decided by accepting the testimony of two witnesses, each of whom, independently, had seen the new moon. The dispute marked a complete break with that practice. The only way to handle this issue is to recognize that in the mid-second century, either a fixed calendar replaced a partially empirical calendar or there was a transition from one calendar system to another.

Another immediate corollary is even more striking. Rabban Shimon ben Gamliel argued for a 29-day intercalary month, which unequivocally proves that the Molad system (with its 30-day intercalary month) was not in use during the Mishnaic period.

Finally, it is impossible to construct a viable cyclical system by *always* intercalating a 29-day month. This means that the disputants did not debate a general rule, but rather a particular situation. We will come back to this point later, in Sections 11 and 14.

5 Anonymity implies that it was either Rabbi Nathan or Rabbi Meir. They were expelled from the Talmudic Academy at Usha, Galilee, and their names were excluded whenever laws were cited. See B. *Horayot* 13b.

2. 'THEORY OF OTHERS' IN THE TOSEFTA AND TALMUD

The Tosefta, a corpus of the Jewish Oral Law, rival to the Mishnah, was composed c. 200 by Rabbis Chiya and Hoshaiah. The Tosefta closely corresponds to the Mishnah, with the same divisions into six *sedarim* ('orders') and subsequent *masekhot* ('tractates'). It is mainly written in Mishnaic Hebrew, with some Aramaic. At times, the text of the Tosefta agrees nearly verbatim with the Mishnah; at others, there are significant differences. The Tosefta augments the Mishnah with additional glosses and discussions though sometimes it contradicts the Mishnah in the ruling of *Halakha* (Jewish law), or in declaring in whose name a law was given. The Tosefta was neglected for many centuries, until it appeared in print in Venice in the 16th century. The first critical editions were published by Moshe Shmuel Zuckerman in the 19th century; the one printed in Pasewalk, Germany, in 1880 is considered standard and we shall quote from it.

The first chapter of Tosefta *Arachin* (1:8-11) records a number of different calendar opinions, from which we now need only the last part (1:11):

אין עצרת חל אלא ביום הנף.
אין ראש השנה חל להיות אלא ביום הנף וביום עיבורו.
אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא
ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת – חמישה.⁶

Atzeret (Shavuot) always occurs on the same weekday as Yom Hanef [day of waving of the sheaf].
Rosh Hashanah always falls either on the same weekday as Yom Hanef or Yom Ibburo.
And Others say: from Atzeret to Atzeret and from Rosh Hashanah to Rosh Hashanah – 4 days
only, though in a *shana meuberet* [lit: pregnant year] – 5 days.

The first two lines explain the expression 'Yom Ibburo,' which will be discussed at length in Section 5 and Appendix 1. Note that 'Yom Ibburo' appears here as a *special* day – not as the 30th day of each *long* (30-day) month, as has often been understood.

The last two lines are known among historians as *שיטת אחרים* (the 'theory of others'). Remarkably, this theory was repeated later, in four tractates of the Babylonian Talmud: B. *RH* 6b and 20a, B. *Sukka* 54b, B. *Shabbat* 87b, B. *Arachin* 9b. Even more remarkable, its author can be uniquely identified as the famous Rabbi Meir (fl. 130-160), disciple of Rabbi Akiba and Elisha ben Abuyah. Rabbi Meir, said to be a convert from a noble Roman family related to the Emperor Nero,⁷ was second in authority during the era of Rabban Shimon ben Gamliel and was cited in the Mishna anonymously, as 'others,' because of his arguments with Rabban Shimon.⁸

6 M. S. Zuckerman, *תוספתא (Tosefta)*, Pasewalk, 1880, pp. 543-4. The text and translation can be found also in S. Stern, *Calendar and Community*, Oxford University Press, 2001, 159.

7 B. *Gittin* 56a claims that Rabbi Meir was a descendant of Nero (ינפק מיניה ר"מ) and therefore was a member of Julius Caesar's family.

8 B. *Horayot* 13b: אסיקו לרבי מאיר אחרים ("assigned 'others' to Rabbi Meir").

After the 'close of the Talmud' (c. 499), the 'theory of others' seems to have been forgotten for more than half a millennium. The first comprehensive commentators on the Talmud, Rabeinu Chananel Ben Chushiel and Rashi, took שנה מעוברת ('shana meuberet') in that passage to mean an *intercalary year of 13 months*.

Rabeinu Chananel Ben Chushiel (d. 1053) of Kairouan (Tunisia) wrote:

ורבנו חננאל. ראש השנה [א20] פ' אין בשנה לעולם אלא אחד מלא ואחד חסר והן שני ד' ימים. יוצאין [נ' שביעיות] ישארו ד' ימים. ואם היא מעוברת חדש העבור כ"ט ימים הוא כ"ח ימים יוצאין [ד' שביעיות] נשאר יום הרי ה' ימים.

Namely, each year always has one 30-day [month] and one 29-day [month], which give 354 days. Take out [50 weeks] to leave 4 days. And if it is Meuberet, the month of Ibbur is 29 days, of which 28 [are 4 weeks] and 1 day is left, thus 5 days.

Rashi (Rabbi Shlomo Yitzchaki, d. 1105), a sage from the French city of Troyes, explained the 'theory of the others' as:

[רש"י. ראש השנה [א20] ד"ה "אחרים היא": דאמרי לעולם כל החדשים אחד מלא ואחד חסר כסדר מולד הלבנה שמתחדשת לעולם בסוף כ"ט ימים ומחצה שהן חמשים ותשעה לשני חדשים.

ד"ה "ארבעה ימים": אם נקבע עכשיו באחד בשבת יהא לשנה הבאה בחמישי בשבת שזה חשבון שנים עשר חדש אחד מלא ואחד חסר עולה לשנ"ד ימים והשלש מאות וחמשים כולם שבועים נמצא נדחה להלן ארבעה ימים.

ד"ה "ואם היתה שנה מעוברת חמישה": שמוסיפין עליה חדש חסר שדוחה להן מן שבועים שלימים יום אחד.

[Others] say that all months are always one 30-day and one 29-day, like the order of the molad of the moon, that always renews at the end of 29.5 days, adding up to 59 [days] in two months.

If we now determine [Rosh Hashana] on Sunday, next year it will be on Thursday, since the calculation of 12 months, one 30-day and one 29-day, is 354 days; of which 350 are full weeks. Thus it is postponed 4 days.

We add [for Shana Meuberet] a 29-day month, which causes a further postponement of 1 day from full weeks.

Summarizing what both sages said:

1. The regular Jewish calendar year (of 12 lunar months) must contain 4 days discounting the number of weeks. The only reasonable number is 354 days.

2. The Jewish intercalary year (of 13 months), must contain 5 days discounting the number of weeks. The only reasonable value would be 383 days.

However, Rashi's immediate successors, the Tosafot, were unhappy with that explanation. The idea of 30- and 29-day months following each other leads to an average 29.5 day month, while the (contemporary for Tosafot) calendar month was 29 days, 12 hours, 44 minutes and 1 part. Moreover, the 13th month, which could compensate for the disparity if it were of 30 days, would only aggravate the problem if it were of 29 days! Therefore Tosafot began looking for a way to account for the missing days:

[תוס', ראש השנה 20א, סוכה 54ב, ד"ה "אלא ד' ימים בלבד"] דקסבר אין מעברין את החדש לצורך וכולם הולכים לפי המולדות ובפרק ב' דערבין (דף 9ב ושם) פריך: "דאיכא יומא דשעי לתלת שנין ואיכא יומא דחלקים לתלתין שנין" לפי שיש עדיין שמונה שעות ותתע"ו חלקים ועולות השעות יום אחד לסוף שלש שנים והחלקים עולין ליום לסוף שלשים שנה ומשני כיון דליתא בכולי שני לא קחשיב.⁹

[He] thinks that one does not intercalate the month due to need, and they all follow the Moladot; and in Chapter 2 of tractate Arachin a difficulty is posed: "there is a day of hours once every 3 years, and a day of Halakim once every 30 years," since there are still 8 hours and 876 Halakim, and the hours add up to 1 day at the end of 3 years, and the Halakim add up to 1 day at the end of 30 years; and the answer to the difficulty is that these are not counted, since they do not occur every year.

By using a quote from tractate B. *Arachin* 9b, belonging to the Talmudic fifth century sage Ravina, the Tosafot seem to recover 11 days – one day every three years and one day every 30 years, but within a 30-year cycle, which makes their argument worthless, aside from the fact that 876 parts do not add up to one day in 30 years; only 864 do. Besides, the argument is obviously farfetched: Ravina's statement is not necessarily an explanation for the 'theory of others.' Modern scholars usually take it as a contrary statement, מתקין לה רבינא ('Ravina attacked him'), which was directed against the 'others.' Moreover, the two foremost scholars of the Hebrew calendar, Chayim Zelig Slonimsky and Chayim Yehiel Bornstein, were of the opinion that the second part of Ravina's statement (one day in 30 years) was a later interpolation, made as late as the 9th century.¹⁰

The major problem is that the Tosafot did not suggest a viable algorithm to add the missing days. The phrase: "*and the answer to the difficulty is that these are not counted, since they do not occur every year*" is but a patch for the poor.

Later Tosafists seemed to lose grasp of the 'theory of others' completely. Tosafot to *Shabbat* 114a¹¹ says:

[ד"ה חלבי שבת קריבין ביה"כ] אומר ר"י דכל היכא דקתני תרי שבי דהוו בהדי הדדי אתיא כאחרים דאמרי אין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד והכי מפרש הש"ס בפ' בתרא דסוכה.

Rabbi Yitzchak says that wherever the Mishna refers to two consecutive Sabbaths (= Shabbat and Yom Kippur), it is according to Acherim [Others], who say that between Atzeret and Atzeret there are always only 4 days, and this is explained in the Talmud in tractate Sukka (54b).

Rabbi Yitzchak, Isaac Ben Samuel of Dampierre, usually is referred to by the initial letters of his name as *Ri* (Rabbi Isaac, d. ca. 1185), was one of the most important Tosafists and a leading authority among Franco-German Jewry in the se-

9 Strangely enough, Tosafot quotes *Arachin* 9b somewhat imprecisely, interpolating the words 'לתלת שנין' [in three years] and 'דחלקים' [of parts].

10 Ch. Z. Slonimsky, *יסודי העבור* (*Yesodey Halbbur*), Warsaw 1852, 32 ftn, and Ch. Y. Bornstein, *מחלוקת רב סעדיה גאון וכן מאיר* (*Makhloket Rav Saadyah Gaon u Ben Meir*), Warsaw 1904, 130. Cf. S. Stern, *Calendar and Community*, 202-3.

11 Actually in the Mishna, 113a: "Fat of Shabbat is sacrificed on Yom Kippur that falls on Sunday, but fat of Yom Kippur that falls on Friday is not sacrificed on Shabbat."

cond half of the 12th century. He seemed to believe that the 'others' were guilty of neglecting the postponements of Rosh Hashanah, which effectively prohibited Yom Kippur from falling on Friday or on Sunday. This is true though a minor consequence of the 'theory of others.' Rabbi Yitzchak, however, provided an important guess why the 'theory of others' could have lost a historical competition to the so-called 'four gates' calendar, which is now in use: the former could not accommodate the postponements, while the latter could.

Though Tosafot pointed to some difficulties in the established tradition, the 'theory of others' seemingly was forgotten for eight centuries. Only in the twentieth century was it recovered from oblivion. Modern scholars of the calendar unanimously accepted Rashi's and Rabeinu Chananel's explanation, though all of them encountered serious difficulties in its interpretation. It is instructive to see how they reasoned around it.

Chayim Yehiel Bornstein, in his seminal *מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר* ["A Dispute between Rav Saadia Gaon and Ben Meir"] (1904), discussed the opinion that it was exactly the calendar of 'others' that Ben Meir tried to reinstate in his 922-24 polemics against Saadia Gaon (see Section 16). Being obliged to discuss the 'theory of others,' Bornstein did not advance beyond Rashi. Having noticed that the 383 days in the intercalary year (with a rigid 354 day regular year) implies that the 13th month should have 29 days, he further observed that this data precluded forming a reasonable cyclic lunisolar calendar. For example, a 19-year cycle would experience complete fiasco: by simple arithmetic, we get 6929 ($354 * 19 + 29 * 7$) days in the lunar cycle, while the Julian calendar has $6939\frac{3}{4}$ days in 19 years. The difference of almost 11 days shows that "this calendar has no meaning" (כי חשבון כזה נמנע ומופרך מעיקרו), and the 'theory of others' seems completely untenable.¹²

Later, in the article "פליטה מני קדם" ["Stories from older days"] (1908), Bornstein tried to explain 'Yom Ibburo' but being unable to grasp its meaning within the 'theory of others,' ended with a suggestion that it was "Nisan 31," an imaginary day – a purely fantastic idea!¹³

The next effort to understand the 'theory of others' was made by Zvi Hirsh Jaffe, a friend of Bornstein, in his book *קורות חשבון העבור* ["History of the Calendar"] (1931). Jaffe sensed that the theory must be operational. To find the 11 "missing" days, he suggested amending its first part to "ר"ה לר"ה פחות" (אין בין ר"ה לר"ה פחות) ("between Rosh Hashanah and Rosh Hashanah is no less than")¹⁴ ("מארבעה ימים

¹² See *Makhloket*, 31 and note 1 there.

¹³ Ch. Y. Bornstein, *פליטה מני קדם* ("Pleita Minni Qodem"), in D. N. Gunzburg and I. Markon (eds.), *ספר א.א. הרכבי*, St-Petersburg, 1908, 91-93. Bornstein's idea is obviously "far-fetched," as Stern justly remarked in *Calendar and Community* 159, note 11.

¹⁴ *צבי הירש יפה קורות חשבון העבור* (*Qorot Heshbon Halbbur*). Jerusalem: Drom, 1931, page 17 (not to be confused with page 17 of the introduction by Aleph Akavia).

four days”), thus allowing a regular year to have 354 or 355 days, while an intercalary year would have 383 or 384 days.

But after this initial insight, Jaffe pursued in earnest the simplistic idea that the year was counted from Rosh Hashanah to Rosh Hashanah without counting either “the first or the last days,” and discussed an imaginary reading of the ‘others’ with ‘five’ instead of ‘four’ and ‘six’ instead of ‘five.’¹⁵ Though his insight regarding regular years is close to the true meaning of the ‘theory of others,’ he was unable to reevaluate the meaning of ‘shana meuberet.’ The price was extreme *emendation of the text*.

The insistence on amending the text as the only reasonable solution (Jaffe) and fantastic elements in such a mundane thing as the calendar (Bornstein) are especially remarkable – they acknowledged a complete stalemate in this discussion.

In the last decade, two modern scholars have also tackled the problem. Moshe Weiss, in the paper “ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים” [“Nisan in which Israel left Egypt”] (1995), was at a loss to explain the large discrepancy between the modern lunar cycle and the ‘others’ as well. Suggesting the ‘others’ used a month of 29.5 days to get exactly 354 days in the regular year, he further acknowledged that this cannot be squared with 29 days added as the 13th month. Then, calling the ‘theory of others’ a “schematic” – and what calendar is not? – Weiss advanced a peculiar argument: the Egyptian civil calendar of 365 days, used by Ptolemy for his *Chronological Canon*, was also imprecise, but was, according to Otto Neugebauer, “the only intelligent calendar that ever existed in human history.”¹⁶

Weiss, however, failed to explain how the calendar of ‘others’ was able to play the same role in the Jewish history as the Egyptian calendar did in theirs. But, *inter alia*, he suggested that the ‘theory of others’ was designed “for the place where the true calendar was not known” (במקום שאין מכירים ומנו)¹⁷ and this is similar to our “emergency” theory (see Chapter 13).

Sacha Stern, in *Calendar and Community* (2001), after discussing the ‘theory of others’ for a whole page, first suggested that “a calculated calendar of this kind would hardly have been functional” and concluded that “it might represent a marginal opinion.”¹⁸

This is the bottom line of a thousand years of efforts to recover the meaning of the ‘theory of others.’

15 *Ibid*, page 77. For this Jaffe even tries to find support in *Mishnei Torah*.

16 M. Weiss, “ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים” (“Nisan SheYatzu Israel MiMizraim”), *Bar-Ilan Annual*, 26-7, Ramat Gan 1995, 188, note 14 there.

17 Weiss, *ibid*, p. 189. The quote is taken from Tosefta *Arachin* 1:8.

18 See *Calendar and Community*, 159-60.

3. THE TERM 'SHANA MEUBERET'

To solve the puzzle, we suggest reevaluating the meaning of 'shana meuberet'. It could have meant a *leap year in the Roman (Julian) calendar* (further: Julian leap year), i. e., literally, a year 'pregnant' with one extra day. Then, according to the 'others,' a Jewish calendar year, that overlaps with the Julian leap year, must have five days discounting the number of weeks, i. e., 355 days, and hence consist of seven 30-day and five 29-day months.¹⁹

There is a variant reading. It is equally possible that in Talmudic times 'shana meuberet' designated a *leap Jewish year* (of 355 days), which now is called 'full'. Which of the two meanings was assumed by the term 'shana meuberet' greatly depends on the role of the word 'only' in the 'theory of others' (see Section 9). Notice that even when accepted as the *Jewish leap year*, 'shana meuberet' in the 'theory of others' must be closely linked to the Julian leap year, overlapping it in a special way.

The word 'meuberet' occurs in the Talmud in a number of places. Its precise meaning, however, can be discerned only with difficulty. In one difficult passage in B. *Arachin* 9b, on the same page that also deals with the 'theory of others,' Rabbi Mashrashia (fl. fourth century),²⁰ explained how it could have happened in the past that there were *eight* 30-day months in one year:

אנ"ר משרשיא כגון שהיתה שנה מעוברת ועיבור שנה ל' יום.

For example, if it were 'shana meuberet,' and the additional month [ibbur shana] was of 30 days.

It was tacitly assumed by Rashi and the Tosafot that the second part of this statement ['*ibbur shana* was of 30 days'] is a gloss on the first part [*shana meuberet*]. However, it is clear that to get eight 30-day months, one cannot simply add an intercalary month of 30 days to a regular pattern of long and short months with its six 30-day months. Thus, Rabbi Mashrashia added a 13th month of 30 days to "shana meuberet" with its seven 30-day months.

To summarize: the expression 'shana meuberet,' until at least the fourth century, had to mean a *Julian leap year* or, alternatively, a *Jewish leap year* (of 355 days). The 'chodesh ibbur' (30 days) was a different entity, counted separately from the rest of the year.

19 Ari Belenkiy, "Secret of intercalation: three Jewish calendar systems in the first centuries CE" ("סוד העיבור: שלוש שיטות בלוח העברי במאות הראשונות לספירה") in *Proceedings of the 11th Conference on the History of Judea and Samaria* (in Hebrew), ed. Y. Eshel, Tel-Aviv 2002, pp. 275-86.

20 While speaking in the text after Ravina, who usually is placed in the end of the fifth century,, Rabbi Mashrashia seems to come from the generation of the fourth century sage, Rava, since they conversed several times (see Weiss 192, note 31).

4. 'THEORY OF OTHERS' RECOVERED

Assuming that 'shana meuberet' refers to a Julian leap year, the 'theory of others' immediately becomes clear: it suggests adding a day ('Yom Ibburo') to a Jewish calendar year which overlaps a Julian leap year, thus allowing every fourth Jewish lunar calendar year to contain 355 days.

Let us show that this system fits well into a 19-year cycle (with its seven intercalary and 12 regular years). First, notice that without adding an additional day every Julian leap year, the calendar has in the lunar part only 6936 ($354 * 19 + 7 * 30$) days, whereas the Julian solar calendar has $6939 \frac{3}{4}$ ($365 \frac{1}{4} * 19$) days during the 19 years. To make the lunar calendar match the solar, we have to change the number of days in the lunar part. In every 19 years there are, on average, $19/4$ Julian leap years.²¹ With these additional $4 \frac{3}{4}$ days added to the lunar calendar, we can get $6940 \frac{3}{4}$ ($6936 + 4 \frac{3}{4}$) days in the lunar cycle.

We see that the 19-year lunar cycle is one day longer than the 19-year solar cycle. Though the way to solve the problem is obvious (omit one day from the lunar calendar), the 'theory of others' is silent on this. The reason for this silence will be discussed below.

5. THE TERM 'YOM IBBURO'

The 'theory of others' seems to be also silent on which calendar month must be augmented by 'Yom Ibburo', an extra day; however, detailed study unveils the facts. Having pointed to the annual 11-day shift for the Jewish festivals, 'others' also specified in a succinct way *when* to add the extra day.

In Talmudic times, 'Atzeret' meant *Shavuot* (Feast of Weeks), the festival of the giving of the Torah, which falls in the month Sivan and literally means "stop" – stop seven weeks after "Yom Hanef", the day of waving the sheaf on the eve of Nisan 16. Saying 'from Atzeret to Atzeret' *before* 'from Rosh Hashanah to Rosh Hashanah' necessitates the addition of one day in the period when the two intervals *overlap*: from Rosh Hashanah to the following Atzeret, or in the months Tishrei, Cheshvan, Kislev, Tevet, Shevat, Adar, Nisan, or Iyar. If a day were added in Sivan, Tamuz, Av, or Elul, then between Atzeret and following Atzeret there would be 355 days, while before the next Rosh Hashanah and the following Rosh Hashanah, there would be only 354 days.

The second observation is that the omission of Passover in the statement of 'others' is too conspicuous – it implies that 'Yom Ibburo' was added somewhere between Passover and Shavuot. Let us prove that 'Yom Ibburo' was *Iyar 30* (see also Appendix 1).

21 Of course, every 19-year cycle contains either four or five leap years. However, four cycles, i. e., 76 years, contain exactly 19 leap years.

Tosefta *Arachin* 1:9 says:

עצרת פעמים שחל להיות בחמשה ובששה ובשבעה לא פחות ולא יותר ר' יהודה אומר חל להיות בחמשה סימן רע לעולם בששה סימן בינוני בשבעה סימן יפה לעולם אבא שאול אומר כל זמן שיום טוב של עצרת ברור סימן יפה לעולם:

Atzeret falls either on the fifth, or on the sixth, or on the seventh [of Sivan], not earlier or later.

R. Yehuda said: if on the fifth – it is a bad sign; on the sixth – mediocre; on the seventh – a good sign. Aba Shaul said: each time that we know [in advance] the day of Atzeret is good.

Between 'Yom Hanef' (Nisan 16) and Atzeret there must always be 49 days (אין עצרת חל אלא ביום הנף) leading to the following three options. Atzeret on Sivan 5 could have only meant both Nisan and Iyar had 30 days, which Rabbi Yehuda considered a 'bad' sign. Atzeret on Sivan 7 could have only meant both Nisan and Iyar had 29 days, which Rabbi Yehuda considered a 'good' sign. Atzeret on Sivan 6, as it is nowadays, however suggests *not* that Nisan had 30 days and Iyar had 29 days, as it nowadays, but *vice versa*. Let us prove this.

The second line (אין ראש השנה חל להיות אלא ביום הנף וביום עיבור) in Tosefta *Arachin* 1:11 says that Rosh Hashanah might fall on the same weekday as Yom Hanef (Nisan 16) – this is possible if both Nisan and Iyar have 29 days and among the next four months – Sivan, Tammuz, Av and Elul – two months have 30 days. Therefore all four together have 118 days. As we shall see, any other number leads to a contradiction. Note: the same weekday as Rosh Hashanah also would be Iyar 1 and Iyar 29. Therefore, Nisan 30, if added, could not possibly fall on the same weekday as Rosh Hashanah. To the contrary, Iyar 30 could fall on the same weekday as Rosh Hashanah since there were exactly 119 days between them, and this happens independently of whether Nisan 30 was added or not.

Moreover, if both Iyar 30 and Nisan 30 were added, then Rosh Hashanah would be two days off 'Yom Hanef', and therefore Bornstein's second interpretation (also adopted by S. Stern) of 'Yom Ibburo' in Tosefta *Arachin* 1:11 as the "following day"²² is untenable.

The assumption of constancy of the total length of Sivan, Tammuz, Av and Elul (118 days) is a key for our argument. S. Stern²³ wonders at such an assumption, asking "why other options were not considered", "as would be expected of an empirically reckoned calendar." Though the calendar was *not* "empirically reckoned" as Stern's own book testifies on virtually *all* occasions, the "other options" indeed must be considered.

If between Atzeret and Rosh Hashanah there were 119 or 120 days, then Rosh Hashanah would never fall on the same weekday as Nisan 16 – even with both Nisan and Iyar having 29 days. If between Atzeret and Rosh Hashanah there were 117 days then, when both Nisan and Iyar had 29 days, Rosh Hashanah would

22 See פליטה מני קדם, p. 93, note 1, and *Calendar and Community* 159, note 11.

23 *Calendar and Community* 159.

neither fall on the same weekday as Nisan 16, nor is there a good candidate for 'Yom Ibburo'.

Since sage Rava (d. 350) postulated (B. *Sanhedrin* 10b): קידוש ביום עיבור ("kiddush be on Yom Ibbur"), that is a special prayer (kiddush) ought to be said on a flickering (leap) day (while general ruling forbids this on the 30th day of other months), 'Yom Ibburo' kept its meaning until the mid-fourth century.

Our solution for 'Yom Ibburo' also means that Nisan 30 was added only if Iyar 30 were to be added. In a sense, the former *anticipated* the latter or, metaphorically, "gave [a green] light" to it. Thus Nisan 30 was אור עיבור ('Or Ibburo') which immediately signaled the exact day when Atzeret would occur. This then is what Abba Shaul might actually mean in Tosefta Arachin 1:9.

Conjecture. The day אור עיבור ('Or Ibburo') was Nisan 30.

Remark. The idea of *anticipation* has been preserved in the modern rabbinical calendar: the 30th of the second month, Cheshvan 30, is added only if the 30th of the third month, Kislev 30, is also added.

6. THE EPACT SYSTEM

Remarkably, the 'theory of others' is known in world history, though in disguise. In one of his last papers, 'Ethiopic Easter Computus' (1979), Otto Neugebauer described the calendar that could have been used by the Alexandrian church in the fourth century.²⁴ Ethiopic calendar tables were organized in 19-year cycles, and 28 consecutive tables comprise a 532-year Easter table, the *Dionysian cycle*. The dates and the weekday of the Easter full moon fix the year uniquely within the Dionysian cycle. Since all of the Ethiopic tables came from fifteenth century scribes, there were three candidates for the historic time period they describe: 1-532, 533-1064, and 1065-1596.

Uncertainty in the dating of these tables was broken due to a fortunate accident. In 1976, Ephraim Isaac published a catalogue of Ethiopic manuscripts in the library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem. Two manuscripts are related to the Easter computus: one was a 19-year table, another – a 532-year table. The latter table contained a column with *indictions*, a count of the years in cycles of 15 years introduced by Emperor Diocletian c. 300. Since 15 is prime to 19 and 28, the known *indiction* of the year allows fixing the year in a 532-year table uniquely within 7980-year period. The *indiction* of the years in the Jerusalem manuscript overlapped with those from the annual *Festal Letters* written by the Alexandrian

24 O. Neugebauer, „Ethiopic Easter Computus,“ *Oriens Christianus*, 63 (4), 1979, 87-102. Or: O. Neugebauer, *Ethiopic astronomy and computus*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte. Vienna: Austrian Academy of Sciences, philosophy-history division, Proceedings 1979, Band (volume) 347.

Bishop, Athanasius, from 328 to 373. This allowed Neugebauer to date the fragment of the table to 310/1-367/8.²⁵

The significance of the Ethiopic calendar tables for this discussion stems from the fact that, unlike Athanasius' *Festal Letters*, they contain not only the dates for Easter, but also the dates of all major Jewish festivals (see Appendix 2), and Neugebauer was convinced that the tables (and the underlying calendar) had their origins in the Alexandrian Jewish community. In Greek and Medieval Latin literature, the system was given the name *epact*, which meant *the age of the moon* in days with respect to some fixed date.

The civil calendar used in Alexandria during the Roman period, known as the Alexandrian calendar, from the time of Caesar Augustus, was a combination of the old Egyptian calendar and the Julian calendar. In the latter, all the months except February have 30 or 31 days, and the additional 366th day is February 29. In the Alexandrian calendar, all the months had 30 days, and the extra, *epagomenal* 5-6 days were tacked on at the end of the year, in August. The first day of the Alexandrian civil year, Thoth 1, usually began on August 29, except in the years preceding Julian leap years, when an extra, 366th day was added to the previous civil year on August 29, making the year start on August 30.²⁶

The Alexandrian church adopted the simplest epact calendar with an 11-day shift. The Easter full moon each year moved, with regard to the Alexandrian calendar, 11 days forward; in the intercalary year, they were additionally moved up 30 days.²⁷ According to the Ethiopic calendar tables they were on:

10, 29, 18, 7, 26, 15, 4, 23, 12, 1, 20, 9, 28, 17, 6, 25, 14, 3, 22

where dates higher than 24 (in italics) stand for the seventh month, Phamenoth; dates lower than 24 belong to the eighth month, Pharmouthi; and the 13th month Elul II is intercalated before the beginning of years counted by the pattern 3-3-2-3-3-3-2 from the first year of Diocletian, 284 (= JE -3 mod 19), or by the pattern 3-2-3-3-3-2-3 from JE.

Seven intercalary months add up to 210 days, whereas nineteen 11-day shifts comprise only 209 days. The cycle was restored by moving the Easter full moon down by 12 days in the last year of the cycle. In medieval literature, the 12-day shift was called 'saltus lunae' – literally, the 'jump of the moon.'

25 In the paper in *Oriens Christianus* (p. 101), Neugebauer displays only a seven-year fragment, while in the book (p. 100) he speaks of the 59-year fragment.

26 E. G. Richards, *Mapping Time: The Calendar and Its History*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 157.

27 After establishing the date of Passover and its day of the week, it is easy to find the date of Easter.

7. 'THEORY OF OTHERS' vs. ALEXANDRIAN EPACT CALENDAR

The *epact* calendar, in principle, is equivalent to the 'theory of others.' Indeed, an 11-day shift forward with respect to the Alexandrian calendar year of 365 days leads to a 354-day lunar calendar year. This is exactly what the 'theory of others' suggests in its first part: the festival in a regular year follows the previous one by *four days*, 50 weeks being discounted. The same 11-day shift in the Alexandrian civil leap year of 366 days leads to a lunar calendar year of 355 days. This is exactly what the 'theory of others' suggests in its second part: a *leap* year makes a *five day* separation, 50 weeks being discounted.

There is a nuance, however. Because Rosh Hashanah in the epact calendar fell no earlier than September, and thus was always *later* than the Alexandrian 366th extra day (August 29), the only way for the Alexandrian Jewish community to keep the 11-day shift uniform for all Jewish festivals *from Rosh Hashanah to Passover* was to add the 355th day to the lunar calendar *before* Rosh Hashanah, but close to it; for example, in the preceding month of Elul, which regularly contained 29 days. This is what we see in the Ethiopic calendar tables.²⁸

The addition of an extra day to Iyar immediately spoils this uniformity of Jewish festivals within the Alexandrian calendar: there will be only 10 days difference in between two consecutive festivals of Shavuot, though between two consecutive Rosh Hashanah, still 11 days. It means that the addition of an extra day in Iyar was oriented, not toward the Alexandrian calendar, but toward another one. The only civil calendar with the 366th day close to Iyar that comes to the mind is the Julian calendar with its leap day on February 29.

The Julian calendar is the only one known to respect a uniform 11-day shift with Yom Ibbur in Iyar (and later in Adar). This means that the 'theory of others' was tied to the major Roman calendar system and thus was independent of the Alexandrian epact calendar.

8. DID IT START AS A 30-YEAR CYCLE?

Because the 'others' are silent about 'saltus lunae,' let us look for another calendar with an annual 11-day shift that does not need it. The closest is a 30-year cycle. Subtracting 11 days each year, with the addition of 30 days in the intercalary years, after 30 years (with 11 intercalary years) one comes to the same starting date.

28 In the Ethiopic tables, and, likely, the calendar of the Alexandrian Church, between Rosh Hashanah and the 'Passover feast' (Nisan 14) there were always 190 days, so the intercalary month in the lunar calendar was Elul II. The system of intercalations of the second Elul goes back to the ancient Babylonian calendar. The 190 stands for 177 + 13 days. The 177 days before Nisan 1 show that the previous six months included three long months and three short months. See "Ethiopic Easter Computus", 97.

The 30-year cycle is known in history: it was championed by one Eastern church, as implied by the *Sardica Document*, submitted by a bishop of Antioch to the Sardica Council in 343 AD.²⁹ The bishop apparently tried to prove that Jews used a 30-year cycle and – stretching his intentions beyond the text in our hands – argued that this cycle was preferable to the Alexandrian calendar. In that document, the dates of Easter full moons (Nisan 14) are parallel to Jewish Passovers for the 16 years after 328; these dates coincide, except for cases when Passover fell before the vernal equinox, in early March.

One cannot conclude from a 16-year period whether Jews actually used a 30- or a 19-year cycle, or whether the latter was a part of the *Molad* or the *Epact* system. The Antiochean bishop could have heard that Jews had used a 30-year cycle in the past, prior to the 19-year cycle. The bishop could have assumed further that the former cycle had been in use as long ago as the time of Jesus; therefore his proposal.³⁰

To reiterate, the Sardica Document hints *only* that a 30-year cycle *might* have been in use by the Jews sometime before 343. The fact that the bishop was unable to point with certainty to the date of Passover in 344, suggests that not only was a 19-year Epact used, but that a ‘saltus lunae’ was anticipated in that leap Julian year.

9. THE WORD ‘ONLY’ IN THE ‘THEORY OF OTHERS’

‘Only,’ a seemingly accidental word in the first part of the statement about regular years, could indicate the cycle behind the ‘theory of others’ and the true meaning of ‘shana meuberet.’ There are two ways to read it, and each has its own problems.

In de-emphasizing ‘only,’ the ‘theory of others’ sounds like a trivial statement about the length of the Jewish regular and leap years with NO need for a ‘saltus lunae.’ This speaks strongly in favor of a 30-year cycle Epact calendar, where, after 30 years, the Jewish date would fall on the same Julian date without any adjustment. With this reading, ‘shana meuberet’ can designate either the *Jewish leap year* or the *Julian leap year*. The only feature missing in the former case is an indication of how often Jewish leap days have to be inserted.

29 First analyzed by E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1905; cf. *Calendar and Community*, 124-132.

30 Ch. Y. Bornstein, aided by his great intuition, supported (though with a 20-year delay) the idea of a 30-year cycle used by the Jews in the beginning of the fourth century; see his *עֵיבוּרִים וּמַחְזֹרִים* (‘Ibburim veMahzorim’), HaTequfa, 20, 1924, 319. His arguments, however, were purely Talmudic: references to Ravina’s words in B. *Arachin* 9b and the 60-year calendar sent c. 240 by Shmuel Yarchinai to Rabbi Yochanan (B. *Hulin* 95b), where the “60” is nothing more than “double 30,” yet divisible by 4, and thus a *true* cycle, independent of the position of the first leap year. What Bornstein missed was the relationship of Shmuel’s activity with that of Rabbi Chanania.

In emphasizing 'only' in the first part, its omission in the second part (about leap years) indicates that there are times when a Julian leap year of 366 days does *not* meet a Jewish year of 355 days, but meets a year of different length, likely of 354 days. This implicitly points to a *masked* 'saltus lunae' and speaks in favor of a 19-year cycle. This interpretation suggests that the 'Julian leap year' is the only true meaning for 'shana meuberet.' With this, the system of 'others' becomes complete, except for an indication of how the 'saltus lunae' should be applied.

10. 'SALTUS LUNAE' IN THE 19-YEAR CYCLE

If the Jewish authorities did use the 19-year cyclic calendar with an annual 11-day shift in practice, one has to explain what they did with the 'saltus lunae,' because there is no place for a year of 353 days in a calendar that has Iyar (Adar) as the only variable month. The only solution is that the day was dropped, not in the last year of the cycle, but in *any Julian leap year* of the cycle: for example, the 30th day in Iyar (and later in Adar) simply was not added.

There is another way to implement a 'saltus lunae': intercalate a month of 29 days once in a cycle. This could have been exactly what Rabban Shimon ben Gamliel suggested in his dispute with Tanna Kamma. Therefore the 'theory of others' could have been the major Jewish calendar in the mid-second century.

II. ROOTS AND BRANCHES:

'THEORY OF OTHERS' THROUGHOUT HISTORY

While the similarity between the 'theory of others' and the Epact system of the Alexandrian Church is firmly established, a direct link is missing. Otto Neugebauer believed that the Alexandrian Jewish community could have had a pattern for both. Let us look at another feature that makes both calendars similar: an intercalation pattern.

If our identification of Hai Gaon's 'first sages' as Shmuel Yarchinai and Abaye, sages of the third and fourth centuries, is correct, then the 'theory of others' could have been practiced in Babylonian communities as well. Let us trace the semi-visible signs of the 'others' through Jewish history after the second century.

11. THE INTERCALATION PRINCIPLE

The Alexandrian Church calendar shared with 'others' the same principle of intercalation of the 13th month. Indeed, Tosefta *Sanhedrin* 2:7 lists opinions of four rabbis:

[תוספתא סנהדרין פ"ב] אין מעברין את השנה אלא א"כ היתה תקופה חסירה עד רובו של חודש. וכמה הוא רובו של חודש? ששה עשר יום. ר' יהודה אומר שתי ידות בחדש. כ' יום. ר' יוסי אומר: מחשבין את השנה ואם היתה חסירה ששה עשר יום לפני הפסח מעברין אותה, ששה עשר לפני החג אין מעברין אותה. ר' שמעון אומר: אפילו היתה חסירה ששה עשר יום לפני החג מעברין אותה.³¹

One intercalates the year only if the Tequfa misses most of a month. And how much is most of a month? 16 days. R. Yehuda says: two-thirds of a month. [Which is:] 20 days. R. Yose says: compute the year and if it misses (1) 16 days before Pesach – intercalate it; (2) 16 days before the Chag – do not intercalate it. R. Shimon says: Even if it misses 16 days before the Chag – intercalate it.

The Talmud (B. *Sanhedrin* 13b) adds to the four opinions an opinion of 'others':

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף יג עמוד ב:

אחרים אומרים: מיעוטו, וכמה מיעוטו - ארבעה עשר יום. מאי קסברי? אי קסברי יום תקופה גומר, וכוליה חג בעינן - האיכא! אמר רב שמואל בר רב יצחק: אחרים בתקופת ניסן קיימי, דכתיב +דברים ט"ז+ שמור את חדש האביב - שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן. - וליעבריה לאדר! - אמר רב אחא בר יעקב: תנא מלמעלה למטה קחשיב, והכי קאמר: עד מיעוטו מעברין, וכמה מיעוטו - ארבעה עשר יום. רבינא אמר: לעולם אחרים בתשרי קיימי, וקסברי אחרים: כוליה חג בעינן ויום טוב ראשון? - יום טוב ראשון? חג האסיף כתיב! - חג הבא בזמן אסיפה.

Rashi, in the commentary to B. *Sanhedrin* 13b, interpreted this passage as follows:

According to *Others* [intercalation is necessary], when *Tequfat Nisan* falls on Nisan 16. But if it falls on Nisan 15, the month is not intercalated, but to Adar is added 1 day to have 30 days, so that the *Tequfa* falls on *Nisan 14* as it needs to be in order that the *Tequfa* falls into the *waxing moon* in Nisan and the new *Tequfa* quarter begins with Nisan 14, so that the Pesach sacrifice and the whole Pesach holiday will be done in the new *Tequfa* quarter [season].

Hence 'others' argue for intercalation if Tekufa Nisan was missing Nisan 14. If the Tekufa was supposed to fall on Nisan 15, to avoid intercalation, 'others' proposed a trick of adding an extra day in Adar, Adar 30, which would place the Tekufa on Nisan 14 and would not require intercalation. But effectively, for 'others,' Nisan 14 was the boundary for intercalation. The same basic principle was upheld by the Alexandrian Church.

Indeed, Nisan 14 is what the Christian Church calls the 'Easter full moon.' In the mid-third century, Dionysius, Bishop of Alexandria in 250s, argued that Easter Sunday must be celebrated after the equinox. But already in the late third century, Anatolius of Alexandria, later Bishop of Laodicea (d. 283), in his *Paschal Canon*, III, written c. 270, citing Philo of Alexandria and Josephus Flavius, emphasized that 'Jews of old' had observed the 'equinox rule,' and therefore the Easter full moon itself must follow the equinox.³²

31 Zuckerman, *Tosefta*, 417. Deciphering this Tosefta will be the subject of another paper.

32 See Eusebius, the *Church History* (HE 7.20 and 7.32.15-17). Anatolius places the equinox on Phamenoth 26 = March 22. The Alexandrian church computed the date of the vernal equinox in

There is no positive data to confirm whether or when the Alexandrian Jewry observed the 'equinox rule' and what the latter actually meant. However, the Talmud mentions several Alexandria-related episodes that can shed some light on their calendar.

An interesting episode is recorded in the Palestinian Talmud, Y(erushalmi) *Erubin* 21c:

רבי אבהו אול לאלכסנדריאה ואטעינן לולבין בשבתא. שמע רבי מי, מר מן מייבול להון רבי אבהו בכל שתא? רבי יוסי מישלב כתיב להון אף על פי שכתבנו לכם סדרי מועדות – אל תשנו מנהג אבותכם נוחי נפש!

Rabbi Abahu went to Alexandria and they raised lulavin [palm branches] on Shabbat. Rabbi [A]mi heard and said: who will bring them Rabbi Abahu every year? Rabbi Yose sent them a message: even though we wrote to you the dates of the festivals, keep the customs of your fathers, whose souls are at rest.³³

Rabbi Ami (a disciple of Rabbi Yochanan) and Rabbi Abahu lived in the late third century. Rabbi Yose probably lived at the same time or slightly later. It is clear that the Alexandrian Jewish community kept a different calendar than the Jews in Eretz Israel. The fact that they raised palm branches on the first day of the Feast of Tabernacles (which fell on Shabbat) shows that Rabbi Abahu informed them of the exact time of Rosh Chodesh.³⁴ Therefore, in the late third century, the calendar of Alexandrian Jewry was different than the Molad calendar.

This story suggests that the Alexandrian Jewish community could have practiced an epact-based calendar, which was different from the Molad calendar practiced by the Jewish community in Eretz Israel. We do not know, however, when the Alexandrian Jews began using the epact-based calendar and how well it was originally adjusted to the true moon positions.

All we know about the calendar of Alexandrian Jewry is that it was linked to the Alexandrian calendar. A letter from Peter of Alexandria, a would-be Alexandrian bishop c. 300, defines the boundaries of Passover in terms of the local spring months, Phamenoth and Pharmuthi:

They [Jews] celebrate [Passover] by necessity twice in Phamenoth and once every third year in Pharmouthi; for it is from the beginning even before the advent of Christ, that they have plainly always done so.³⁵

This means that c. 300 in Alexandria, Nisan 14 fell as early as Phamenoth 10. Let us show that the intercalation cycle of the Alexandrian Jewish community

the third-sixth centuries from Ptolemy's *Syntaxis (Almagest)* as shall be discussed in a separate paper.

33 Cf. *Calendar and Community*, 173. On p. 174, Stern suggests that a fixed calendar was sent.

34 Rabbi Yose's remark could mean that the Alexandrians, knowing exactly the day of Rosh Chodesh Tishrei and of the first day of Sukkot, decided to cancel the celebration of the second day.

35 Cf. *Calendar and Community*, 72; and further discussion.

might have been established at the turn of the first century BC. Indeed, at that time the old Egyptian calendar, with a 365-day year, slipped away from the vernal equinox: one day every four years. After Augustus' reform in 26 BC, this motion was checked and the vernal equinox was thought to fall on Phamenoth 29 (March 25). Assuming that initially the intercalation principle was identical to what was claimed later by the Alexandrian Church, that is Nisan 14 (Easter full moon) could not fall prior to the vernal equinox, we have to explain how, historically, it could slip down by 19 days. This could have happened if at some point the lower boundary for Nisan 14 was set to Phamenoth 10. Counting back 76 years from 26 BC, the year of Augustus' reform, points to 102 BC, the beginning of the tenure of Judean King Alexander Janneus (103-76 BC), who had strong ties with Egyptian Jewry.³⁶ It is plausible that at that time the Judean and Alexandrian intercalation principles were synchronized, but later the Jewish Alexandrian system eroded, being attached to the old Egyptian calendar.

This guess is supported by the chain of events surrounding the 94-88 BC Pharisaic revolt against King Alexander Janneus. In an unprecedented incident, Pharisees invited the Seleucid King Demetrius III Eukerus to overthrow Alexander Janneus (*Jewish Antiq.*, 13:376). The only rational explanation for inviting a foreign king to replace a native one is that the Pharisees viewed the replacement of the Molad calendar by the Epact-based calendar as national treason. Indeed, the former calendar, which they had learned about in the Babylonian exile, represented in their eyes, authentic Jewish practice. Seleucid kings used the old Babylonian calendar with Macedonian names for the months, and the Pharisees saw in them a reliable partner.

The fact that during the revolt the Jewish crowd threw citrons at King Janneus (*Jewish Antiq.*, 13:372) shows that they did not think the day for the Feast of Tabernacles was assigned correctly. Indeed, King John Hyrcanus (d. 104 BC) is known to have broken his life-long alliance with the Oharisees at the end of his life. A remark in the *Jewish Antiquities* that on the death of King Alexander Janneus (d. 76 BC), his widow, Queen Salome Alexandra, "reestablished old Pharisaic practices, according to the traditions of their forefathers, which her father-in-law, Hyrcanus, abrogated" (*Jewish Antiq.*, 13:408), certainly refers to the *calendar* practices. Therefore, after a short period (c. 104-76 BC) of practicing perhaps another epact-based calendar, Judean Jewry returned to the Molad calendar.

If King John Hyrcanus borrowed the calendar from the Alexandrian Jewry, then the latter had practised the epact-based calendar since at least 104 BC – in line with Neugebauer's conjecture.

36 Josephus Flavius, *Jewish Antiquities*, 13:352-5, brings a story in which Egyptian Jewish leaders warned Cleopatra against conquering Judea as she would make all Egyptian Jews her enemies.

12. LATE SECOND – EARLY THIRD CENTURIES

Let us list the calendar references in the Talmud from the lips of the third century sage, Rabbi Sim[on]ai, and show that they can be interpreted in terms of ‘others.’

First, we see that during the tenure of Rabbi Yehuda ha-Nasi, Adar took the role of the variable month, played until then by Iyar. According to the same page of the Talmud (B. *RH* 19b) where Rabban Shimon ben Gamliel argued for the intercalation of ‘a month’ (29 days), Rabbi Sim[on]ai testified that in the past the Bet Din allowed the pair of Adar I and Adar II to be either both long (30+30), both short (29+29), or one long and the second short (30+29).

לאפוקי מדרדרש רב נחמן בר חסדא העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים שאם רצו לעשותן שניהן מלאין עושין שניהן חסרין עושין אחד מלא ואחד חסר עושין וכך היו נוהגין בגולה ומשום רבינו אמרו לעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיוודע לך שהוקבע ר"ח בזמנו שלחו ליה למר עוקבא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר

Contrary to Rav Nachman Bar Hisda, testified Rabbi Sim[on]ai that, in the name of Haggai, Zacharia, and Malachi on two Adars, that if they wanted both long – do, if they wanted both short – do, and if they wanted one long and another short – do. And this way they behaved in the Diaspora. But in the name of our Rabbi they said: ‘Always one long and another short until you are informed that Rosh Chodesh was fixed in the Land of Israel on time’ [i. e. on the 30th day of the past month.] They sent to Mar Uqba [a message]: ‘Adar adjacent to Nisan is always short.’

The third option is for a *regular intercalary* year. The second option could reflect the ‘saltus lunae’ in Adar I, i. e., intercalation of a 29-day month, the proposal of Rabban Shimon ben Gamliel as explained above. The first option points to an *intercalary leap* year within the *Epact* system, with an extra, 355th day added in Adar II.

It is unclear how long this version of the ‘theory of others’ survived because later sages said that, *according to our rabbi* (Rabbi Yehuda ha-Nasi? Rav Arikha?), the first two options were forbidden. The ban on the second option (29+29) means that saltus lunae could no longer be applied using an intercalation of 29 days, as Rabban Shimon ben Gamliel suggested.

The ban on the first option (30+30) is more puzzling, yet it was confirmed by a later, c. 250, statement (B. *RH* 19b):

שלחו ליה למר עוקבא: אדר הסמוך לניסן לעולם חסר

They sent a message to Mar Uqba: Adar adjacent to Nisan is always short.

We can guess why this happened. In the time of Rabbi Yehuda haNasi, messengers were sent to Babylonia to inform them of the date for Rosh Chodesh. The most *vulnerable* (closest to Rosh Chodesh) of all festivals, aside from Rosh Hashanah, was Atzeret (Shavuot) and it was decided to permanently fix Nisan and Iyar. Nisan was fixed at 30 days and a new problem arose – four 30-day months in a

row, from Shevat to Nisan, if the second Adar was added, and 'Yom Ibburo' was added as the 30th day of the first Adar.

Clearly the sages did not want to have four long months in a row. But how could they further handle the *intercalary leap* years, which came as often as seven times every 76 years?

13. 'YOM IBBURO' IN ELUL

The only way to avoid four 30-day months in a row was to play the Elul option. Instead of two long Adars, the sages may have used the scheme 30+29 for the Adars, while Elul of that year became long. B. RH 19b states that:

א"ר מימות צורא ואילך לא מצינו אלול מעובר, לא מצינו דלא איצטריך, הא איצטריך מעברין ליה.

Said the Rabbi: the addition of an extra day to Elul [instead of Adar] was not done since the days of Ezra. It was not done – since it was not needed; thus if it is needed – we can make Elul full.³⁷

Though during every 76 years there could be *seven* occurrences of four long months in row, the Talmud (B. RH 20ab, 21ab) speaks about only *four cases* in which the month Elul was made long. These four cases occurred during the generations between Rav (Rabbi Arikha) (d. 247) and Rava (d. 340). Therefore, we must explain three additional cases when Adar II was made short. The answer is obvious from what we have already learned – such a circumstance could come from manipulating the 'saltus lunae' by placing it in any *leap* year of the 19-year cycle.

14. BACK TO THE SECOND CENTURY

The academic argument in Section 1 between Rabban Shimon Ben Gamliel and the anonymous Tanna shows that the 'theory of others' most likely originated at the Talmudic academy in Usha, Galilee, where Rabban Shimon and Rabbi Meir taught in the mid-second century. However, several pieces of evidence point to an even earlier period – the time of the Bar Kochba revolt, 132-135. The first is historical: Rabbi Meir began calendar activity during the leadership of Rabbi Akiba, a strong supporter of the Bar Kochba revolt. The second is substantial: the simplicity of the 'theory of others,' especially without the 'saltus lunae' feature. Both arguments are backed by activities of another sage, Rabbi Chanania of Nehardea.

37 An immediate remark, הא מיקלקל ר"ה! מוטב תיקלקל ראש השנה ולא יתקלקל כולו, מועדות. "But it will make uncertain [spoil] the day of Rosh Hashanah!" was answered by: "it is better to spoil Rosh Hashanah than all holidays." If "all holidays" here means Passover and Atzeret, then the answer is concerned with a violation of the basic formula of 'others': "from Atzeret to Atzeret and from Rosh Hashana to Rosh Hashana, 4 days only."

Tosefta *Megilla* 2:5 tells of the simultaneous journeys of Rabbi Akiba to Nehardea and of Rabbi Meir to Asia *לעבר את השנה* ('to intercalate the year'). Because intercalation outside Eretz Israel was formally prohibited, and because a rank-and-file messenger was enough to announce the addition of 30 days, the expression *לעבר את השנה* regarding the above journeys of the Jewish leaders must mean something different. S. Stern remarks: "the purpose of these journeys is somewhat unclear, as it would have been perfectly possible and normal to intercalate the year in Palestine."³⁸

We suggest that the journey could mean only one thing – a *break* with the old tradition and the establishment of a new one. Accordingly, the above expression, *לעבר את השנה*, in this context must mean not an addition of a month, but a formula of how to add 'Yom Ibburo' in the Julian leap years.

The last argument has support from another source. The Palestinian Talmud (Y. *Ketubot* 2:6) hints that the misfortunes that befell Shmuel Yarchinai (d. 250), a sage from Nehardea, a Babylonian city, stemmed "from the same sin as committed by another rabbi from the same city, Chanania (מן חטאת דחנניה בן אחי ר' יהושוע שניבר את השנה בח"ל). On the other hand, we know from B. *Berakhot* 63a that Rabbi Chanania *intercalated years and fixed months* (מעבר שנים וקובע). This suggests that *two* techniques were involved, but considered separately: adding one day (לעבר שנים) and adding a month (לקבוע חדשים).

Because Shmuel Yarchinai had come forward with a 60-year calendar table (which is a double 30-year cycle), and moreover, explicitly equated (B. *Eruvin* 56a) the solar year with the Julian year – a major benchmark in the 'theory of others',³⁹ one can reasonably expect that Rabbi Chanania used the 30-year cycle within the 'theory of others' or just neglected 'saltus lunae.' There is little difficulty required to imagine that Rabbi Chanania learned the 'theory of others' from Rabbi Akiba on the latter's visit to Nehardea. Accepting this, the only reason for such a hasty teaching was to prepare Jews in the Diaspora for an *emergency* situation, such as when the Bet Din *ceased to function*, for example, during the last year, 135, of the Bar Kochba revolt. The 'saltus lunae' could have been dropped to keep the calendar from being too complex.

We also know from the Palestinian Talmud (Y. *Sanhedrin* 1:2, Y. *Nedarim* 7:13) that messengers from Eretz Israel sent by Rabban Shimon ben Gamliel stopped Rabbi Chanania's calendar practices. Again: a *messenger* means a *change of the calendar*. As we suggested in Section 10, Rabban Shimon could have ordained a strict implementation of 'saltus lunae' and, therefore, a 19-year cycle.

³⁸ *Calendar and Community*, 238.

³⁹ Stern (*Calendar and Community*, 258, fn. 166) is right in his guess that Julian year "may have been instrumental in setting his 60-year schedule of intercalations" – the Julian year is an important part of the 'theory of others' and of any other epact system.

15. WHICH CALENDAR WAS PRACTICED IN NEHARDEA AND PUMBEDITA?

The subsequent fate of the 'theory of others' is not very clear. We know about the staunch opposition of Rabbi Yochanan, head of the Bet Din (c. 220-250) at Tiberias (a Jewish political center in Eretz Israel and seat of the Jewish Patriarch), to Shmuel Yarchinai's calendar. Rabbi Yochanan also sent two messengers to Asia concerning some calendar matters (B. *Sanhedrin* 26a).

ר' חייא בר זרנוקי ור"ש בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא, פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהרייהו, אמר איזיל איחזי היכי עברי עוברא.

R. Hiyya Bar Zarnuki and R. Simeon Ben Jehozadak once went to Asia to intercalate the year. They were met by Resh Lakish, who joined them, saying, 'I will come and see their procedure.'

This could mean another change to the calendar; therefore, it is impossible to say in which form the 'theory of others' could have been used, or if it was used at all in Eretz Israel after 220. But it could have been practiced in Babylonia – in Nehardea, and later in Pumbedita where Rav Judah, Shmuel's disciple, taught. Since the head of the Talmudic academy in Pumbedita, Abaye (d. 339), declared the importance of a 28-year cycle, and therefore of a Julian year, he was surely in favor of the 'theory of others.' His colleague, Rava (d. 350), could have also followed the 'others' since he used the expression 'Yom Ibbur' in a *halakha*. But in the post-Rava era, in 358/9, the Eretz Israel sage, Hillel Bar Yehuda, decided in favor of the Molad system and at this point the academy in Sura attained predominance. Ravina, a sage of Sura (fl. 5th century), already speaks about the 'theory of others' as something alien. Rav Ashi, another man of Sura, the 'editor' of the Talmud, has obliterated any essential vestige of the 'theory of others' in the Talmud, except for several cases when it was quoted in conjunction with another *halakha*.

16. WHEN WAS THE 'THEORY OF OTHERS' FORGOTTEN?

Giving comment to *Arachin* 9b, Rashi allowed himself to correct the 'others':

ד"ה "אחרים מנינא אתא לאשמועינן":

בתמיה כיון דכסדרן אית להו פשיטא דאין בין זה לזה אלא ארבעה והכי איבעי להו למימר אין מעברין את החדש [אלא] לצורך וממילא ידענא דאין בין זה לזה אלא ארבעה.

Why do ['others' hold] "in order"? Clearly the difference is just 4; while they **should** say as follows: one intercalates the month [only] because of need, and it follows that the difference is only 4.

Rashi is wrong – the difference is sometimes five days, not four, while 'in order' must mean an application of an 11-day shift. It seems that neither Rashi (d. 1105) nor Rabeinu Chananel (d. 1053) received the authentic tradition for the 'theory of others' and led everyone after them astray. It is interesting to spot the precise

moment when the true meaning of the 'theory of others' was lost from the Jewish world.

Though Hai Gaon did not mention it explicitly in his 992 letter, it was *implied*, as we discussed in the Introduction. A partial answer to the above question comes from reading the documents pertaining to the 922-924 dispute between Saadia Gaon of Baghdad and Aaron Ben Meir of Tiberias. The dispute was the subject of Bornstein's 1904 book, with the exact quotation from the extant pieces of the original letters found in the Cairo Geniza.

At one point, according to Bornstein, the Jewish sages of Baghdad who vied against Ben Meir suggested that the latter wanted to *restore in practice* the 'theory of others.' Bornstein's commentary is singularly important as it shows the depth of misunderstanding of the 'theory of others' by a foremost scholar of the Jewish calendar:

בהודע הדבר, כי בן מאיר, בנטותו מקביעת הבבלים, עשה את שנת תרפ"ב המעוברת לחסרה, ואומר כי בינה ובין השנה שאחריה ששה ימים (לפי דרך חשבוננו חמשה (Bornstein: חשבוננו חמשה ימים), ועל שנת תרפ"ג הפשוטה הוא אומר שהיא כסדרה, ובינה ובין השנה שאחריה חמשה ימים (לפי דרך חשבוננו ארבעה (Bornstein: חיש קל עברה השמועה במחנה (בלי שום לב כי שנת תרפ"ד לדברי בן מאיר שלמה (Bornstein: כי הוא אומר לעשות את כל המעוברות חסרות וכל הפשוטות כסדרן, כדעת אחרים האומרים: אין בין פסח לפסח ואין בין עצרת לעצרת אלא ארבעה ימים וכשנה מעוברת חמשה.

When it became known that Ben Meir, in opposition to the Babylonian sages, made intercalary year 922 'deficient' [of 383 days total] and said that between it and the next year there are six days (Bornstein: according to our tables – five); and about non-intercalary year 923 that it is 'normal' [of 354 days] and between it and the next year there are five days (Bornstein: according to our tables – four). A rumor quickly passed through the camp (Bornstein: with no regard that year 924, according to Ben Meir, must be 'full' [of 355 days]) that he wants to make all intercalary years 'deficient' and make all common years 'normal,' as was the opinion of 'others,' between Passover and Passover and between Atzeret and Atzeret four days only, while in the intercalary year – five.⁴⁰

Remarkably, in the text of the letter of the 'Babylonian sages' there was no definite reference to the 'theory of others,'⁴¹ perhaps because half of the text is not extant. However, accepting Bornstein's interpretation, his last remark, '*with no regard that year 924 according to Ben Meir must be 'full'* [of 355 days], 'implies that the Jewish sages in Baghdad did know that 924 was a Julian *leap* year, and therefore, according to the 'others,' must be 'full.' The sages also sensed that Ben

40 *Makhloket* 32, last paragraph. Our comments are in brackets. There was no reason for Bornstein to quote the 'theory of others' incorrectly (Passover instead of Atzeret), unless he was thinking of a leap day in Adar.

41 *Ibid.*, p. 80, fn. 2. In the extant pieces of the text of the second letter (ב) the sages discuss the possibility of two consecutive years being separated by *seven* or even *eight* days. The last number is astonishing since neither the modern Molad system nor the 'theory of others' allow for more than seven-day difference!

Meir applied 'saltus lunae' in the *intercalary* year 922 – the 'unwritten rule' discussed above.⁴²

Therefore, the true meaning of the 'theory of others' never died in the eastern part of the world. In his 992 epistle, Hai Gaon chose not to mention it explicitly by name, probably being unwilling to discuss the change in the meaning of 'shana meuberet.' In another hundred years, its first meaning was completely lost, at least by the European Jewish community.

17. SUMMARY

1. In the second half of the second century, the Jewish community in Eretz Israel used a fixed calendar, as seen from the dispute between Rabban Shimon ben Gamliel and the anonymous Tanna in the Baraita quoted in B. *RH* 19b and B. *Arachin* 9b.

2. The term 'shana meuberet' originally meant the *Julian leap year*.

3. 'Theory of others' suggested adding in such a year an extra (leap) day to the regular lunar year of 354 days. At first, the 355th day ('Yom Ibburo') had been added every fourth year as Iyar 30; later, as the 30th day of Adar II.

4. 'Theory of others' is identical in principle to the 19-year cyclic epact calendar used by the Alexandrian Church since the third century. The difference was in the position of the leap day, which the Church inserted in the fall while 'others' added in the spring.

5. 'Saltus lunae' seems to be absent in the original 'theory of others.' However, the difficulty largely disappears when we stress the word 'only' in the 'theory of others.' The Church applied 'saltus lunae' always in the end of their 19-year cycle, while the 'others' seemingly proposed to apply it in any Julian leap year, by skipping Iyar 30.

6. Retrospectively, in the above Baraita, Rabban Shimon ben Gamliel could have argued for implementation of 'saltus lunae' by intercalating a 29-day month.

7. 'Theory of others' was introduced by Rabbi Meir as an *emergency* calendar at the time of Bar Kochba revolt, 132-135.

8. The 992 epistle of Hai Gaon confirms that the Jewish community in Babylonia used a variant of the 'theory of others' in the time of the 'first sages' who settled in Babylonia: Rabbi Chanania and Shmuel Yarchinai of Nehardea.

9. The reason for the Pharisaic revolt against King Alexander Janneus in 94-88 BC, given by Josephus in the *Jewish Antiquities*, suggests that his father, King John Hyrcanus, introduced an epact-based calendar in Judea. If the King switched to the

42 In the beginning of the third letter (ג) that Bornstein brings, *ibid.*, p. 87, there is an accusation against Ben Meir's plans: יוסיפו על כל שנה פשוטה חמשה ימים ועל כל שנה מעוברת - as though he intended to add five days after every regular year, and [Bornstein: six] every 'shana meuberet.' These words raise a difficulty though much of the text is missing.

calendar of the Alexandrian Jewish community, then the latter used an epact-based calendar from at least 104 BC – in line with Otto Neugebauer's conjecture.

10. Every time messengers were sent outside Eretz Israel concerning calendar matters, an important change of the calendar system is implied. The Talmud reports four such events, which took place in c. 135 (journeys of Rabbi Meir and Rabbi Akiba), c. 150 (messengers from Rabban Shimon ben Gamliel to Rabbi Chanania), c. 220 (in time of Rabbi Yochanan), and c. 300 (Rabbi Abahu's visit to Alexandria).

11. The Talmudic references admit the possibility that the 'theory of others' may have been used by Jewish community in Judea and Galilee as late as 220, during the tenure of Rabbi Yehuda ha-Nasi. However, it could have been abolished in Eretz Israel in favor of the Molad system immediately after his death, when Rabbi Yochanan assumed the leading role in Tiberias Academy.

12. The addition of an extra day ('Yom Ibburo') in Elul four times at the turn of the third-fourth centuries could have been an effort to prevent the occurrence in the Spring of four long (30-day) months in row (Shevat-Adar-Adar-Nisan). It also could have been an attempt to adjust the calendar in Eretz Israel to the Alexandrian one, following Rabbi Abahu's trip there.

13. The (Antiochian?) 19-year Jewish intercalation cycle in the *Sardica document* remained unfinished, because the exact place for 'saltus lunae' was unknown to the Christians.

14. The 'theory of others' could have been practiced in the Talmudic academies at Nehardea and Pumbedita at least until the mid-fourth century. The memory of it was adequately retained until the tenth century. Later, its original meaning was lost. It could have lost a historical competition to the so-called 'four gates' calendar, which is now in use, since it was too rigid to accommodate the postponements of Rosh Hashanah.⁴³

15. One can only guess when the meaning of 'shana meuberet' changed, but the following scenario is plausible. With postponements of Rosh Hashanah imposed upon the Molad system, a special word had to be coined for the 353-day year, but there was no convenient inversion for the word 'meuberet' ['pregnant']. This had dramatic philological consequences. 'Shana meuberet' slipped into its current meaning of the Jewish *intercalary* year, while the year of 355 days acquired a new name, *shelemah* [full], leaving for years of 353 and 354 days the names *chaserah* [deficient] and *kesidra* [normal].

16. Not being concerned with these particularities, the Alexandrian Church opted for the epact calendar with the 'saltus lunae' fixed at the end of the 19-year cycle and used it in this form since the third century. Circa 532, Dionysius Exiguus introduced the Alexandrian calendar within the 532-year cycle for all of the Chri-

43 First discussed in Ari Belenkiy, "A Unique Feature of the Jewish Calendar – Dekhiyot," *Culture & Cosmos* 6 (1), 2002, 3-22.

stian Church on the authority of a (spurious) Nicean decree.⁴⁴ The Catholic Church used it continuously until the Gregorian Reform of 1582, and the Eastern Orthodox Church still uses it.⁴⁵

ACKNOWLEDGMENTS

Discussions with Ron Adin (Jerusalem), Reinhold Bien (Heidelberg), Joan Griffith (Annapolis, MD), Yaaqov Loewinger (Tel-Aviv), Philipp Nothhaft (Munich) and Sarah Olesh (Vancouver, BC) are acknowledged.

APPENDIX 1. SOLUTION FOR 'YOM IBBURO' AND 'OR IBBURO'.

Tosefta Arachin: 1:11

Atzeret (Shavuot) always occurs on the same [weak]day as *Yom Hanef*.

Rosh Hashanah always falls either on the same [week]day as *Yom Hanef* or as *Yom Ibburo*.

'Others' say: from *Atzeret* to *Atzeret* and from Rosh Hashanah to Rosh Hashanah – 4 days only, though in a *shana meuberet* [lit: pregnant year] – 5 days.

Tosefta Arachin 1:9

Atzeret falls either on the fifth, or on the sixth, or on the seventh [of Sivan], not earlier or later. R. Yehuda said: if on the fifth – it is a bad sign; on the sixth – mediocre; on the seventh – a good sign. Abba Shaul said: each time that we know [in advance] the day of *Atzeret* is always a good sign.

"Rosh Hashanah on Yom haNef" & "Atzeret on Sivan 7"	"Rosh Hashanah on Yom Ibburo" & "Atzeret on Sivan 6"	"Rosh Hashanah on Yom Ibburo" & "Atzeret on Sivan 5"
'Yom HaNef' = Nisan 16	'Yom HaNef' = Nisan 16	'Yom HaNef' = Nisan 16
Nisan 29 days	Nisan 29 days	Nisan 30 days 'Or Ibburo' = Nisan 30
Iyar 29 days	Iyar 30 days 'Yom Ibburo' = Iyar 30	Iyar 30 days 'Yom Ibburo' = Iyar 30
Atzeret on Sivan 7 "Good sign"	Atzeret on Sivan 6 "Mediocre sign"	Atzeret on Sivan 5 "Bad sign"
Sivan 30 days	Sivan 30 days	Sivan 30 days
Tamuz 29 days	Tamuz 29 days	Tamuz 29 days
Av 30 days	Av 30 days	Av 30 days
Elul 29 days	Elul 29 days	Elul 29 days
Rosh Hashanah: Tishrei 1 161 days from 'Yom haNef'	Rosh Hashanah: Tishrei 1 162 days from 'Yom HaNef' 119 days from 'Yom Ibburo'	Rosh Hashanah: Tishrei 1 163 days from 'Yom HaNef' 119 days from 'Yom Ibburo'

44 See "Ethiopic Easter Computus," p. 100.

45 *Gregorian Reform of the Calendar*. (1983) Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th anniversary. Edited by G.V. Coyne, M.A. Hoskin, and O. Pedersen.

TABLE 1. 'YOM IBBURO' = IYAR 30, 'OR IBBURO' = NISAN 30.

c	e	m	yk	tb	p
1	0	30	9	14	10
2	11	19	28	3	29
3	22	8	17	22	18
4	3	27	6	11	7
5	14	16	25	30	26
6	25	5	14	19	15
7	6	24	3	8	4
8	17	13	22	27	23
9	28	2	11	16	12
10	9	21	30	5	1
11	20	10	19	24	20
12	1	29	8	13	9
13	12	18	27	2	28
14	23	7	16	21	17
15	4	26	5	10	6
16	15	15	24	29	25
17	26	4	13	18	14
18	7	23	2	7	3
19	18	12	21	26	22

"Table XIX"

Figure 2. A "Jewish" part of a "XIX" Ethiopic Easter table. In column 1: the number of the year within the cycle; in column 2: epact; in columns 3-6: dates of Rosh Hashana (**m**), Yom Kippur (**yk**), Sukkot (**tb**), and Passover feast (**p**). Passover feast's dates in *italics* correspond to month Phamenoth, in regular style – to month Pharmouthi (where Phamenoth X = March X-4 and Pharmouthi Y = April Y-5), with Phamenoth 25 = March 21 as the earliest Easter full moon (**p**) in line 16. The intercalation pattern is 3-2-3-3-3-2-3 from 3761 BC. (From O. Neugebauer, "Ethiopic Easter Computus," *Oriens Christianus*, 63 (4), 1979, p. 94).

Manfred Kropp

»Gesondert, gestiftet und geheiligt«:
Hierapolis in Äthiopien
Zur Deutung des Namens Aksum

Vorbemerkungen und Einleitung

Eigennamen sind erratische Blöcke im sprachlichen Kontext. Ihr Klang assoziiert sich oft nicht inhaltlich anderen Elementen des Texts, er hat einen eigenen Reiz, der Eindrücke und Erinnerungen weckt und untrennbar mit dem Individuum – sei es Person, Land, Stadt, Fluß und vielem anderem Möglichen –, das es bezeichnet, verbunden ist. Als isolierte, archaische Elemente fügen sie sich oft nicht den aktuellen phonetischen, morphologischen und syntaktischen Regeln der Sprache, bleiben so undurchsichtig und unverständlich, fordern aber auf der anderen Seite zu volksetymologischen Deutungen heraus. Der deutsche Sprecher ohne sprachhistorische Ausbildung wird den Flurnamen Frauendel nicht ohne weiteres als Frontal (Fron-Tal) deuten. Noch komplizierter steht es mit anderen alten Eigennamen wie etwa Ludwig und Mathilde. Auf der anderen Seite hebt die fortschreitende lautliche Veränderung die Kategorie »Eigennamen«, die davon nicht oder in besonderem von der allgemeinen Entwicklung abweichenden Maße erfaßt wird, deutlich heraus. Dies gilt allerdings weniger oder nicht für die (klassischen) semitischen Sprachen, die diese »Gnade lautlicher Zersetzung« nicht oder nur in geringem Umfang kennen. Daher sind Eigennamen in Texten solcher Sprachen erst durch inhaltliche Analyse herauszulösen und es bleiben dem Leser, der das historische, kulturelle oder religiöse Umfeld eines Textes nicht kennt, genügend Zweifelsfälle, in denen er zwischen einfachem Nomen – manchmal auch Verbform oder ganzem Satz – und Eigennamen entscheiden muß, mit allen Konsequenzen, die sich daraus für die Interpretation ergeben. Das ermöglicht es freilich zuweilen auch, inhaltliche Schwierigkeiten eines Textes durch die Etikettierung des Stolpersteins als »Eigennamen« zu lösen.¹ Texte in klassischem Äthiopisch (Gə'əz) und lebenden äthio-semitischen Sprachen machen davon keine Ausnahme. Der Name

1 Als Beispiel für die mögliche Auflösung eines solchen Vorgangs im Koran sei angeführt M. Kropp: »People of powerful South Arabian kings« or just »people of their kind we annihilated before«? Proper noun or common noun in Qur'an 44:37 and 50:14.« In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 39. 2009. 237–244.

der Stadt Aksum und seine verschiedenen Deutungen sind dafür ein gutes Beispiel.

Die hier vorgeschlagene Lösung der Frage nach Etymologie und Bedeutung des Namens Aksum ist seit einigen Jahren auf verschlungenen Wegen entstanden, darüber hinaus wurde sie in Teilen, wenn auch mit anderer Akzentsetzung und Begründung bereits vorgetragen. Doch ist es gerade die Form dieser Veröffentlichung, die mich meine seit einiger Zeit zusammengetragenen Punkte zum Problem zumindest im argumentativen Teil hier anführen läßt: das »Post scriptum« von Lanfranco Ricci (1996: 188-190) zu Roger Schneiders Artikel »Remarques sur le nom ›Aksum‹« (Schneider 1996: 183-188) beinhaltet im wesentlichen das Ergebnis meiner vom dortigen Autor unabhängigen Überlegungen. Doch was eigentlich die publizierte Vorwegnahme des eigenen Resultats durch den Kollegen darstellt, wurde durch die (z. T. Selbst-)Bewertungen »arzigogoli in punta di forchetta«, »mere congetture«, »lavoro da tavolino« in paradoxer Weise zu einer – erwarteten – Rezension *ante eventum*.²

Daneben ist es die versteckte Form, die der Lösung des Problems, die bekannt gemacht werden sollte, nicht angemessen ist³ und eine Veröffentlichung im eigenständigen Rahmen erfordert.

Bisherige Deutungen

– in der äthiopischen Tradition

In der äthiopischen Tradition und bei verschiedenen traditionellen äthiopischen Gelehrten finden sich gelegentlich Deutungen des Namens Aksum.⁴ Vage lautliche Ähnlichkeiten geben dabei zumeist den Ausschlag.

Dabei spielt die in den äthiopischen Handschriften reich belegte Nebenform Ak^wəsəm (gesprochen zumeist Akusəm) eine Rolle. Da diese Nebenform – aufgefaßt als archaische Hauptform des Namens – bei verschiedenen weiteren Deutungsversuchen herangezogen wird, sei schon jetzt auf ihre Entstehung und sekundäre Natur eingegangen. In Präsenz eines folgenden Vokals u neigen velare Konsonanten zur Bildung von Labialvelaren; der Vokal wandelt sich dadurch in den Mittelzungenvokal ə. Diese Nebenformen treten unter Einfluß der lebenden Semitensprachen in Gəʿəz-Handschriften auf; das gleiche lautliche Phänomen ist für das Amharische und das Tigrinya belegt. Beispiel: yəkun »es sei, werde« –

2 Sie wäre wohl so polemisch wie anregend ausgefallen, wie an der Parallele »Tra Alhiğra e ›banalitā« (Ricci 1997) abzulesen ist.

3 So geht etwa der Artikel »Aksum« (Stuart Munro-Hay) in EncAeth 1. 2003: 173-179 nicht auf die Frage nach Herkunft und Bedeutung des Namens ein.

4 Zusammengestellt, wenn auch oft mit irreführenden Seitenangaben in den bibliographischen Referenzen, bei Habtä-Maryam Asäffa 1994: 304-309; In Kapitel (məʿraf) 11 eine ausführliche Behandlung der verschiedenen Schreibweisen und der traditionellen Ansichten äthiopischer Gelehrter und z. T. auch westlicher Gelehrter über Bedeutung und Geschichte des Namens.

> yək^wən. Dieser Lautwandel tritt nicht nur in Kontaktstellung Konsonant – Vokal, sondern auch in Fernstellung ein, wenn der Vokal erst in der nächsten Silbe steht: Aksum – > Ak^wəsəm.⁵

So sieht man im Namen Aksum eine Anspielung bzw. äthiopisierte Variante zu (biblischem) Kuš: አክሱም: ማለት: ቅሌ: ከኩሽ: የወጣ: ነው። etwa »Aksum bedeutet: er ist aus Kuš hervorgegangen«. ⁶ Andere gehen von den – angenommenen oder, in der Vergangenheit, übertrieben gedachten – klimatischen und geographischen Bedingungen des Ortes aus (Wasserreichtum, Fruchtbarkeit) und nähern sich dann der unten zu besprechenden kuschitischen Etymologie. Sie spielen auf den in Aksum angeblich gegebenen Überfluß an Wasser an: የውሃ: ሙሉት yä-wəha mulät »des Wassers Fülle«; oder, mit Verweis auf eine Stätte in Aksum (Wasserbecken, Zisterne) Ak(u)-sum = May-Šum »Vorsteher des Wassers«. ⁷ Daraus in fortschreibender Deutung abgeleitet ergeben sich dann wieder genuin äthiopische Erklärungen. So komme der Name Aksum von den teils Gəʿəz- teils amharischen Verben k^wäsäk^wk^wäsä (LCD 296a; GV 533a) bzw. k^wätä^wk^wätä (GV 540f), etwa »jäten, stutzen, ausweisen« und bedeute demnach »Pflanzort, Stätte landwirtschaftlicher Arbeit«. ⁸ Die abschließende Bemerkung dieses Lexikonartikels atmet den Geist äthiopischen Spotts und Neckerei, wenn nicht lokaler Feindseligkeit: Die Bewohner der umliegenden Ortschaften aber nennen Aksum ʿAd ḥəsum »Ort voll Häßlichkeit, Widerwärtigkeit«. ⁹

5 Die noch zu besprechenden und für den sachlichen Zusammenhang bedeutsamen Nomen g^wəlt und k^wəsmi folgen der gleichen sekundären Bildung. Vgl. auch Ricci 1996: 89; Kidanä Wäld-Kəfle in seiner Bearbeitung des Məṣḥafä Säwasəw 219b erklärt die Form Akwəsəm für Amharisch, im Gegensatz zu tigrinischem Aksum.

6 Haymanota Abaw 1986: 74b (arab. Numerierung) = 14b (äth. Numerierung); die hinter diesem Text stehenden äthiopischen Gelehrten sind die gleichen, auf deren Traditionen das Məṣḥafä Säwasəw beruht.

7 Habtä-Maryam Asäffa 1994: 305 mit weiteren Angaben. Die erste Silbe (in der Nebenform) des Namens Aku- wird dabei als Wort »Wasser« in Agaw-Sprachen gedeutet (Näheres s. unten). Diese verschiedenen Lexeme in Agaw-Sprachen kommen in der Tat – in Zusammenhang mit der Erklärung des Namens Aksum aus reinem Zufall – als Etymon für das amharische Wort wəha »Wasser« in Frage; vgl. Appleyard, 2006: 144. Sobald »die Fülle, der Überfluß« an Wasser in diesen Erklärungen auftaucht, ist freilich schon eine Beeinflussung, eine Kontamination traditioneller äthiopischer Deutungen mit europäischen seit der 2. Hälfte des 19. Jhdts. zu rechnen. Für diese »Fülle« ist die weiter unten zu besprechende nordarabische Etymologie – zuerst zu finden bei Halévy 1874 – verantwortlich.

Für diese Beeinflussung läßt sich im Falle des Traditionsstrangs in Məṣḥafä Säwasəw und Haymanota Abaw (insbesondere des Gelehrten Kidanä-Wäld Kəfle) eine europäische Quelle ausmachen, die in Haymanota Abaw 74b = 14b ausdrücklich zitiert wird: L. J. Morié: *Histoire de l'Éthiopie*. Paris. 1904. Dieses, in heutiger wissenschaftlicher Bewertung eher seltsame Werk ist u. a. auch Quelle für Ḥərūy Wäldä-Šəllasē Listē der altäthiopischen Königszeit; vgl. Kropp, 2006: 274.

8 Məṣḥafä Säwasəw 219b; vgl. a. Ricci, 1996: 190.

9 Məṣḥafä Säwasəw 219b; zu ḥəsum LCD 246ab; vgl. auch Ricci, 1996: 190, wo die Übersetzung feinfühlig ausgelassen: »chiamano Aksum (sic! et pour cause!) ʿAd ḥūsum«.

Schon jetzt aber festzuhalten und wohl als zutreffend anzusehen ist die Information, daß der Name Aksum anlässlich von Stadtgründung oder Bautätigkeit in der Stadt in historischer Zeit neu gegeben wurde und einen älteren Namen verdrängte.¹⁰ Dies ist wichtig im Hinblick auf die Frage, ob es sich um einen noch in seiner Bedeutung einsichtigen, sprechenden, aus bekannten historischen Umständen entstandenen Namen handelt, wenn auch hier die Zeithorizonte für eine semitische Sprache wesentlich weiter in die Vergangenheit anzusetzen sind als etwa bei indogermanischen Sprachen.

– *in der Äthiopistik (Orientalistik)*

Seit de Longpérier (1868) und d'Abbadie (1868) ist die Frage nach der Bedeutung des Namens Aksum von europäischen Wissenschaftlern zu verschiedenen Malen und auf verschiedene Weise beantwortet worden. Neben einer Erklärung aus Agaw-Sprachen, die mit einem Kompositum aus dem Wort für »Wasser« (aq^w, ak^w, ax^w oder ähnlich) und einem zweiten Element – entweder Agaw »sein, bleiben« sem(b) oder semitisch »Vorsteher« š(əyy)um – arbeitet, gibt es andere Deutungen aus dem Semitischen, besonders klassische. Arabisch aksūm (sic!) »hortus viridis et densis herbis impletus«, folgend Halévy (1874) und Conti Rossini (1938). J. Tubiana (1958) bringt erneut eine Deutung aus dem Agaw vor. Dabei ist es eine bemerkenswerte Rückwendung zur äthiopischen Tradition, wenn er dafür als Gewährsmann einen traditionellen äthiopischen Gelehrten – Taamrat Emmanuel – anführt. R. Schneiders (1996) bereits zitierter Artikel ist eine minutiöse Synopse und Bewertung dieser Versuche, die er mit einer skeptischen Bemerkung abschließt, ohne eine eigene Hypothese zu formulieren: »L'hypothèse agaw aussi bien que l'hypothèse sémitique semblent tout d'abord l'une et l'autre plausible. Cependant à y regarder de plus près, aucune des deux n'emporte la conviction.« (Schneider 1996: 188). W. W. Müller (1998) sammelt und bespricht zum ersten Mal im Zusammenhang die südarabischen Belege¹¹ und verficht dezidiert eine (alt-)südarabische Herkunft des Namens Aksum, die noch im Einzelnen zu besprechen sein wird. Typisch für die Rezeption eines wissenschaftlichen Arguments ist aber, daß L. Riccis (1996) Belege und Argumente für eine rein inneräthiopische Deutung, die sich mit meiner gleichzeitig gefundenen, aber damals unver-

10 Vgl. z. B. Gadla Marqorēwos, Text S. 24, 15-24; Übers. S. 32, 21-30. Ak-sum wird erklärt als mākanā som »Ort des Onyx-(Edelsteins)«. In der dazu gehörigen ätiologischen Erzählung soll der Satan, aus Mekka und von Muḥammad kommend, im Heiligtum von Aksum, damals ʿAṣābo genannt, den genannten Edelstein zu Verehrung aufgehängt haben. Die Heiligenvita (gādl) des Mercurius (Märqorewos) 14.-15. Jhdt., Jünger von Ewostatēwos und Gründer des Klosters Dābrā Dəmaḥ, in seiner heutigen Form entstanden wahrscheinlich im 17. Jhdt., ist eine wichtige Quelle, deren zitierte Edition unzureichend und lückenhaft ist; eine kritische Edition aufgrund der nun bekannten Handschriften ist ein Desiderat; vgl. EncAeth 3. 2007: 788a - 789b Märqorewos (G. Lusini); Bausi 1997: 37-40.

11 Conti Rossini 1938: 785-786 spricht zwar vom Wortgut südarabischer Einwanderer oder Kolonisten, bezieht sich aber auf die nord- (klassisch-)arabische Etymologie.

öffentlich gebliebenen Erklärung im wesentlichen deckt, unbeachtet bleiben, vielleicht weil versteckt in einem italienischen »Post scriptum«, zudem noch in kleiner Anmerkungstypographie gesetzt.

Versuche mit kuschitischer (Agaw) Etymologie

Die Genese der kuschitischen Etymologie in der Wissenschaft für den Namen Aksum entbehrt nicht der Zufälle und anekdotischen Charakters; zudem spielen dabei die numismatischen Befunde aksumitischer Münzen eine Rolle, die in der späteren Diskussion nicht mehr auftauchen.¹² De Longpérier (1868: 1-32) spricht von einem Zierrand (heute: »Kettenrand«) auf Münzen des Königs Afilas, der statt der üblichen Körnung Wellenlinien aufweise, und wendet sich mit der Frage nach der Bedeutung direkt an den Äthiopienkundler Antoine d'Abbadie. Dieser antwortet noch in der gleichen Nummer der *Revue numismatique* (1868: 52) mit der Idee einer Verbindung des Namens Aksum zu diesem als Wellenlinien gedeuteten Zierrand der Münze. Unter Berufung auf eine Zisterne oder Wasserbecken (vgl. May-Šum) in Aksum, in dem noch heute Tiere getränkt würden, sieht er eine bildliche Darstellung derselben auf der Münze und führt ein Khamta-(Agaw)-Wort akusim »Wassergefäß« an. Dieses ist allerdings seine freie Analogiebildung zu legsim »Melkgefäß«. Beide Wörter lassen sich – mit Ausnahme des Elements ak^w »Wasser« – nicht recht nachweisen¹³, aber damit hat die Verbindung Aksum und Wasser Heimatrecht in der Namensklärung gefunden. Halévy (1874: 136)¹⁴ lehnt die Verbindung des »Wellen-« (Ketten-)Zierrands zur Zisterne May-Šum ab und verweist auf die Darstellungen des Königs auf Vorder- und Rückseite der Münze: einmal mit Olivenzweig als Friedensfürst, einmal mit Schwert als Kriegsheld. Zusammen gelesen mit dem Wellenrand verweise dies direkt auf Kriegszüge und Eroberungen an Ufer von Flüssen oder See-Expeditionen. Was den Namen Aksum angehe, so sei er aus dem Arabischen aksūm »endroit entouré des jardins«¹⁵, qualification qui lui convient encore de nos jours« abzuleiten. Damit ist die unten zu besprechende nordarabische Etymologie eingeführt.

Es war, wie gesagt, ein Zufall, daß unter den frühest in Europa bekannt gewordenen Stücken aksumitischer Münzen – aus der Sammlung E. Rüppell – die des Afilas mit dem genannten Zierrand (»Kettenrand«, »Zierleiste aus Ringeln«,

12 Die folgenden numismatischen Anmerkungen beruhen ganz auf der elektronisch-schriftlichen Auskunft von Wolfgang Hahn (Wien) vom 2. 3. 2011, dem ich hier dafür herzlich danke.

13 Vgl. Schneider 1996: 185, der Conti Rossini 1905 zitiert; auch Appleyard 2006 verzeichnet die beiden fraglichen Lexeme nicht. Schneider äußert die Vermutung und Hoffnung, diese in den noch nicht publizierten Materialien von A. d'Abbadie (heute in der Bibliothèque nationale, Paris) finden zu können.

14 Von mir nicht direkt eingesehen; ich beziehe mich auf die Zitate bei Schneider 1996: 184.

15 Diese Definition ist A. de Biberstein Kazimirski *Dictionnaire arabe-français*. Paris, 1860 entnommen, der sie, wie oft, samt der falschen Vokalisierung aksūm statt uksūm, in Französisch übersetzt, Freytag 1830 (Vol. 4): 36b entnimmt.

»ondulating design border«, »fish-hook like ornaments«) waren. Diese Stücke sind einzigartig, unter den Prägungen des Afilas und unter aksumitischen Prägungen allgemein. Es handelt sich um einen reinen Zierrand, der auch auf einer großen Opferplatte aus Aksum zu finden ist.¹⁶

J. Tubiana (1958) erneuert – neben anderen Vorschlägen von Agaw-Etymologien für äthiopische Ortsnamen – die Ableitung des Namens Aksum aufgrund von Agaw-Wörtern. Er stützt sich dabei, ohne weitere Literaturangaben auf die Aussagen des Falascha-Gelehrten Taamrat Emmanuel. Ausgangspunkt ist die Nebenform Ak^wəsəm, die in ak^w »Wasser« und ein zweites Element zerlegt wird: səm(b)¹⁷ ist entweder eine Verbalwurzel »rester, demeurer« oder aber ein Lehnwort im Agaw aus dem Semitischen, zu vergleichen mit sim / sum (aus äthio-semitisch ś(əyy)um »Eingesetzter, Vorsteher, Beamter«. Somit ergäbe sich als Sinn entweder »stehendes, dauerndes Gewässer« oder »Wasser-Vorsteher; Verantwortlicher für Wasser«. Wie Schneider (1996: 185) anmerkt, stimmt für die erste Lösung weder die Sequenz der Elemente (Bestimmtes sollte dem Bestimmenden folgen), noch die Form des betreffenden Verbs: statt des Verbstamms müßte eine Relativform, etwa sem(b)-ag voranstehen.¹⁸ Die zweite Lösung – mit richtiger Sequenz der Elemente – wäre ein, nicht ungewöhnlicher Hybrid von Elementen zweier Sprachen(familien), aber von der Bedeutung her sehr ungewöhnlich für den Namen einer so bedeutenden Stadt wie Aksum; sie ist zudem deutlich von dem Namen der erwähnten Zisterne May-Šum inspiriert.

Bleibt hinzuzufügen, daß auch die Lautentsprechung für das erste Element nicht paßt. Appleyard (2006: 144) rekonstruiert für die verschiedenen Agaw-Formen *ʔaq^w; die belegten Formen weisen q(^w), k^w, x^w oder y^w auf; sie wären in Gəʕəz nicht mit k wiedergegeben.

Prinzipiell schwächt die These weiterhin der große zeitliche Abstand zwischen dem zu erklärenden Namen (ab 1. Jhdt. n. Chr. so belegt) und den verschiedenen Wortformen in den Agaw-Sprachen (früheste Belege Mitte 19. Jhdt.). Dazu kommt die Tatsache, daß über die Besiedelung der Gegend um Aksum zur Zeit seiner Gründung nichts Sicheres bekannt ist.

16 Auch diese Angaben verdanke ich Wolfgang Hahn, ebenso die die Literaturhinweise, die ich nicht direkt einsehen konnte: die Steinplatte bei H. N. Chittick, »Excavations at Aksum, 1973-74, a preliminary report.« *Azania*. 9. 1974. pl. 6; die Parallele ist angemerkt bei St. Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land*. London, 2002. 275; in Munro-Hay 1995: 85-86 noch nicht bemerkt.

17 Vgl. Appleyard 2006: 58 mit einer Übersicht über belegte Agaw-Formen für »dwell, live« und rekonstruiertem *səmb.

18 Schneider 1996: 185 zitiert Conti Rossini 1912. 244 für das Kemant. Es ist bezeichnend für die Erklärungsversuche, daß sie jeweils springend ihre Belege und Begründungen aus verschiedenen Sprachen (Quara, Kemant, Bilin etc.) zu nehmen gezwungen sind. Allerdings ist die Erforschung dieser – heute bedrohten – Sprachen nicht fortgeschritten und es fehlen zusammenfassende, historisch-vergleichende Darstellungen. Appleyard (2006) ist ein Anfang für das Lexikon und der Versuch einer Synthese der Materialien, die aus der Forschung der letzten 150 Jahre zur Verfügung stehen.

Für die Erklärung des Namens Aksum aus den Agaw-Sprachen erweist sich das durch einen anekdotischen Irrtum der aksumitischen Numismatik in die Diskussion eingeführte »Wasser« als der Vater des Gedankens. Die daraus folgenden Deutungsversuche sind nicht besser und nicht schlechter als die in der äthiopischen Tradition zu findenden Volksetymologien.

Herleitungen aus dem Semitischen: Nordarabisch

Die aus der Fülle von Wasser in der Vorstellung hervorgehenden »blühenden Landschaften« stehen am Anfang der Hypothese der Herkunft des Namens Aksum aus dem Nordarabischen.¹⁹ W. W. Müller geht kurz auf die nordarabische Etymologie ein und verweist auf WKAS I. 1970: 195b – 196a. Dort ist neben *kaisūm*, erklärt als *al-ḥašīš al-kaṭīr* »reiches, üppiges Kraut, Grün« nur der Plural *akāsīm*, in poetischen Belegen statt regulärem *akāsīm*, zu *uksūm* bzw. *yaksūm* »Haufen« (Mengen, große Anzahl) von Pflanzen und Pferden gebucht. Müller kommt zu dem Schluß: »Als ghostword hätte arabisch *aksūm* mit der so nicht existierenden Bedeutung »grünender, dicht mit Pflanzen bestandener Garten« für die Erwägung einer möglichen Etymologie des Namens Aksum längst nicht mehr in Betracht gezogen werden dürfen.«²⁰ Dies ist richtig für die isolierte Form *aksūm* (in den nationalarabischen Wörterbüchern aber korrekt *uksūm*) und ihren Buchungen in den Wörterbüchern des Klassischen Arabisch. Es wird aber der Möglichkeit neuer Erkenntnis hinsichtlich der Parallelen auch im Nordarabischen zu der semitischen und speziell äthio-semitischen Wurzel nicht gerecht, die für die Etymologie ausschlaggebend sein wird. Es ist zudem ein Urteil nur aufgrund des Wörterbuchsbefunds und läßt die als Nebenüberlieferung für den Namen Aksum wichtigen altarabischen Texte – als durch die arabischen Lexikographen aufgearbeitet – aus. Letztlich läßt diese Feststellung ein wichtiges Moment außer acht, das in der Natur der in vielem zurechtgemachten, normierten (Kunst-)Sprache Klassisch-Arabisch liegt. Ihr normiertes Lexikon stützt sich auf die altarabische Poesie, den Koran, wenige altarabische Prosa-Texte und dann auf die schon von diesen Quellen abhängige, durchgängig normierte und stilisierte spätere »klassisch-arabische« Literatur. Dieses Lexikon schließt nach den Vorgaben ihrer Norm altes, authentisches und gut bezeugtes nordarabisches Wortgut aus, das sich aber – zum Glück für den historisch ausgerichteten Sprachwissenschaftler – in den lebenden arabischen Dialekten, besser: neuarabischen Sprachen findet. So muß eine Untersuchung des Beitrags des Nordarabischen zur Etymologie des Namens *Aksūm* – hier natürlich im Vorgriff auf die äthio-semitische und *Gəʿəz*-Wurzel $\sqrt{\text{KSM}}$, die zweifelsfrei im Namen enthalten ist – vom Befund auch der neuarabi-

19 Halévy 1974: 136 (s. oben) »endroit entouré des jardins«; Conti Rossini 1938: 785 »hortus viridis et densis herbis impletus«.

20 Müller 1998: 217.

schen Sprachen ausgehen, der dann die im Klassisch-Arabischen rezipierten Wörter und Bedeutungen relativiert.

Die im WKAS nicht gebuchte Wurzel $\sqrt{\text{KSM}}$ ist in den neuarabischen Sprachen gut bezeugt mit der Grundbedeutung »schneiden; abschneiden, zuschneiden; Form geben«, und zwar sowohl in Stamm I *kasam* wie auch, denominiert von verschiedenen Nomina des Stammes I in Stamm II *kasse/im*.²¹ In den neuarabischen Sprachen hat sich eine Spezialisierung der Grundbedeutung auf den Bereich »Kleidung« ergeben. Im Klassisch-Arabischen ist dieser Ausschnitt anders angelegt: »Schneiden, brechen, rebeln« von Pflanzen auf der einen Seite, auf der anderen *kasama* $^{\text{c}}\text{alā}$ $^{\text{c}}\text{iyāli-hī}$ »zurichten, zuschneiden (seine Bemühungen) in Bezug auf familiäre Unterhaltungspflichten« (mit weiterer Erklärung des Lexikographen: mit erlaubten und verbotenen, d. i. mit allen Mitteln).²² Damit ist diese nordarabische Wurzel als weitere semitische Parallele zu den von W. Leslau angegebenen für $\text{Gə}^{\text{c}}\text{əz}$ *kasama* zu stellen, der Wurzel, die den Schlüssel für die Erklärung des Namens Aksum darstellt.²³

An nominalen Ableitungen der Wurzel sind für das Klassisch-Arabisches, wie schon gesagt, *kaysūm* und *uksūm* belegt; für beide tritt der Plural *akāsī/im* ein. Die Nominalform *fa $^{\text{c}}$ ūl* ist neben *fa $^{\text{c}}$ al* und *fa $^{\text{c}}$ āl* im Arabischen belegt und bildet steigernde Adjektive verschiedener Art.²⁴ *Kaysūm* wird einerseits mit »reich, üppig an Pflanzen«, andererseits »aufeinandergehäuftes dürres Kraut« erklärt. Die Grundbedeutung »schneiden, rebeln, reiben« läßt sich einsehen, besonders wenn der Ausdruck (im Plural *akāsīm*) auch von einer Reiterschar gebraucht wird, »so dicht, daß die Pferde sich aneinander reiben«. Daneben stehen die Formen *uksūm* und *yaksūm* in Verbindung mit *rawḍa* »Garten, Pflanzung«. *U $^{\text{f}}$ u/ūl* bildet steigernde Adjektive verschiedener Art; *yafūl* ebenfalls Adjektive aller Art,²⁵ ist aber nach Lipínski auf Tier-, Pflanzen- und Eigennamen beschränkt.²⁶ Die *uksūm*- bzw. *yaksūm*-Pflanzung ist also mehrfach deutbar: »dicht bestanden (mit grünen Pflanzen)« oder »voller Haufen durren Krauts«. Hier kann nur eine

21 El-Said Badawi 1986: 751b: *kasm*: shape, form, appearance; *kasma*: fit of a garment; *kassim*: to fit (an item of a garment) to the form; *itkassim*: passive of *kassim*; Barthélemy 1935-1969: 718: *kassam*: donner une coupe élégante à (un habit); mettre en ordre; *kasm*: costume; forme; conformation physique; *kesim*: coupe; taille; Bargūti 2001: 1073: *kasm*: was als Rest in der Hand beim Rebellen (von Pflanzen oder ähnlich) bleibt: nur in der Hochsprache!; *kasim* (im Vulgararabisches): gute Figur; *emkassam*: gut geschnitten (von einem Kleid); Piamenta 1991: 431a: *iktasam*: to be shaped, formed.

22 Lisān al- $^{\text{c}}$ Arab 1979: 3878c s. v. *KSM*.

23 LCD 296b.

24 GVG I, S. 344; § 129.

25 GVG I, S. 374, § 193.

26 Lipínski 1997: 216, § 28.19: Bildungen mit Präfix *ya-* (auch *yafīl*, *yafūl*) Beispiele: *yahmūm* »schwarz«; *yahmūr* »Antilopenart«; *Yarmūk*, *Yabrūd* (Namen von Flüssen); *Yatrib* (alter Name für Medina).

genaue Analyse der poetischen Belege in den arabischen Nationallexika Klarheit bringen.²⁷

Der wichtigste Teil der lexikographischen Angaben erfolgt zum Schluß des Lemmas in Lisān al-^cArab: Kaysūm und Yaksūm sind auch fremde Personen- und Ortsnamen. Entsprechend der Zielsetzung²⁸ solcher arabischer Nationallexika fehlen dazu die Belege. Diese sind, für den interessierenden historischen Zeitraum, in der Biographie Muḥammads und der arabischen Geschichtsschreibung über den Vor- und Frühislam zu finden.²⁹ Von der wechselvollen Geschichte der Beziehungen Äthiopiens zum anderen Ufer des Roten Meeres, insbesondere zum Antiken Jemen, hat die muslimische Tradition die Erinnerung an die Märtyrer von Naḡrān und die anschließende äthiopische Invasion im Jemen (Anfang 6. Jhdts. n. Chr.) bewahrt. Der danach herrschende, inschriftlich bezeugte König im Jemen äthiopischer Herkunft Abraha unternahm Feldzüge nach Nordwestarabien. Koran, Sure 105 »der Elefant« spielt auf die daraus resultierende Legende eines Angriffs Abrahams auf die Ka'ba in Mekka an. Der Name Abrahams bleibt in der altarabischen und frühislamischen Dichtung lebendig als Beispiel für einen gottlosen und vom Schicksal gestraften Frevler; nach den Namen seiner beider Söhne, die nach ihm regierten, trägt er die Kunya Abū Yaksūm (und seltener: Abū Masrūq).³⁰

Yaksūm ist demnach ein fremder, aber arabisierter Personenname aus dem Umfeld eines äthiopischen Königs im Jemen. Die Arabisierung besteht in der Angleichung des ursprünglichen Namens Aksum an das oben erwähnte morphologische Schema des Arabischen. Der Wechsel im Anlaut von ^o bzw. vokalischem Anlaut zu y und umgekehrt ist bei Entlehnungen von Wörtern und Namen zwischen Arabisch und Äthiopisch auch sonst, bis in die Gegenwart bezeugt.³¹ Als Personenname ist Aksum / Yaksūm in Äthiopien nicht, im Arabischen selten bezeugt.³²

27 Die WKAS 1970; 196b-197a nicht leistet. Es scheint, daß der erste Band mit dem Buchstaben Kāf nicht auf der Höhe der folgenden, gänzlich von M. Ullmann bearbeiteten Bände mit dem Buchstaben Lām steht.

28 Sie dienen in erster Linie zur Erklärung des koranischen Textes, im Verbund damit der altarabischen Poesie und der frühislamischen Texte.

29 Eine resümierende Zusammenstellung der muslimischen Nachrichten darüber aus der Feder des andalusisch-arabischen Schriftstellers und Historikers Ibn Sa'īd (13. Jhd.) bei Kropp 1982: 126-129 (arab. Text); 271-274 (Übers.).

30 Vgl. z. B. Ibn Hišām 1955: II, 26; 61: Gedicht auf die Gefallenen in der Schlacht von Badr. Im Index sind unter den Lemmata Abraha; Ḥabaša, Yaksūm Ibn Abraha weitere Belege zu finden. Aksum als Sohn des Königs Abraha ist inschriftlich bezeugt in CIH 541,82. Der Name des zweiten, Masrūq ist nicht inschriftlich bezeugt und scheint von einem Beinamen des jüdisch-jemenitischen Königs Dū Nuwās übertragen.

31 Neben Aksum – Yaksūm (vgl. a. Yusuf Abdallah 1975: 24; 69) in umgekehrter Richtung Imām – Yomām; vgl. a. Kropp 1991: 138 und note 29. So ist wahrscheinlich auch das koranische Wort für Torah (AT) tawrāt eine Verlesung von yū/orīt aus äthiopisch orit (letztlich aus aramäisch oraytā) »AT«; vgl. Kropp 2008: 406-408.

32 Aksum als Bestandteil eines zusammengesetzten Personennamens Tāklā-Aksum »Pflanze Aksums« wollte E. Littmann (1954: 121) in der altäthiopischen Inschrift von der Berenike-Straße

Aksum muß demnach in der muslimischen Tradition zwar bekannt gewesen sein, wurde aber immer als Personennamenname gedeutet. Dies erhellt aus der Tatsache, daß Stadt und Land des äthiopischen Königs oder der Akteure des Geschehens in seinem Umkreis nie anders als Ḥabaša »Land und Volk von Äthiopien« heißen. Dies gilt für die erwähnten Berichte über die Ereignisse von Naḡrān und deren Folgezeit ebenso wie für die Berichte in der Biographie Muḥammads über die Auswanderung (hiḡra) von Gruppen seiner Anhänger nach Äthiopien.³³ Die Stadt mit der prächtigen Marienkathedrale des Königs (naḡāšī) von Äthiopien bleibt namenlos. Auch in der späteren muslimisch-arabischen geographischen Literatur taucht der Name Aksum nicht mit Sicherheit auf.

Als Ergebnis der Sondierung der nordarabischen Herkunftsthese bleibt festzuhalten, daß die zu erörternde Wortwurzel des Namens Aksum in gleicher Bedeutung (»(ab)schneiden«, trennen«) auch im Nordarabischen belegt ist.³⁴ Der Name Aksum selbst ist teils in Angleichung an ein bekanntes arabisches morphologisches Schema, die zu Überschneidungen mit genuin arabischen Textstellen ohne Bezug zu fremden Namen führte, und als fremder Personennamenname in der frühislamischen Tradition belegt.

Herleitungen aus dem Semitischen: Altsüdarabisch

Anders als für den nordarabischen Befund wird die Durchmusterung der Belegstellen zu Aksum in altsüdarabischen Texten die Umdeutung einer gegebenen Wortform – hier eben der äthiopische Eigenname Aksum – nach dem Verständnis der morphologischen Kategorien der empfangenden Sprache – hier das epigraphisch bezeugte Altsüdarabisch – als bestimmende Erscheinung erbringen.

Die altsüdarabischen Belege sind von W. W. Müller (1998) durchgesehen und bewertet worden. Der Autor zieht zwar die Belege des Namens Aksum in altäthiopischen Inschriften – beginnend mit dem Bronzefotivobjekt RIE 180 (ca. 2. Jhdt. n. Chr.), das mit GDRT NGŠY ʾKSM den frühesten Beleg des Namens bietet – heran, gibt aber den sabäischen argumentativ und inhaltlich Vorzug und Vorrang: »Eine Erörterung des Namens Aksum ohne Berücksichtigung der altsüdarabischen, d. h. der sabäischen Belege bleibt unbefriedigend und ergänzungsbedürftig.«³⁵ Wie im Falle der nordarabischen Herleitung wird aber zu zeigen

sehen; E. Ullendorff (1955: 159-160) macht hingegen plausibel, daß es sich um die Wendung: »Bewohner von Aksum, ansässig in Aksum« handelt.

In einer muslimischen Grabinschrift aus dem 9. Jhdt. n. Chr. (?) aus Massawa soll eine Person namens Yaksūm Ibn Yaʿlūm erwähnt sein; vgl. Sergew Hable Sellassie 1972: 168. Die dort zitierte Quelle – U. Monneret de Villard: »Note sulle influenze asiatiche nell'Africa Orientale.« In: *Rivista degli studi orientali*. 17. 1937-1938. 303-349 konnte ich bisher nicht einsehen.

33 Ibn Hišām 1955 passim; Belegstellen im Index unter Ḥabaša, naḡāšī.

34 Zu F. Altheims Versuch, den Namen Aksum von der nordarabischen Wurzel √KṬM abzuleiten, s. u. Fußnote 39.

35 Müller 1998: 217.

sein, daß die inneräthiopische Etymologie und Herleitung sich allein hält; die anderen nur vergleichend dazu kommen. Die äthio-sabäischen Inschriften auf äthiopischem Boden kennen den Namen Aksum nicht. Die Belege in den sabäischen Inschriften setzen mit dem 2./3. Jhdt. n. Chr. ein, d. h. in einer Periode kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen dem Reich von Aksum und Saba und äthiopischer Invasionen im Jemen. Die Vernachlässigung des chronologischen Aspekts, auch innerhalb der herangezogenen sabäischen Inschriften, läßt die Studie ohne zeitliche Absetzung und Tiefe. Hinzu kommt die Vernachlässigung des archäologischen Befunds für die Stadt Aksum und ihre Umgebung, der unten anzuführen ist.

Als erste Folge dieser Arbeitsweise ergibt sich die Deutung des – fremden! – Namens Aksum als (alt)südarabisches Kollektiv der Form af'ūl. Mit dieser Ableitung können Gruppenbezeichnungen von unterschiedlichen Basen gebildet werden.³⁶ Dementsprechend werden die Belege wie mlk / ʾksmn nicht als »König von Aksum« sondern »König der Aksumiter« gedeutet.³⁷ Zur Bekräftigung werden Beispiele aus griechischen Texten herangezogen, in denen häufiger von (basileus) Axomiton und Axomitai »Aksumiter« als von Axome »Land von Aksum« die Rede ist. Für die griechischen (und lateinischen) Belege der Titulatur ist aber anzumerken, daß hier nicht nur der sprachliche Aspekt zu sehen ist, sondern protokollarische und politische Gründe den Ausschlag geben: es ist eben nicht eine sprachliche Frage, ob man *imperator romanus*, *Romae imperator* oder *imperator Romanorum* titulierte. Somit müssen diese Belege als Argument für die Deutung von Aksū/um als Gruppenkollektiv ausscheiden. Titelformen wie mlk / ḥbšt / wʾksmn »König von Abessinien und der Aksumiten« und ʾrd / ḥbšt / wʾksmn »das Land von Abessinien und der Aksumiten« sind ebenfalls in dieser Interpretation nicht zwingend. Wie schon oben gesagt, bezeichnet Ḥabaša Land und Volk von Äthiopien. Die Nebeneinanderstellung von Ḥabaša und Aksum kann sowohl Land wie Volk bezeichnen, wobei Aksum als Teil von Ḥabaša oder als gesonderte Identität verstanden werden kann. Das gilt auch für das »überzeugende(s) Beispiel« ʾdwr / ʾksmn »die Ansiedlungen der Aksumiten«; als ob man nicht »Ansiedlungen / Stützpunkte (des Reiches) von Aksum« formulieren und verstehen könnte. Nun wird man bei der Ambiguität des Begriffes Ḥabaša im Zusammenhang eines sabäischen Textes der Deutung Aksūms als Gruppenbezeichnung gerne den Vorrang geben. Allerdings, wer das zugibt und annimmt, darf eine zweite Schlußfolgerung nicht außer Acht lassen: auch hier handelt es sich um die Um- und Eindeutung eines fremden Namens in das morphologische Gefüge der eigenen Sprache. Ohne weiteres ist zuzugeben, daß im Bewußtsein eines Sabäers in diesen Texten von Aksumitern und nicht von Aksum die Rede ist. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß wir es in den altäthiopischen Inschriften mit Originalquellen

36 Saba → asbūʾān »Sabäer; Ḥimyar → aḥmūrān »Himyariten« usw.; vgl. Müller 1998: 218.

37 So schon vorgeschlagen von Beeston 1987: 12; ausgeführt von Müller 1998: 218.

und originalen Eigenbezeichnungen zu tun haben, zu denen die entsprechenden griechischen Übersetzungen und sabäischen Paralleltex te nur den Rang einer Seiten- und Nebenüberlieferung haben. In den altäthiopischen Texten, beginnend mit RIE 180 bis RIE 194, gleich ob in äthiopischer Schrift, oder in sabäischer Schrift, aber pseudo-sabäischer Sprache gibt es nur den Titel und die Form ngś / ʾksm bzw. mlk / ʾksmm oder ngśm / ʾksmm³⁸ »König von Aksum«.³⁹

Unbeirrt setzt der Sabäist seinen einmal eingeschlagenen Erklärungsstrang fort: Ist Aksūm eine Kollektivbezeichnung, dann muß es ein Etymon, einen Orts- oder Regionennamen auf der Basis der Wurzel √KSM geben, von dem diese Gruppenbezeichnung abgeleitet ist. Wenn man auf Landkarten oder in topographischen Werken für Länder semitischer Zunge nach Namen auf Basis einer bestimmten Wurzel sucht, wird man fast überall fündig. Die enge Verwandtschaft semitischer Sprachen und ihr zähes Beharren über Jahrtausende hinweg in ihren lautlichen Formen machen dies möglich.⁴⁰ W. W. Müller zitierend Iryānī (1996: 773) schreibt: »... führt unter dem Lemma ksm den östlich von Bayt al-Faqīh im

38 Gəʿəz ist eine artikellose Sprache; in pseudo-sabäischen Texten wird der unbestimmte Artikel des Sabäischen -m wahllos, als ornamentaler Zierat an Nomina gesetzt.

39 Zur Bezeichnung eines Individuums bzw. einer Gruppe Personen aus Aksum hätte das Gəʿəz sowohl das Beziehungsadjektiv wie auch dessen Plural zu Verfügung: aksumawi bzw. aksumawayan. In den sabäischen Inschriften aus Äthiopien ist z. B. agʿazi und dessen Plural agʿazayan »Gəʿəz-Leute« erwähnt, allerdings in typisch »sabäisierender« Lautung (s. o. zu Fremdwörtern zwischen Nordarabisch und Äthiopisch Anlautwechsel ʾ-y und Hyperkorrektur durch Ersatz von z durch den – im Gəʿəz nicht, aber im Sabäischen existierenden Interdental d): ygʿdyn. Eine weitere Hyperkorrektur dieser Art ist anzunehmen, wenn z. B. in RIE 185,12 statt ʾksm mit Ersatz des Zischlauts durch den homorganen Interdental ʾkṭm geschrieben wird.

Diese Schreibung, eine sabäisierende Hyperkorrektur ohne sprachliche Realität, nahm F. Altheim zum Anlaß einer Erklärung des Namens Aksum aus dem Nordarabischen (Altheim 1969: 185-186; wiederholt in Altheim 1971: 396-397; den Hinweis auf diesen von mir übersehenen Versuch verdanke ich der Freundlichkeit von Wolfgang Hahn, Wien). Auch wenn er die Wortform richtig als altsüdarabische Kollektivbezeichnung erkennt, entnimmt er unkritisch aus Freytags Lexicon (Freytag 1830: vol. 4, 13b), und dort die erste – lateinische – Definition: »congregavit«. Darauf baut er in kühnem Schwung eine Deutung des Namens unter Annahme historischer Ereignisse, für die keine Quellen existieren, als synoikismós »... städtisches Gemeinwesen. Die Vereinigung kann im vorliegenden Fall allein durch königliche Gewalt vollzogen worden sein.« Die nordarabische, selten und widersprüchlich belegte Wurzel (vgl. z. B. Lisān al-ʿArab s. v. KṬM) hat, neben vielen anderen Bedeutungen – »näher kommen; den Spuren folgen« –, allerdings: »aufsammeln (Stücke in ein Gefäß)« und auch »zerstückeln (im Mund)«, wobei sie ihre Verwandtschaft zur schon behandelten Wurzel √KSM offenbart. Der Husarenritt zum synoikismós erweist sich somit als von der lateinischen Definition inspiriert. Wenn schon die direkte nordarabische Einflußnahme sich als sehr unwahrscheinlich erweist, bleibt doch der Gedanke einer Wurzel √KṬM, die im Äthiopischen lautgesetzlich zu KSM geworden wäre, und damit homophon zu ursprünglich KSM, das im Folgenden behandelt wird. Man müßte damit aber eine nicht belegte Wurzel postulieren, deren Bedeutung nur aus der ebenfalls semantisch sehr unsicheren nordarabischen Parallele zu erschließen wäre.

40 Spöttisch gesagt haben diese Sprachen nicht die – wohl historisch notwendige – Gnade der lautlichen Zersetzung. Eklatantes Beispiel für diese Methode des etymologischen Suchens auf der Landkarte ist in der letzten Zeit Kamal Salibi: *Die Bibel kam aus dem Lande Asir*. Hamburg, 1985.

Gebiet des Ġabal Rayma an den westlichen Gebirgsabhängen zur jemenitischen Tihāma liegenden Ort Kusma (14° 38' N, 42° 36' E) an und vermerkt dazu, daß seine Bewohner al-Aksūm genannt werden.⁴¹ Will man davon die These ableiten, daß südarabische Kolonisten, weil in dominierender Position, der Stadt Aksum ihren Namen geben hätten, so bedeutete dies, daß sie die Regeln ihrer eigenen Sprache mißachtet hätten, oder zu verstehen wäre: »(Stadt der) Leute aus Kusma.«

Die größte Schwäche der südarabischen These liegt freilich im archäologischen Befund (verbunden mit der Chronologie). Anders als die Siedlungen und Stätten wie Yeḥa, Addi Gelemo und jüngst nun Māqabər Gā'əwo bei Wuqro, die in architektonischen Monumenten und südarabischen Inschriften⁴² deutlichen und großen Einfluß aus dem Jemen zeigen, und die mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt zu datieren sind, hat das spätere Aksum nichts dergleichen aufzuweisen.⁴³ Die Architektur ist originell und im wesentlichen auch eigenständig. Die Inschriften sind von Anfang an äthiopisch in Schrift und Sprache. Die späteren mehrsprachigen Inschriften sind ein besonderer Fall. Sollte trotzdem und Jahrhunderte nach dem Höhepunkt des südarabischen Einflusses in Äthiopien der bei Gründung oder Neuorganisation des Gemeinwesens gegebene Name die Erinnerung an eine sonst nicht belegte Teilgruppe südarabischer, sabäischer Kolonisten oder Einwanderer wachgerufen haben?

Gelingt es, Aksum als sinnvolle und deutbare äthiopische Eigenbezeichnung aus dem sprachlichen Material des Gə'əz zu erweisen, dann spricht für die südarabischen Belege nichts dagegen, daß der fremde Name, wie im Falle des Nordarabischen, umgedeutet und als Volksbezeichnung verstanden wurde. Dies bedeutete in den meisten Fällen lediglich eine stilistische Verschiebung und Änderung der Ausdrucksweise. Es war den sabäischen Schreibern und Lesern – auch durch die Doppelsetzung von Ḥabaša und Aksum – klar, daß es sich um eine fremde politische Einheit und eine fremde Eigenbezeichnung handelte; Assoziationen zu einem in den Inschriften nicht erwähnten Ort Kusma und deren Bewohnern aksūm werden allenfalls anekdotisch aufgekommen sein.

41 Müller 1998: 219-220; Iryānī 1996: 773. Iryānī fährt fort: »Wir führen, [in der Regel in diesem Sprachwörterbuch] keine Ortsnamen an, doch haben wir hier Kusma und Aksūm [als Bezeichnung der Einwohner von Kusma] erwähnt als historischen Hinweis, daß hier wohl eine Verbindung bestehen könnte zu den Beziehungen zwischen dem Jemen und dem Land Äthiopien oder dem Königreich Aksum.« Bekräftigt durch Müller 1998: 220: »Bei der vollkommenen lautlichen Übereinstimmung der beiden Namen fällt es schwer, keinen Zusammenhang zwischen dem südarabischen und äthiopischen Aksum erkennen zu wollen.« Aber der eine ist ein Gruppen-, der andere ein Ortsname.

42 In denen als staatliche und politische Einheit D^oMT neben Saba genannt wird.

43 Vgl. z. B. das gleichlautende Urteil von R. Schneider 1996: 187.

Die äthio-semitische Erklärung aus den Texten der früh-mittelalterlichen Tradition

Es ist ein weiteres seltsames Faktum in der Geschichte der Erforschung des Namens Aksum, daß C. Conti Rossini, der 1938 in die Diskussion um den Namen Aksum zugunsten der arabischen These eingegriffen hatte (von ihm als süd-arabisch deklariert), aber bereits in einer Veröffentlichung aus dem Jahre 1901 (»L'evangelo d'oro di Dabra Libānos«) alle Textelemente zur Verfügung hatte, mit denen Riccis und meine Lösung operiert. Freilich sind in der genannten Veröffentlichung die sprachlich sehr schwierigen äthiopischen Urkunden nur regestenhaft kommentiert, nicht übersetzt; manche und wichtige Textkorrekturen zu Conti Rossinis Edition sind erst jetzt mit Sicherheit aufgrund von nunmehr vorliegenden Photographien der Handschrift, die Conti Rossini nur kurz zur Abschrift ausleihen durfte, möglich gewesen z. B. von R. Schneider (1996: 189). In der Tat scheinen – zumindest in den äthiopischen Studien – Editionen von Texten solchen Schwierigkeitsgrades ohne deren Übersetzung und Kommentierung nur selten gelesen und ausgewertet zu werden.⁴⁴

Bei dem »Goldenen Evangelium« handelt es sich um eine Evangelienhandschrift des alten, auf aksumitische Zeit zurückgehenden Klosters Däbrä Libanos in der Region Šomāzana (Akkälä Guzay, Eritrea).⁴⁵ »Golden« bezieht sich weniger auf die Ausstattung des Kodex, als auf seinen rechtlichen und ökonomischen Wert für das Kloster, sind doch in ihm – genauer ihm als zwei Faszikel anderen (älteren?) Ursprungs vorgebunden – eine Reihe wichtiger Urkunden über Land-schenkungen, andere Schenkungen, Exemptionen und sonstige rechtliche Privilegien des Klosters enthalten. Diese Urkunden wurden von Conti Rossini kopiert und in der oben angeführten Publikation mit einer Einleitung und Anmerkungen, die dem damaligen Stand der historischen Forschung entsprachen. Erst Roger Schneider hatte wieder die Möglichkeit, den Kodex einzusehen und zu photographieren.⁴⁶ In der Folgezeit wurden eine Anzahl eriträischer Klöster und deren Bibliotheken von einer wissenschaftlichen Mission der Universität Bologna unter der Leitung von Irma Taddia besucht und erforscht; reiches handschriftliches

44 Eine weiteres einschlägiges Beispiel ist I. Guidi, »Gli archivi in Abissinia.« *Congresso Internazionale di Scienze Storiche*. Volume 3. Sezione 2. Storia medievale e moderna. Roma, 1903. 651-698; vgl. ein ähnliches Urteil bei Bausi 1999: 227.

45 Vgl. EncAeth. 2. 2005: 28-29 (A. Bausi).

46 Der Nachlaß von Roger Schneider (gestorben 2002) wurde von der Familie dem *Institute of Ethiopian Studies* der Universität Addis Abeba vermacht, wo er jetzt im *Centre Wäldä Mäsqäl* aufbewahrt wird, das Archivmaterialien zur äthiopischen Geschichte gewidmet ist. Marie-Laure Derat hat ein klassifiziertes Inventar davon erstellt und einige Materialien daraus – darunter Urkunden aus dem »Goldenen Evangelium« bei ihren jüngsten Veröffentlichungen zur frühmittelalterlichen Geschichte Äthiopiens – besonders die Zagʿe-Zeit – benutzt; vgl. Derat 2010: besonders 20, Anm. 3.

Material konnte dabei gefilmt werden, darunter auch die Urkunden aus dem »Goldenen Evangeliar« von Däbrä Libanos und größere Teile des Kodex.⁴⁷

Die in der Sammlung erhaltenen Urkunden beginnen mit Diplomen des aksumitischen Königs Gäbrä-Mäsqäl (6. Jhdt. n. Chr.) bis König Säyfä-Ar^cad Ende des 14. Jhdts. Gerne und rasch wird das Urteil gefällt, die Urkunden aus aksumitischer Zeit – in der Sammlung zweifellos rechtsgültige Abschriften – seien apokryph und in späterer Zeit erstellte Fälschungen.⁴⁸ Doch erlaubt das nähere Studium dieser Texte mehr und mehr Zweifel an diesem pauschalen Urteil; zumindest finden sich inhaltlich und sprachlich authentisch anzusehende Partien, die auf historischer Überlieferung der betreffenden Dokumente beruhen.⁴⁹

Die in der Sammlung erhaltenen Königsurkunden der Zag^we- und frühen Salomonidenzeit (bis etwa ^cAmdä-Şəyon) bilden durch Eigenheiten in Formeln und Sprache eine besondere Gruppe. Bei den Formeln ist ein Rückgriff auf aksumitische Titulaturen, wie etwa zä-i-yətmäwwa⁹ lä-şärr »dem Feinde unbesieglich« anzumerken. Daß Gə^cəz für uns eine Korpusssprache ist, die den lexikalischen und z. T. auch morphologischen Bestand der einst bestehenden Gesamtsprache nur ausschnittsweise umfaßt, wird beim Studium früher Inschriften, aber eben auch von Rechtsdokumenten dieser Art klar.⁵⁰ Bei späteren Urkunden, etwa ab dem 16. Jhdt., ist der Einfluß der jeweiligen Muttersprache der Schreiber (Amharisch, Tigrinya) in Lexikon, Morphologie und Syntax auszumachen, der leichter zu interpretieren ist, da die uns bekannten, modernen Stufen dieser Spra-

47 Besonders Alessandro Bausi hat sich der Auswertung dieser handschriftlichen Quellen gewidmet und darüber eine Reihe von Publikationen vorgelegt; Bausi 1997: 13-23 ist eine minutiöse Beschreibung der Urkunden, besonders eine korrekte Zuordnung zu der – heutigen, durch Umbindung und Restaurierung der Handschrift veränderten – Fundstelle und der Edition Conti Rossinis. Nach seiner Edition des *gādī* (Heiligenvita) von Libanos im *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores aethiopici*. 105. 106. Louvain, 2003 bereitet er eine kritische Neuausgabe mit historischem Kommentar der genannten Urkunden vor; erstes Ergebnis ist ein Kreuzindex der Eigennamen, ausgewählten Realien und Begriffen in den Urkundentexten (Bausi 2007).

Die Urkunden und ihre enorme Bedeutung als Quellen zur äthiopischen Geschichte sollen allerdings nicht die Bedeutung des Kodex als Evangelienhandschrift in den Hintergrund rücken, besonders seit R. Schneider (1989: 163) eine wesentlich frühere Datierung als bisher ins 12. oder Anfang 13. Jhdt. vorgeschlagen hat. Damit ist er ein wichtiger Textzeuge, der nicht in den bisher vorliegenden kritischen Ausgaben des äthiopischen NT durch Rochus Zuurmond benutzt wurde, nun aber in Photographien wissenschaftlicher Auswertung zugänglich ist.

48 Dies gilt z. B. auch für die analoge Urkundensammlung des *Liber Axumae* der Zions-Kathedrale in Aksum.

49 Auch in der Sabäistik gesteht man dem jemenitischen Gelehrten al-Hamdānī des 10. Jhdts. zu, über authentische historische Überlieferungen über die Geschichte des antiken Jemen zu verfügen; vgl. Müller 1998: 220.

50 Auch für die Texte gilt in gewissem Maße das Urteil L. Riccis anlässlich der Bearbeitung zweier altäthiopischer Ritzinschriften auf Schieferplatten (1991: 1291-1292): »... non appena ci si trovi di fronte a testi epigrafici in ge^cəz non vocalizzato, tutta la nostra conoscenza della lingua è messa in crisi, massimamente perchè il tessuto lessicale che in essi appare sfugge quasi del tutto a ogni nostra interpretazione sia per il valore dei suoi temi sia per quello delle sue forme.«

chen einen direkten Vergleich erlauben. Bei den früheren Urkunden der angesprochenen Schicht liegt der Fall anders. Hier sind Abweichungen vom bekannten Gəʿəz zu sehen, die sich nicht ohne weiteres mit heutigem Amharisch oder Tigrinya in Verbindung bringen lassen. Dann ist überaus vorsichtig abzuwägen, ob es sich um Zeugnisse älterer Stufen der genannten Sprachen handeln kann, oder aber um bisher nicht belegte Wörter und Formen des Gəʿəz, die in kontinuierlicher Tradition übermittelt oder entwickelt sind.

Eine der Donationsformeln in den Urkunden aus der Zeit des Zag^we-Königs Lalibäla (13. Jhdt.) im berühmten »goldenen Evangelium« von Däbrä-Libanos lautet: (1) »... agwällätku, aksämkü wä-amnäyku«. Dem entspricht in der Poenformel: (2) »... wä-əmā-bo zä-täḥayyālo wä-zä-tägässäso wä-zä-täʾaggälo lä-zəntu gwəlt wä-lä-zəntu kəsum«⁵¹. Vorausnehmend sei die vorgeschlagene Übersetzung der beiden Formeln schon hier gegeben; erklärende Einzelheiten folgen: (1) »... gebe ich hiermit zu Lehen und weihe (und gebe in Kirchenbesitz)« und (2) »... und wenn jemand dieses Lehen und diese Stiftung mit Gewalt verletzt, anrührt oder beraubt, ...« Da das Verb amnäyā – in Analogie zu den beiden anderen denominal von mənēt »Kirche, Kloster« abzuleiten ist »in Kirchen-, Klosterbesitz geben« – in der Donationsformel fehlen kann und in der Poenformel nicht mehr aufgenommen wird, muß die Erklärung vom bekannten g^wəlt »Lehen, Stiftung« ausgehen. G^wəlt bedeutet eigentlich »Herauslösung; herausgelöst« – zu einer möglichen Etymologie s. unten – von Land aus den normalen Besitz- und Rechtsverhältnissen, insbesondere mit Bezug auf Rendite und Leistungen, die für bestimmte Zwecke reserviert werden. Dies kann der Ausgleich für Vasallendienste im weltlichen Bereich sein; im kirchlichen handelt es sich zumeist um die materielle Absicherung der memoriae »Gedächtnis für das Seelenheil« des Stifters. »Lehen« ist eine konventionelle Übersetzung und Terminologie; ein tertium comparationis zwischen beiden Rechtsverhältnissen ist, daß es sich – ursprünglich – nicht um festen und Erbesitz handelte, sondern ein gwəlt wie ein Lehen auch wieder entzogen werden konnte. An die Stelle des gleichzeitig möglichen einfachen wāhabä lä »geben an (eine bestimmte Institution) = stiften« und wāhabä gwəltä (Conti Rossini 1901: 184 (Nr. 1); 192 (Nr. 8) tritt denominal der Kausativ in faktitiver Bedeutung ein, ein Merkmal des Gəʿəz dieser Zeit⁵² – aber auch schon des früheren, wenn unsere Deutung des Namens Aksum richtig ist. Amha-

51 Die Passagen in Conti Rossini 1901: 186; 190 (Dokumente 6 und 7); Derat 2010: 27-29; 32-34; erwähnt und kommentiert in Ricci 1996: 188-190; Bausi 1999: 228-229. Die Konkordanz zwischen der Edition Conti Rossinis und den heutigen Fundstellen in der Handschrift bei Bausi 1997: 22-23. Die Abweichungen von Conti Rossinis Text beruhen auf der Kollation der Handschrift.

52 Für die analogen Formen aksämä und amnäyā bemerkt R. Schneider (zitiert von L. Ricci 1996: 189), daß diese Formen bisher nur in der Kanzleisprache des Königs Lalibäla belegt sind.

risch und späteres amharisierendes Gəʕəz verwenden den (D-)Stamm g^wällätä, bisweilen im Amharischen auch den kausativen as-Stamm asg^wällätä.⁵³

Da jeweils ein Teil der mehrgliedrigen Formel fehlen kann, ergibt sich, daß die Formel als Hendiadyon, aus sich rhetorisch ergänzenden oder steigernden quasi-Synonyma besteht. Daraus folgt daß in der Poenformel kəsum = g^wəlt ist, in der Donationsformel aksämä = ag^wällätä. Nun hat kəsum im literarischen Gəʕəz – bis auf diese Belege – nicht überlebt, genauso wenig wie das Verb kəsämä bzw. dessen Kausativ aksämä. DL verzeichnet die Wurzel nicht. Sie findet sich allerdings bei Gabriele da Maggiora (1953: 380): Lemma kəsäma: aksämä »dedicare / dedicò«. Dieses Gəʕəz-Wörterbuch »ad uso dei principianti« ist ein wissenschaftlich bedeutsames Werk, das eine nähere Studie verdiente. Der Autor hat nicht nur Dillmann und dessen Ergänzungen ausgewertet; er bringt den lexikalischen Bestand der traditionellen äthiopischen Wortverzeichnisse säwasəw »Scalae« ein und vor allem seine Lesefrüchte aus Texten, die Dillmann noch nicht zur Verfügung standen.⁵⁴ Leider gibt er seine Quellen nicht direkt an; so bleibt dem erfahrenen Leser oft nur die Vermutung. Für aksämä – hier übereinstimmend mit dem Urteil R. Schneiders – weiß ich nur die angeführten Stellen aus den Dokumenten des »Goldenen Evangeliums« von Däbrä Libanos. Wie da Maggiora zu seiner Übersetzung kam, wissen wir nicht. Da er mit den Überlegungen von L. Ricci und mir übereinstimmt, darf ich mir erlauben, ihn als den ersten anzusehen, der die Lösung für aksämä in den Texten fand; für die weiteren Folgerungen betreffend den Namen Aksum hätte er zumindest wohlwollendes Interesse gehabt.⁵⁵

W. Leslau, der mit der Sigle M da Maggioras lexikalisches Sondergut penibel verzeichnet, unterlegt die Wortbedeutung mit Vergleichen aus anderen semitischen Sprachen (LCD 296b): »Ethiopic: Tna: k^wəsmi »saint to which a church is dedicated; to be identified with ksm »cut« (Heb. kāsām, Akk. kasāmu) → *separate → *assign → dedicate.« In diesem Argumentationsstrang wäre das oben angeführte nordarabische kasm / kassim einzuordnen.

Somit lassen sich in den lebenden Semitensprachen Äthiopiens, hier Tigrinya, Spuren und Nachwirkungen für den alten Sprachgebrauch nachweisen. Tigrinya k^wəsmi entspricht formal Gəʕəz kəsum. An der Oberfläche könnte man die häufige Form des Verbalnomens qəṭli, also »Stiftung« annehmen, die von der abstrakten zur konkreten Bedeutung verschoben ist, doch verweist der Labialvelar auf den Ursprung aus dem Partizip passiv⁵⁶. Daß die Wurzel √KSM in der Bedeutung

53 DL 1139-1140: »legare; dicare; stifen; Stiftung machen« (man beachte die Rolle deutscher Übertragungen im sonst lateinischen *Lexicon*; vgl. Kropp 1992: 223-224; LCD 192a; GV 708-709: »g^wällätä: fare un lascito; assegnare un feudo; asg^wällätä: chiedere, ottenere che il re o un ricco personaggio faccia un lascito pio.« Im Sprachgebrauch der Urkunden ist zu bemerken, daß g^wällätä und asg^wällätä unterschiedslos für »fare un lascito« gebraucht wird.

54 Vgl. die knappe, aber inhaltsreiche Rezension von A. Caquot 1955: 155.

55 Die eingangs eingeführte (Selbst-)Bewertung von L. Ricci bliebe wohl unverändert.

56 Wo im Tigrinya die Form qəṭul mit Vokalharmonie qutul übliches Part. Pass. ist.

»stiften, weihen« benutzt wurde, belegt aber Tigrinya kwəsmi = »titolare di una chiesa; padrone santo« auch »Fest des Kirchenpatrons«. ⁵⁷ Die oben angegebenen weiteren Bedeutungsverschiebungen ergeben sich aus dem lebendigen Sprachgebrauch. Die Labialisierung erklärt sich analog zum Wechsel Aksum – Ak^wəsəm (s. oben). ⁵⁸

Was beweist das für die Form und den Namen Aksum? Die Bildung des Passivpartizips ist im Gəʿəz nicht mehr regelmäßig produktiv; zumeist auf lexikalisierte Einzelbeispiele beschränkt. Grundsätzlich kann für alle Stämme als Passiv-Partizip die Form des Grundstammes qətul eintreten, wie etwa kəsum zu aksämä (DiGr § 108c S. 204). Natürlich ist in den zur Diskussion stehenden Textbeispielen auch zu erwägen, daß der verbale Kausativ denominiert ist (wie bei g^wəlt und a(s)g^wällätä): »zu einem kəsum machen«. Dies änderte aber nichts am Inhalt. Daneben gibt es aber stammkonforme Bildungen verschiedener Art, die u in der letzten Stammsilbe als Passiv-Kennzeichen und bei wechselnder Vokalisierung der übrigen Silben ein charakteristisches Stammkennzeichen aufweisen: (DiGr. §112b, S. 211). Damit erwiese sich Aksum als nach dieser Regel gebildetes Partizip passiv des Kausativ-Stammes aksämä. Eine weitere Folgerung ergibt sich: Wort, Form und Gebrauch als »religiöse Stiftung« gehen auf die frühe – heidnische – Zeit Aksums zurück; der Name erweist sich als abgekürzter theophorer Name: »Die Stiftung, Stift (par excellence), etwa Hochstift, Reichsstift«. ⁵⁹ Zu denken wäre auch an »Stiftung des ...«, wobei der selbstverständlich bekannte Patron, in der Antike die heidnische Gottheit, das heidnische Pantheon mit gedacht war. In der Folge war es bei einem so häufig gebrauchten und wichtigen Eigennamen verständlich, daß seine Funktion als einfaches Appellativ zurücktrat, Aksum im Sprachgefühl auch Gəʿəz-Sprecher zum – in seiner Wortbedeutung nicht mehr hinterfragten oder reflektierten Eigennamen wurde.

Ein Fehler, den man vielen eingangs genannten Deutungsversuchen vorwerfen kann, soll hier nicht wiederholt werden: direkt vom – immer hypothetisch – gedeuteten Namen auf eine Realität schließen zu wollen. Also: hat der Name Aksum mit Wasser(reichtum) zu tun, so ist die Gegend Aksums ein blühender Garten (gewesen), oder ähnlich. Somit muß es weiterer historischer und archäologischer Forschung überlassen bleiben zu klären, ob Aksum hauptsächlich die Funktion eines religiösen – neben einem kulturellen und kommerziellen – Zen-

57 Kane 2000: 1613b: »Altarpiece, above or behind the mänbärä tabot; annual procession of the tabot around the church; titular of a church; saint for whom a church is named, dedicated.« Mündliche Auskunft meines Studenten Bokreziion Zarayohans aus Eriträa und Träger einer traditionellen Kirchengründung: Entspricht baldäräba und bedeutet Procurator, Patron, Vermittler, Schutzheiliger; u. a. auch der Festbeauftragte bei Hochzeiten.

58 Ausgehend von lautlicher und stellungsbedingter Labialisierung in einzelnen Formen kann der resultierende Konsonant (Labilavelar) eigenständig und phonematisch werden und sich dann sekundäre Wurzeln ausbilden. übertragen werden.

59 Gəʿəz ist eine artikellose Sprache, hat nicht die formale Möglichkeit der allgemeinen Determinierung.

trums hatte, religiös legitimiert war. Die Tatsache, daß es eine Stadt ohne (Verteidigungs-)mauern war, spricht dafür, ebenso auch, daß es bis heute – ungeachtet seines schon im Mittelalter geringen politischen Gewichts – als religiöses Zentrum im Bewußtsein der Äthiopier verankert ist.

Die Etymologie ist von der konkreten und an den kompletten Kontext gebundenen, punktuellen Bedeutung eines Wortes zu trennen, die manchmal kaum noch daran angebunden werden kann. Etymologische Überlegungen können aber als Stütze herangezogen werden, zumal sie die weitere Perspektive der semantischen Verwandtschaft zwischen den semitischen Sprachen – vielleicht auch anderer; vgl. lat. sacer; sanctus – aufzeigen können. Da in dem zur Lösung des Namensrätsels Aksum besprochenen Syntagma zwei weitere Begriffe enthalten, die im quasi-synonymen, rhetorisch steigernden Verhältnis zu Aksum stehen, seien hier zwei kurze Bemerkungen mit Vorschlägen zur Etymologie angefügt, die freilich einer vertieften Untersuchung bedürfen.

Während in der Donationsformel drei Verben stehen können – ag^wällätä – aksämä – amnäya »zu Lehen geben – stiften – ?«, figurieren in der Poen-Formel nur zwei nominale Aufnahmen, die sich darauf beziehen und die den Sinngehalt der Verben angeben: g^wält und kəsum. Gelingt es, ein drittes Nomen zu amnäyä anzuführen, so wäre auch der Bedeutungsgehalt des dritten Verbs in Umrissen ermittelt. Amnäyä hat wohl nichts direkt mit tämännäyä »wünschen«⁶⁰ o. ä. zu tun. Geht man von einem Nomen aus, so ist mənēt »Kloster« das Nächstliegende. Das denominierte Verb amnäyä erhielt so seinen guten Sinn im Zusammenhang des Dokuments »in Klosterbesitz geben, zum Klosterbesitz machen«. Freilich bleibt der Ehrgeiz des Etymologen, dieses Nomen mənēt »Kloster« von einer Wurzel abzuleiten. Sie findet sich, im literarischen Gəʿəz nicht belegt in verschiedenen semitischen Sprachen (√MN+ Langvokal) als »abtrennen, teilen«; auch »zählen«⁶¹, ein weiteres Beispiel für die Gleichheit der Vorstellungen, die mit dem Heiligen und seinem Bezirk als »aus dem weltlichen Bereich herausgehoben, von ihm getrennt« zusammenhängen, und die in verschiedenen Religionen, Sprachen und Kulturen anzutreffen sind.

Gleiches gilt vielleicht für g^wält. Hier wird in der Literatur die Anbindung an das Altsüdarabische GWL bzw. GWLT »Vollbesitz« bzw. »Vollkonzession« (von Besitz an den Tempel)⁶² vorgeschlagen. Das entspricht lautlich, aber inhaltlich nicht ganz: GWL ist im Altsüdarabischen eben der Vollbesitz, der zwar als Kon-

60 DL 194; LCD 351. Derat 2010: 28 übersetzt noch »souhaité«; aber die Parallelstelle 2010: 33 mit »délimité«.

61 Vgl. DL 191; LCD 351; SabDict 86 mn von der Wurzel √MNY »outer precinct of a sanctuary«. Es ist im übrigen anzumerken, daß die äthiopischen Tabu-Bestimmungen für den inneren Klosterbezirk (z. B. daß keine Tiere hereingeführt werden dürfen u. ä.) direkte Parallelen in altsüdarabischen Bestimmungen für Tempelbezirke haben.

62 Vgl. SabDict 51; für die »Konzession« in Maḳābitischen vgl. Arbach 1993: 37; Biella 68 »as one's own property« mit Verweis auf die Wurzel √GWL »umgeben; umgehen; umfassen«.

zession an den Tempel gehen kann, aber eben doch Vollbesitz. Das Konzept von *gwəlt* ist, wie oben gesagt, inhaltlich ein eingeschränkter, bedingter Besitz mit Zweckbestimmung. Man könnte mit der Bedeutung »umgeben, umfassen« an die »Klostermauer« denken, und wäre in einem ähnlichen semantischen Bereich wie bei den anderen beiden Begriffen. Es liegt aber nahe, auch hier ein semantisches Feld mit »abschneiden, herauslösen« zu suchen. Dieses fände sich in der Wurzel √GLY *gäläyā* »abschneiden; aber auch: »erklären«. ⁶³ Ein Partizip passiv *gəlu(y)t* könnte mit der schon mehrmals herangezogenen Labialisierung in der Nähe des Vokals *u* zu *g^wələyt* geworden sein; in der Folge verkürzt zu *g^wəlt* »abgeschnitten, herausgelöst«, letztlich in Spezialisierung »gewidmet, gestiftet«.

Sprachlich, insbesondere für die lautgesetzliche Entsprechung von Radikalen und deren Ausnahmen wäre noch auf das Wurzelbündel KSM – QSM – GZM und einige andere in den semitischen Sprachen hinzuweisen, die alle von einer Bedeutung »schneiden, trennen, teilen« ausgehend Verschiebungen zu »entscheiden«, schließlich »bestimmen, entscheiden«, aber auch: »weihen« durchlaufen.

Letztlich sei die Erschütterung des linearen Denkens eines Okzidentalens durch Überlegungen eines Trägers der Kultur seine Studiengegenstands angeführt: Tigrinya *şəlmī*, wörtlich »Dunkelheit, Abgeschlossenheit« als Landrechtskategorie eines aus Allmende »herausgeschnittenen« Stücks Land; Dunkelheit = Abgeschlossenheit – das semantische Feld hat durch die Etymologie eine Bereicherung erfahren, die die Kontextanalyse nicht in Frage stellt, sondern mit einer weiteren Facette der historischen Perspektive erweitert.

Verzeichnis der benutzten Literatur

- Altheim, F. 1969 und R. Stiehl. *Die Araber in der alten Welt. 5,2: Nachträge. – Das christliche Aksum.* Berlin.
- Altheim, F. 1971 und R. Stiehl. *Christentum am Roten Meer.* Berlin.
- Appleyard, D. 2006. *A Comparative Dictionary of the Agaw Languages.* Köln.
- Arbach, M. 1993. *Le maḏābīen: Lexique – Onomastique et Grammaire d'une langue de l'Arabie méridionale préislamique.* Tome 1: Lexique maḏābīen. Comparé aux lexiques sabéen, qatabānite et ḥaḍramawtique. Thèse de doctorat. Université d'Aix-en-Provence.
- Barḡūtī, °Abd-al-Laṭīf (al-) 2001. *al-Qāmūs al-°Arabī aš-Šaʿbī al-Filistīnī.* Al-Laḥḡa al-Filistīniyya ad-dāriḡa. Ramallah, Birch, Palestine. Vermehrter und verbesserter Neudruck der dreibändigen Ausgabe 1983-1998.
- Barthélemy, A. 1935-1969. *Dictionnaire Arabe-Français.* Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem. Paris.

63 LCD 192b-193a; DL 1140-1141, der zwei Wurzeln annimmt.

- Bausi, A. 1997. »Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea. Parte terza.« *Rassegna di studi etiopici*. 41. 1997. (1998): 13-55; tavv. 1-4.
- Bausi, A. 1999. »Rezension zu D. Crummey: Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia. From the Thirteenth to the Twentieth Century. Urbana (usw.), 2000.« *Rassegna di Studi Etiopici*. 43. 1999 (2000): 226-231.
- Bausi, A. 2007. »Un indice dell' *Evangelo d'oro* di Dabra Libānos.« *Aethiopica*. 10: 81-91.
- Beeston, A. F. L. 1987. »Habashat and Ahabish.« *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 17: 5-12.
- Biella, J. C. 1982. *Dictionary of Old South Arabic. Sabaean Dialect*. Chicago.
- Brakmann H. 1994. *To para tois barbarois ergon theion. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*. Bonn.
- Caquot, A. 1955 »Rezension zu G. da Maggiora. *Vocabolario etiopico – italiano – latino ad uso dei principianti*. Asmara, 1953.« *Annales d'Éthiopie*. 1: 155.
- CIH *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Pars IV. Inscriptiones himyariticas et sabaicas continens. Paris, 1889–1932. Zitiert nach der Inschriften-Nummer.
- Conti Rossini, C. 1901. »L'evangelo d'oro di Dabra Libānos.« *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. 10: 177-219.
- Conti Rossini, C. 1905. »Note sugli Agau. 1. Appunti sulla lingua khamta dell'Averghellé.« *Giornale della Società Asiatica Italiana*. 17: 183-242.
- Conti Rossini, C. 1912. *La langue des Kemant en Abyssinie*. (= *Sprachenkommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. 4.). Wien.
- Conti Rossini, C. 1938. »Saggio sulla toponomastica dell'Eritrea Tigrina.« *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*. Serie 7. Vol. 3: 785-816.
- da Bassano, F. 1918. *Vocabolario tigray-italiano*. Roma.
- da Maggiora, G. 1953. *Vocabolario etiopico – italiano – latino*. Ad uso dei principianti. Asmara.
- d'Abbadie, A. 1868. »Observations sur les monnaies éthiopiennes.« *Revue Numismatique*. N. s. 13: 45-60 + pl. 3.
- de Longpérier, A. 1868. »Monnaies des rois d'Éthiopie (Nagast de Aksum en Éthiopie).« *Revue Numismatique*. N. s. 13: 28-44 + pl. 2.
- Derat, M.-L. 2010. »Les donations du roi Lālibālā. Éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle.« *Annales d'Éthiopie*. 25: 19-42.
- DiGr Dillmann, A. 1907 *Grammatik der äthiopischen Sprache*. 2. verbesserte und vermehrte Auflage von C. Bezold. Leipzig, 1899 (Nachdruck: 1959; 1967). English translation. by J. A. Crichton: *Ethiopic Grammar*. 2nd ed. London 1907 (reprint: 1974; 2005).
- DL August Dillmann. *Lexicon linguae aethiopicae*. Cum indice latino. Adiectum est vocabularium Tigre dialecti septentrionalis compilatum a Werner Munzinger. Lipsiae, 1895 (Nachdr.: New York, 1955.)
- El-Said Badawi 1986 und M. Hinds. *A Dictionary of Egyptian Arabic*. Beirut.
- EncAeth *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden. 1. 2003 (A – C) – 4. (O – X). 2010.
- Freytag, G. W. 1830. *Lexicon Arabico-Latinum*. Vol. 1-4. Halle, 1830-1837. Nachdruck Beirut, 1975.
- Gadla Marqorēwos seu acta sancti Mercurii*. Ed. Karolus Conti Rossini. Leipzig, 1904. (*Vitae sanctorum indigenarum*. 4,1.2.) (*CSCO. scriptores aethiopici*. series altera. 22.). Nachdruck: Leuven, 1955. (CSCO. 33. 34. = *Scriptores aethiopici*. 16. 17.)

- GV Guidi, I. *Vocabolario amarico-italiano*. Roma 1901 (Nachdruck: 1953); *Supplemento*. Roma 1940.
- GVG Brockelmann, C. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Berlin, 1909-1913. (Repr. Hildesheim, 1961.)
- Habtä-Maryam Asäffa 1994. *Yä-Ityopya tarik fayyaqəwočč-ənna bahločč*. Addis Abeba, 1986 a. m. = 1994.
- Halévy, J. 1874. *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*. Paris.
- Haymanota Abaw. La foi des pères anciens. 1. Texte éthiopien. Enseignement de Mamher Kefla Giyorgis ... avec une introduction ... par Berhanou Abebbe. Wiesbaden: Steiner, 1986. (*Studien zur Kulturkunde*. 79.).
- Ibn Hišām 1955. *As-Sira an-nabawiyya*. Hrsgg.: Muṣṭafā as-Saqā, Ibrāhīm al-Abyārī, °Abd-al-Ḥafiz aš-Šalabī. Vol. 1.2. 2. Ṭab°a. Kairo, 1375 d. H. = 1955. (Zahlreiche andere Auflagen und Editionen).
- Iryānī, Muṭahhar °Alī (al-) 1996. *Al-Mu°gam al-Yamani fī al-luġa wa-t-turāt*. Damaskus.
- Kane, T. L. 2000. *Tigrinya-English Dictionary*. 1.2. Loisdale Ct.
- Kropp, M. 1982. *Die Geschichte der »reinen Araber« vom Stamme Qaḥṭān*. Aus dem Kitāb Našwat aṭ-ṭarab fī tā°rīḥ ġāhiliyyat al-°Arab des Ibn Sa°id al-Maġribī. Hrsg. u. übers., eingel. u. komm. Phil. Diss., Heidelberg, 1975. 2. verb. Aufl. Frankfurt a. Main. (*Heidelberger Orientalistische Studien*. 4.)
- Kropp, M. 1991. »Abraha's Names and Titles: CIH 541,4-9 reconsidered.« *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 21: 135-145.
- Kropp, M. 1992. »Der Wert der amharischen Übersetzungen des Šar°atā māngēst.« *Journal of Semitic Studies*. 37: 223-45.
- Kropp, M. 2006. »Rezension zu Rainer Voigt (Hrsg.), *Die äthiopischen Studien im 20. Jhdt. / Ethiopian Studies in the 20th Century*. Akten der internationalen Tagung Berlin 22. bis 24. Juli 2000. Aachen, 2003. (*Semitica and Semitohamitica Berolinensia*. 2.)«. *Oriens Christianus*. 90: 273-275.
- Kropp, M. 2008. »Äthiopische Arabesken im Koran: afro-asiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffus verteilt oder an Glanzpunkten konzentriert.« *Schlaglichter*. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte. Groß, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hrsgg.). Berlin. (*Inaarah*. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran. 3.) 384-410.
- Kropp, M. 2009. »»People of powerful South Arabian kings« or just »people of their kind we annihilated before«? Proper noun or common noun in Qur°ān 44:37 and 50:14.« *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 39. 237-244.
- LCD W. Leslau. *Comparative Dictionary of Gə°əz (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden, 1987.
- Lipinski, E. 1997. *Semitic Languages*. Outline of a Comparative Grammar. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*. 80.) Louvain.
- Lisān al-°Arab. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. al-Mukarram. *Lisān al-°Arab*. (15 volumes). Beirut: Dār Šādir. (Nach Reimbuchstaben geordnet). Al-Qāhira, (1979). 6 vols in 55 Aġzā°. (In alphabetischer Ordnung). Mehrere on-line-Editionen und pdf-Versionen im Netz zu finden; Zugabe bei vielen CD-Textkorpora arabischer und islamischer Literatur (etwa al-Ariss etc.)
- Littmann, E. 1954 und D. Meredith. »An Old Ethiopian Inscription from the Berenice Road.« *Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland*. 1954: 119-123. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25222717>. Accessed: 23/02/2011 11:51.
- Māšhafā Säwasəw wä-gəs wä-māzgäbā qalat ḥaddis. (Begründet von Kəflä-Giyorgis, fortgeführt von Kidanä-Wäld Kəfle und hrsg. von Dästa Täklä-Wäld). Addis Abeba, 1958 a. m. = 1965 n. Chr.
- Müller, W. W. 1998. »Südarabisches zum Namen Aksum.« *Aethiopica*. 1: 217-220.

- Munro-Hay, St. 1995 und B. Juel-Jensen. *Aksumite coinage*. A revised and enlarged edition of The Coinage of Aksum. London, 1995.
- Piamenta, M. 1991. *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*. Vol. 2. Leiden.
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum. Band 1- (23; 24, Lfg. 1); Supplement-Band 1 (- Lfg. 11). Bonn, 1950 - (2011).
- Reinisch, L. 1885. »Die Quarasprache in Abessinien«. *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien. 109: 3-152.
- Ricci, L. 1991. »Iscrizioni paleoetiopiche.« *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*. Wiesbaden. Vol. 2: 1291-1311.
- Ricci, L. 1996. »Post criptum« (zu Schneider 1996). *Rassegna di Studi Etiopici*. 38. 1994 (sic! aber 1996): 188-190.
- Ricci, L. 1997 »Tra al-Hiğra e «banalità««. *Rassegna di studi etiopici*. 41. 1997 (1998): 107-108.
- RIE Bernard, E., A. J. Drewes und R. Schneider. *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*. 1. Les documents. 2. Les planches. Paris, 1991. 3. Traductions et commentaires. A: Les inscriptions grecques. Paris, 2000. Zitiert nach der Inschriften-Nummer.
- SabDict A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Müller und J. Ryckmans. *Sabaic Dictionary (English – French – Arabic)*. Louvain; Beyrouth, 1982
- Schneider, R. 1989. »L'évangélaire de Dabra Libanos de Ham.« *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Abeba. 2: 163.
- Schneider, Roger: 1996. »Remarques sur le nom »Aksum«. »Post scriptum« di L. Ricci.« *Rassegna di Studi Etiopici*. 38. 1994 (sic! aber 1996!): 183-188; postscriptum 188-190.
- Sergew Hable Sellassie 1972. *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*. Addis Abeba.
- Tubiana, J. 1958. »Les noms de Gondar et d'Aksum.« *Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques*. 8: 25-26.
- Ullendorff, E. 1955. »The Ethiopic Inscription from Egypt.« *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1955: 159-161. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25222752>. Accessed: 23/02/2011 11:52.
- WKAS M. Ullmann. *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*. Vol. 1.2. Wiesbaden, 1957-2009.
- Yūsuf ʿAbdallāh 1975. *Die Personennamen in al-Hamdānī's Iklīl und ihre Parallelen in den altsüd-arabischen Inschriften*. Phil. Diss. Tübingen.

Claire Bosc-Tiessé

Sainteté et intervention royale au monastère Saint-Étienne de Hayq au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle L'image de Iyasus Mo'a dans son Évangile*

L'image du saint moine Iyasus Mo'a peinte dans l'Évangile qu'il a fait écrire pour le monastère Saint-Étienne de Hayq est considérée comme l'un des jalons de l'histoire de l'art éthiopien (fig. 1). Cette image est d'autant plus exceptionnelle que les représentations de commanditaire sont relativement rares et encore plus à cette époque¹. En complément de la note qui date l'écriture du texte, elle situe *a priori* dans le temps la réalisation du cycle d'enluminures de cet Évangile. Or, légendée par ces mots: «Image de Saint Iyasus Mo'a», elle pose un problème de taille car il semble tout à fait inconcevable que Iyasus Mo'a se soit lui-même qualifié de saint.

Supérieur du monastère, Iyasus Mo'a est célèbre pour le pacte qu'il aurait passé avec le roi Yekuno Amlāk. Cette alliance aurait soutenu les desseins de ce dernier au moment où il s'empare du pouvoir en 1270 et renverse la dynastie en place pour en établir une nouvelle, dite salomonienne. En contrepartie, Yekuno Amlāk aurait favorisé la richesse et la puissance du monastère en lui conférant un tiers des terres du royaume et, à son abbé, le titre d' *'aqqābē sa'āt*, littéralement «gardien des heures» et poste de confiance auprès du souverain. Si le fils et successeur de Yekuno Amlāk, Yāgbē'ā Šeyon (1285-1294), poursuit la politique de son père, la position du monastère n'est toutefois pas définitivement assurée car Wedem Ra'ad (1299-1314) reprend au monastère des terres, qu'Amda Šeyon (1314-1344) lui redonne par la suite².

* Une première version de cet article a été présentée en janvier 2008 au séminaire de recherche du master en histoire de l'Université d'Addis Abeba organisé par Shiferaw Bekele. Mes remerciements les plus chaleureux vont à Emmanuel Fritsch et Daniel Assefa qui ont accepté de relire et de discuter les détails des textes guèzes, même si les choix définitifs sont bien sûr les miens.

1 Pour un récapitulatif sur le sujet, voir C. BOSC-TIESSÉ, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tānā, Éthiopie, XVII^e – XVIII^e siècle*, 2008, pp. 353-354.

2 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots of Debra Hayq, 1248-1535», 1970, pp. 87-90 ; M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, 2003, pp. 87-94, 141. La communauté de Hayq Estifānos se réclame par ailleurs d'une fondation qui remonterait au dernier roi aksumite, Del Na'ad, au IX^e siècle (pour un point sur cette question, voir M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003, pp. 138-139). Ce n'est toutefois qu'à partir du XIII^e siècle que l'on commence à trouver trace du monastère dans les documents historiques.



Fig. 1: «Image de Saint Iyasus Mo'a», Évangile de Iyasus Mo'a, Ḥayq Estifanos, mf. EMM 1832, fol. 5v, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elāt* MG-2000.003.026)

Si Ḥayq apparaît rétrospectivement comme un centre artistique et intellectuel à la fin du XIII^e et dans la première moitié du XIV^e siècle, sa position reste toutefois dépendante des relations avec le roi alors en place et est souvent remise en

cause au cours de ces décennies. Le contexte dans lequel est enluminé l'Évangile de Iyasus Mo'a à la fin du XIII^e siècle, quand le monastère semble au mieux de ses relations avec le pouvoir politique, et celui dans lequel est peint l'évangile de Krestos Tasfāna une trentaine d'années plus tard, après que le monastère a perdu puis retrouvé la faveur royale, sont très différents. Ce n'est en fait qu'ensuite, dans les années 1330, que Ḥayq deviendrait l'un des centres où les textes religieux vont être traduits et adaptés³.

L'Évangile de Iyasus Mo'a est extrêmement important, à plus d'un titre, pour l'histoire éthiopienne. Le texte même des Évangiles est tenu pour le premier texte daté d'une conflation de deux versions précédentes⁴. C'est aussi le plus ancien manuscrit enluminé précisément daté connu à ce jour, réalisé sur commande de ce personnage emblématique de l'histoire éthiopienne et à un tournant de celle-ci. Il a ensuite servi d'«évangile d'or», c'est-à-dire qu'il contient un grand nombre de documents de la fin du XIII^e au début du XVI^e siècle, qui ont trait à l'organisation de ce monastère ainsi qu'à ses relations avec le pouvoir royal. Ces archives sont d'ailleurs la première documentation qu'utilise le rédacteur des *Actes de Saint Iyasus Mo'a*⁵, le principal texte qui met en scène l'alliance entre le roi et le moine qui apparaît aujourd'hui très tardif.

Iyasus Mo'a ne semble pas pouvoir être en même temps le commanditaire des peintures et celui de sa propre image même si le fait qu'il ait fait écrire le texte ne semble pas à remettre en cause. La question n'est pas seulement de déterminer la date précise de la réalisation des peintures mais d'essayer de comprendre qui a réellement fait peindre l'image de Iyasus Mo'a. Si c'est un abbé du monastère ou si c'est le roi, la signification n'en est pas la même. Ce point est donc important pour l'histoire de l'art mais aussi pour l'histoire du royaume éthiopien. Ce que l'image de Iyasus Mo'a – et la légende qui l'accompagne – mettent réellement en scène, de même que le moment où cela se passe, peuvent servir de révélateur pour mieux comprendre le processus de reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a, l'implication du pouvoir royal dans celui-ci et les raisons de l'avoir mis en œuvre.

3 G. COLIN, «Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question», 1988, p. 308 ; A. BAUSI, «The Aksumite Background of the Ethiopic <Corpus Canonum>», 2006, p. 538.

4 R. ZUURMOND, «Gospel(s)», 2005, pp. 858-859. Il ajoute que c'est le premier manuscrit des Évangiles daté, mais il ne prend pas en compte celui de l'église de Bēta Madhanē Ālam à Lālibālā dans lequel est enregistrée une donation du roi Lālibālā à cette église, car la mention de ce don ne constitue qu'un élément de datation *ante quem*, fin XII^e – 1^{er} quart du XIII^e siècle donc. Par conséquent, R. ZUURMOND (*Novum Testamentum Aethiopicum: The Synoptic Gospels. General Introduction*, 1989, p. 63) ne considère ce dernier que de façon marginale dans son étude.

5 M. KROPP, ««...Der Welt gestorben»: ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus-Mo'a und König Yäkunno-Amlak über *memoriae* im Kloster Ḥayq», 1998 ; ID., «Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus Mo'a als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes», 2003.

«Orner d'or et d'argent». La note de commande par le roi Yāgbē'ā Šeyon: reliure ou enluminures ?

Ce manuscrit, toujours conservé à Ḥayq⁶ et microfilmé par le projet *Ethiopian Manuscripts Microfilm Library* sous le numéro 1832⁷, compte 346 folios et un cycle d'enluminures de 27 pages peintes⁸ auxquelles il faut ajouter les tables de canon ornées: trois pages pour la lettre d'Eusèbe à Carpien et sept pour les tables de canon elles-mêmes. Comme dans tous les tétraévangiles de cette époque, et ce jusqu'au xvii^e siècle, les images sont groupées au début du livre à l'exception des images des évangélistes qui ouvrent le texte de leurs Évangiles respectifs.

L'écriture du texte même des Évangiles a été ordonnée par Iyasus Mo'a et réalisée en 1280/81 comme l'atteste, sans doute aucun, une note au verso du folio 24⁹. Mais est-ce bien lui qui a aussi fait réaliser les peintures ? Marilyn Heldman¹⁰ comme Stanislas Chojnacki¹¹ retiennent la date de copie du texte comme date de réalisation des enluminures. Mais, comme le faisait déjà remarquer Ewa Balicka-Witakowska¹², le manuscrit contient, au verso du folio 338 une autre note, datée elle de 1293/94, qui remet en cause cette certitude:

በዐየርፒ¹³: ዓመተ: ምሕረት: አሰርነት: በወርቅ: ወበብሩር: ዘንተ: ወንጌል: አነ: ያግባ: ጽዮን: ወስመ: መንግሥትዮ: ሰሎሞን: ወሀብት: ለእስጢፋኖስ: ወእምድንሬህ: መጽሐ: ይዕቀበን: ወፈቀደ: ይንግእ: መንግሥትዮ: ወአነሂ: ሞእክዎ: ወአጥፋእክዎ: በኀይለ: ክርስቶስ: አምላክዮ: ወበጸሎተ: እስጢፋኖስ: ወአነሂ: በዓዕት: ወወሀብት: ለእስጢፋኖስ: ፬: ጉልተ: ጺዳላ: ላዕላይ: ቤተ: ቍርዓ: ወታሕታይ: ቤተ: ቍርዓ: ወምናባ: ለእመቦ: ዘሄዶ: ወዘተአገሎ: ውጉዘ: በቅድመ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ለይኩን: አሜን: = :¹⁴

«En 478 ère de la miséricorde, j'ai orné¹⁵ d'or et d'argent cet évangile, moi, Yāgbā¹⁶ Šeyon dont le nom de règne est Salomon, et je [l']¹⁷ ai donné à Étienne. Après quoi, Ye'eqabana vint et voulut

- 6 Un musée a été récemment aménagé dans le monastère et, en 2008, ce manuscrit est présenté dans une de ses vitrines.
- 7 GETATCHEW HAILÉ, William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Micro-filmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Microfilm Library, Collegeville*, vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, 1981, pp. 293-301.
- 8 Une liste complète se trouve dans la notice du manuscrit établie par Marilyn E. HELDMAN dans le catalogue d'exposition *African Zion, the sacred art of Ethiopia*, 1993, p. 176.
- 9 Nous reviendrons plus loin sur les détails de ce texte.
- 10 M. HELDMAN in *African Zion*, 1993, p. 176.
- 11 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XII^e au XIX^e siècle», 1999, p. 623.
- 12 E. BALICKA-WITAKOWSKA, *La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive*, 1997, pp. 123-124.
- 13 À noter que les chiffres ne sont pas pourvus des deux traits, supérieurs et inférieurs. Par ailleurs, sur le microfilm, ce dernier chiffre, ፩ (8), apparaît plus fin que les précédents. Il faudrait pouvoir examiner scrupuleusement le manuscrit – et pas seulement le microfilm – pour savoir si ce chiffre, dont la lecture est cruciale, a été modifié.
- 14 Fol. 338v, juste à la fin de l'évangile de Jean.
- 15 Le verbe peut se traduire de deux manières: «j'ai fait orner» ou «j'ai orné».
- 16 Sic pour Yāgbē'ā.
- 17 Nous ajoutons entre crochets ce qui est nécessaire à la compréhension du texte.

s'emparer de mon royaume mais je l'ai vaincu et je l'ai détruit par la force du Christ, mon Dieu, et par la prière d'Étienne. Et moi qui ai été béni, j'ai donné à Étienne quatre *gult*¹⁸: Ṣidālā, Bēta Q^wer'ā-le-Haut et Bēta Q^wer'ā-le-Bas, et Menābā. Si quelqu'un le vole ou s'en empare par la force, qu'il soit excommunié devant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, amen!»¹⁹

Tout d'abord, arrêtons-nous sur le système calendaire utilisé dans cette note et les suivantes. Contrairement à ce qui est annoncé, il ne s'agit pas de l'ère de la miséricorde (*āmata meḥrat*), souvent donnée à tort dans les manuscrits – et c'est, semble-t-il, le cas ici – à la place de l'ère des martyrs (*āmata samā'etāt*) qui a un cycle de 532 années²⁰. Le numéro du cycle n'est jamais indiqué et c'est normalement le contexte historique qui donne l'époque la plus probable²¹. L'utilisation de tel ou tel système calendaire à telle époque en tel lieu n'est sans doute pas anodin. Sans approfondir cette question ici, notons que l'année 465 dite ère de la miséricorde, en fait sans doute ère des martyrs deuxième cycle, correspondrait donc à l'année qui court de septembre 1280 à septembre 1281 dans le calendrier julien.

Jusqu'à là toujours traduite en deux parties, il s'agit pourtant bien d'une seule et même note, écrite pour être lue dans une continuité. Effectivement, le succès militaire est octroyé à Yāgbe'ā Ṣeyon en raison de son geste de patronage ou de dévotion (selon le point de vue) et la dotation foncière vient en action de grâce pour la victoire. Cela souligne la place que prend le roi Yāgbe'ā Ṣeyon dans la vie du monastère et les interactions entre vies politique et religieuse.

Pour Sergew Hable-Selassie, cette note disant que le manuscrit a été «orné d'or et d'argent» ne peut pas concerner le présent manuscrit pour la bonne raison que les armées des émirats musulmans auraient emporté, en 1532, les «livres en or ainsi que les feuillets et la reliure»²² et que, par conséquent, le manuscrit décrit

18 Il s'agit d'une forme de tenure foncière, en général une terre assignée par le souverain comme source de revenus à un dignitaire, à une église, à une institution et qui est, en principe, inaliénable.

19 TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 92) a proposé une transcription et une traduction de la première partie de cette note (dite au folio 339v), de même que SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 252-253). Ce dernier situe par erreur cette note soit au folio 26r soit au folio 138v. Marie-Laure DERAT (*Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003, p. 140) a, elle, donné une traduction de la deuxième partie du texte et identifié les terres.

20 S. UHLIG, «Chronography», 2003, p. 733.

21 Ce qui crée un système d'auto-références particulièrement problématique pour cette époque.

22 SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 255) cite la traduction de René BASSET du *Futūh al-Habaša* (1897-1901, p. 337). D'après Paul Lester STANHOUSE, qui propose une traduction anglaise du *Futūh al-Habaša* à partir de l'édition des textes arabes faites par René Basset, et donc des mêmes manuscrits, la mention particulière des «livres en or ainsi que les feuillets et la reliure» est problématique car il ne voit pas d'où René Basset a tiré cette information. Paul Stanhouse lit seulement: «The emir Zaḥarbūi Muḥammad entered the church, and also took away all the treasure that was in the holes in the ground, and in houses. There were gold and silver crosses that took hundred men to carry; there were countless golden lamps, and their golden chains; an innumerable quantity of golden idols – each of the Muslim soldiers took one idol weighing three-hundred ounces – gold plates, each one of which could satisfy three men. They also took a vast quantity of silks and other fabrics.» (ṢIHĀB AD-DĪN AḤMAD BIN 'ABD AL-QĀDER

par cette note n'aurait pu échapper à ce pillage. Il considère donc que cette note concerne un autre manuscrit, qu'il appelle l'Évangile de Yāgbe'ā Šeyon, dont il présuppose l'existence mais dont il n'y a aucune trace. La description du *Futūḥ al-Ḥabaša* ou *Conquête de l'Abyssinie* du pillage des trésors de Ḥayq, négocié pour éviter la destruction de l'église et le massacre des moines, est impressionnante. Quoiqu'il en soit, le pire est évité et, de fait, le monastère conserve encore aujourd'hui nombre de manuscrits antérieurs au XVI^e siècle, ainsi que des icônes, épargnés par la mise à sac des armées de Gragne, que leur attention se soit focalisée sur des choses plus précieuses à leurs yeux ou que ces objets aient été mieux cachés.

Surtout, que faut-il entendre par « orner d'or et d'argent » ? Extrêmement rares sont les manuscrits pour lesquels l'or a été utilisé dans l'écriture ou les peintures et ce n'est pas le cas de celui-ci. Trois sont connus et en tout état de cause plus récents que l'Évangile de Iyasus Mo'a : un *maṣḥafa aseleṭ* du XIX^e siècle conservé à l'*Institute of Ethiopian Studies* d'Addis Abeba²³ ; l'Évangile de Kebrān, qui a été réalisé au plus tôt pendant le deuxième tiers du XIV^e siècle²⁴ et les *Miracles de Marie* de l'église de Sainte-Marie de Gešēn datés du règne de Dāwit (1379/80-1412). Le texte de ces *Miracles de Marie* est traduit à cette même époque de l'arabe vers le guèze et des récits particuliers à l'Éthiopie sont dès lors ajoutés au recueil. Parmi ceux-ci, un miracle relate comment le scribe, qui avait utilisé de la peinture or pour rehausser l'éclat de l'auréole, de la robe et du nom de Marie, échoua dans la préparation d'une deuxième fournée. Par l'intercession de Marie, il obtint alors en rêve l'aide d'un étranger qui lui enseigna une recette avec de nouveaux ingrédients²⁵. Selon Marilyn Heldman, ce récit serait la preuve que l'or n'a jamais été utilisé avant le tournant des XIV^e et XV^e siècles dans les manuscrits éthiopiens²⁶. Si cet argument est à considérer, il n'est pas suffisant. La peinture or, utilisée trois fois seulement en très petite quantité, peut avoir été fabriquée sur place sans que cela ait fait l'objet d'un rapport ou bien avoir été importée dans chacun de ces cas²⁷.

BIN SÂLEM BIN 'UṬMÂN, also known as 'ARAB FAQĪH, 2003, p. 272 et note 632). Toutefois, cette même mention (« livres sacrés en or, c'est-à-dire que la reliure et les feuillets en étaient en or ») se trouve dans le manuscrit rapporté par Antoine D'ABBADIE, dont il avait commencé une édition qui fut achevée par Philippe PAULITSCHKE (*Futūḥ el-Ḥābācha. Des conquêtes faites en Abyssinie au XVI^e siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Gragne. Version française de la chronique arabe de Chahāb ad-Dīn Aḥmad*, 1898, p. 272). Carlo CONTI ROSSINI (« Postille al « Futūḥ al-Ḥābāša », 1946), qui propose quelques corrections à l'édition de René Basset, ne signale rien à ce propos.

23 Ce manuscrit, IES ms. 1780, comprend quelques mots écrits avec de l'or. Merci à Emmanuel Fritsch pour cette indication.

24 C. BOSC-TIESSE, *Les îles de la mémoire*, 2008, pp. 33-39.

25 E. CERULLI, *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, 1943, pp. 87-90.

26 M. HELDMAN, *The Marian Icons of the Painter Frē Šeyon. A Study in Fifteenth Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*, 1994, pp. 102-104.

27 C. BOSC-TIESSE, *Les îles de la mémoire*, 2008, p. 37.

Puisque ni les peintures ni l'écriture du manuscrit de Ḥayq ne comportent d'or ou d'argent, peut-être faut-il alors considérer l'hypothèse d'Ewa Balicka-Witakowska²⁸ qu'il s'agisse d'une reliure exécutée en argent ou en or, comme on en a d'autres exemples éthiopiens, ou d'un écrin comme cela se fait à la même époque en Égypte. L'état actuel du livre, qui serait aujourd'hui simplement couvert par des plaques de bois²⁹, ne permet pas de conclure.

Des représentations de commanditaires ou de saints?

Les cas de Iyasus Mo'a, Krestos Tasfāna, Lālibālā et Masqal Kebrā

S'il s'agissait de désigner une reliure en métal précieux réalisée sur la commande de Yāgbe'ā Šeyon, la question serait réglée³⁰: les peintures dateraient du moment de l'écriture du texte, 1280/81, et treize ans plus tard, un roi aurait fait ajouter une reliure en métal précieux. Nul besoin alors de tergiverser indéfiniment sur la date de réalisation des enluminures, si ce n'était la légende qui accompagne l'image de Iyasus Mo'a. S'il n'y a aucun doute sur le fait que c'est lui qui a fait copier le texte en 1280/81, il est tout à fait inconcevable qu'il ait fait ajouter sous sa propre image la légende suivante: «Image de Saint Iyasus Mo'a» (፡፡፡፡፡፡ ሥዕል፡ ዘቅዱስ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡፡፡፡፡፡).

La légende a certes pu être ajoutée plus tard. Toutefois, ni son apparence ni la paléographie ne permettent de le déterminer. La comparaison avec l'écriture des légendes des images des évangélistes ou, surtout, avec celle du corps du texte principal, montre que l'écriture est identique. Cette question paléographique est toutefois très délicate et ne peut ici aider à une datation à quelques années ni même quelques décennies près car c'est aussi l'écriture des manuscrits enluminés de l'époque du roi Dāwit (1379/80-1412), telle celle du recueil des *Miracles de Marie* de l'église Sainte-Marie de Gešēn, un bon siècle plus tard, dont les lettres sont seulement légèrement plus angulaires.

Toutefois, l'aberration selon laquelle Iyasus Mo'a puisse se nommer lui-même saint doit être nuancée, ou tout au moins être considérée en comparaison avec une inscription qui se trouve dans un autre tétraévangile de Ḥayq. Le commanditaire de ce livre est un des successeurs de Iyasus Mo'a, Krestos Tasfāna, dont on

28 Elle relève par ailleurs l'importance de cette note pour la datation des peintures, sans conclure pour autant (E. BALICKA-WITAKOWSKA, *La Crucifixion sans Crucifié*, 1997, pp. 123-124: «il n'est pas exclu que les mots «orner d'or et d'argent» se réfèrent à l'illumination du manuscrit: l'auteur du texte pourrait se servir ici d'une métaphore; on se souvient pourtant que dans la peinture éthiopienne on n'utilise ni or ni argent»).

29 M. HELDMAN in *African Zion*, 1993, p. 176. Les catalogues des microfilms EML ne donnent jamais aucune information sur les reliures car le catalogage a été fait d'après les microfilms et non d'après les manuscrits au moment de la prise de vue.

30 On ne peut par ailleurs pas exclure qu'il s'agisse *aussi* de cela.

sait qu'il est actif autour de l'année 1316/17³¹. La commande du manuscrit par Krestos Tasfāna est attestée de manière très différente: ici, ce sont les formules de prière qui demandent, à la troisième personne, l'intercession des évangélistes auprès du Christ pour le salut de l'âme de Krestos Tasfāna, sous les représentations de Mathieu, Marc, Luc et Jean, qui le désignent comme le commanditaire ou le propriétaire du livre.

En revanche, au début de ce manuscrit se trouve une image tout aussi connue que celle de Iyasus Mo'a, accompagnée d'une légende tout aussi curieuse³². Le tiers supérieur de cette image est en fait un cartouche destiné à recevoir une inscription et sur les deux tiers inférieurs sont représentés quatre moines: Gabra Şeyon, frère de Iyasus Mo'a, Iyasus Mo'a, Za-Iyasus son neveu et successeur à la tête de Ḥayq, et Krestos Tasfāna³³. La légende de l'image qualifie de «saints prêtres» ces moines qui furent chacun leur tour supérieurs du monastère:

ሥዕል፡ ዘቅዱሳን፡ ካህናት፡ ዘገብረ፡ ጽዮን፡ ወዘኢየሱስ፡ ሞላ፡ ወዘኢየሱስ፡ ወዘክርስቶስ፡ ተስፋነ፡ ቅዱሳን፡ ካህናት፡ እግብርተ፡ እግዚአብሔር፡ ልዑል፡ አበውኒ፡ በእንተ፡ ውሉድክሙ፡ እኅውኒ፡ በእንተ፡ እኅክ፡ ሰአሉ፡ ሎቲ፡ ለክርስቶስ፡ ተስፋነ፡ ከሙ፡ ይምሐር፡ በጸሎትክሙ፡ አሙ፡ ይመጽእ፡ ክርስቶስ፡ በስብሐቲሁ፡ ምስሉ፡ ነሎሙ፡ ቅዱሳንሁ፡ ከሙ፡ ይንበር፡ ምስሊክሙ፡ ለዓለሙ፡ ዓለም፡

«Image des saints prêtres: de Gabra Şeyon, de Iyasus Mo'a et Za-Iyasus, et de Krestos Tasfāna, saints prêtres serviteurs du Dieu Très-Haut. Pères [priez] pour vos fils, frères [priez] pour votre frère³⁴, priez pour lui, Krestos Tasfāna³⁵ afin qu'Il [que Dieu] ait pitié de lui par vos prières quand le Christ viendra dans sa gloire avec tous ses saints, afin qu'il demeure avec vous pour les siècles des siècles.»

Krestos Tasfāna, commanditaire de ce manuscrit, est donc d'emblée situé dans un ensemble qualifié de «saints prêtres» en même temps qu'il demande la prière de ses prédécesseurs pour son salut. Par ailleurs, l'inscription n'utilise que partiellement l'espace vierge du cartouche qui lui est destiné et déborde en revanche sur les images. Ceci peut dénoter un manque de soin surprenant mais ne dit pas pour autant si l'inscription est contemporaine de l'image ou postérieure.

31 Selon une note dans l'Évangile de Iyasus Mo'a, mf. EMMML 1832, fol. 26v, voir TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, pp. 95-96.

32 Évangile dit de Krestos Tasfāna, *National Library and Archives of Ethiopia* (NALE), Addis Abeba, n°28 (ex-n°5), fol. 8v = page 32 (la numérotation des pages en chiffres éthiopiens – ce qui est exceptionnel – est inscrite sur le manuscrit. Cette numérotation ne prend pas en compte un premier cahier de 15 pages ajoutés au début du codex). L'image a tout d'abord été publiée par TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, p. 94 et à plusieurs reprises depuis, voir notamment *African Zion*, 1993, p. 144 et la couverture du livre de M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, 2003.

33 On peut noter que Za-Krestos, qui a occupé la charge de *mamher* de Ḥayq entre Za-Iyasus et Krestos Tasfāna, n'apparaît pas dans ce portrait collectif.

34 Le texte guèze dit «ton frère», ce qui rend la phrase incompréhensible. Nous proposons donc de la corriger ainsi.

35 Ainsi compris, le fils et frère est Krestos Tasfāna.

Des questions similaires se posent à propos de la représentation du roi Lālibālā et de sa femme Masqal Kebrā comme saints sur un *manbara tābot*, c'est-à-dire le meuble support du *tābot*, tablette ou pierre d'autel consacrée qui marque la présence de Dieu dans le sanctuaire et porte le nom du saint auquel l'église est dédiée. Sur ce *manbara tābot* de l'église du Golgotha à Lālibālā, deux figures humaines sont gravées en léger relief, accompagnées de ces inscriptions lacunaires:

ላሊባላ፡ ንጉሥ። ዕጉስ፡ ቅዱስ፡ እግዚአብሔር (...) ይ[ግ]ዛእ፡ ዕሴቶ፡ እመ፡ ኀበ፡ አብ፡

«Lālibālā, roi patient, saint de Dieu (...) Qu'il reçoive du Père sa part de récompense.»

መስቀል፡ ክስ³⁶፡ ንግሥት፡ ቅድስተ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡ ዘኀረድ፡ ክርስቶስ፡ [እመ]፡ [ነሉን]፡ እንስት።³⁷

«Masqal Kebrā, la reine, la sainte du Seigneur, que le Christ a élu parmi toutes les femmes»³⁸.

Huit ou neuf autres *manbara tābot* des églises de Lālibālā, portent des inscriptions qui nomment le roi Lālibālā³⁹. Mais dans chacun de ces cas, elles disent clairement: soit que Lālibālā lui-même a commandité leur réalisation soit qu'il demande l'intercession pour son salut. Ces textes apparaissent ainsi comme contemporains du roi et datent ces *manbara tābot*. Dans ces cas-là, Lālibālā n'est jamais donné comme saint.

En revanche, en ce qui concerne le *manbara tābot* de l'église du Golgotha, l'état de l'objet ne permet pas de s'appuyer sur la paléographie ou sur l'iconographie pour l'attribuer à telle ou telle époque. Il semble plus logique, jusqu'à plus ample information, de considérer que la qualification comme saints de Lālibālā et de Masqal Kebrā le date au plus tôt – celui-ci particulièrement à la différence de tous les autres qui nomment Lālibālā – de l'époque où ils ont été reconnus comme tels⁴⁰ et à laquelle se multiplient leurs représentations, c'est-à-dire le courant du XV^e siècle vraisemblablement.

À moins que, à l'instar de l'image de Iyasus Mo'a comme nous le verrons, cet objet se révèle l'un des premiers témoins de la reconnaissance locale de leur sainteté à un moment à situer entre le XIII^e et le XV^e siècle. Car, si nous revenons à l'inscription malgré ses lacunes, nous pouvons noter que n'apparaît pas de demande d'intercession. En revanche, une allusion à la récompense éternelle demandée pour le défunt évoque les formules de prière pour les morts, telle celle

36 Sic. Sans doute une erreur pour «l».

37 C. BOSC-TIESSÉ, «Catalogue de autels et meubles d'autels en bois des églises de Lālibālā», 2010, pp. 82-85.

38 GIGAR TESFAYE, «Inscriptions sur bois de trois églises de Lalibala», 1984, pp. 121-122, pl. XIa et b = «Golgotha 5».

39 C. BOSC-TIESSÉ, «Catalogue des autels et meubles d'autels en bois des églises de Lālibālā», 2010, pp. 57-58.

40 M.-L. DERAT, «Les tombeaux des rois Zagwé: la fabrique de lieux de pèlerinages (XII^e-XVI^e siècles)», 2011.

rédigée à l'occasion du décès de Iyasus Mo'a⁴¹ citant les supplications pour les défunts dites par le prêtre pendant l'office divin⁴². Le peu que l'inscription dit laisse donc supposer que ce *manbara tābot* a été fait plus pour la commémoration de Lālibālā et de Masqal Kebrā, dans la mesure où l'objet est utilisé dans l'église du Golgotha où est située aujourd'hui la tombe supposée de Lālibālā, que comme un objet témoignant d'un culte qui leur serait adressé. À l'appui de cette hypothèse rappelons que l'inscription est écrite sur un *manbara tābot* et non pas sur un *tābot*⁴³. Ce *manbara tābot* pourrait donc être une attestation – une des premières? – de leur sainteté mais peut-être pas encore d'un culte qui leur serait rendu car on demanderait alors leur intercession. La forme particulière de l'objet pourrait appuyer cette dernière hypothèse si l'on considère que les *manbara tābot* de ce format-là ont été fabriqués en grand nombre au XIII^e siècle quand les *pastophoria* latéraux au sanctuaire central des églises sont, eux aussi, transformés en sanctuaires nécessitant alors des autels supplémentaires, règle qui souffre toutefois des exceptions⁴⁴.

Les demandes d'intercession dans les légendes des peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a

Pour revenir à l'Évangile de Iyasus Mo'a, le manuscrit ne comprend pas de formules de bénédiction en faveur du commanditaire, ce qui est rare de toutes manières dans les livres d'Évangiles. En revanche, nulle attention n'a été portée jusqu'à présent aux légendes dans le cycle de peintures. Trois d'entre elles se terminent pourtant par des demandes d'intercession qui signalent le lien particulier entre les personnes concernées et le livre ou son usage.

41 «Que Dieu lui donne à jamais une juste récompense, que nul œil n'a vue, que nulle oreille n'a entendue, que le cœur de l'homme ne peut imaginer (...)», EMMML 1832, fol. 25rv (voir plus loin l'intégralité de la note).

42 *Mastabqu'e*, voir B. VELAT, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, 1966, p. 19 ; ID., *Études sur le me'erāf, commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical*, 1966, p. 202 (la traduction serait toutefois à revoir). La supplication de l'Office divin avait-elle déjà été traduite en guèze à l'époque de Iyasus Mo'a? Il reste que l'essentiel du texte à la fois de cette prière pour les défunts et de la note de l'Évangile de Iyasus Mo'a est une citation, notamment, de I Co 2, 9. Il était donc nécessairement connu de l'auteur de la note du mf. EMMML 1832, fol. 25rv.

43 Si l'inscription était sur le *tābot* même, ce serait nécessairement une dédicace. Voir aussi à ce sujet E. FRITSCH, «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», 2009.

44 E. FRITSCH, «The Churches of Lalibāla (Ethiopia): Witnesses of Liturgical Changes», 2008 ; ID., «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», 2009.



Fig. 2: Pierre, apôtre et patriarche d'Alexandrie, Évangile de Iyasus Mo'a, Ғayq Estifanos, mf. EMM 1832, fol. 14v, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elāt* MG-2000.004:001)

Tout d'abord au folio 14 verso, une représentation de saint Pierre (fig. 2) est accompagnée de deux légendes qui la rendent polysémique: l'une (ወመራኅተ፡ ሰማይኒ፡ ውስተ፡ እደሀ፡) désigne le détenteur des clefs du paradis et l'autre (ጳጵሮስ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ተፍጻሜ፡ ሰማዕት፡ ጸሊ፡ ለኛ፡⁴⁵) établit le parallèle entre l'apôtre et le patriarche d'Alexandrie, martyr de Dioclétien au IV^e siècle, et demande son intercession «pour nous», sans doute les religieux de la communauté. Cette inscription pourrait renforcer la thèse de Marilyn Heldman selon laquelle Ғayq aurait entretenu des liens particuliers avec les Égyptiens présents en Éthiopie. Elle pose effectivement l'hypothèse que certaines peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a seraient inspirées d'un modèle pictural copte-arabe qui serait parvenu en Éthiopie à travers, par exemple, un évangile donné au monastère de Ғayq par un métropolite venu d'Égypte. Le lien le plus précis et le plus marquant de ces relations présumées entre l'Égypte et Ғayq à cette période est la représentation de la tête de saint Marc (folio 13 recto) qui se comprend à travers l'histoire égyptienne des reliques de l'évangéliste, volées et déposées à Venise. Selon un texte du

45 «Pierre, patriarche, dernier martyr, intercède pour nous».

synaxaire copte, la tête aurait été ensuite retrouvée miraculeusement et rapportée en Égypte. Il semble que chaque patriarche d'Alexandrie nouvellement nommé rendait hommage à la tête de saint Marc, fondateur du siège d'Alexandrie, dont il était donc considéré comme l'héritier. Le synaxaire copte, rédigé dans la première moitié du XIII^e siècle, n'a toutefois été traduit en guèze que bien après la mort de Iyasus Mo'a, au tournant du XIV^e et du XV^e siècle. C'est donc par un autre biais, peut-être le métropolite égyptien lui-même ou quelqu'un de son entourage, que celui qui a fait ou fait faire la peinture a appris l'histoire de la redécouverte miraculeuse de la relique et aussi le rituel de la consécration du patriarche qui, l'un comme l'autre, permettent d'expliquer cette image⁴⁶. Quant à Pierre, il est représenté de la même manière que l'évangéliste Marc (folio 132 verso), vêtu du bur-nous si ce n'est épiscopal du moins monastique. Cette similitude de représentation crée une triple équivalence entre l'apôtre Pierre, Marc l'évangéliste considéré comme son héritier pour la fondation du siège d'Alexandrie et Pierre martyr de Dioclétien et patriarche d'Alexandrie au IV^e siècle.

En tournant la page, deux images en vis-à-vis – celle du saint patron du monastère de Hayq, Étienne martyr, et celle des martyrs Cyriaque et de sa mère Juliette (fig. 3) – sont accompagnées de légendes qui demandent l'intercession des saints représentés en faveur de Iyasus Mo'a. Au verso du folio 15, l'image d'Étienne est surmontée de la légende suivante:

እስጢፋኖስ፡ ዘተክለልክ፡ በጸጋ፡ ክርስቶስ፡ ሰኣል፡ ወጸለ፡ ዘኢየሱስ፡ ሞክ፡ ከመ፡ ይድኃኝ፡ በዝኒ፡ መዋዕል፡ ወበዘ፡ ይመጽእኒ።

«Étienne, toi qui as été couronné par la grâce du Christ, prie et intercède pour que Iyasus Mo'a⁴⁷ soit sauvé dans ces jours-ci comme dans les jours qui viennent⁴⁸.»

La légende de l'image en vis-à-vis, folio 16 recto⁴⁹, confirme sans ambiguïté que Iyasus Mo'a est celui pour lequel la prière du saint représenté est sollicitée:

ወሕፃንስ፡ አጋዛ፡ እዳ፡ ዘየማን፡ ወሰሓባ፡ መንገስ፡ እቶን፡ ወይቤኣ፡ ጥብዒኩ፡ እም፡ ንፈጽም፡ ገድለን፡ ወስምዐን፡ ቅዱስ፡ ቂርቆስ፡ ሰኣል፡ ወጸለ፡ ከመ፡ ይምሐሮ፡ እግዚአብሔር፡ በዝኒ፡ መዋዕል፡ ወበዘ፡ ይመጽእ፡ ዓለም፡ ለገብሩ፡ ኢየሱስ፡ ሞክ፡=

«Quant à l'enfant, il saisit sa main droite et la poussa dans la direction de la fournaise. Et il dit: «Sois donc prête, mère, accomplissons notre combat et notre martyre». Saint Cyriaque, intercède et prie afin que Dieu ait pitié de son serviteur Iyasus Mo'a dans ce jour et dans ce monde qui vient».

46 M. HELDMAN, «Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries», 2007, pp. 97-100; voir aussi M. HELDMAN, «An Ethiopian miniature of the Head of St. Mark: Egyptian Influence of the Monastery of St. Stephen, Hayq», 1983.

47 Merci à Manfred Kropp qui m'a suggéré cette traduction à la lumière de ce que d'autres textes présentent.

48 Le guèze met l'expression au singulier mais il est d'usage de la traduire au pluriel en français.

49 Cette légende illustre précisément ce qui est représenté sur la peinture, à savoir l'enfant Cyriaque qui prend sa mère, Juliette, par la main droite et la tire vers le feu. À côté des deux figures, une inscription complémentaire dit, en rouge: «ቂርቆስ፡ ወእመ» : «Cyriaque et sa mère».



Fig. 3: Étienne – Cyriaque et Juliette, Évangile de Iyasus Mo'a, Hayq Estifanos, mf. EML 1832, fol. 15v-16r, cl. Michael Gervers (*mazgaba se'elât* MG-2000.004:002)

Cette manière de faire signale habituellement le commanditaire qui se désigne à la troisième personne du singulier et implore une bénédiction en contrepartie de son don. Iyasus Mo'a apparaît alors comme le commanditaire des peintures qui aurait fait écrire des prières demandant l'intercession en sa faveur et en faveur de la communauté⁵⁰ et nous pourrions alors supposer, à ce stade de la démonstration, qu'il se serait bien fait représenter comme commanditaire mais que son image supposée connue ne nécessitait pas de légende. L'inscription «Image de Saint Iyasus Mo'a» n'aurait été ajoutée qu'ensuite, après sa mort, quand son statut de saint aurait été reconnu. C'est en tout cas la première mention de sa sainteté qui pourrait montrer qu'il a été très vite considéré comme tel, au moins au sein de sa communauté. Cette image peut avoir été créée comme celle d'un commanditaire et transformée ultérieurement en représentation de saint par l'ajout de l'inscription.

50 Quoique cette dernière pourrait aussi avoir été ajoutée ultérieurement.

Que montre l'image de Iyasus Mo'a?

Pour revenir à l'image de Iyasus Mo'a, que montre-t-elle exactement ? Iyasus Mo'a est debout de face, à l'exception des pieds de côté, ce qui est courant dans les représentations de figures humaines aux XIV^e et XV^e siècles. Il tient une croix fichée sur une longue hampe de la main droite et un livre de la main gauche, sous une représentation de *tempietto*. Iyasus Mo'a est d'abord représenté comme un moine: «un capuce, *qob* en éthiopien, décoré en bas d'une bordure grise, une longue tunique brune, *qāmis*, serrée d'une ceinture, *qenāt*, une sorte de camic, et un scapulaire, *askemā*, mis autour de son cou et qui se croise sur la poitrine. Toutes ces pièces semblent faites de peaux d'animaux, le matériel dont on confectionnait habituellement les vêtements des moines»⁵¹. On peut s'étonner que, en apparence contradiction avec la légende, il ne porte pas d'auréole. Stanislaw Chojnacki note cette absence et l'explique en disant que le peintre a dû vouloir distinguer les personnages bibliques et les personnages éthiopiens⁵². La même chose s'observe dans la représentation des «saints prêtres» de l'Évangile de Krestos Tasfāna. La distinction entre personnages bibliques et personnages éthiopiens n'est toutefois pas si nette car ni Pierre ni Marc, coiffés par le capuchon de leur burnous, n'en portent non plus. Nous ne savons donc pas pour le moment si il faut considérer l'absence d'auréole comme significative ou pas d'une reconnaissance de la sainteté, d'autant plus que les représentations de saints éthiopiens sont rarissimes à cette époque.

L'image met donc l'accent sur Iyasus Mo'a comme moine et, par ailleurs, le représente à l'image des évangélistes, par la figuration sous un *tempietto* et la présentation de son livre d'Évangile⁵³. L'utilisation de ce modèle incite à une lecture de l'image qui peut se faire à la fois de façon décalée et double. Iyasus Mo'a présente cet Évangile même, ce manuscrit qu'il a fait écrire, non pas à un riche protecteur mais à tout un chacun qui regarde le livre. Il l'offre à l'*ecclesia*, à l'assemblée rassemblée, à la communauté monastique à laquelle il l'a effectivement donné. La croix qu'il tient dans la main le place aussi dans un autre lieu et situe cette présentation dans un autre contexte. La croix à longue hampe ou *maṣora maṣqal* est habituellement décrite comme une croix de procession, ce qu'elle peut être à l'occasion, mais elle est d'abord, du moins tel qu'on peut l'observer dans l'usage actuel, l'apanage liturgique de ceux qui déclament et prêchent. C'est donc une croix de proclamation que le prêtre tient toujours à la main

51 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs», 1999, p. 623.

52 S. CHOJNACKI, «Les portraits des donateurs», 1999, pp. 624-626.

53 Dans l'histoire de la peinture éthiopienne, nous ne connaissons pas d'autre représentation de figure historique, homme politique ou saint, qui utilise ce type de modèle.

pour la présentation cérémonielle de l'Évangile et sa lecture au cours de l'office⁵⁴. Ainsi, par cette croix, Iyasus Mo'a est aussi situé dans l'espace de l'église, figurée graphiquement par le *tempietto*, au moment de la présentation et de la proclamation de l'Évangile. C'est donc à la fois une image d'offrande du livre et une image de la liturgie que cette miniature donne à voir, ce qui nous renvoie à la fonction première de ce livre, texte qui est parole proclamée dans cette assemblée que Iyasus Mo'a conduit comme abbé. La communauté n'est pas directement représentée mais sa présence est présupposée par le regard qu'elle doit porter sur l'image.

Revenons aux raisons qu'aurait eu Iyasus Mo'a de se faire représenter: s'il a fait réaliser le manuscrit d'abord pour son usage propre, il est *a priori* étonnant qu'il se soit fait peindre: nul besoin de se contempler lui-même. Si c'est pour un don au monastère, nous pouvons en revanche nous étonner qu'il n'ait pas fait ajouter sur cette image même une légende mentionnant le don ou demandant l'intercession des moines pour son salut à cette occasion.

Propriété privée ou propriété monastique?

La note qui permet de dater avec certitude la copie du manuscrit est aussi au cœur du débat sur l'articulation entre propriété privée et propriété communautaire au sein du monastère. Écrit à la première personne du singulier au folio 24 verso⁵⁵, ce texte, qui pourrait bien être un autographe, dit les choses suivantes:

በአኩሪነት፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ። ።
 እጽሐፍኩ፡ እነ፡ ኃዋእ፡ ወአባሲ፡ ፈላሲ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ ዘንተ፡ ወንጌል፡ ዘእስጢፋኖስ፡ ዘሐይቅ።
 በአርባዕቱ፡ ምእት፡ ፡ ፡ ዓመተ፡ ምሕረት። ።
 ወሀብኩ፡ እነ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ ዘንተ፡ ወንጌል፡ ለእስጢፋኖስ፡ ዘሐይቅ፡ ከመ፡ ያድጎነኒ፡ እግዚአ፡
 ብሔር፡ በእሎቱ፡ ወይስረይ፡ ኃጢአትየ፡ በብዝነ፡ ምሕረቱ፡ ወይስአል፡ ሊተ፡ ኀበ፡ እግዚአ፡ ብሔር፡
 እምላኩ፡ ወሀብኩ፡ ለላቲ፡ ወንጌል፡ ከመ፡ ኢየሱስ፡ እምላቲ፡ መካን፡ ወከመ፡ ኢየሶድወ፡
 እምባሕር፡ ወኢየሱሃ፡ ለሕስት፡ ለካልእ፡ ወእመሂ፡ ያቃቤ፡ ሰዓት፡ ዘከነ፡ ወእመሂ፡ ቀሰ⁵⁶፡ ገበዝ፡
 ወእመሂ፡ ሊተ፡ ዲያቆናቲ፡ ወኢእምደቂቀ፡ መካን፡ ወኢዘአፍኦ፡ ወውስጥ፡ ዘተኀየላ፡ ወተኀአገላ፡
 ለላቲ፡ ወንጌል፡ ውጉዝ፡ ለይኩን፡ በሰማይ፡ ወበምድር፡ እስከ፡ ለዓላም፡ እሜን።⁵⁷

«En action de grâce au Père, au Fils et au Saint Esprit.

J'ai fait écrire, moi, moine pécheur et mauvais, Iyasus Mo'a, cet Évangile d'Étienne de Ḥayq en 465, ère de la miséricorde.

54 Je remercie Emmanuel Fritsch pour avoir attiré mon attention sur ce point, voir E. FRITSCH, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church*, 2001, p. 35 et note 27.

55 Les auteurs n'indiquent pas tous le même folio: TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) donne le folio 23v; SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library of Dābrā Hayq», 1992, pp. 245-246) indique par erreur une fois le folio 23r et une fois le folio 24v. Selon la foliotation inscrite sur le manuscrit par EMMML, la note figure bien folio 24 verso.

56 Sic, à la place de $\Phi\Omega$ (*qēsa*).

57 Nous publions dans son intégralité cette note jusqu'à présent partiellement éditée par TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) et SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 245-46). Nous reproduisons ici les coupures de paragraphe du manuscrit.

J'ai donné, moi, Iyasus Mo'a, cet Évangile à Étienne de Hayq afin que Dieu me sauve par sa prière [celle d'Étienne] et pardonne mon péché dans sa grande miséricorde et qu'il [Étienne] intercède pour moi auprès du Seigneur son Dieu. J'ai donné cet Évangile à condition qu'ils ne le fassent pas sortir de ce lieu⁵⁸ et qu'ils ne lui fassent pas traverser le lac ni qu'ils le donnent comme garantie à autrui, même si c'est le gardien des heures (l' *'aqqābē sa'āt*)⁵⁹, le prêtre économe (*qēsa gabaz*), le chef des diacres (le *liqa diāqonāt*) ou un enfant du lieu [un moine], que ce soit quelqu'un de l'extérieur ou de l'intérieur. Qui s'emparera par la force ou par la violence de cet Évangile qu'il soit excommunié dans le ciel et sur terre à jamais, amen.»

La brièveté du texte n'en diminue pas les difficultés, malaisément explicables par la grammaire telle que nous la connaissons aujourd'hui, et les particularités de ce guèze rendent ce texte sujet à diverses interprétations. Il est dit littéralement que Iyasus Mo'a a fait écrire cet Évangile *de* Saint-Étienne de Hayq (*za-Estifānos za-Hayq*), formulation inhabituelle mais qui ne laisse pas d'autre traduction possible.

C'est bien dans ce sens que Taddesse Tamrat lit ce texte. Considérant en même temps la note de la page suivante qui donne l'année de la mort de Iyasus Mo'a puis un récapitulatif de la liste des livres offerts par celui-ci au monastère, il y voit l'authenticité de la tradition qui veut que ce manuscrit ait appartenu personnellement à Iyasus Mo'a et suggère que cet Évangile faisait partie des 85 livres qu'il a donnés au monastère, mais à sa mort seulement⁶⁰, comme le détaille la note sur le folio suivant⁶¹.

Getatchew Haile et William Macomber s'opposent à cette interprétation et estiment que le manuscrit a été, dès l'origine, conçu comme un don fait au monastère. D'après eux, cette note indique clairement que l'Évangile ne fut jamais la propriété personnelle de Iyasus Mo'a mais qu'il a fait réaliser sa copie *pour* l'église [*za-Estifānos*]. Toutefois, il ne leur semble pas non plus crédible que Iyasus Mo'a ait vécu sans posséder un Évangile en propre pendant les trente années avant que ce manuscrit ait été copié et les dix après qu'il ait été donné au monastère⁶². C'est aussi le sens que retient Sergew Hable-Selassie sans s'expliquer ni en tirer plus de conséquence⁶³.

58 Le complément d'objet **ለዚህ፡ ወንጌል፡** (*la-zātti wangēl*) se rapporte d'un point de vue grammatical au verbe «faire sortir» et non pas au verbe «donner». La compréhension de la phrase impose toutefois cette traduction.

59 Il faut noter ici la mention de ce titre qui pourrait être la plus ancienne à propos de Hayq.

60 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, pp. 90-91.

61 Fol. 25 recto-verso, voir ci-dessous.

62 «It is clear from this note that the Gospel was never Iyyasus Mo'a's own manuscript. He arranged its copying for the church [*za-Estifānos*], a tradition which he set for his successor to follow. Besides, it is not credible that Abuna Iyyasus Mo'a could have lived without owing a Gospel for over thirty years before this Gospel was copied and for over ten years after he donated it to Hayq Estifanos church» (GETACHEW HAILÉ & W. F. MACOMBER, *A Catalogue*, 1981, p. 295).

63 SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», 1992, pp. 245-246.

Dans tous les cas, il s'agit d'une interprétation du texte car ce *aṣḥafku zanta wangēla za Eṣṭifānos za Ғayq* ne peut se traduire autrement que comme «j'ai fait écrire l'Évangile de [Saint-] Étienne de Ғayq». La seule chose que le texte dit donc clairement est que Iyasus Mo'a lui-même a fait écrire ce manuscrit de Ғayq Eṣṭifānos en l'an 465 de l'ère dite de la miséricorde et qu'il a donné ce manuscrit à ce même Ғayq Eṣṭifānos sans préciser quand. Il a ordonné la copie en 465 et, au moment où la note est écrite – mais quand exactement? – le manuscrit appartenait au monastère ainsi que l'indique la grammaire. Ainsi, la seule chose certaine est la suivante: le don a déjà eu lieu quand la note a été écrite, mais la date à laquelle il a été effectué et celle où la note a été écrite restent en suspens. Le texte même n'indique pas directement de lien de causalité. En revanche, le don a nécessairement été fait avant la mort de Iyasus Mo'a puisqu'il dit avoir donné lui-même ce manuscrit au monastère et qu'il est dès lors le manuscrit de Saint-Étienne de Ғayq. Même si cela peut sembler le plus probable, rien ne dit qu'il a fait faire la copie du manuscrit directement pour le monastère. Nous pouvons d'une part supposer que si le texte ne donne pas une deuxième date pour le don, c'est qu'il s'agit toujours de la même année. Mais nous pouvons aussi supposer que ce *za* marque toute la distance entre l'écriture et la donation.

Sur la page qui suit, au folio 25 recto et verso, est écrit, par une autre main, une note qui commence par l'année de la mort de Iyasus Mo'a et finit par un récapitulatif des livres qu'il a donnés au monastère⁶⁴:

በአርባዕተ፡ ዮርጁ፡ ዓመተ፡ ምሐረት፡ በዘ፡ አዕረፈ፡ ነፍስ⁶⁵፡ ገብርክ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ እመ⁶⁶፡ ጳጳ፡ ድራሩ፡ ወእመ⁶⁷ጳጳ፡ ተዝካሩ፡ ይህቦ፡ እግዚአብሔር፡ መንግሥተ፡ ስ⁶⁸ማያት፡ ዘአስተዳለው፡ ለእለ፡ ያፈቅርዎ፡ ለዓለም፡ አሜን፡ ወመጻሕፍትስ⁶⁹፡ ዘወሀቡ፡ ኢየሱስ፡ ሞአ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ዝንተ፡ ወንጌል፡ ፩ ጳውሎስ፡ ፩ ሐዋርያ⁷⁰፡ ፪ ፡ ... ፡ ወክሉ፡ ድሙር፡ ፹፮፡ ይህቦ፡ እግዚአብሔር፡ ዕሴተ፡ ሠናዮ፡ ዘዓይን፡ ኢርእየ፡ ወእዝን፡ ኢሰምዓ፡ ውስተ፡ ልቡ፡ ሰብእ፡ ዘኢተሐለየ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ ወይጽ⁷¹ሐፍ፡ ስሞ፡ ውስተ፡ መጽሐፈ፡ ሕይወት፡ ምስለ፡ ጳድቃን፡ ወሰማዕት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡

«En 477 année de la miséricorde se reposa l'âme [de] ton serviteur Iyasus Mo'a. Le 25 [est] sa vigile et le 27 [est]⁷² sa commémoration (*tazkār*)⁷³. Que Dieu lui donne le royaume des cieus qu'il a

64 Contrairement à ce que dit TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90), ce texte ne suit pas tout à fait directement la note du folio 24v mentionnant la commande de Iyasus Mo'a, la date d'écriture puis le don au monastère. Ce texte est certes sur la page suivante mais il est d'autant plus distinct de la note du folio 24v que l'écriture est complètement différente.

65 Sic.

66 Sic.

67 Sic.

68 Sic.

69 Sic.

70 Sic.

71 Sic.

72 Le texte dit *ema* et non pas *ama*: c'est-à-dire qu'il faudrait traduire: «Si [on est?] le 25, [c'est] sa vigile; si [on est ?] le 27, [c'est] son *tazkār*». Il peut toutefois y avoir un sens temporel à *ema*, attesté plus rarement (A. DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, 1865, col. 726) qui permettrait de traduire «quand» à la place de «si», sans que cela change grand-chose au sens.

préparé pour ceux qu'il aime, pour l'éternité, amen. Voilà les livres que Iyasus Mo'a a donnés à [Saint-] Étienne: cet Évangile: 1; les Épîtres de Paul: 1; les Épîtres catholiques: 2; (...) ⁷⁴. Et tous ajoutés, [cela fait] 85. Que Dieu lui donne à jamais une juste récompense, que nul œil n'a vue, que nulle oreille n'a entendue, que le cœur de l'homme ne peut imaginer ⁷⁵ et qu'il écrive [son] nom dans le livre de la vie avec [celui des] justes et des martyrs pour les siècles des siècles, amen.» ⁷⁶

De cette note, nous ne pouvons pas conclure que ces livres aient été donnés au monastère seulement à sa mort comme le faisaient pourtant Taddesse Tamrat et Sergew Hable-Selassie ⁷⁷.

La construction de la phrase n'établit pas de lien de causalité et la confrontation avec la note précédente établit avec certitude que Iyasus Mo'a n'a pas attendu sa mort pour donner ce livre. Il semble plus probable que sa mort est l'événement qui provoque l'opportunité d'établir la liste de livres qu'il a donnés au monastère sur un certain laps de temps. En un mot, nous ne pouvons pas tirer de conclusion définitive sur le fait que ce livre a été pour un temps la propriété personnelle de Iyasus Mo'a ou non d'après les notes de commande et de donation qu'il contient. La seule chose sûre est qu'il a donné le manuscrit à un moment x, de son vivant, moment qui n'est pas nécessairement celui de l'ordre de copie du livre. La question ne peut donc *a priori* pas porter sur la propriété mais éventuellement sur l'usage.

73 Dans les Actes de sa vie, son *gadl* comme dans le synaxaire, le jour du *tazkār* annuel est fixé au 26. On pourrait penser que, quand il s'agit de la commémoration annuelle, le *tazkār* est célébré le jour de la mort du saint et que si, au moment de la mort de la personne, le *tazkār* du premier jour est célébré le lendemain de la mort, c'est que l'enterrement n'a pu avoir lieu qu'à ce moment-là. Toutefois, dans le texte du *Dersāna Iyasus Mo'a* plus ancien que la rédaction de la notice du synaxaire et du *gadl*, il est dit explicitement que Iyasus Mo'a meurt le 27 de ḥedār, le mois étant cette fois-ci précisé (EMML 1960; fol. 48v). Toutefois, dans un des miracles du saint (EMML 1940, fol. 70r), la date donnée pour le *tazkār* est le 26 de ḥedār (P. MARRASSINI, «A proposito di 'Iyasus Mo'a», 1986, p. 183).

74 Suit une liste de livres, voir SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», 1992, pp. 246-247.

75 Citation du livre éthiopien des Macchabées: I Macchabées 14, 20; de I Co 2, 9 lu au moment des funérailles de Iyasus Mo'a d'après son *dersān* (mf. EMML 1960, fol. 49v); Is. 64, 3. Voir aussi, comme mentionné plus haut, B. VELAT, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, 1966, p. 19.

76 SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, pp. 245-246) donne une traduction anglaise de cette note, dont celle-ci ne diffère pas sensiblement sauf sur la lecture des chiffres comme nous le verrons plus loin.

77 TADDESSE TAMRAT, «The Abbots», 1970, p. 90; SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246, note 19) renchérisait en disant qu'il avait dû établir, avant sa mort, dans son testament, que sa collection irait au monastère. Manfred KROPP («... Der Welt gestorben», 1998) a montré selon quelle procédure les moines devaient renoncer à leurs biens pour entrer au monastère. Les exemples précis dont nous disposons toutefois concernent des renonciations à des terres ou des maisons, et non à des objets. De plus, comme nous le soulignons, la question n'est peut-être pas celle de la propriété à proprement parler, mais celle de l'usage. Qui a payé pour le livre? L'abbé, la communauté monastique sur ses revenus propres, pour un manuscrit réalisé dans sa communauté ou autre?

Une intervention royale dans la reconnaissance de sainteté de Iyasus Mo'a?

Si c'est en revanche Yāgbe'ā Šeyon qui a fait représenter Iyasus Mo'a comme saint, quand l'a-t-il fait? Le calendrier est effectivement très serré entre la mort de Iyasus Mo'a et celle de Yāgbe'ā Šeyon. De quelle manière quelqu'un est-il reconnu comme saint dans l'Église d'Éthiopie de cette époque, selon quelles étapes et dans quel délai est-ce alors possible?

Pour ce qui concerne le processus de sanctification de Iyasus Mo'a et la possibilité de la commande des enluminures par Yāgbe'ā Šeyon, une chronologie précise est cruciale. Car l'année 478 de l'ère de la miséricorde, c'est-à-dire 1293/94, date à laquelle Yāgbe'ā Šeyon «a (fait) orner d'or et d'argent» le manuscrit, est au minimum très proche de la date de la mort de Iyasus Mo'a. D'après les éléments de datation relatifs et absolus fournis dans les Actes de sa vie, son *gadl*, et longuement discutés⁷⁸, on fixe la date de sa mort au 26 ḥedār, c'est-à-dire au 22 novembre, de l'année 1292, 1293 ou 1294 du calendrier julien. Or, le *Gadla Iyasus Mo'a* a été rédigé très tardivement⁷⁹ et emploie par ailleurs un système calendaire différent de celui utilisé dans les notes du XIII^e et du XIV^e, en revanche fréquent aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ceci implique une traduction des dates d'un système à un autre, multipliant les risques d'erreur ou tout au moins de décalage. Un texte plus ancien, une homélie écrite elle aussi en l'honneur du saint Iyasus Mo'a, le *Dersāna Iyasus Mo'a*, ne comprend pas de date en chronologie absolue et ne permet donc pas de statuer sur ce sujet.

Si l'on considère que c'est Yāgbe'ā Šeyon qui fait faire les peintures, les dates données par les notes de l'Évangile apparaissent en revanche cohérentes entre elles. La date de la mort de Iyasus Mo'a est 477⁸⁰ et celle à laquelle Yāgbe'ā Šeyon fait orner le manuscrit est 478. Il faut toutefois garder à l'esprit que la lecture du dernier chiffre de l'année est sujette à caution dans les deux cas. Nous avons déjà noté que le 8 de l'année 478 semblait, sans certitude définitive, avoir été retravaillé. Plus difficile encore à lire est ce 7 de l'année 477. Mais, en procédant par élimination, il ne peut s'agir d'autre chose que d'un 7 qui semble avoir été tracé

78 E. CERULLI en introduction à l'édition des Actes par S. KUR, *Actes de Iyasus Mo'a*, 1965, pp. II, XVI; R. SCHNEIDER, «Notes éthiopiennes», 1983, pp. 105-106; S. TEDESCHI, «La vita del monaco etiopie Iyasus Mo'a», 1994, pp. 509-511.

79 Dans l'état actuel des recherches, Manfred KROPP («...Der Welt gestorben», 1998, p. 306; «In search of Identity, Historical and Political Roles. Hagiographical Literature in Hayq monastery», 2003) repousse la date de rédaction au XVI^e, voire au début du XVII^e siècle, tandis que Denis NOSNITSIN («*Wāwāhābo qob'a wā'askema...*: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement», 2005, p. 238) estime, lui, que le texte dans sa version finale, celle connue et éditée par Stanislas KUR (*Actes de Iyasus Mo'a*, 1965), aurait bien pu être élaborée dans la dernière moitié du XIX^e siècle seulement.

80 Ce qui donne donc novembre 1292, si l'on retient Ḥedār comme mois de la mort (rappelons que le mois n'est pas indiqué dans cette note).

horizontalement plutôt que verticalement⁸¹. Alors que Yāgbe'ā Šeyon règne depuis 1285, il aurait attendu 1293/94 pour commander les peintures, ce qui montre bien qu'il fallait une occasion particulière. Cela signifierait aussi que Yāgbe'ā Šeyon a agi très rapidement, dans les mois qui ont suivi la mort de Iyasus Mo'a, pour appuyer sa reconnaissance en sainteté et faire faire les peintures avant sa propre mort en 478 ou 479 (1294)⁸².

Pour les périodes anciennes, nous pouvons observer qu'untel est reconnu saint à travers le culte qui lui est rendu et celui-ci s'appuie *a priori* sur les impératifs suivants: l'écriture des Actes, le *gadl*, texte qui relate la vie du saint et qui comprend souvent un pacte (*kidān*) conclu entre le Christ et le saint qui institue ce dernier comme intercesseur pour les hommes auprès du Christ pour leur salut et qui justifie la dévotion à lui rendre dans la mesure où quiconque écoute la lecture de son *gadl* et célèbre sa fête annuelle, le *tazkār*, reçoit la promesse de la vie éternelle. Du *kidān* dérive donc l'importance de célébrer le *tazkār*, lequel entraîne – outre l'aspect spirituel – des dons à l'église, ce qui explique l'intérêt pour la communauté du saint de faire écrire le *gadl*. Toutefois, le *kidān* peut manquer comme c'est d'ailleurs le cas dans le *gadl* de Iyasus Mo'a. L'écriture du *gadl* permet en général la fondation et l'établissement dans le temps d'une communauté autour d'un saint patron, la célébration de la fête du saint soutient le culte et souvent un lieu de culte particulier que les miracles autour de la tombe du saint, qui attestent de l'efficacité de la sainteté du personnage, viennent justifier et entretenir. C'est du moins ce qui s'observe en règle générale dans les vies de saints et les pratiques que décrivent les écrits du XIII^e au XVIII^e siècle⁸³. Ces textes n'en parlent que très exceptionnellement mais il semble aussi logique, comme on l'observe dans les pratiques contemporaines, que l'église ait un *tābot* consacré au nom du saint pour que sa commémoration solennelle annuelle puisse être célébrée⁸⁴.

81 TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 90) retient lui aussi 477, alors que GETACHEW HAILE & W. F. MACOMBER, *A Catalogue*, 1981, p. 296) de même que SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246) lisent 476. Mais il faut noter que Sergew lit aussi plus loin dans la même note un 26 alors qu'il s'agit indiscutablement d'un 27, comme le prouve l'absence de la boucle du 6 qui distingue habituellement les deux chiffres ($\overline{2} = 6$ et $\overline{7} = 7$).

82 La date de sa mort est toutefois sujette à quelques interrogations. TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, p. 92 ; *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 1972, p. 72) affirme qu'il est décédé rapidement après avoir fait écrire la note du folio 338 verso et date son décès de 1294 sans jamais citer aucune source. Il semble en fait déduire cette date de la chronique brève mise au point en milieu monastique au cours du XVIII^e siècle qui annonce pour Yāgbe'ā Šeyon une durée de règne de neuf ans.

83 C. BOSCH-TIESSE, «Creating an Iconographic Cycle: the *Acts of Wāllātā Petros* and the Emergence of Q'āraṭa as a Place of Asylum», 2006, pp. 412-414 ; C. BOSCH-TIESSE & M.-L. DERAT, «De la reconnaissance de la sainteté au culte des saints dans l'Église éthiopienne du XIII^e au XVIII^e siècle», 2011.

84 Sur ce sujet et de plus amples détails concernant les différents éléments de la commémoration solennelle d'un saint dans l'Église éthiopienne contemporaine, voir E. FRITSCH, *The Liturgical*

Aujourd'hui, le processus de canonisation est achevé quand la fête du saint est ajoutée dans les lectionnaires imprimés par le patriarcat de l'Église d'Éthiopie, ce qui assure la commémoration solennelle du saint au jour de sa mort dans toutes les églises éthiopiennes. Il est alors justifié de parler de canonisation, dans le sens de processus normalisé de reconnaissance officielle de la sainteté d'un personnage par une Église centralisée qui reconnaît ainsi l'universalité de la sainteté. Ce processus de canonisation, de reconnaissance officielle, nationale de la sainteté, prend sens et est rendue possible dans l'Église éthiopienne actuelle en raison de sa centralisation réalisée au cours du ^{xx}e siècle⁸⁵.

Pour les périodes antérieures, la diffusion du culte d'un saint dans le pays s'est développée et imposée, selon les personnages et les circonstances, en fonction de leur popularité, par une volonté politique ou celle d'un réseau religieux. À la fin du ^{xiii}e ou au début du ^{xiv}e siècle, il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique qui puisse imposer une reconnaissance officielle dans tout le pays, d'autant plus qu'il n'y a pas de métropolitain en Éthiopie dans ces années-là⁸⁶. Rappelons ici encore que le synaxaire copte n'est traduit en guèze qu'à la fin du ^{xiv}e siècle au plus tôt et que des commémorations de saints éthiopiens ne sont ajoutées qu'avec la révision du texte dans la deuxième moitié du ^{xvi}e siècle. À partir de ce moment-là, le nom de Iyasus Mo'a apparaît, mais dans quelques copies seulement, et son culte semble rester très localisé pendant des siècles, sans que nous ayons d'information sur ce qui se passe dans les monastères affiliés à Ḥayq. À Ḥayq même, il y a pu avoir une confusion – et celle-ci a pu être entretenue – entre la célébration du *tazkār* de Iyasus Mo'a en tant qu'abbé ou en tant que saint. Toutefois, le processus de canonisation de Iyasus Mo'a – c'est-à-dire sa reconnaissance officielle comme saint par toute l'Église d'Éthiopie – est aujourd'hui accomplie ainsi que l'atteste son inscription dans le synaxaire imprimé par l'Église d'Éthiopie⁸⁷.

Nous pouvons alors nous interroger sur les motivations de Yāgbē'ā Ṣeyon. Les indices sont ténus. Nous en savons peu sur son règne dont nous connaissons surtout des éléments par des documents égyptiens quand il demande à plusieurs reprises un métropolitain auprès du patriarcat d'Alexandrie. D'autres archives donnent à penser qu'il a été associé au pouvoir sous le règne de son père, Yekuno

Year of the Ethiopian Church, 2001, pp. 65-67. Pour la liturgie même, il faut, en plus du *gādī*, qu'il y ait un *malk'* au nom du saint ainsi qu'un *negs'*, ce dernier pouvant avoir été composé spécialement ou emprunté ailleurs.

85 Et pour une part encore en cours.

86 S. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, 1997, pp. 195-203.

87 መጽሐፈ፡ ሰንክሳር፡ በግዕዝ፡ በአማርኛ፡ ከመስከረም፡ እስከ፡ የካቲት፡ (*Maṣḥafa Senkesār ba-ge'ez-nnā ba-'amāreññā ka-maskaram eska yakkātīt. Book of the Synaxary in Ge'ez and Amharic from maskaram to yakkātīt*), Addis Abeba, 1994 Calendrier Éthiopien (= 2002 ap. J.-C.), p. 358 (lecture du 26 ḥedār).

Amlāk⁸⁸, ce qui expliquerait l'absence de problème de succession à la mort de celui-ci, à la différence de ce qui se passe à sa propre mort. Quoiqu'il en soit, la première dotation foncière au monastère encore conservée est de son fait⁸⁹ et donne à penser qu'il s'emploie à renforcer la position du monastère dans le royaume, d'autant plus que la même note lie les deux actions, l'ornementation du manuscrit et l'attribution des terres ensuite. Il faut donc peut-être voir la reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a dans le même contexte: une série de gestes de natures différentes mais qui donnent au monastère une position particulière dans le royaume.

À la fin du XIII^e siècle, quand Yāgbe'ā Šeyon – à supposer que ce soit bien lui – fait ajouter cette peinture de Iyasus Mo'a en le désignant comme saint, il fait autorité en tant que roi dans l'Église éthiopienne dont il est sans doute une des têtes, si l'on considère ce que l'on sait de la royauté éthiopienne quelques décennies plus tôt sous le règne de Lālibālā ou au XV^e siècle. Quoiqu'il en soit, et quelle que soit la diffusion du culte de Iyasus Mo'a par la suite, l'autorité royale fait d'une certaine manière autorité ecclésiale pour une reconnaissance officielle du personnage en tant que saint que, de fait, le culte soit resté local ou pas.

Composition et destination du manuscrit:

à quoi ressemblait le manuscrit en 1280/81, puis en 1293/94?

Reste à savoir si seule l'image de Iyasus Mo'a – avec sa légende – est le fait de Yāgbe'ā Šeyon et s'il faut la distinguer du reste des enluminures, et donc différencier deux étapes dans la réalisation des peintures, même si elles ont sans doute été effectuées par la même personne à deux moments proches dans le temps: d'une part l'ensemble des enluminures sur l'ordre de Iyasus Mo'a et d'autre part la seule image de Iyasus Mo'a dans un contexte où Yāgbe'ā Šeyon s'emploierait à renforcer la position de Ḥayq.

Il faut donc étudier de plus près la composition du manuscrit et l'articulation entre les textes et les images pour voir comment le livre a été fabriqué et éventuellement distinguer différentes étapes. Le microfilm ne permet pas de distinguer les cahiers et le catalogue, réalisé d'après le microfilm, ne contient aucune information codicologique qui pourrait permettre de proposer des hypothèses plus précises et de déterminer si les peintures ont été ajoutées dans un deuxième temps, avec ou plusieurs cahiers supplémentaires pour le cycle frontispice ou sur des pages laissées vierges au début du manuscrit⁹⁰. À défaut de pouvoir mener une vraie

88 Mf. EMM 1832, fol. 25v, 26r.

89 Il s'agit de la dotation enregistrée folio 338 verso, en même temps que la commande de l'ornementation.

90 Comme au début de chaque section d'évangile pour les figures de Mathieu, Marc, Luc et Jean. Dans ce cas, même si les enluminures n'avaient pas été prévues dès l'origine, il est normal – le

analyse codicologique⁹¹, nous pouvons toutefois regarder de plus près la répartition des notes et des images dans le manuscrit⁹².

Quand le manuscrit a été réalisé, de nombreuses pages ont été laissées blanches et utilisées par la suite pour y écrire les actes qui concernent l'administration du monastère, selon un usage courant. Reste à déterminer si toutes ces pages blanches formaient des cahiers reliés dès l'origine avec le manuscrit des Évangiles ou si ces cahiers ont été ajoutés ultérieurement. Le texte principal du manuscrit ne débute d'ailleurs pas par le texte des Évangiles à proprement parler mais par le *Geṣawē šer'āt*, ou cérémonial, au folio 30 recto. Ce texte ne commence que plusieurs pages après les images, situées, elles, entre les folios 7 recto et 23 recto. Les textes d'archives ont donc été inscrits sur les pages blanches entre la fin du cycle d'enluminure et le début du *Geṣawē šer'āt* (folios 23v-29v) et sur les premiers folios (1 recto à 5 recto)⁹³. L'image de Iyasus Mo'a est la première peinture du manuscrit (folio 5 verso). Séparée du cycle d'enluminures par deux folios, eux aussi couverts par la suite d'actes de donation⁹⁴, elle en est donc bien distincte.

Par ailleurs, le texte concernant la commande de l'écriture du texte par Iyasus Mo'a se trouve au verso du folio 24, c'est-à-dire entre le cycle d'enluminures et le début des Évangiles, pages qui devaient, quoiqu'il en ait été, faire partie du codex dès sa conception, alors que les cahiers qui précèdent, avec les enluminures et encore avant des notes marginales un peu plus tardives, ont pu être ajoutées ultérieurement. Un point propre à l'histoire du texte des Évangiles est alors à considérer: serait-il possible qu'un tétraévangile ait été conçu sans la lettre d'Eusèbe à Carpien et les tables de canon ou de concordance qui, présentées sous des arcades ornementées, commencent le cycle de peintures et en sont ici partie intégrante?

texte évangélique commençant toujours en «belle page» (sur un recto) – que la page précédente, en regard, ait de toutes manières été laissée vierge.

91 Sur présentation d'une lettre de recommandation de l'évêque du Sud Wallo, puis sur décision du conseil des moines, il serait en théorie possible de sortir le manuscrit de sa vitrine et de l'étudier. Après avoir suivi ce processus et pris rendez-vous avec le moine chargé des clefs, il n'a toutefois pas été possible pour l'instant d'examiner directement et de procéder à une étude codicologique détaillée du livre le manuscrit malgré nos démarches répétées en ce sens.

92 Nous avons essayé d'établir deux schémas différents en considérant que les cahiers étaient soit des quinions soit des quaternions et en faisant des supputations sur les folios qui paraissent manquants mais ceci restait trop hypothétique. SERGEW HABLE-SELASSIE («The Monastic Library», 1992, p. 246) notait que des folios avaient disparu entre la première et la dernière fois où il avait vu le manuscrit. Marilyn HELDMAN (in *African Zion*, 1993, p. 176) signale aussi que la première partie de l'Entrée à Jérusalem, qui devrait être représentée en deux peintures pleine page, manque. Ce qui implique la disparition d'un folio à cet endroit-là et d'une autre peinture (au recto de la première partie de l'Entrée à Jérusalem). On peut aussi noter, par exemple, qu'il manque le début du texte au folio 5 recto.

93 Nous ne traitons pas ici des notes archivistiques ajoutées dans le corps du manuscrit et à la fin.

94 Dans l'Évangile de Krestos Tasfānā, l'image des «saints prêtres» et de Krestos Tasfānā est, elle située entre les tables de canon ornementées et le reste du cycle pictural.

A priori non, mais ce n'est pas si simple car, si, d'après Rochus Zuurmond⁹⁵, la lettre et les tables de canon font partie du texte établi des Évangiles éthiopiens dans les manuscrits les plus anciens, il l'affirme justement à partir de ce manuscrit, dont nous étudions la composition, et à partir des deux manuscrits d'Abbā Garimā⁹⁶, qui ont été ré-assemblés. Le manuscrit de Bēta Madhanē Ālam à Lālibalā qui mentionne des dons par le roi éponyme à cette église⁹⁷, écrit donc au plus tard dans la première moitié du XIII^e siècle, n'en comporte pas, lui, dans l'état actuel du manuscrit. Se pourrait-il donc que le livre de Iyasus Mo'a ait été conçu sans tables de concordance et donc, dans ce cas, sans le cycle d'enluminures? Une fois de plus, il n'est pas possible d'obtenir une certitude définitive mais l'enchaînement d'hypothèses suivant devient alors probable: Iyasus Mo'a a fait écrire ce manuscrit en 1280/81 et l'a certainement conçu dès lors avec le cycle d'enluminures. En revanche, il est plausible que l'image de Iyasus Mo'a – et sa légende – aient été ajoutées en 1293/94 sur commande de Yāgbe'ā Šeyon qui s'emploie à faire reconnaître Iyasus Mo'a comme saint, non pas en tant que martyr, mais – comme le montre l'image – en raison de ses qualités de moine prêtre, de *mamher*, qui le désignent comme guide de la communauté et donnent ainsi les raisons de le sanctifier. Le *dersān* qui lui est consacré met en mot cette même idée en désignant Iyasus Mo'a comme «bienheureux, saint, élu, vierge apprécié, prêtre éminent et superviseur»⁹⁸ et en exprimant ainsi explicitement le motif de Yāgbe'ā Šeyon pour établir officiellement sa sainteté.

Pour conclure: une deuxième étape dans la reconnaissance de la sainteté de Iyasus Mo'a et l'auteur du Dersāna Iyasus Mo'a.

Ou: les Orthodoxes de Dabra Ḥayq?

Iyasus Mo'a fait donc écrire cet Évangile au cours de l'année 1280/81 et le donne ensuite au monastère, de son vivant en tout cas. Il est aussi le commanditaire du cycle de peintures, à l'exception peut-être de sa propre image. Il est en tout cas probable que Yāgbe'ā Šeyon soit le maître d'œuvre de la représentation de Iyasus Mo'a et de la signification qu'en donne la légende.

La représentation de Iyasus Mo'a est donc iconographiquement celle du guide de la communauté de Ḥayq mais sans doute aussi, dans un sens plus large, du royaume d'un point de vue religieux. La légende qui signe l'image montre que le personnage a très vite été reconnu comme saint, la reconnaissance locale allant sans doute de paire avec le souhait politique du roi Yāgbe'ā Šeyon qui montre

95 R. ZUURMOND, *Novum Testamentum Aethiopice*, 1989, pp. 19-21.

96 À la datation controversée mais sans doute antérieurs au x^e siècle.

97 Mf. EML 6907, voir M.-L. DERAT, «Les donations du roi Lālibalā», 2010.

98 Mf. EML 1960, fol. 29r, voir ci-dessous.

ainsi combien le souverain continue de s'appuyer sur la communauté de Ḥayq. Cette représentation religieuse sert donc sans doute un propos qui dépasse la vie du monastère, sert l'alliance entre le monastère et le roi ainsi que la politique de ce dernier de façon plus large.

L'image et sa légende accompagnent le processus de la reconnaissance de la sainteté du personnage et en sont sans aucun doute le premier témoin. Le *Dersāna Iyasus Mo'a*, ou homélie écrite en l'honneur de Iyasus Mo'a par un certain Retu'āna Hāymānot⁹⁹, bien avant la rédaction du *gadl*, vient, lui, signaler une deuxième étape dans ce processus à une date qui reste à préciser.

Plusieurs auteurs ou groupes d'auteurs ont composé en Éthiopie sous le pseudonyme de Retu'a Hāymānot, l'«Orthodoxe». Le nom de l'auteur du *Dersāna Iyasus Mo'a*¹⁰⁰ est lui donné au pluriel, Retu'āna Hāymānot, c'est-à-dire les Orthodoxes. Toutefois, le verbe est ensuite conjugué au singulier (ድርሳን፡ ዘርቱን፡ ሃይማኖት፡ ዘደረሰ፡ በእነተ፡ ብፁዕ፡ ወቅዱስ፡ ወኅዱይ፡ ወሥሙር፡ ድንግል፡ ወካህን፡ ዓቢይ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ አቡነ፡ ኢየሱስ፡ ሞክ፡ «*Dersān* de Retu'āna Hāymānot / des Orthodoxes qu'il a composé au sujet du bienheureux, saint, élu, vierge apprécié et prêtre éminent et superviseur¹⁰¹, notre père Iyasus Mo'a»), ce qui donne à penser qu'il s'agit soit d'un nom propre, soit d'un collectif. De quel Retu'a Hāymānot s'agirait-il ? Plusieurs semblent avoir écrit sous ce pseudonyme à Hayq au cours du XIV^e et au début du XV^e siècle¹⁰², encore que le dossier soit

99 *Dersāna Iyasus Mo'a*, mf. EML 1960 (manuscrit conservé à Ḥayq), fol. 29r; voir à ce propos Paolo MARRASSINI («A proposito di 'Iyasus Mo'a», 1986, p. 177) qui n'identifie pas ce Retu'āna Hāymānot comme une personne particulière, mais seulement comme quelqu'un qui se qualifie d'«orthodoxe», ce que signifie son nom. Manfred KROPP («Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches ?», 2003, p. 193, note 4) souligne qu'il faut voir là un nom propre et donc un personnage particulier.

100 Le manuscrit lui-même daterait du XVIII^e siècle et nous n'en connaissons qu'un exemplaire qui n'a pas encore été édité.

101 *Ēpīsqoppōs* se traduit habituellement par «évêque» mais il n'y a pas d'épiscopat alors attribué en Éthiopie, en l'état de nos connaissances. C'est pourquoi il faut peut-être comprendre ici *ēpīsqoppōs* dans son sens littéral de superviseur de la communauté.

102 Les relations que ces Retu'a Hāymānot entretiennent avec Ḥayq restent à préciser. On a, par exemple, pu croire, à la suite de Gianfranco LUSINI («L'omelia etiopica «sui sabati» di «Retu'a Haymanot», 1988, p. 209), que le Retu'a Hāymānot, auteur de l'homélie des deux sabbats, l'avait écrite à Hayq entre 1336 et 1340. Or, Gianfranco Lusini faisait en fait référence au colophon général du manuscrit (EML 1763, fol. 269rv) qui concerne, non pas la rédaction de cette homélie, mais la copie du recueil d'homélies dans son ensemble, lequel comprend des textes composés par Retu'a Hāymānot mais aussi des textes écrits par d'autres personnes. La copie du recueil a été faite par un certain Marqoreyos et c'est lui qui travaille à Hayq et non pas Retu'a Hāymānot (ou ce n'est du moins pas dit). Il est certes possible que Retu'a Haymanot ait, lui aussi, œuvré à Hayq et, ce, peu de temps avant la copie de ce manuscrit mais cela reste hypothétique. TADDESSE TAMRAT («The Abbots», 1970, pp. 98-100) a édité et traduit la première partie du colophon de ce manuscrit qui mériterait d'être publié en entier. GETACHEW HAILE («A Catalogue», 1981, p. 231) a discuté la lecture de la date faite par Tadesse Tamrat et a élargi la fourchette aux années 1336-1340.

entièrement à reprendre afin de déterminer les corpus de textes et les associer à des auteurs.

Il apparaît ainsi nécessaire d'étudier beaucoup plus précisément que cela n'a jamais été fait les rapports entre peinture et littérature, ce qui se passe à Hayq entre la dernière décennie du XIII^e et le milieu du XIV^e siècle et les séquences de traduction de textes, comme les *Actes de Pierre d'Alexandrie* ou les *Actes de Marc*¹⁰³, qu'il faudrait lire en parallèle de la création des représentations de Pierre et de Marc dans l'Évangile de Iyasus Mo'a¹⁰⁴. Il ne s'agit pas seulement de trouver les références littéraires de la création picturale et de comprendre comment elles ont été employées mais aussi d'utiliser l'histoire de l'art pour préciser notre connaissance de l'histoire de la littérature et le rôle du *scriptorium* de Hayq dans cette activité littéraire et picturale, et donc le rôle de ce qui serait un réel atelier d'écriture, de traduction et de peinture.

103 Voir A. BAUSI, «The Aksumite Background of the Ethiopic 'Corpus Canonum'», 2006, pp. 535-536, 538. Il faut noter que ces textes sont aussi présents dans le microfilm EMML 1763, manuscrit copié pour le monastère de Hayq entre 1336 et 1340, voir GETACHEW HAILE, «The martyrdom of St Peter, Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79r-80v)», 1980 ; ID., «A New Ethiopic Version of the Acts of Saint Mark (EMML1763), ff. 224r-227r», 1981.

104 Pour ne parler que de ces thèmes. Le cycle de peintures de l'Évangile de Iyasus Mo'a représente des épisodes non bibliques comme le martyre de Cyriaque et de sa mère, l'épreuve de l'eau amère, de même que des épisodes de l'Ancien Testament qui disparaissent complètement du cycle de l'Évangile de Krestos Tasfāna vingt ou trente ans après.

Bibliographie

- ABBADIE Antoine (d'), PAULITSCHKE Philippe, *Futûḥ el-Hâbacha. Des conquêtes faites en Abyssinie au XVI^e siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Gragne. Version française de la chronique arabe de Chahâb ad-Dîn Aḥmad*, Paris, Bouillon, 1898.
- African Zion, the sacred art of Ethiopia*, catalogue d'exposition, R. GRIERSON éd., New Haven – London, Yale University Press, 1993.
- BALICKA-WITAKOWSKA Ewa, *La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive*, Warsaw-Wiesbaden, (Bibliotheca nubica et aethiopica, n°4), 1997.
- BASSET René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVI^e siècle) par Chihab Eddin Aḥmed ben 'Abd el Qâder surnommé Arab-Faqih. Texte arabe publié avec une traduction française et des notes*, Paris, Ernest Leroux, 1897-1901.
- BAUSI Alessandro, «The Aksumite Background of the Ethiopic «Corpus Canonum»», in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg 2003*, S. UHLIG éd., Wiesbaden, Harrassowitz, (Aethiopistische Forschungen, Band 65), 2006, pp. 532-541.
- BOSC-TIESSÉ Claire, «Creating an Iconographic Cycle: the Acts of Wālāttā Petros and the Emergence of Q'äraṭa as a Place of Asylum», in *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg 2003*, S. UHLIG éd., Wiesbaden, Harrassowitz, (Aethiopistische Forschungen, Band 65), 2006, pp. 409-416, 4 fig.
- BOSC-TIESSÉ Claire, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Ṭānā, Éthiopie, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.
- BOSC-TIESSÉ Claire, «Catalogue des autels et meubles d'autel en bois (tābot et manbara tābot) des églises de Lālibalā: jalons pour une histoire des objets et des motifs», *Annales d'Éthiopie*, 25, 2010, pp. 55-101.
- BOSC-TIESSÉ Claire, DERAT Marie-Laure, «De la reconnaissance de la sainteté au culte des saints dans l'Église éthiopienne du XIII^e au XVIII^e siècle», *Afriques. Débats, terrains et méthodes*, 3, 2011, <http://afriques.revues.org/>
- CERULLI Enrico, *Il Libro Etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Roma, dott. Giovanni Bardi, 1943.
- CHOJNACKI Stanislaw, «Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XII^e au XIX^e siècle», *Nubica et Aethiopica*, IV-V, 1999, pp. 621-647.
- COLIN Gérard, «Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question», *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, pp. 273-317.
- CONTI ROSSINI Carlo, «Postille al «Futûḥ al-Habaša»», *Le Muséon*, LIX, 1946, pp. 173-182.
- DERAT Marie-Laure, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.
- DERAT Marie-Laure, «Les donations du roi Lālibalā. Éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XII^e et du XIII^e siècle», *Annales d'Éthiopie*, 25, 2010, pp. 19-42.
- DERAT Marie-Laure, «Les tombeaux des rois Zagwé: la fabrique de lieux de pèlerinages (XII^e-XVI^e siècles)», *Afriques. Débats, terrains et méthodes*, 3, 2011, <http://afriques.revues.org/>
- DILLMANN August, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Leipzig, Weigel, 1865.

- FRITSCH Emmanuel, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, Addis Ababa, 2001, (Ethiopian Review of Cultures, special issue, vol. IX-X).
- FRITSCH Emmanuel, «The Churches of Lalibäla (Ethiopia): Witnesses of Liturgical Changes», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 5, 2008, pp. 69-112.
- FRITSCH Emmanuel, «The Altars in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings», in *Inquiries into Eastern Christian Worship. Acts of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, B. J. Groen, S. Hawkes Teeples éd., Leuven, Peeters, 2009 (à paraître), (Eastern Christian Studies, vol. 10).
- GETACHEW HAILE, 1980, «The martyrdom of St Peter, Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79r-80v)», *Analecta Bollandiana*, 98, pp. 85-92.
- GETACHEW HAILE, 1981, «A New Ethiopic Version of the Acts of Saint Mark (EMML1763), ff. 224r-227r», *Analecta Bollandiana*, 99, 117-134.
- GETACHEW HAILE, MACOMBER William F., *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Microfilm Library, Collegeville*, vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, Collegeville, 1981.
- GETACHEW HAILE, «Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», *Oriens Christianus*, LXV, 1981, pp. 102-136.
- HELDMAN Marilyn E., «An Ethiopian miniature of the Head of St. Mark: Egyptian Influence of the Monastery of St. Stephen, Hayq», in *Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau*, S. SEGERT, A. BODROGLIGETI éd., Wiesbaden, Harrassowitz, 1983, pp. 554-568.
- HELDMAN Marilyn E., *The Marian Icons of the Painter Frē Šeyon. A Study in Fifteenth Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*, Wiesbaden, Harrassowitz, (Orientalia Biblica et Christiana, Band 6), 1994.
- HELDMAN Marilyn E., «Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries», in *Interactions. Artistic interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, C. HOURIHANE éd., Index of Christian Art – Department of Art and Archaeology, Princeton University – Penn State University Press, 2007, pp. 84-105.
- KROPP Manfred, ««...Der Welt gestorben»: ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus Mo'a und König Yäkunno-Amlak über *memoriae* im Kloster Ḥayq», *Analecta Bollandiana*, 116, 1998, pp. 303-330.
- KROPP Manfred, «Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus Mo'a als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes», in *Saints, biographies and History in Africa / Saints, biographies et histoire en Afrique / Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika*, B. HIRSCH, M. KROPP éd., Frankfurt am Main, Peter Lang, (Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien 5), 2003, pp. 191-205.
- KROPP Manfred, «In search of Identity, Historical and Political roles. Hagiographical Literature in Hayq monastery», communication au colloque «Identités composées», Université de Paris-I, 24-26 novembre 2003.
- KUR Stanislas, éd. et trad., *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Ḥayq*, avec une introduction de Enrico CERULLI, Louvain, (CSCO 260, Scriptores aethiopici 50 [traduction]), 1965.

- LUSINI Gianfrancesco, «L'omelia etiopica «sui sabati» di «Retu'a Haymanot»», *Egitto e Vicino Oriente*, 11, 1988, pp. 205-235.
- MARRASSINI Paolo, «A proposito di 'Iyäsus Mo'a», *Egitto e Vicino Oriente*, 9, 1986, pp. 175-197.
- መጽሐፈ፡ ለንክሳር፡ በግዕዝ፡ በአማርኛ፡ ከመስከረም፡ እስከ፡ ዮከተት፡ (*Maṣḥafa Senkesār ba-ge'ez-annā ba-'amārānā ka-maskaram eska yakkātīt. Book of the Synaxary in Ge'ez and Amharic from maskaram to yakkātīt*), Addis Ababa, Tensā'ē, 1994 Calendrier Éthiopien (= 2002 ap. J.-C.).
- MUNRO-HAY Stuart C., *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, Warszawa – Wiesbaden, Zaś – Pan, (Bibliotheca nubica et aethiopica, 5), 1997.
- SCHNEIDER Roger, «Notes éthiopiennes», *Journal of Ethiopian Studies*, XVI, 1983 (july), pp. 105-114.
- SERGEW HABLE-SELASSIE, «The Monastic Library of Däbrä Hayq», *Orbis Aethiopicus, Studia in honorem Stanislas Chojnacki*, Albstadt, 1992, Pars I, pp. 243-258.
- ŠIHĀB AD-DĪN AḤMAD BIN 'ABD AL-QĀDER BIN SĀLEM BIN 'UTMĀN, also known as 'ARAB FAQĪH, *Futūh al-Habaša. The Conquest of Abyssinia (16th Century)*, Paul Lester STANHOUSE trad., Richard PANKHURST comm., Hollywood, Tsehai Publishers, 2003.
- STRELCYN Stefan, «Quelques inscriptions éthiopiennes sur des 'mänabert' des églises de Lalibāla et de sa région», *Bibliotheca Orientalis*, 36, 1979, pp. 137-156.
- TADDESSE TAMRAT, «The Abbots of Debra Hayq, 1248-1535», *Journal of Ethiopian Studies*, VIII/1, 1970, pp. 87-117.
- TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- TEDESCHI Salvatore, «La vita del monaco etiope Iyäsus Mo'a (sec. XIII): agiografia e storiografia», *Orientalia Christiana Periodica*, 60/2, 1994, pp. 503-518.
- UHLIG Siegbert, «Chronography», *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. I, 2003, pp. 733-737.
- VELAT Bernard, *Études sur le me'erāf, commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical*, Paris, Firmin-Didot et Cie (Patrologia Orientalis, tome XXXIII), 1966.
- VELAT Bernard, *Me'erāf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes*, Paris, Firmin-Didot et Cie (Patrologia Orientalis, tome XXXIV, fasc. 1 et 2), 1966.
- ZUURMOND Rochus, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark*, Wiesbaden – Stuttgart, Franz Steiner, 1989.
- ZUURMOND Rochus, «Gospel(s)», *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. II, 2005, pp. 858-859.

Gundolf Bruchhaus

Das Kloster Surb Dawit^c bei Tercan

Das Kloster Surb [Heiliger] Dawit^{c1} befindet sich in der Nähe von Tercan im Osten der Türkei, nur wenige Kilometer südlich der Straße Erzincan – Erzurum, am Westhang des Köbek-Dağ (39°39' N, 40°19' O). Wegbeschreibung: 12 km südwestlich von Tercan führt eine neue Brücke von der genannten Straße über den Euphrat. Nach 4 km erreicht man den Ort Bağpınar (Kötür)², nach weiteren 2 km das Dorf Üçpınar (Abrenk). Das Kloster liegt ca. 2 km südlich des Dorfes und ist von hier aus mit geländegängigen Fahrzeugen erreichbar.

Die von Pater Hamazasp Oskian³ Ende der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts zusammengestellten Nachrichten über die Anlage sind spärlich; immerhin jedoch enthalten sie einen Existenzbeleg für das Jahr 1488 sowie eine Reihe weiterer Namen als Bezeichnung der Stätte:⁴ Apranic^c-, Apranic^c S. Grigor-, Cakk^cari-, Çağk^cari- und Kot^ceri-Kloster, möglicherweise auch Hladzori S. Grigor-Kloster.⁵ Auf die topographische Situation bezieht sich der Name Cakk^cari-Kloster [Kloster im Steinloch]; er beschreibt anschaulich die Lage des Klosters innerhalb eines nach Westen hin offenen Steinausbruchs.

Das Areal wurde 1974 im Rahmen einer Dokumentationskampagne des Aachener Forschungszentrums »Research on Armenian Architecture« (RAA) aufgenommen⁶ und 1985 in Erevan als Beitrag auf dem IV. internationalen Symposium zur Armenischen Kunst erstmalig der Fachwelt vorgestellt.⁷ Es ist im Ver-

1 Transkription wie in Hubert Kaufhold (Hrsg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, S. XXXIII f.

2 Die in Klammern angegebenen Namen sind offizielle türkische Bezeichnungen vor der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgten Umbenennung. Sie sind bei der einheimischen Bevölkerung teilweise noch heute in Gebrauch. Quelle: T. C. / İçişleri Bakanlığı / İller İdaresi Genel Müdürlüğü [Türkische Republik / Innenministerium / Zentrale Städteverwaltung], Türkiye Mülki İdare Bölümleri [Türkische Verwaltungsgebiete], Belediyeler / Köyler [Bürgermeisterämter / Dörfer], Seri II, Sayı 5 [Serie II, Nr. 5], o. O. 1977, S. 312.

3 P. Hamazasp Oskian, *Bardzr Hayk'i Vank'erë – Die Klöster Hocharmeniens* (armen. Text), Nationalbibliothek Bd. 167, Wien 1951, S. 159-161.

4 Wie Anm. 3, zit.: H. Ğ. İnçicean, *Nor Hayastan [Neu Armenien]* (armen. Text), Venedig 1806.

5 Über ein Kloster dieses Namens schreibt Yovhannes Erznkac'i (13. Jhd.): »Ich habe nach Hinweisen aus dem Osten das Kloster von Derdžan [heute: Tercan] gefunden.« Wie Anm. 3, zit.: H. Ğ. Ališan, *Hayapatum III [Geschichte Armeniens III]* (armen. Text), Venedig 1901-1902, S. 78.

6 Mitglieder der Dokumentationsgruppe: Peter Alpen, Gundolf Bruchhaus, Akira Kakehata.

7 Sämtliche von der Dokumentationsgruppe erstellten photographischen und zeichnerischen Aufnahmen des Monuments (176 Photos, 4 Grundrisse und Lagepläne) sind als Microfiches enthal-

gleich zu allen von RAA im Osten der Türkei erfassten Anlagen sowohl durch seine räumliche Ausdehnung als auch durch den relativ guten Erhaltungszustand der Kirchenbauten und Kreuzsteine ausgezeichnet. Dies dürfte zumindest teilweise auch auf eine gewisse Fürsorge durch die einheimische Bevölkerung zurückzuführen sein; mehrmals wurde die Arbeitsgruppe vor Ort von Einwohnern ermahnt, keine Beschädigungen zu verursachen.

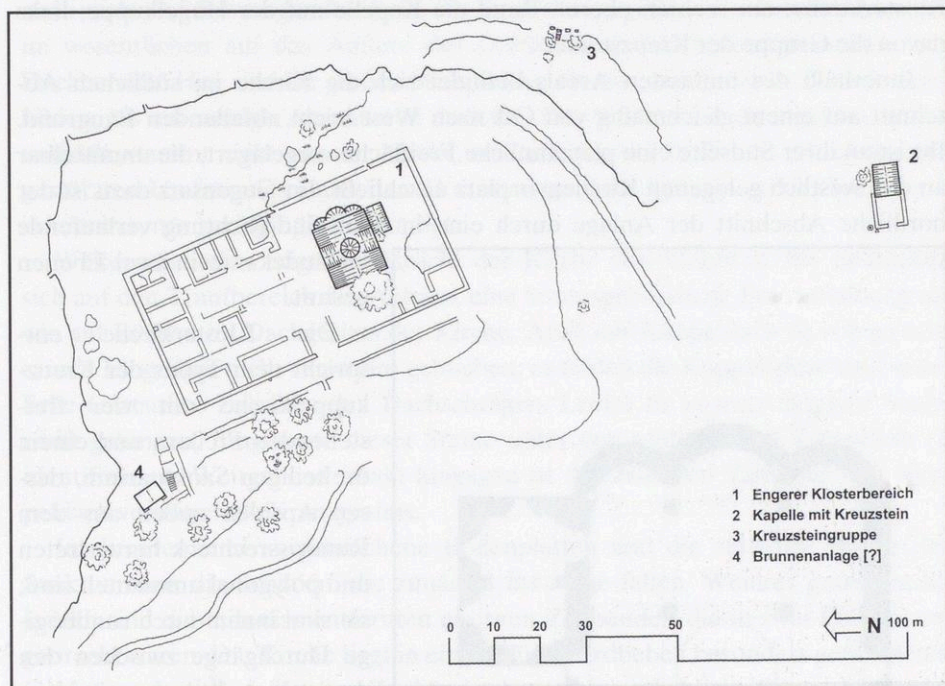


Abb. 1: Lageplan Gesamtanlage

Der Befund gliedert sich in vier Bereiche:

1. – dem von einer hohen Mauer umgebenen, engeren Klosterbereich mit der Kirche und den Grundmauern weiterer Gebäude; Außenmaße ca. 67,80 x 33,50 m;
2. – einer Kapelle mit Kreuzstein, ca. 100 m südlich der Klostermauern auf einer Anhöhe;
3. – einer Gruppe von Kreuzsteinen zwischen der Kapelle und dem ummauerten Klosterareal am südöstlichen Rand des »Steinlochs«;
4. – den Resten einer vermutlichen Brunnenanlage, ca. 18 m nordwestlich der NW-Ecke der Umfassungsmauer.

Die Ansicht von Norden verdeutlicht die Gesamtsituation. Sie zeigt im Vordergrund den nördlichen Eingang in den Klosterhof. Ein zweiter, vermutlich

größerer Zugang befand sich ehemals an der Stelle des westlichen Mauerdurchbruchs. Offensichtlich handelte es sich hierbei um den Haupteingang, da das Portalgewände, dessen nördlicher Teil bis zu einer Höhe von ca. 1,70 m erhalten ist, durch eine aufwendige Profilierung in seiner Bedeutung hervorgehoben ist. Möglicherweise waren einst weitere Zugänge vorhanden, doch kann darüber gegenwärtig ohne Grabung keine Aussage getroffen werden. In der Bildmitte die Klosterkirche; am rechten oberen Rand die Kapelle auf der Hügelkuppe; links davon die Gruppe der Kreuzsteine.

Innerhalb des umfassten Areals befindet sich die Kirche im südlichen Abschnitt auf einem gleichmäßig von Ost nach West leicht abfallenden Baugrund. Ihr ist an ihrer Südseite eine platzähnliche Freifläche vorgelagert, die unmittelbar an den westlich gelegenen Kirchenvorplatz anschließt. Im Gegensatz dazu ist der nördliche Abschnitt der Anlage durch eine in Nord-Süd-Richtung verlaufende

Geländekante in zwei Ebenen gestuft.

Die Klosterkirche entspricht dem Typus der Kreuzkuppelkirche mit vier freistehenden Pfeilern und einem dreiteiligen Sanktuarium, dessen Apsiden außen aus dem Rundrissrechteck hervortreten und polygonal ummantelt sind; sie sind innen durch rundbogi-ge Durchgänge zwischen den Apsistrennwänden miteinander verbunden. Die Achsmaße der Kirche betragen im Inneren 14,66 m (Länge) x 10,20 m (Breite). Dem Kirchenraum ist im östlichen Abschnitt der Südseite ein kleiner Annexbau angeschlossen, offensichtlich eine spätere Ergänzung, wie die Anschlussdetails belegen. Achsmaße innen: 4,82 m (Länge) x 3,20 m (Breite).

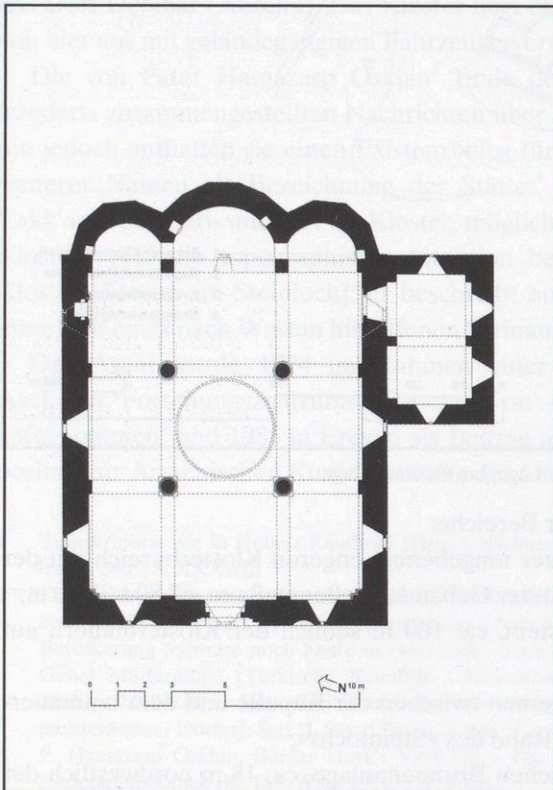


Abb. 2: Grundriß Klosterkirche

Das Bauwerk wird erschlossen durch einen mittig in der Westfassade liegenden Eingang mit Flachbogenabschluß. Er ist Bestandteil eines zweistufig rückspringenden Rundbogenportals, das von einer bogenförmigen Profilleiste mit horizontal auslaufenden Enden bekrönt ist. Die Belichtung des Innenraums erfolgt durch

Schlitzfenster mit nach innen abgeschrägten Gewänden. Sie liegen außenseitig in kleinen, einstufig rückspringenden Blendnischen und befinden sich auf jeder Seite des außen zwölfckigen Tambours sowie in der Süd-, West- und Nordwand; hinzu kommt jeweils ein kleines Vierpassfenster in den Stirnmauern der Quertonnen und über der mittleren Apsis. Die Konchen selbst enthalten keine Fenster.

Die festgestellten Schäden der Kirche sind vergleichsweise gering und haben noch nicht auf den tragenden Kern des Baus übergegriffen. Sie beschränken sich im wesentlichen auf das Äußere des Gebäudes und betreffen besonders den Dachbereich. Hier sind die großen Steinplatten, die die abschließende Dachdeckung bilden, bis auf wenige Ausnahmen entfernt. Der Schutt, der die Apsiden außen umhüllt, stammt nicht von der Kirche, sondern von der in diesem Abschnitt umgestürzten Umfassungsmauer der Klosteranlage. Die Apsiden selbst sind, soweit erkennbar, nur geringfügig beschädigt.

Weitere Schäden zeigt die Ansicht der Kirche von Südosten. Sie erstrecken sich auf den Traufbereich des Anbaus, eine herausgebrochene Fensterlaibung sowie auf Lücken im Dachgesims der Kirche. Auch das Kuppeldach ist von gewaltvollen Eingriffen nicht verschont geblieben; es fehlen die Kuppelspitze und sämtliche Gratsteine zwischen den Dachschrägen. Leider ist es trotz längerer Suche nicht gelungen, Fragmente dieser Steine unter den umliegenden Trümmern zu identifizieren. Weitgehend intakt hingegen ist das zwischen Tambour und Kuppeldach vermittelnde Kranzgesims.

Im Inneren sind ausgebrochene Bodenplatten und die zerstörte Bühne des Sanktuariums die Schäden, die zunächst ins Auge fallen. Weitaus gravierender jedoch sind die teilweise entfernten eisernen Zugbänder, die in zwei Ebenen angebracht waren. Die Kirche liegt in einem durch Erdbeben besonders gefährdeten Gebiet, so dass die fehlenden Zugbänder heute eine erhebliche Schwachstelle im statischen Gefüge des Gebäudes darstellen.

Der erhöhten Erdbebengefahr tragen auch besondere Vorkehrungen an den Rundpfeilern Rechnung. Sie bestehen aus monolithen Trommeln, die jeweils unter Verwendung einer 3-5 mm dicken, druckausgleichenden Zwischenlage aus Blei zusammengefügt sind. Dieses Verfahren ist in der Region weit verbreitet, unüblich hingegen ist die zusätzliche Sicherung der Trommelränder durch eiserne Reifen. Ebenfalls mit Eisenbändern gefasst sind die Kämpferplatten der Kapitelle. Darüber in unterschiedlicher Höhe die Bogenansätze der Längs- und Quertonnen; Pendentifs bilden die Überleitung vom Quadrat der Vierung zum Rund des Tambours.

Korrespondierend zu den Bögen der in ihrer Richtung wechselnden Gewölbe sind Nord-, Süd- und Westwand durch pilasterähnliche Wandvorlagen mit einfachen Kapitellen gegliedert und in jeweils drei Abschnitte unterteilt. Im östlichen Abschnitt der Nordwand befindet sich eine rechtwinklige Taufnische. Sie ist ihrer besonderen Bedeutung entsprechend durch reich profilierte Seitengewände und

ein horizontal verlaufendes Abschlussgesims ausgezeichnet. Ohne Profilierung hingegen sind die vier kleinen Mauernischen innerhalb des dreiapsidalen Ostteiles der Kirche.

An allen Baugliedern sind Putzreste erkennbar, die darauf hinweisen, dass ehemals das gesamte Innere der Kirche einheitlich mit einer weißen Putzschicht versehen war. Spuren von Ausmalungen sind nicht vorhanden.

Der Annex zeigt einen rechteckigen Raum, der in Längsrichtung mit einer Tonne überwölbt ist. Er wird belichtet durch vier Schlitzfenster mit nach innen abgeschrägten Gewänden, von denen das östliche durch Steine der eingestürzten Umfassungsmauer verschüttet ist. Im Inneren sind Fragmente einer steinernen Wasserleitung erhalten, die von einer heute versiegten Quelle außerhalb der Klostermauern gespeist wurde. Das Wasser wurde nach dem Durchlaufen des Annexbaus weiter über den Klosterhof geleitet, um schließlich außerhalb der Mauern wieder zutagezutreten. Auf diese recht störanfällige Wasserversorgung des Klosters bezieht sich ein ebenfalls von Oskian zitierter Hinweis Inčičeans: »Im Jahre 937 (1488)⁸ erzürnte sich Gott über ein Dorf Adaruk' im Lande Derdžan, in der Gegend des Ortes Kot'er, nahe dem Kloster S. Grigor, das heute den Namen Apranic'-Kloster trägt, weil sich dort böse Geister eingenistet hatten, die dem Kloster Schwierigkeiten bereiteten, indem sie das Wasser umleiteten.«⁹ Ungeklärt ist, ob das vermutliche Brunnenbauwerk nordwestlich der Klostermauern Austrittsort dieses Wasserverlaufs war oder von einer eigenen, heute ebenfalls versiegten Quelle gespeist wurde. Erhalten sind hier Reste eines leicht gespitzten Tonnengewölbes sowie fragmentarische Spuren von Grundmauern.

Abgesehen von der Kirche bietet der engere Klosterbereich heute ein trostloses Bild. Dennoch lässt sich die Anordnung weiterer Gebäude und Erschließungswege zu großen Teilen am Verlauf der Grundmauern ablesen; sie konzentrieren sich auf den nördlichen Teil des Geländes. Eine gradlinig verlaufende Gasse bildet die Verbindung zwischen der Kirche und dem Nordtor; von hier aus und einem rechtwinklig in die Gasse einmündenden Weg wurden die einzelnen Gebäude erschlossen. Über ihre bauliche Ausbildung lässt der Befund nur die folgenden Aussagen zu:

– Die Gebäudewände waren aus Feld- und grob zugehauenen Bruchsteinen errichtet mit einem Kern von Mörtel und Gesteinsbrocken.

– Die Bauten des nordwestlichen Bereichs waren zweigeschossig und mit Holzbalkendecken versehen. Den Beleg hierfür liefern Balkenlöcher unter den hochliegenden Fenstern.

– Fragmente von auf dem Gelände verstreuten Rundpfeilern legen die Vermutung nahe, dass einst auch ein mehrschiffiger, tonnenüberwölbter Raum bestan-

8 937 armen. Zeitrechnung = 1488 uns. Zeitrechnung.

9 Wie Anm. 4, Übersetzung: Armen Haghnazarian, Aachen.

den hat, möglicherweise ein Gawit' oder Žamatun. Weitere Aussagen sind unter den angetroffenen Umständen ohne Grabung nicht möglich.

Bei der Kapelle auf dem Hügel südlich der Klostermauern handelt es sich um einen einschiffigen, in Längsrichtung tonnengewölbten Bau mit einer dem Grundrissrechteck eingeschriebenen Apsis, die von zwei winzigen Nebenräumen begleitet wird. Die Achsmaße betragen im Inneren 5,45 m (Länge) x 3,43 m (Breite). Er

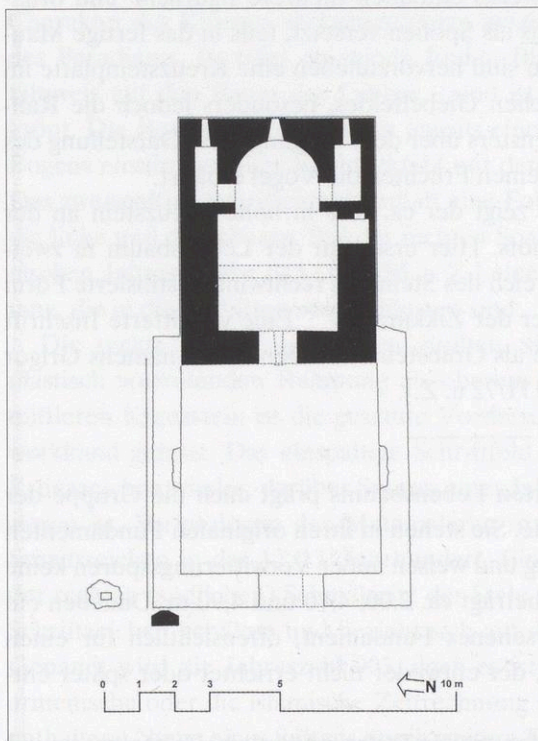


Abb. 3: Grundriß Pilgerkapelle auf dem Hügel

ist von Westen her über einen offensichtlich später angefügten Vorhof zugänglich, dessen Umfassungsmauern aus Feld- und grob zugehauenen Bruchsteinen noch bis zu einer Höhe von ca. 2,00 m aufrechtstehen. An der nord-westlichen Außenecke des Vorhofs befindet sich ein Kreuzstein; daneben das Fundament einer weiteren Stele.

Der Sakralraum wird beleuchtet durch zwei Schlitzfenster, die sich mittig im Giebfeld der Westfassade bzw. im Apsisrund befinden; hinzu kommt jeweils eine winzige Lichtöffnung in der Ostwand der flankierenden Nebenräume. Den Eingang bildet eine rechteckige Öffnung in der Westfassade mit

einem großen, nach innen versetzten Sturzstein innerhalb eines außen flächenbündig abschließenden, unprofilierten Bogenportals mit einer medaillonähnlichen Scheibe im Scheitelpunkt des Bogens.

Der äußere Zustand des Gebäudes entspricht annähernd dem der Klosterkirche. Im Inneren sind die Zerstörungen leider etwas größer, bilden aber noch keine Gefahr für die Standsicherheit des Bauwerks.

Nach einer vermutlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begonnenen, unvollständigen Inschrift im Bogenfeld des Eingangs war die Kapelle eine dem S. Dawit' gewidmete Pilgerstätte. Der vollendete Teil dieser Inschrift lautet:

ՈՎ ՈՒԽՏԱՈՐԳ Ի Ս[ՈՒՐ]Բ ԴԱՎԻԹԻ
 [Ihr Pilger von S. Davit'].¹⁰

Die Kapelle soll nach von Oskian zitierten Hinweisen¹¹ das Grab »eines genannten Dawit'« enthalten. Es ist jedoch durchaus möglich, dass diese Hinweise aus der Inschrift abgeleitet wurden. Eine große Anzahl von Kreuzsteinfragmenten im Vorhof und auf dem Boden des Innenraumes bezeugen die einstige Bedeutung dieser Stätte.

Ost- und Westfassade des Bauwerks enthalten mehrere figürliche und ornamentale Steinmetzarbeiten, die teils als Spolien versetzt, teils in das fertige Mauerwerk geschnitten sind. Von ihnen sind hervorzuheben eine Kreuzsteinplatte im südlichen Randbereich des westlichen Giebelfeldes, besonders jedoch die Rahmung und Bekrönung des Schlitzfensters über dem Eingang, eine Darstellung des Kreuzes als Lebensbaum, der mit seinen Früchten die Vögel ernährt.¹²

Eine vergleichbare Darstellung zeigt der ca. 2,40 m hohe Kreuzstein an der äußeren Nordwest-Ecke des Vorhofs. Hier erscheint der Lebensbaum in zweifacher Ausbildung: im unteren Bereich des Steins als rechtwinklig stilisierte Form mit Vögeln, darüber als Kreuz über der Zikkurat.^{13 + 14} Eine verwitterte Inschrift auf der Vorderseite weist die Stele als Grabstein für einen Mann namens Grigor aus. Sie trägt die Jahreszahl 620 [1171/72 u. Z.].

Das Motiv des zum Kreuz stilisierten Lebensbaums prägt auch die Gruppe der Kreuzsteine nordöstlich der Kapelle. Sie stehen in ihren originalen Fundamenten verzapft auf einer kleinen Erhebung und weisen außer Verwitterungsspuren keine weiteren Schäden auf. Ihre Höhe beträgt ca. 2,00, 4,70 und 4,90 m. Daneben ein mit rechteckigem Zapfenloch versehenes Fundament, offensichtlich für einen vierten Kreuzstein des Ensembles, der entweder nicht errichtet oder später entfernt wurde.

Der prinzipielle Aufbau der beiden großen Stelen ist ähnlich. Er beginnt im unteren Bereich mit einem großen, seitlich gerahmten Inschriftenfeld, dem auf dem

10 Diese und die weiteren Bauinschriften sind den Originalen entsprechend in Majuskeln aufgeführt, wobei im Original vorhandene Ligaturen in Einzelbuchstaben getrennt wiedergegeben wurden. Fehlende Buchstaben wurden in eckigen Klammern ergänzt. Übersetzungen: Mercedes Wickmann, Aachen.

11 Wie Anm. 3, die zitierten Hinweise sind Informationen aus den folgenden Tageszeitungen: Arewelk [Orient], Konstantinopel 1903, Nr. 5355; Biwzandion [Byzantium], Konstantinopel 1900, Nr. 1158 und 1902, Nr. 1831.

12 Siehe hierzu Katharina van Loo, Motivgeschichtliche Untersuchung des mittelalterlichen Armenischen Kreuzsteins, in: Bazmavep, Vol. 142, Nr. 1-2, Venedig – S. Lazzaro 1984, S. 92-116

13 Wie Anm. 12, S. 113-114.

14 Katharina van Loo, Ikonologische Betrachtung der Kreuzsteine von Surb Dawit' bei Derdžan (Tercan), in: Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena – 1988, Venedig – S. Lazzaro 1992, S. 311-318.

rechten (südlichen) Stein als oberer Abschluss mehrere Kreuzdarstellungen in flachen Bogennischen hinzugefügt sind. Oberhalb des Schriftenfeldes folgt eine mit kleinteiligem Flechtwerk ausgefüllte Zwischenzone in Gestalt einer Zikkurat; darüber die Darstellung des Kreuzes als Lebensbaum mit Motiven, die Van Loo im einzelnen untersucht hat.¹⁵

Die Zikkurat der mittleren Stele wird begleitet von zwei kleinen Lebensbaumdarstellungen; darüber eine kreisförmige Scheibe als Weltenzeichen. Das reich ornamentierte Kreuz erwächst aus stilisierten Palmetten, ein Hinweis auf den Charakter des Kreuzes als Lebensbaum, möglicherweise auch auf die vier Flüsse des Paradieses. Es trägt an seinen Enden Blätter oder Früchte – ebenfalls ein Hinweis auf den Baum des Lebens – und ist von einem dreiteiligen Bogen bekrönt. Die Bogenzwickel sind mit jeweils einer Rosette ausgefüllt. Oberhalb des Bogens ein dreigeteiltes Rechteckfeld mit dem segnenden Christus in der Mitte. Das zweispaltige Schriftenfeld enthält eine Folge von Fürbitten und Gebeten, die die linke und den oberen Teil der rechten Spalte füllen. Ihr folgt unter der armenischen Jahresangabe 643 [1194/95 u. Z.] eine Chronologie muselmanischer Sultane, die in die Fürbitten eingeschlossen sind.

Die rechte Stele folgt diesem Aufbau, sie ist jedoch zusätzlich mit einer plastisch vortretenden Rahmung als oberem Abschluss versehen. Wie bei dem mittleren Kreuzstein ist die gesamte Vorderseite durch ein umlaufendes Flechtwerkband gefasst. Das einspaltige Schriftfeld gibt als Text eine Hymne auf das Kreuzzeichen wieder; darüber Spuren einer Jahreszahl, die nicht mehr zu identifizieren ist. Skriptologen des Matenadaran in Erevan datieren die verwendeten Schriftzeichen in das 12./13. Jahrhundert. Eine weitere Schrift befindet sich auf der rechten (südlichen) Schmalseite der Stele. Sie ist ausschließlich in arabischen Schriftzeichen gehalten und bezieht sich auf die Erbauung »dieser [?] Festung«. Genannt wird die Jahreszahl 903, doch es ist unklar, ob es sich hierbei um die armenische oder die islamische Zeitrechnung handelt.¹⁶ Hier könnte der im Text enthaltene Name eines Sultans durch weitere Forschungen Aufschluss geben.

Wie die beiden großen Kreuzsteine zeigt auch der linke (nördliche), kleinere Stein die von Flechtwerk umrahmte Darstellung des Kreuzes als Lebensbaum über der Zikkurat und der Weltenscheibe. Die Unterschiede liegen in ornamentalen Details und besonders darin, dass ein vorderseitiges Schriftenfeld nicht vorhanden ist. Armenische Inschriften finden sich jedoch auf der nördlichen Schmalseite sowie auf der Rückwand. In beiden Fällen handelt es sich um Fürbitten für Verstorbene. Während die stark verwitterte Inschrift der Schmalseite nach Ansicht armenischer Skriptologen vermutlich aus dem 14./15. Jahrhundert stammt, ist die rückseitige Inschrift neueren Datums. Sie lautet wie folgt: »683 [1234/35 u. Z.] wurden diese Kreuze erbaut. Im Jahre 1877 habe ich, Ep'rem vardapet aus

¹⁵ Wie Anm. 12 und 14.

¹⁶ 903 armen. oder islamischer Zeitrechnung = 1454 oder 1525 uns. Zeitrechnung.

Smğay, diese Widmung geschrieben ... [es folgt eine Fürbitte für seine Verwandtschaft, die mit den Worten endet:] Herr, erbarme Dich ihrer Seelen.«¹⁷

Frühester Hinweis auf die Existenz der Stätte ist die auf dem Kreuzstein am Vorhof zur Kapelle genannte Jahresangabe, deren Anpassung an unsere Zeitrechnung die Datierung 1171/72 ergibt. Ihr folgt das auf der mittleren Stele der Dreiergruppe im Schriftenfeld enthaltene und ebenfalls umgerechnete Datum 1194/95. Ob die eigentliche Klosteranlage bereits zu dieser Zeit bestanden hat, ist unklar. Einen möglicherweise ersten Hinweis auf das Kloster S. Davit¹⁸ enthält ein Kolophon des 13. Jahrhunderts, geschrieben von einem gewissen Samuel:¹⁹ »Den Teil des Prochoros habe ich nach drei Jahren im Kloster Davit¹⁹ im Jahre 651 [1202/1203 u. Z.] geschrieben.«¹⁹ Einige Historiker des Matenadaran vermuten, dass dieses genannte Kloster identisch ist mit der hier behandelten Anlage. Einen zeitlich folgenden Hinweis enthält die oben erwähnte Inschrift von 1877, in der das Jahr 1234/35 u. Z. für die Errichtung der Kreuzsteingruppe angegeben ist. Die Quelle dieser Datumsangabe ist jedoch unbekannt.

Dass das Kloster 1488 bereits bestanden hat, belegt der von Oskian zitierte Hinweis Inčičeans²⁰ über die problematische Wasserversorgung. Von da an jedoch liegt die Geschichte der Anlage bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Dunkeln. Dies gilt auch für die Baugeschichte, und zwar vorwiegend aus den folgenden Gründen:

- Es konnten keine Grabungen durchgeführt werden, die mit Sicherheit weitergehende Aufschlüsse als die Oberflächenanalyse gegeben hätten.
- Im gesamten Gebiet zwischen Tercan und Kiğı sind keine vergleichbaren datierten Beispiele erhalten.
- Der Bautypus der Kapelle entspricht einer Konzeption, die über viele Jahrhunderte ohne wesentliche Veränderungen beibehalten wurde.
- Die meist als vereinzelte Versatzstücke auftretenden Ornamente können nicht als Basis für eine Datierung dienen.
- Schriftliche Quellen, speziell Kolophone, sind nur teilweise aufgearbeitet und, wie die Erfahrung zeigt, kaum erreichbar. Eine Ausnahme bildet die hervorragende Arbeit von Avedis Sanjian, eine Auswahl von Kolophonen in englischer Übersetzung.²¹ Bedauerlicherweise enthält sie keine Angaben über die behandelte Klosteranlage.

17 Übersetzung: Mercedes Wickmann, Aachen.

18 A. S. Mat'evosyan, Hayeren Dzeřagreri Hiřatakaraner ŽG dar [Kolophone armenischer Manuskripte des 13. Jhd.], Erevan 1984, S. 32.

19 Übersetzung: Rusan Marguni, Erevan.

20 Wie Anm. 4.

21 Avedis K. Sanjian, Colophons of Armenian Manuscripts 1301-1480, Cambridge, Mass. 1969.

Angesichts dieser Situation ist es erfreulich, dass einige aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts datierten Bauinschriften zusammen mit weiteren Hinweisen wenigstens diesen Zeitraum erhellen. Von ihnen befinden sich die wichtigsten im Bogenfeld des Eingangs zur Klosterkirche bzw. unmittelbar daneben.²²

Inscription des Bogenfeldes:

Ամ Գրիգոր Լուսավորիչ է ԿԱՌՈՒՑԵԱԼ ԳՏԱԿ ԿԱՍ ԺՈՐՐԻԿ ՄԱՏՈՒՌ ՄԻ ԲՆՈՒԱՄԲ ԵՐԸ ՅՕՀԱՆՈՒ ՄԿՐՏՁԻ ԼՄԵՔՆՈՅՆ ԱՆՈՒԱՄԲ ԾԻՆԵՅ ԱԳ ԿԱ ԵԿԵՂԵՑԻՆ: 1854

[An diesem Ort stand eine den Heiligen Grigor Lusaorič' (Gregor der Erleuchter) und Yōhanēs Mkrtič' (Johannes der Täufer) gewidmete kleine Kapelle. Danach hat ein AG unter gleicher Namenswidmung diese große Kirche erbaut. 1854].

Darüber, an hervorgehobener Stelle zwischen zwei Kreuzsteinplatten, links die armenische Abbréviatur »է« für »Gott«; rechts daneben der Hinweis

ԵՓՐԵՄ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՇԽԱՏԱՈՐ:

[Ep'rem vardapet, Tätiger].

Die neben dem Eingang angebrachte Inschrift lautet wie folgt:

Տ[Է]Ր ԵՓՐԵՄ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԸՈՐԴԻ ՈՍԿԵԱՆ ԸՈՐԴՈ Տ[Է]Ր ԱԴԱՄԻՆ ԱՇԽԱՏԱԳՈՐԾ ԾԻՆԵՅԻ ԱՅՍ Ս[ՈՒՐ]Բ ԵԿԵՂԵՑՈՅ ՍԱԼԱՅԱՏԱԿ ԵՒ ԽԱԶԿԱԼԻՆ ԵՓ Պ...ՆԸ: ՀԱՅՐ ՈՂՈՐՄԱԾ Ա[ՍՏՈՒԱ]Ծ ՈՂՈՐՄԵԱՅ ՀՈԳՈՅ ԵՓՐԵՄ ԲԱՐՈՒՆԻ ԸՆԿԱԼ Ո[Ր]Պ[ԷՍ] ԱՆԱՌԱԿՈՐԻՆ ԲԱՆԴ Ա[ՍՏՈՒԱ]Ծ Ք[ՐԻՍՏՈ]Ս ԶԻՇԵԱ Ո[Ր]Պ[ԷՍ] ԱԼԱԶԱԿԻՆ ԸՈԳԻ Ա[ՍՏՈՒԱ]Ծ ԱՅ ԱՐԱ ԵՒ ՍՓՈՓԵԱ ՈՐՊԷՍ Ի Ս[ՈՒՐ]Բ ԱՌԱՔԵԱԼԱՆ 1873:

[Ich, Tēr Ep'rem vardapet, Sohn des Oskean, Sohn des Tēr Adam habe den Fußboden dieser heiligen Kirche erstellt sowie ihren Խաճ'kal und (es folgt eine Fürbitte) 1873].

Diese Bauinschriften sowie die bereits angeführte Inschrift von 1877 auf der Rückseite des kleinen Kreuzsteins der Dreiergruppe, ebenfalls von Ep'rem vardapet verfaßt, sind Belege für Bautätigkeiten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist daher anzunehmen, dass sich die gesamte Anlage zu dieser Zeit in einem relativ guten, zumindest jedoch funktionieren Zustand befand. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird das Kloster im offiziellen Verzeichnis des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel, erstellt 1903, als intakte Einrichtung genannt.²³ Es folgte der rasche Niedergang; 1915 wurde das Kloster aufgegeben.²⁴ Für diesen Zeitraum konstatiert Oskian bereits den heutigen Zustand: »... liegt auf einer Anhöhe des Hêdpek verlassen und ohne Unterhalt.«²⁵

22 Wie Anm. 10.

23 Krikor H. Maksoudian in: wie Anm. 7, Mf.-Nr. 96.

24 Wie Anm. 23.

25 Wie Anm. 3, S. 159; Übersetzung: Armen Haghnazarian, Aachen.



Abb. 4: Ansicht von Norden



Abb. 5: Ansicht von Süden



Abb. 6: Ansicht von Südwesten



Abb. 7: Klosterkirche, Ansicht von Nordosten



Abb. 8: Klosterkirche, Ansicht von Südosten



Abb. 9: Klosterkirche, Ansicht von Süden



Abb. 10: Klosterkirche, Teilansicht Tambour, Blick von Südosten



Abb. 11: Klosterkirche, Innenansicht, Blick nach Westen



Abb. 12: Klosterkirche, Innenansicht, Blick nach Nordosten



Abb. 13: Klosterkirche, Innenansicht, Blick nach Nordosten



Abb. 14: Klosterkirche, Innenansicht, Ostteil, Blick nach Süden

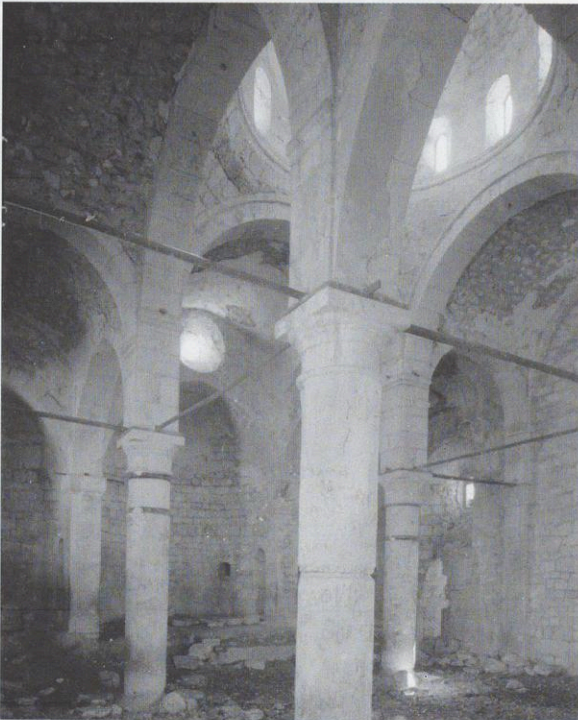


Abb. 15: Klosterkirche,
Innenansicht, Blick
nach Südosten

Abb. 16: Klosterkirche,
Innenansicht, Blick aus
der Apsis zum östlichen
Abschnitt der Südwand
mit Durchgang zum
Annexbau

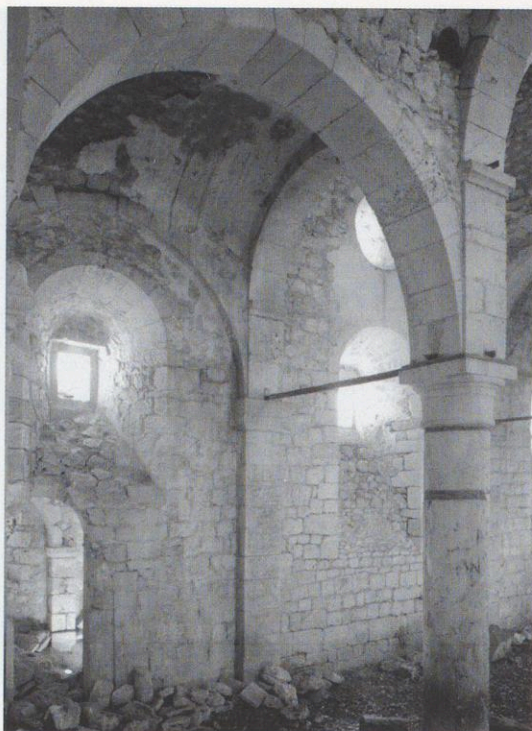


Abb. 17: Klosterkirche, Innenansicht, Blick aus dem Annexbau
nach Norden in den Innenraum der Kirche



Abb. 18: Klosterhof, nördlicher Abschnitt mit Spuren baulicher Anlagen,
Blick nach Westen



Abb. 19: Pilgerkapelle auf dem Hügel, Ansicht von Südwesten



Abb. 20: Pilgerkapelle auf dem Hügel, Ansicht von Südosten



Abb. 21: Pilgerkapelle auf dem Hügel, Westfassade, Fenster mit Darstellung des Kreuzes als Lebensbaum



Abb. 22: Pilgerkapelle auf dem Hügel, Kreuzstein, Grabstele des Grigor



Abb. 23: Kreuzsteingruppe, Ansicht von Westen



Abb. 24: Kreuzsteingruppe, Rückansicht mit Blick zur Kapelle

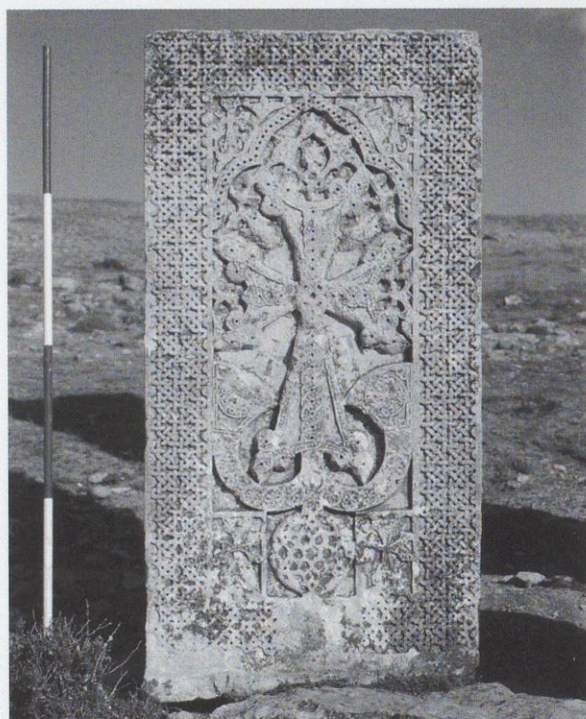


Abb. 25: Kreuzsteingruppe, kleine Stele, Ansicht von Westen



Abb. 26: Brunnenanlage [?] an der Nordwestecke der Umfassungsmauer,
Ansicht von Westen

Nugzar Papuaschwili

Das Evangelium von Labedschina und eine hebräische Sitte

Mit dem Namen ლაბეჭინის ოთხთავი [Labedschina-Tetraevangelium] bezeichnet man in der Fachliteratur einen Pergament-Kodex, der im Nationalen Handschriftenzentrum Georgiens in Tbilisi¹ unter der Signatur A 1563 aufbewahrt wird. Nach paläographischen Merkmalen wird er in das 13. Jahrhundert datiert. Es handelt sich um einen kostbaren, obwohl beschädigten, nicht mehr vollständigen und teilweise unleserlichen Kodex mit einem Einband aus Holz, das mit Leder bezogen und mit Kügelchen aus edlem Metall sowie mit Abbildungen der Evangelisten geschmückt ist². Daraus folgt, dass dieser Kodex für den liturgischen Gebrauch verwendet wurde (სატრაპეზო სახარება »Altar-Evangelium«). Er enthält zwei Schriften, die voneinander unabhängig entstanden sind und später zusammengebunden wurden. Es sind dies das Evangelium (1^r-271^v) und das Testament des Vorstehers des Klosters in Labedschina Gabriel (272^r-275^v), das kein gewöhnliches Testament ist, sondern ein wirklicher historischer Bericht. In ersten Teil gibt es an verschiedenen Stellen mehrere Kolophone des Kopisten Georg Dvali und am Rand Vermerke von Lesern und Betenden. Außerdem finden sich mehrere Beilagen. Unter ihnen sind: კალანდაო თქმული ეზრადის [Kaland, gesprochen von Esra] (2^v-3^r) und კურთხევაო მონაზონისაო [Weihe des Mönchs] (190^v-191^r). Das Tetraevangelium verfügt über umfangreiche Perikopen-Verzeichnisse und liturgische und kalendarische Hinweise.

Das Dorf und das Kloster, dem diese Handschrift bis 1924 oder 1925 gehörte³, befindet sich an der Grenze der Provinzen Radscha und Letschchumi in Nordwesten Georgiens. Das Dorf heißt ლაბეჭინა (Labedschina), die Kirche des Klosters aber ლაბეჭინის მთავარანგელოზთა ეკლესია [Kirche der Erzengel in Labedschina]. Jetzt existiert dort kein Dorf und kein Kloster mehr. Die Bewohner dieses Dorfes wurden in 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts in Nachbardörfer umgesiedelt. Es steht nur noch die Kirche, die ihre Funktion nach der

1 Es handelt sich um das ehemalige Kekelidze-Handschriften-Institut der Akademie der Wissenschaften in Tbilisi (Tiflis).

2 Beschreibung der Handschrift: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა [Die Beschreibung der georgischen Handschriften-Kollektion (A) des ehemaligen kirchlichen Museums], Band 5, Tbilisi 1985, S. 77.

3 Über die Geschichte dieser Handschrift und über die sie betreffenden philologischen Fragen handeln wir in einem Aufsatz in georgische Sprache: »Ein Tetraevangelium der Redaktion des hl. Georg vom Athos, das Dorf Labedschina und eine hebräische Sitte«, der für die Veröffentlichung vorbereitet ist.

Sowjetisierung des Landes 1921 verlor, und die Ruinen der anderen Gebäude des Klosters.

Dieser Ort war der höchste besiedelte Ort in dem erwähnten Gebiet. Er ist aber äußerst schwer aufzufinden und zu erreichen, weil dahin nur ein Pfad führt und dazwischen viele Berge und Täler den Aufstieg mühsam machen. Das ist vermutlich der hauptsächliche Grund dafür, dass dieses Kloster in der georgischen Historiographie lange Zeit ganz unbekannt war, obwohl dieses Denkmal eine reiche und interessante Geschichte hat⁴.

Dieses Architekturdenkmal und seine Kunstgegenstände entdeckte der berühmte georgische Archäologe und Historiker Ekvtime Taqaischvili (ექვთიმე თაყაიშვილი).⁵ Er besuchte diese Gegend im Sommer 1910 und maß den Funden so große Bedeutung bei, dass er im Vorwort seines Buches über diese Forschungsreise, das 27 Jahre später in Paris, seinem Exil, erschien, folgendes schreibt: »Labedschina mit seinen Altertümern erschien mir äußerst interessant.« Er nannte ausdrücklich aber nur den Kodex mit dem Evangelium. Außerdem erwähnte er mit Ehrerbietung seinen Freund Gigo Diasamidze, der mit ihm von Kutaisi bis Letschchumi gereist war und ihm den nach Labedschina führenden Weg gezeigt hatte⁶.

Taqaischvili hat die Handschrift an Ort und Stelle beschrieben und auch das Testament des Gabriel kennengelernt. Dieses Dokument⁷ bleibt bis heute die einzige Quelle für die Geschichte des Klosters. Sie enthält so mannigfache Informationen über das Kloster und sein Leben, dass nicht nur Historiker und Sprachwissenschaftler darin interessante Angaben finden, sondern auch Seismologen und Agronomen. Außerdem hat sie kulturgeschichtliche Bedeutung und ist für unser Thema wichtig. Deshalb geben wir im folgenden den Inhalt kurz wieder:

Der Vorsteher Gabriel lebte nach den Feststellungen Taqaischvilis um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert.⁸ Er schonte seine Kräfte und Mittel nicht, um das von seinem Vorgänger gepflegte Kloster schöner und reicher zu machen. Erdbeben verwandelten aber alles in einem Augenblick in Schutt und Asche. Der Vorsteher wandte sich an Gott und die Erzengel um Hilfe. Sie verweigerten ihm

4 ლ. ფრუიძე, სოფელი ლაბეჭინა და ლაბეჭინის მონასტერი [L. Fruidse, Das Dorf Labedschina und das Kloster von Labedschina], Tbilisi 2003, S. 18, 72-75.

5 Es gibt zwei Kolophone der Handschriften aus dem 17.-18. Jahrhundert: S 388 und A 642, in denen »die Kirche von Labedschina« erwähnt wird. Aber die Erforscher dieser Handschriften wussten nicht, wo sich diese Kirche befindet. Vgl. ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს [E. Taqaischvili, Die archäologische Expedition in Letschchum-Swanetien], Paris 1937, S. 12.

6 Taqaischvili, aaO, S. 8.

7 Es gibt mehrere Editionen. Die letzte: Fruidse, aaO, S. 14-17.

8 Taqaischvili, aaO, S. 21-22.

ihre Hilfe nicht, und mit Unterstützung der Königin Rusudan⁹ wurde alles, was von der Naturgewalt zerstört und vernichtet war, in drei Jahren erneuert, und nicht nur das, sondern es wurde besser als früher. In der Chronik wird lebendig erzählt, wie die Wände gestrichen und die Ikonen gemalt wurden. Außerdem wird beschrieben, dass Gabriel Kopisten in das erneuerte Kloster einlud, ein Skriptorium einrichtete und folgende Bücher schreiben ließ: ერთი დიდი ნეტაფრასი [ein großer Metaphrast] (= Sammlung metaphrastischer Heiligenviten), Synaxar, პავლეზი [Paulusbriefe], მარხვანი [Gesänge und liturgische Anweisungen für die Fastenzeit], Propheten, ერთი პირველი ჳმაჲ პარაკლიტონი [Paraklitiki der ersten Stimme], ცხრაჲ თუჴ [die neuen Menäen], ერთი სტუდიელი [das Buch des Theodor Studites], das Leben des heiligen Nikolaus, Martyrium des heiligen Demetrius und der Lobpreis auf ihn, კონდაკი სამხვეფსოჲ [Kondaki (liturgisches Buch für die Messe) für das Pentekostarion nach Ostern]. Wir wissen auch aus anderen Quellen¹⁰, dass diese Bibliothek in der folgenden Zeit weiter ergänzt wurde.

Auf Grund dieses Berichts können wir vermuten, dass sich in dem Kloster eine große Büchersammlung befand. Taqaischwili fand dort im Jahre 1910 jedoch nur den erwähnten Kodex. Er stellte die Frage: Welches Schicksal traf die anderen Handschriften? Er beantwortete sie selbst folgendermaßen: »Jetzt ist in Labedschina nur das eine Leder-Evangelium geblieben; früher aber gab es viele Handschriften. Zum Teil sind sie verfault, zum Teil aber sind sie zerrissen. Vor 25 Jahren, bevor ich hinkam, hat der Küster (მნათე) diese Handschriften in irgendeinem Winkel, an der Ecke, begraben. Der Küster ist gestorben, und niemand weiß, an welcher Stelle die Handschriften begraben sind.«¹¹ In dem Aufsatz, den der Forscher dem erwähnten Evangelium gewidmet hat, ist der Ort des Begräbnisses der Handschriften und das Motiv dieser Handlung so überliefert: »Man hat dort die Handschriften zusammengebracht und sie in einer Ecke der Kirche unter dem steinernen Boden begraben. Weil kirchliche Bücher als heilige Gegenstände angesehen werden, seien die alten Bücher nicht schlicht und einfach weggeworfen worden. Man hätte sie entweder verbrannt oder im Boden begraben. Der ehemalige Küster war mehr nicht am Leben, und andere konnten mir jenen Ort nicht zeigen, wo die Bücher begraben worden waren.«¹²

Es ist nicht anzunehmen, dass Gegenstände des Kults ohne Ritual begraben wurden, noch dazu in einer Kirche. Wir müssen vermuten, dass die alten kirchlichen Handschriften in der Kirche von Labedschina nicht einfach vergraben, son-

9 Taqaischwili meint, dass diese Königin vermutlich die Tochter des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Paläologos sein müsste, die die Frau des Königs von Georgien David V. war. Diese Frau wird in den georgischen Quellen nicht mit Namen genannt (Taqaischwili, aaO, S. 22).

10 Nämlich aus oben erwähnten Handschriften. Siehe Fußnote 5.

11 Taqaischwili, aaO, S. 16.

12 ე. თაყაიშვილი, ლაბეჭინის ეკლესიის სახარება. »პრომეთე« [E. Takaischwili, Das Evangelium der Kirche von Labedschina, in: »Prometej«, 1918, Nr. 1, S. 71.

dern bestattet wurden. Das geschah im Jahr 1885, 15 Jahre bevor zum ersten Mal ein Altertumsforscher in das Dorf Labedschina kam. Die Auskunft, dass die kirchlichen Bücher nicht ein Geistlicher, sondern ein Laie, nämlich der Küster, begraben hat, zeigt uns, dass das vermutete Ritual keinen kirchlich geregelten Charakter hatte. Deshalb müssen wir den Ursprung dieses Rituals außerhalb der christlichen Tradition suchen.

Die Sitte des Begräbnisses heiliger Bücher ist aus der religiösen Praxis der Juden bekannt. Wenn die Gegenstände des Kults, besonders die Thorarollen und andere Handschriften im Laufe der Zeit so abgenützt sind, dass sie ihre ursprüngliche Bestimmung nicht mehr erfüllen, lassen die Gläubigen sie zuerst in Ruhe, dann aber bestatten sie sie, und zwar so wie hervorragende geistliche Personen. Dabei veranstaltet man Trauerzüge mit Weinen, Wehklagen, mit Loblied und Predigt, und schließlich auch mit Gedenkschmaus.¹³ Die Ruhestätte ist die »Genisa«, die Begräbnisstelle aber der Friedhof oder die Synagoge selbst.

Der Ausdruck »Genisa« und ihr Zweck wird in der Fachliteratur folgendermaßen erläutert: »Genisa« bedeutet »Aufbewahrungsplatz«, »Schatzkammer«, »Magazin«. In der Genisa wurden unbrauchbare Thorarollen, beschädigte Exemplare oder Blätter der Bibel, der Gebetbücher und andere Werke sowie nutzlos gewordene Dokumente religiösen Charakters wie auch verbrauchte Kultusgegenstände aufbewahrt, bis man sie, nach bestimmten Zeitabschnitten, auf dem Friedhof beerdigte. Ursprünglich wurde der Ausdruck Genisa auf den Akt des Begrabens der heiligen Thorarollen wie der Aufbewahrung von besonders heiligen Dingen angewandt, ebenso auf das Verstecken unerwünschter und häretischer Werke, die unterdrückt und der Verbreitung entzogen werden sollten.«¹⁴ Aus der Geschichte des Judentums sind zahlreiche solche Begräbnisse bekannt und beschrieben. In der zitierten Enzyklopädie steht: »Das ganze Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart besaßen die Synagogen eine Genisa unter dem Almemor, im Keller oder in der Mauer, öfter aber auf dem Dachboden. Die in der Genisa angesammelten Gegenstände oder »Schemot« (wie man die verstreuten Blätter wegen der in ihnen enthaltenen Gottesnamen bezeichnete) wurden auf dem Friedhof beerdigt. Die Beförderung und Beerdigung des Inhalts der Genisa wird gewöhnlich mit großer Feierlichkeit ausgeführt.«¹⁵

Relativ umfangreiche Information dazu findet man in dem Werk des amerikanischen Publizisten und Forschers Leo Deuel »Testaments of Time«, in dem er einen Überblick über die alten schriftlichen Traditionen und dazu die Geschichte der jüdischen Schriften gibt. Dort heißt es unter anderem: »The Geniza served as

13 ზ. კიკნაძე, ბიბლიის შეხვედრა [Z. Kiknadze, Einführung in die Bibel], Tbilisi 2005, S. 20.

14 S. L. S[koss], Genisa, in: Encyklopaedia Judaica: das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Band VII, Berlin 1931, col. 250.

15 Ebenda, col. 252.

a kind of morgue for the deposit and disposal of materials bearing writing.«¹⁶ Die Genisa dient, ähnlich einer Leichenhalle, der provisorischen Aufbewahrung der genannten Gegenstände. Nach Fristablauf trägt man diese Gegenstände auf den Friedhof und »from time to time the accumulation was buried with religious ceremony ... in the Jewish cemetery«. Gläubige Juden würden solche Gegenstände, besonders religiöse Handschriften, als lebende Wesen anerkennen. Der Autor bezieht sich auf den gelehrten Rabbiner Solomon Schechter, der sagt: »When the spirit is gone, we put a corpse out of sight to protect it from abuse. In like manner, when a writing is worn out or disused, we hide the book to preserve it from profanation. The contents of the book go up to heaven like the soul.«¹⁷ Durch solche mystischen Vorstellungen wurde das Begräbnis heiliger Bücher zur Tradition. Deuel nennt zwei Beispiele dieser Tradition aus der jüngsten Vergangenheit. Das erste ereignete sich in Jerusalem 1894, das zweite in Prag 1921.

Die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit wurde durch das Verdienst eines Augenzeugen, des Journalisten Richard Katz, auf das zweite Ereignis gelenkt. In seinem Artikel »Seltsames Begräbnis« in der »Vossischen Zeitung« beschreibt er lebendig das Ritual, das auf einem Friedhof des großen alten jüdischen Ghettos am 16. November 1920 in Prag stattfand:¹⁸ Am genannten Datum war äußerst trüb-nasses, kaltes und schlechtes Wetter. Trotzdem waren in dem alten jüdischen und mit festen Mauern umzäunten Friedhof Prags, der wegen Überfüllung geschlossen war, Tausende Menschen versammelt. Seit Kaiser Joseph, der die Ghattomauern brach, wird hier kein Mensch mehr beerdigt. Heute aber »trotz Regen und Kälte stauen sich Tausende von Schwarzgekleideten zwischen den Grabsteinen. Kind neben Kind sitzt auf den Balken, welche die verdächtig schiefen Umfassungsmauern stützen. Die Äste der Fliederbäume, morschknackend wie Knochen, voll Neugieriger. Heute begräbt man wieder auf dem alten Prager Judenfriedhof. Zu Füßen eines frommen Mannes ist die Grube ausgeschachtet, seltsam kurz, fast quadratisch. In ihr aufgerichtet zwei leere Tonröhren. Die Tausenden zwischen den Grabsteinen, auf den Balken, auf den Ästen, blicken hierher, warten in Regen und Kälte seit nunmehr zwei Stunden auf ein höchst eigenartiges Begräbnis ... Heute beerdigt man die zerrissenen Thorarollen. Denn der Ritus befiehlt: »Unbrauchbare Thorarollen müssen auf ewige Zeiten erhalten bleiben!« Man sargt sie in Röhren, mauert feste Deckel darauf und begräbt sie nahe der Leiche eines Frommen. Mühsam zwingt sich ein kleiner Zug zum offenen Grabe. Ein Rabbiner, der zwei Pergamentrollen trägt, eine in rotsamtemem

16 L. Deuel, *Testaments of Time: the Lost Manuscripts and Records*, London 1966, S. 351. Das Buch ist ins Russische übersetzt: Л. Дойель, *Завещанное временем: Поиски памятников письменности*, Перевод с английского Э. А. Маркова, Предисловие, примечания и общая редакция Я. В. Василькова, Москва, 1980.

17 Ebenda.

18 R. Katz, *Seltsames Begräbnis*, Prag, 8. Januar, »Vossische Zeitung« (Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen), 1925, 14.I, Nr. 22, S. 1-2.

Mäntelchen, die andere violett umhüllt. Hinter ihm ein alter Mann im Trauerkleid, der ein winziges hölzernes Särgelein unter dem Arm trägt, so klein, dass es nicht einmal für ein neugeborenes Kind reicht. Es birgt die Pergamentfetzen, die lange nach dem Sturm von Bereuenden zurückgebracht wurden. Die Menge schweigt, der Regen rieselt kalt über sie und sammelt sich im offenen Grabe zu lehmiger Pfütze. Ohne Gebet und ohne Rede gleitet knisternd das Pergament in die Röhren. Diener zementieren die Deckel auf und legen die Röhren waagerecht um. Dann fällt, von vielen Händen geworfen, Erde ins Grab.«

Die Analyse der erwähnten Sitten und Rituale geht über das vorliegende Thema hinaus. Uns interessieren die Motive für das »seltsame Begräbnis«. Es ist der Glaube, dass die heiligen Bücher geistliche Wesen seien und deswegen begraben werden müssten. Juden, Christen und Muslime begraben die Leichen der Menschen, weil sie an deren Weiterleben nach dem Tod glauben. Diesem Ziel dienen Gebete und andere religiöse Handlungen, die wir allgemeinen »Hilfe für die verstorbenen Seelen« nennen können. Die Sitte des Begräbnisses heiliger Gegenstände gehört in diesen Zusammenhang.

Die Sitte des Begräbnisses der als heilig anerkannten Bücher ist auch der christlichen Tradition nicht ganz fremd. Als Beispiel können wir das »Judas-Evangelium« anführen, dessen Handschrift, ein Papyrusband (der Kodex Tchacos oder Judas-Kodex), in den 1970er Jahren des vorigen Jahrhunderts in einem riesigen koptischen Friedhof in Mittelägypten unweit der Stadt al-Minia aufgefunden wurde.¹⁹ Die Information von Taqaischvili hinsichtlich des Begräbnisses der alten Handschriften im Dorf Labedschina ist aber dennoch einzigartig, weil die georgische kirchliche Ethnographie kein analoges Material kennt.²⁰ Statt dessen wäre auf die Tradition der Bestattung der Thorarollen (Sefer Thora) und anderer religiösen Bücher in der synagogalen Praxis der Juden Georgiens zu verweisen. Diese Frage ist noch unerforscht geblieben. Deswegen hat nach unserer Meinung die Nachricht, die wir und der Direktor des historischen und ethnographischen Museums der Stadt Oni, Dr. Georg Berischvili (გია ბერიშვილი), am 7. Oktober 1998 in der dortigen Synagoge erhalten haben, für die Wissenschaft von nicht geringer Bedeutung.

19 H. Krosney, Das verschollene Evangelium. Die abenteuerliche Entdeckung und Entschlüsselung des Evangeliums des Judas Iskarioth, Aus dem Englisch von Christian Rochow, Wiesbaden 2000, S. 9-12; R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, Das Evangelium des Judas aus dem Codex Tchacos, Aus dem Englischen übersetzt von S. Hirsch, Wiesbaden 2006, S. 50; E. Pagels, K. L. King, Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity, London 2007, p. XI. Deutsche Übersetzung: Das Evangelium des Verräters: Judas und der Kampf um das wahre Christentum. Aus dem Englischen von R. Seuf, München 2008, S. 9; M. Schreiber, M. Schulz, Das Testament der Sektierer, »Der Spiegel«, 2009, Nr. 16, S. 113.

20 Möglicherweise ist die Überlieferung, wonach der berühmte Kodex des Adischi-Tetraevangeliums aus dem Jahre 897 angeblich einst begraben und so versteckt wurde, um ihn vor den Feinden zu schützen (ჯვარი ვახო, 1983, Nr. 1, S. 56), ein Echo dieser Tradition.

Oni ist eine kleine historische Stadt, die von Labedschina ca. 30 km entfernt liegt. Sie ist als älteste jüdische Siedlung Georgiens bekannt. Dort befindet sich auch eine architektonisch wichtige Synagoge. Chacham Mordechai Qoqoaschwili (მორდეხე ყოყოაშვილი) und der Vorsitzende des jüdischen Vereins im Ort Michael Schimschilaschwili (მიხა შიმშილაშვილი) haben uns an dem betreffenden Tag folgendes mitgeteilt: »Schon lange wird in unserer Gebetsstätte der alte Sefer Thora auf Pergament und andere Pergament-Handschriften aufbewahrt, die wir entweder begraben werden, wie unsere Vorfahren begruben, oder nach Israel schicken. Die Entscheidung haben wir noch nicht bekommen; wir warten auf einen Brief aus Jerusalem. ... Wir begraben lediglich Pergament-Bücher.«

Das Dorf Labedschina befindet sich in der Nähe der jüdischen Siedlung des Flecken Lailaschi (ლაილაში), der durch eine alte Synagoge und besonders durch einen weltberühmten Thora-Kodex aus dem 10. Jahrhundert²¹ bekannt ist. Juden wohnen dort zur Zeit nicht (es steht nur ihre Synagoge); es gibt aber eine Erinnerung daran, dass sie die Gesetze und Bräuche ihrer Vorfahren eifrig bewahrten. Die einheimischen Leute erzählen uns davon noch heute. Wir wissen auch, dass der oben erwähnte Thora-Kodex eine große religiöse Bedeutung nicht nur für die dortigen Juden, sondern auch für dort ansässigen Christen hatte. Im Fall allgemeinen Unheils (Erdbeben, Erdrutsch, Überschwemmungen, Dürre oder Epidemien) beteten die Gläubigen beider Konfessionen zusammen vor diesem Buch. Diese Gläubigen glaubten, dass dieses Buch ein geistliches Heiligtum ist und dass die Engel es aus dem Himmel herabgetragen haben.²² Es hindert uns nichts, daran zu denken, dass auch die Christen von Labedschina einen kulturellen und religiösen Dialog mit Vertretern dieser jüdischen Gemeinde hatten. Die Sitte der Verehrung heiliger Bücher faszinierte sie, und sie versuchten selbst, diese Sitte bei sich einzubürgern.

Hier stellen sich natürlich folgende Fragen: Ist das, was in der Kirche von Labedschina im Jahr 1885 geschah, früher auch geschehen? Wie haben die örtlichen Geistlichen darüber gedacht? War der Küster, der diese Handlung vorgenommen hat, der Abstammung nach Jude oder stand er mit Juden in Verbindung? Hat er diese Maßnahme aus eigener Initiative durchgeführt? Wegen Mangel an näheren Informationen wissen wir die Antwort nicht.

Die Informationen von Taqaischwili, genauer gesagt die Auskünfte seines Informanten, lassen nur einen Schluss zu: Das Begräbnis der alten handschriftlichen Bücher hat in den genannten christlichen Gemeinde keine negative Reaktion her-

21 Nationales Handschriftenzentrum: Hebr. 3. Edition mit Geleitworten in georgischer, englischer und hebräischer Sprache : LAILASHI BIBEL. Facsimile edition of the manuscript, Tbilisi 2009 (Edited Within the Scope of the Activities Dedicated to the 50 Anniversary of the National Centre of Manuscripts).

22 Z. Alexidze, The Lailashi Bibel, in: LAILASHI BIBEL (Geleitwort).

vorgerufen. Die georgisch-orthodoxe Kirche zeigt gegenüber den religiösen Volkssitten und –ritualen eine besonders liberale Haltung. Eine Eigentümlichkeit des kirchlichen Brauchtums dieses Landes besteht darin, blutige Opfer darzubringen, worauf die orthodoxen Geistlichen nicht negativ reagieren.²³ Die oben zitierten Worte, wonach gemäß dem Ritus das Begräbnis der heiligen Gegenstände aus Ehrerbietung erfolgt sei, hat Taqaischvili, wie uns der Kontext andeutet, an Ort und Stelle gehört.

Und eine letzte Frage, die natürlich auch gestellt werden muss, ist folgende: Aus welchem Grund wurde das Evangelium von Labedschina vor dem Begräbnis gerettet? Vielleicht war es damals noch nicht so beschädigt und konnte noch im Gottesdienst verwendet werden. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass die Handschrift zusätzlich das Testament des Gabriel und damit wichtige Angaben über die Vergangenheit des Klosters enthält.

23 ნ. პაპუაშვილი, ახალი აღთქმა და მისი ქართული თარგმანი [Nebentitel: N. Papuashvili, Das Neue Testament und seine georgische Übersetzung] (georgisch mit deutscher Zusammenfassung), Tbilisi 2007, S. 227.

Personalia

Herr Akademischer Rat Dr. phil. Christian Lange, Erlangen-Nürnberg, habilitierte sich mit Wirkung vom 25. 1. 2011 an der theologischen Fakultät der Universität Salzburg für Kirchengeschichte und Patrologie. Der Titel der Habilitationsschrift lautet: »Μία Ἐνέργεια - Kirchenhistorische und dogmengeschichtliche Untersuchungen zur miaenergetischen Einigungspolitik des Kaiser Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel vor dem Hintergrund kaiserlicher Unionsbestrebungen seit dem Konzil von Chalcedon (451)«.

Nachrufe

Nach langer schwerer Krankheit verstarb am 13. April 2009 der Erzpriester der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats Dr. theol. Peter Plank. Am 22. März 1951 in Neustadt an der Donau geboren und katholisch getauft, studierte er von 1970 bis 1973 katholische Theologie in Regensburg und von 1973 bis 1975 an der Gregoriana in Rom, wo er auch zum Diakon geweiht wurde. Anschließend betrieb er von 1974 bis 1980 ein Studium der Ostkirchenkunde und Byzantinistik in Würzburg. 1980 promovierte er dort mit der Arbeit »Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'jevs« (Würzburg 1980) zum Dr. theol. Am 20. Februar 1986 habilitierte er sich an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg mit der Arbeit »Φῶς ἱλαρόν. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit« für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie; es folgten Lehrstuhlvertretungen. 1989 zum Priester geweiht, trat er zur orthodoxen Kirche über und war seit 1983 Vorsteher der Würzburger orthodoxen Gemeinde. Daneben arbeitete er weiter intensiv wissenschaftlich, auch als Rezensent für den Oriens Christianus.

Am 20. März 2010 starb im Alter von 91 Jahren Johannes Cornelius Josephus (Jan) Sanders. Er wurde am 31. August 1918 in Amsterdam geboren. Schon von früh auf an Judaica und Orientalia interessiert, studierte er nach der Priesterweihe und pastoraler Tätigkeit von 1953 bis 1959 in Amsterdam und Leuven Arabisch. Durch einen Aufenthalt in Nazareth veranlaßt, übernahm er den melkitischen Ritus. 1963 promovierte er in Amsterdam mit einer Dissertation über den arabischen Genesiskommentar des Ibn at-Taiyib. Von 1967 bis 1981 war er Do-

zent für Christlich-Arabisch und Syrisch an der Universität Amsterdam. Neben seiner Edition »Ibn aṭ-Ṭaiyib. Commentaire sur la Genèse« (= CSCO 274, 275) veröffentlichte er mehrere weitere Arbeiten über die christlich-arabische und syrische Literatur sowie 1985 eine französische Übersetzung von S. 103-219 des zweiten Bandes von Georg Grafs »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« unter dem Titel »La Littérature Nestorienne«, o. O. Zu erwähnen ist ferner sein Buch: »Assyro-chaldese christenen in oost-Turkije en Iran«, Hernen 1997, dem nützliche Landkarten beigegeben sind. Ein längerer Nachruf von Herman Teule ist erschienen in: *The Journal of Eastern Christian Studies* 62 (2010) 303-305.

Der Professor für semitische Philologie a. D. an der Universität München Dr. Rainer Degen verstarb nach langer schwerer Krankheit am 23. Juni 2010 in München. Geboren am 27. März 1941, promovierte er 1967 an der Universität Marburg mit der Arbeit »Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10. bis 8. Jh. v. Chr.« (veröffentlicht Wiesbaden 1969) zum Dr. phil. (bei Otto Rössler). 1972 wurde er zum Dozenten an der Universität Marburg ernannt. Nach einer kumulativen Habilitation in Marburg war er seit Juli 1981 als Nachfolger von Anton Spitaler Inhaber des Lehrstuhls für semitische Philologie an der Universität München. Aus gesundheitlichen Gründen wurde er 2005 vorzeitig in den Ruhestand versetzt. In seinen jüngeren Jahren sehr produktiv – u. a. verfaßte er teilweise sehr scharfe Rezensionen – ließ seine schriftstellerische Tätigkeit nach seiner Berufung nach München spürbar nach. Die von ihm 1972 mitbegründete »Neue Ephemeris für semitische Epigraphik« kam über den dritten Band (1978) nicht hinaus. Neben seiner beruflichen Tätigkeit fand er vor allem Gefallen am Turniertanz und in seinen letzten Jahren an Kreuzfahrten. Sein Interesse galt besonders der syrischen und arabischen medizinischen Literatur, worüber er auch mehrere Arbeiten veröffentlichte; ein geplantes größeres Werk auf diesem Gebiet kam nicht mehr zustande.

Am 4. November 2010 verstarb Professor P. Ludger (Ernst) Bernhård OSB. Er wurde am 25. August 1912 in Werden an der Ruhr geboren. Nach dem Abitur 1931 in Kettwig studierte er bis zum Sommersemester 1933 in Bonn Geschichte, klassische Sprachen und Philosophie. Dann trat er in die Benediktinerabtei Maria Laach ein. An der philosophischen Ordenshochschule studierte er von 1933 bis 1935 Philosophie, Kirchengeschichte, Hebräisch und Syrisch. Anschließend setzte er sein Studium an der theologischen Ordenshochschule in Beuron und ab dem Wintersemester 1936 in Rom (Sant Anselmo) fort. 1940 schloß er sein Studium mit der Promotion zum Dr. theol. ab. Das Thema seiner (unveröffentlichten) Dissertation lautete: »Dihylismus und Baptisma, ein Beitrag zur Theologie der Taufe bei Klemens von Alexandrien«. Nach Wehrdienst und Kriegsgefangenschaft von 1941 bis September 1946 studierte er in München orientalische sowie mittel- und

neugriechische Philologie (vor allem bei Anton Spitaler, Wilhelm Hengstenberg und Franz Dölger) sowie Sprachwissenschaft. Im Sommersemester 1951 promovierte er mit der Arbeit »Syrische Rezensionen von Kanones des Kosmas Hagio-polites«, die ebenfalls nicht veröffentlicht ist, zum Dr. phil. Von 1951 bis 1959 unterrichtete er an der Ordenshochschule in Maria Laach Biblische Sprachen. Im Januar 1965 habilitierte er sich an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg für das Fach »Ostkirchliche Theologie«. 1967 übernahm er dort eine Professur für Fundamentaltheologie und im März 1971 ein Ordinariat für Öku-menische Theologie. Gleichzeitig – und auch noch nach seiner Emeritierung – un-terrichtete er Syrisch und Koptisch. Daneben war er in mehreren Organisationen aktiv tätig, u. a. als Gründungsmitglied von »Pro Oriente«. Die letzten Jahre lebte der sehr eloquente und polyglotte Gelehrte – die Festschrift zu seinem 80. Ge-burtstag hat den treffenden Titel »Liebe zum Wort« (Salzburg 1993) – wieder in seinem Heimatkloster Maria Laach, wo er, seit einigen Jahren stark sehbehindert, im 99. Lebensjahr verstarb. An Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Christli-chen Orients sind insbesondere zu nennen: Die Chronologie der Syrer, Wien 1969, und Die Chronologie der syrischen Handschriften, Wiesbaden 1971 (Habi-lationsschrift).

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Archäologie der spätantiken Bischofssitze I: Spätantike Bischofssitze Ägyptens. Herausgegeben von Hans Reinhard Seeliger, bearbeitet von Kirsten Krumeich, Wiesbaden (Reichert Verlag) 2007 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 15), XIII, 158 Seiten, ISBN: 978-3-89500-501-5, 49,00 €

Wie der Titel bereits verrät, ist der vorliegende Band perspektivisch Teil eines größeren Forschungsprojektes der christlichen Archäologie. Das unter der Leitung des Kirchenhistorikers Hans Reinhard Seeliger [S.] (Tübingen) stehende Projekt ARABS (Archäologie der antiken Bischofssitze) hat als Ziel die Untersuchung und Dokumentation der mit den spätantiken Bischofssitzen zusammenhängenden frühchristlichen Baukomplexe im Römischen Reich. Den Anfang machen die Bischofssitze Ägyptens. Dies macht Sinn, da die städtische kirchliche Architektur des spätantiken Ägypten bisher nur geringe Beachtung fand.¹

Der schmale, wenig mehr als 170 Seiten umfassende Band teilt sich entsprechend den beiden Autoren in zwei Teile. Zunächst erläutert S. im Vorwort (S. VII-IX) Sinn und Ziel des Forschungsprojektes. Unter der Überschrift »Die Bischofssitze Ägyptens in der Spätantike und die historischen Bedingungen ihrer baulichen Gestaltung« (S. 1-25) stellt er anschließend auf der Grundlage der Unterschriftslisten der einschlägigen Synoden die für Ägypten bis zur arabischen Eroberung nachweisbaren Bischofssitze zusammen. Die so entstandene Liste (S. 8-16) umfasst 60 Einträge zu Unterägypten und 23 Orte in der oberägyptischen Thebais. Hinzu kommen 17 durch Doppelhierarchien aus dem melitianischen Schisma des frühen 4. Jahrhunderts hervorgegangene Bischofssitze (S. 17).

Im zweiten Teil seines Beitrags benennt S. die Aufgaben eines spätantiken Bischofs und fragt nach den Folgen für die etwaige bauliche Gestaltung des Bischofshauses (Episkopeion).² Bekanntlich sollte der Bischof nicht weit entfernt von der Kirche Wohnung nehmen (vgl. Stat. eccl. ant. 4), so dass es häufig im Bereich der Bischofskirche mehr oder weniger umfangreiche Baukomplexe (groupe épiscopale: S. 21) gegeben haben dürfte. Allerdings ist für Ägypten ebenfalls bezeugt, dass ein Teil des seit Athanasius stark monastisch geprägten ägyptischen Episkopats sein Heimatkloster als Wohnort bevorzugte (Beispiele: S. 19f.). Die Bauten der groupe épiscopale sind in ihrer Funktion häufig schwer zu erkennen. Die durch das Baptisterium meist eindeutig identifizierbare Bischofskirche wurde nachweislich multifunktional genutzt. Almosenverteilung, Kanzlei, Archiv und andere Aufgaben erforderten dagegen weitere Räumlichkeiten in der groupe épiscopale.

Der zweite umfangreichere Teil des Bandes (S. 27-109) stammt aus der Feder von Kirsten Krumeich [K.], die bereits mit einer einschlägigen Arbeit promovierte.³ Ihre Ausführungen sind wiederum in zwei Teile gegliedert. Zunächst gibt K. eine kurze Einführung (S. 26-40) in den Bestand der »bischöflichen Bauten der Spätantike in Ägypten« (S. 26); es folgt ein Katalog der entsprechenden Orte (S. 41-110). Offen benennt K. ein Grundproblem ihrer Fragestellung. Im Vergleich mit der reichen schriftlichen Überlieferung wurden nur an wenigen Orten Ägyptens entsprechende Bauten er-

1 Standardwerk mit ausführlichem Literaturverzeichnis: P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, Leiden 2002 (Handbuch der Orientalistik I/62). Die von Seeliger VII Anm. 5 genannte einschlägige Münsteraner Dissertation von Ulrich Real (Bischofsresidenzen in der Spätantike. Eine Untersuchung zu ihrer Struktur, Entwicklung, Identifizierung und Typologie, Diss. Münster 1998) ist bislang nicht im Druck erschienen und auch im Karlsruher Virtuellen Katalog nicht nachgewiesen.

2 Der Terminus *technicus episkopeion* ist sowohl griechisch als auch koptisch nicht vor dem Beginn des 5. Jahrhunderts nachweisbar. Vgl. 18 Anm. 49.

3 Vgl. K. Krumeich, Spätantike Bauskulptur aus Oxyrhynchos: lokale Produktion – äußere Einflüsse. 2 Teilbände, Wiesbaden 2003 (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz / A 12.1/2).

graben. Beispielhaft ist der Fall Alexandrien. Obwohl hier archäologische Nachweise gänzlich fehlen, lassen sich mit Hilfe der schriftlichen Quellen zahlreiche Kirchenbauten lokalisieren, ja selbst für den Ort der bischöflichen Residenz gibt es eine belastbare Vermutung (S. 45-55). Verschiedene Gründe lassen sich für die bescheidenen Grabungsergebnisse benennen: die Wiederverwendung der Baumaterialien als Dünger durch die einheimischen Sebbachin, die fortdauernde Überbauung der Areale und ein verbreitetes Desinteresse an christlichen Bauten. Auch haben sich in Ägypten nur wenige frühchristliche Inschriften erhalten, so dass die zweifelsfreie Zuordnung ergrabener Sakral- oder Profanarchitektur an einen Bischof als Bauherrn häufig nicht möglich ist (S. 31; Ausnahme: Bauinschriften der Stephanuskirche auf der Insel Philae). Letztlich sind damit die Residenzen der ägyptischen Bischöfe – so das Fazit von K. – »weitgehend verloren« (S. 36); gleiches gilt für die Räumlichkeiten der Armenfürsorge (S. 37; Ausnahme: zwei private Gründungen in Mareia: S. 83-87).

Folgerichtig ist der Katalog der zweifelsfrei archäologisch nachweisbaren einschlägigen Bauten, seien es Kirchen oder andere Räumlichkeiten, »ernüchternd kurz« (S. 29), wie K. freimütig bekennt. Das von K. erstellte Repertorium kann lediglich für 12 der 83 nachgewiesenen Bischofssitze Angaben machen (Karte: Abb. 1). Die alphabetisch angeordneten Einträge – von Alexandria bis Tentyris – folgen stets demselben Aufbau: Lemma (griechische Namensform entsprechend dem TAVO), Provinzzugehörigkeit (gemäß der Reichsteilung Justinians), Namensvarianten, frühe historische Zeugnisse, bischöfliche Sakralbauten, bischöfliche Residenz, Bischof in epigraphischen Zeugnissen, Varia und schließlich ausgewählte Forschungsliteratur. Dem Katalog folgen neben diversen Indices (S. 111-124) 32 gut ausgewählte Karten, Grundrisse und Abbildungen. Das Repertorium ist sowohl kenntnisreich als auch problemorientiert aus der angegebenen Literatur erarbeitet (zahlreiche Fußnoten) und spiegelt stets den aktuellen Forschungsstand. Sehr gewonnen hat der Band sicherlich durch die Mitarbeit von Peter Grossmann, der das Manuskript einer kritischen Durchsicht unterzogen hat (S. X).

Trotz der offen angesprochenen Probleme bei der Bearbeitung der schwierigen Materie bietet der Band auf engem Raum eine Fülle von Informationen, die der Leser anderweitig nur mit großer Mühe und hohem Zeitaufwand gewinnen kann. So ist ein nützliches kleines Nachschlagewerk entstanden, das sicherlich seine Benutzer finden wird. Inwiefern das ARABS-Forschungsprojekt eine Fortsetzung findet, wird die Zukunft entscheiden (zurückhaltend: S. IX).

Josef Rist

Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht. Eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter. Editiert, übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis, Berlin (Lit Verlag) 2010 (=Forum Orthodoxe Theologie, Band 10), 101 Seiten, ISBN: 978-3-643-10619-3, 19,90 €

Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Anargyros Anapliotis, St. Ottilien (EOS-Verlag) 2009 (= Liturgische Texte und Studien, Band 6), 73 Seiten, ISBN: 978-3-8306-7370-5, 13,80 €

Der Verfasser, Theologe und Jurist, ist als Akademischer Rat an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München tätig. Er stellt in dem an erster Stelle genannten kleinen Band die Vorschriften des orthodoxen Kirchenrechts zusammen, die sich auf das Eherecht, das zweifellos von großer praktischer Bedeutung ist, und das Mönchtum beziehen. Die Zusammenstellung ist für die Kirchenleitung, für Priester, Studenten und einfache Mitglieder der orthodoxen Gemeinden im deutschen Sprachraum bestimmt, soll aber auch Interessierten anderer Konfessionen dienen. Die aufgenommenen Texte sind den Kanones der ökumenischen und Lokalsynoden der griechischen Kirche sowie den Schriften griechischer Kirchenväter entnommen, die für das orthodoxe Kirchenrecht grundlegend sind. Sie lagen bisher noch nicht alle in deutscher Übersetzung vor.

Den größten Raum nehmen die griechischen Texte und ihre auf der gegenüberliegenden Seite gedruckte deutsche Übersetzung ein (S. 38-97). Das Buch verfolgt »primär kirchenrechtlich praktische

Ziele und keine historischen«, deshalb wurde im Zweifel eine Übersetzung gewählt, die der deutschen Rechtsterminologie entspricht (so S. 37). Die Anordnung der Texte folgt der in den Kanonensammlungen üblichen Reihenfolge der Synoden bzw. Kirchenväter und der ihrer Kanones, was die Benutzung etwas erschwert, wenn man ein bestimmtes Thema sucht. Vielleicht wäre eine systematische Anordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten zweckmäßiger gewesen.

Dieser Schwierigkeit hilft aber die vorangestellte ausführliche Einleitung ab. Der Verfasser behandelt darin zunächst allgemein die altkirchlichen Quellen des Kirchenrechts und das Prinzip der Oikonomia (d. h. die bewußte Abweichung von den Kanones aus pastoralen Gründen). Anschließend stellt er das Eherecht einschließlich des Strafrechts und der Vorschriften über die Sittlichkeit unter Angabe der Quellen ausführlicher dar (S. 10-26). Die Auffindung des vollständigen griechischen Textes bzw. der Übersetzung im zweiten Teil wäre leichter, wenn dort die Seitentitel nicht einfach »Originaltext« (linke Seiten) und »Deutsche Übersetzung« (rechte Seiten) lauten würden, was ziemlich nutzlos ist, sondern wenn etwa links stünde »Kanones über das Mönchtum« bzw. »Kanones über die Ehe« und rechts die jeweilige Synode oder der Kirchenvater angegeben wäre, deren Kanones dort abgedruckt sind. Auch bei der Einleitung wären zumindest auf der rechten Seite differenzierte Seitentitel hilfreicher als das bloße »Einleitung«.

Die Darstellung des Mönchtums aufgrund der alten Quellen ist knapper (S. 26-29). Gewissermaßen in Exkursen behandelt der Verfasser sodann die mangelnde Anerkennung des Trullanums durch die katholische Kirche (vgl. jetzt aber die differenzierte Betrachtung des römischen Kanonisten George Nedungatt, *The Council in Trullo Revisited: Ecumenism and the Canon of the Councils*, in: *Theological Studies* 71 [2010] 651-676) und die Frage, wie weit die alten Kanones im Rahmen der deutschen Rechtsordnung, insbesondere des Grundgesetzes, Bestand haben können. Er kommt zu recht zu dem Ergebnis, daß es sich um innerkirchliche Regelungen handelt, die in den Bereich des durch Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 3 Satz 2 der Weimarer Reichsverfassung garantierten kirchlichen Selbstbestimmungsrechts fallen, auf das der Staat keinen Einfluß nehmen kann. Am Schluß findet sich eine nützliche Zusammenstellung der wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen der benutzten Quellen.

Einige Druckfehler sollten in einer etwaigen zweiten Auflage verbessert werden. Störend ist im Titel das Wort »editiert« (statt »ediert«), das aus der Computersprache stammt und sprachlich ohnehin mißlungen ist; ein lateinisches »editire« o. ä. gibt es ja nicht.

Der Verfasser hat sich noch durch eine weitere, oben an zweiter Stelle genannte Publikation verdient gemacht, nämlich eine Ausgabe und deutsche Übersetzung der 85 »Apostolischen Kanones«, einer ps.-apostolischen Quelle, die vom Trullanum anerkannt wurde und bei allen altorientalischen Kirchen (und darüber hinaus) verbreitet ist. Auch hier sind die wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen genannt (S. 24f.). Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes gab es bisher nicht. Am Anfang steht eine Einleitung über die Quelle und ihre Verbindlichkeit im orthodoxen Kirchenrecht sowie über ihren Standort in der katholischen Kirchenrechtsgeschichte. Einige der Kanones sind im orthodoxen Kirchenrecht wegen *achresia* (Nichtgebrauch) nicht mehr verbindlich. Der Band enthält ebenfalls einen Abschnitt über die Oikonomia, wohl wegen deren praktischer Bedeutung; er deckt sich inhaltlich im wesentlichen mit dem obengenannten.

Die beiden Bändchen sind zweifellos von praktischem Nutzen und daher zu begrüßen

Hubert Kaufhold

Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum**, Co-published by Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana – Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2009, L + 1688 Seiten, 978-1-57506-180-1 (Eisenbrauns) bzw. 978-1-60724-620-6 (Gorgias), 149,50 \$

Carl Brockelmanns von 1923 bis 1928 in zweiter Auflage in Halle an der Saale erschienenen syrischen Lexikon muß auch nach fast neunzig Jahren immer noch als unentbehrliches Hilfsmittel für die Beschäftigung mit syrischen Texten gelten. Neben vielen anderen Vorzügen ist es, wie Franz Rosenthal

(Die Aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen, Leiden 1939, S. 188) lobend hervorgehoben hat, »das einzige den heutigen Kenntnissen annähernd entsprechende umfassende Orientierungsmittel für etymologische Untersuchungen«. Es ist auch durchaus praktisch brauchbar. Der Rezensent kann sich der Meinung Sokoloffs (Vorwort, S. VII) nicht anschließen, der zwar ausführt, Brockelmanns Lexikon »is widely acknowledged to be the best one ever written for this Aramaic dialect«, dann aber schreibt, es sei »a dictionary which one cites, but which one does not use for reading Syriac texts«. Zugegebenermaßen ist die Benutzung nicht ganz einfach. Eine bedauerlicherweise inzwischen für viele unüberwindliche Schwierigkeit besteht darin, daß es in lateinischer Sprache abgefaßt ist, die weithin nicht mehr beherrscht wird. Da sich eine ganze Reihe von älteren syrologischen Werken – Übersetzungen und Monographien und nicht zuletzt auch der unentbehrliche Thesaurus Syriacus – der lateinischen Sprache bedienen, halte ich es für problematisch, sich ohne Grundkenntnisse des Lateinischen auf dem Gebiet der Syrologie (und vieler anderer Wissenschaften) zu betätigen. Ich räume durchaus ein, daß ich bei der Benutzung von Brockelmanns Lexikon des öfteren noch ein lateinisch-deutsches Wörterbuch benötige, weil mir längst nicht alle lateinischen Wörter bekannt sind, die Brockelmann als Äquivalent für ein syrisches angibt. Das geht mir aber nicht anders, wenn ich das syrisch-englische »Compendious Syriac Dictionary« von Robert Payne Smith und jetzt Sokoloffs »Syriac Lexicon« zu Rate ziehe: ich brauche häufig zusätzlich ein englisch-deutsches Lexikon. Auch Englisch ist keine Sprache, die jeder umfassend beherrscht.

Angesichts des Schwunds an Lateinkenntnissen, den man beklagen, aber wohl nicht ändern kann, ist es zu begrüßen, daß Sokoloff, dem wir bereits drei Lexika zum Jüdisch-Aramäischen verdanken, Brockelmanns Lexikon ins Englische übersetzt, oder richtiger: bearbeitet hat; es soll nach dem Vorwort (S. VII) eine »corrected, expanded, and updated English version« sein. Dabei machte er sich entsprechende Datenbanken zunutze. Zur Arbeitsweise im einzelnen sei auf S. XVff. des Vorworts verwiesen.

Die am meisten ins Auge springende Änderung ist, daß Sokoloff das Lexikon nicht mehr nach Wurzeln anordnet, sondern alle Wörter in alphabetischer Reihenfolge anführt. Ich habe keine grundsätzlichen Einwände dagegen, aber ich weiß nicht, ob das unbedingt ein Vorteil ist. Es ist meines Erachtens letztlich eine Frage der Gewöhnung. Manchmal ist es sicherlich nützlich, wenn alle von einer Wurzel abgeleiteten Wörter zusammengestellt sind. Das ebenfalls alphabetisch geordnete »Compendious Syriac Dictionary« stellt bei den Verben wenigstens am Schluß alle Ableitungen (»Derivatives«) zusammen. Darauf verzichtet Sokoloff. Vielfach folgen allerdings abgeleitete Wörter doch, weil sich dies einfach aus der alphabetischen Reihenfolge ergibt. Zugestandenermaßen ist es bei Nomina gelegentlich schwierig, auf Anhieb die richtige Wurzel zu erkennen, jedenfalls dann, wenn sie von einer schwachen Wurzel abgeleitet sind. Ich verhehle nicht, daß ich dann manchmal im »Compendious Syriac Dictionary« nachschlage, um mir längeres Suchen nach der Wurzel zu ersparen. Die alphabetische Ordnung macht im Syrischen an sich keine Schwierigkeiten, weil die Orthographie seit den Anfängen sehr stabil ist. Die wenigen Wörter, bei denen es eine unterschiedliche Schreibung gibt (z. B. ܠܗ – ܠܗܐ ; ܠܗ – ܠܗܐ), fallen nicht ins Gewicht. Sokoloff reiht sie mit der üblicheren Form ein. Vielleicht wäre bei der anderen jeweils ein Verweis sinnvoll gewesen, wie bei ܠܗܐ : »archaic form of ܠܗ «.

Eine weitere Abweichung besteht darin, daß Sokoloff bei den Lemmata die vertraute Reihenfolge der Verbalstämme (P'al, Etp'el, Pa'el, Etpa'al, usw.) nicht beibehält, sondern die aktivischen voranstellt und die reflexiven bzw. passivischen folgen läßt (P'al, Pa'el, Af'el, Etp'el, Etpa'al, Ettap'al). Der Sinn dieser Änderung erschließt sich mir nicht. Aber auch daran kann man sich gewöhnen.

Neben diesen äußerlichen Veränderungen bietet Sokoloffs Neubearbeitung eine ganze Reihe wirklicher Fortschritte, die im Vorwort zusammenfassend dargestellt werden und sich bei der Benutzung bestätigen: häufig Zitierung des Zusammenhangs, während Brockelmann sich in der Regel auf die bloße Angabe des betreffenden Wortes beschränkt hatte; Erweiterung der exzerpierten Quellen um neuerschienene Literatur; Benutzung und Zitierung neuer Ausgaben (beides aus dem Abkürzungsverzeichnis zu ersehen); Überprüfung und Erweiterung der Etymologien; bessere Gliederung der einzelnen Lemmata. Während Brockelmann die damals noch allgemeine übliche westsyrische Serṭō-Schrift verwendete, ist Sokoloffs Lexikon in Estrangela gedruckt. Für die – natürlich nicht überall – angebrachte Vokalisation verwendet er die ostsyrische Punktation.

Vorangestellt ist eine Einleitung, in der er über den Anfang der syrischen Lexikographie in Europa berichtet (S. IX). Das erste syrische Lexikon ist allerdings nicht der »Nomenclator Syriacus« von

Giovanni Battista Ferrari, Rom 1622 (bei dem von Sokoloff, S. IX, Fußnote 2, angegebenen Titel: »Nomenclature Syriacus« (sic!) liegt einer der wenigen mir aufgefallenen Druckfehler bzw. Versehen vor). 1571 erschien bereits Andreas Masius' – allerdings nur ergänzendes – »Syrorum peculium. Hoc est, vocabula apud Syros scriptores passim usurpata«. (Ich verkneife mir hier und im folgenden die Übersetzung der lateinischen Titel!) Älter ist auch ein Werk von Christoph Crinesius: ܡܠܚܬܐ ܕܝܪܬܐ ܕܝܪܬܐ ܕܝܪܬܐ ܕܝܪܬܐ. Hoc est, Lexicum Syriacum, e Novo Testamento et Rituali Severi ... Syro collectum, Wittenberg 1612. Von diesem Lexikon liegt sogar noch eine frühere handschriftliche Vorarbeit von Crinesius vor, die um 1610 entstanden ist und folgenden Titel trägt: Vocabularium Syriaco-Lat.-Graecum (s. Julius ABfalg, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, S. 117).

Sokoloffs Lexikon enthält als Zugabe vier Appendices: Eine englische Übersetzung von Brockelmanns und Nöldekes lateinischen Vorworten zur ersten Auflage; die englische Übersetzung eines Verlagsprospekts in deutscher Sprache, den Sokoloff in einem Exemplar der Israelischen Nationalbibliothek in Jerusalem gefunden hat, und eine englische Übersetzung von Brockelmanns Vorwort zur zweiten Auflage. Die Übersetzung der lateinischen Vorworte ist nicht leicht, weil Brockelmann sich dort eines stilistisch komplizierten und manchmal schwer verständlichen Lateins bediente. Einige Stellen hätte ich anders übersetzt. So ist »bibliorum inprimis versiones« nicht als »particularly the translations of texts«, sondern als »insbesondere die Übersetzungen der Bibel« zu verstehen. »pro viribus« heißt »nach Kräften«, nicht »for the sake of exactness«. LXX ist offenbar versehentlich nicht mit »Septuaginta«, sondern mit »Syrohexapla« wiedergegeben. Ein bloßes Versehen ist auch die Ortsangabe am Schluß des im März 1928 geschriebenen Vorworts der zweiten Auflage: »Wilhelmsruhae in vico Vratislaviensi« ist natürlich nicht »Wilhelmstrasse (sic!), Breslau«, sondern »Wilhelmsruh im Landkreis Breslau«, das ein paar Tage später, am 1. April 1928, nach Breslau eingemeindet wurde (so Wikipedia, »Landkreis Breslau«). Aber das sind Nebensächlichkeiten.

Bei der Übersetzung der Lemmata ist Sokoloff zu recht so vorsichtig gewesen, nicht einfach aus dem Lateinischen zu übersetzen, was unweigerlich zu Mißverständnissen und Fehlern geführt hätte, sondern er hat die Bedeutungen anhand der syrischen Originalquellen überprüft (S. XV: »While working on the translation, it became clear that in order to properly understand the Latin glosses it would be necessary to check the original citations in their context«).

Dem Band ist eine CD beigegeben. Daß der Rezensent damit bisher nicht zurechtgekommen ist, läßt sich natürlich nicht dem Verfassers anlasten. Ich kann aber deshalb nur aus dem Vorwort zitieren (S. XXII): »Two electronic indices accompany this book: 1. An Index of Passages for all text citations, 2. An English-Syriac Index of Meanings.« Letzterer entspricht wohl Brockelmanns Index Latinus, in dem die (lateinischen) Bedeutungen mit Fundstelle angegeben sind, und den ich schon oft mit Gewinn konsultiert habe.

Aus dem Vorstehenden sollte ersichtlich werden, mit welch bewundernswertem Arbeitsaufwand und welcher Umsicht Sokoloff die englische Bearbeitung vorgenommen hat. Sie stellt in mancherlei Hinsicht eine Verbesserung und Weiterentwicklung des Brockelmannschen Werkes dar. Bei der Vorbereitung einer syrischen Textedition habe ich das »Syriac Lexicon« in der letzten Zeit des öfteren mit Gewinn herangezogen. Dabei sind mir keine Fehler aufgefallen. Sokoloffs Neubearbeitung verdient uneingeschränktes Lob und kann allen Syrologen empfohlen werden. Wer syrisch-lateinische Lexika nicht verwenden kann, wird ohne »den Sokoloff« kaum noch auskommen. Trotzdem werde ich das »Lexicon Syriacum« Brockelmanns nicht als überholt und überflüssig aus meinem Bücherregal entfernen. Jeder, der sich mit syrischen Texten beschäftigt hat, wird die Erfahrung gemacht haben, daß es sinnvoll sein kann, mehrere Wörterbücher zu Rate zu ziehen.

Hubert Kaufhold

Stephen Desmond Ryan (Hrsg.), Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary on Psalms 73-82, Paris 2004 (Cahiers de la Revue Biblique. 57), XIX, 251 Seiten, ISBN 2-85021-156-4, ISSN: 0575-0741. 35,- €.

(Ya'qūb) Dionysius Bar Ṣalībī (im folgenden DbS) (gest. 1171), syrisch-orthodoxer Bischof von Mar'āš (1154) und Mabbog, zuletzt von Amid (1166), fruchtbarer theologischer und philosophischer Schriftsteller der syrischen Renaissance des 12. Jhdts., ist bis heute in seiner Kirche geschätzt, seine Werke,

insbesondere seine Bibelkommentare zu AT und NT, werden – zumeist in Handschriften – bis heute in den Klöstern gelesen und studiert. In Auszügen bekannt seit Beginn der syrischen Studien in Europa, befassen sich eine Anzahl von (Teil)-Ausgaben und Studien, darunter mehrere unveröffentlichte amerikanische und australische Dissertationen, vor allem mit seinen Bibelkommentaren. Doch liegen bisher weder die exegetischen Schriften zum NT noch die zum AT vollständig und in kritischen Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen vor. S. D. Ryan O. P. ist Professor für Bibelwissenschaften an der Pontifical Faculty of the Immaculate Conception (The Dominican House of Studies), Washington und legt im anzuzeigenden Werk eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation (2001) an der Universität Harvard vor. Wie aus seiner *Introduction* (XVI-XIX) und *Chapter One: The Life and Works of Dionysius Bar Salibi* (S. 1-14) hervorgeht, reiht er sich in diese Wissenschaftstradition ein und gibt zugleich einen gründlich recherchierten Überblick über den Stand der Forschung allgemein. Das S. 12 angesprochene Werk des DbS *Against the Muslims*, eine apologetische Schrift aus christlicher Sicht über Koran und Islam ist nun in der Bearbeitung von Joseph P. Amar erschienen (Dionysius Bar Salibi: *A Response to the Arabs* [CSCO, 614, 615: Scriptores Syri, 238, 239]. Louvain 2005), nach dem Urteil von S. Griffith ein Werk »unique not only among Syriac dispute texts, but among Christian works on Islam in general from the Medieval period« (zitiert nach Ryan, DbS, S. 12, n. 97). Die Aktualität und Bedeutung von DbS liegt auch bei diesem Werk zum einen in seiner originalen schriftstellerischen Leistung, zum anderen darin, daß er ältere Traditionen, z. T. heute nicht mehr erhalten, getreu bewahrt oder aufgreift. In diesem Falle das Religionsgespräch zwischen dem Patriarchen Johannes und einem arabischen Emir (vgl. zuletzt M. P. Penn, John and the Emir. A new introduction, edition and translation, in: *Le Muséon* 121 [2008] 65-91).

Die Besprechung und Vorstellung des anzuzeigenden Werks geht am besten vom Titel, anschließend von der typographischen Gestaltung aus. Es mag erstaunen, daß der Kommentar, besser: die Kommentare zu gerade einmal zehn Psalmen Gegenstand der Edition und Untersuchung ist. Dies erklärt sich aus zwei Gründen. Zum ersten lag eine Edition und Bearbeitung des Kommentars des DbS der Psalmen 1 bis 72 bereits vor, wenn auch als unveröffentlichte, nur beschränkt zugängliche Dissertation der Universität Melbourne: Marjorie Helen Simpkin: *The Psalm-Commentary of Dionysius Bar Salibi*. 2 vols. Ph. D. diss. 1974. (Eprint Repository für abstract: <http://dtl.unimelb.edu.au>)CENT=N&REQUEST=Simpkin&submit=Search&pds_handle=GUEST). Zum anderen hat das Kommentarwerk des DbS einen immensen Umfang. Es umfaßt NT und AT und der Kommentar ist des öfteren in verschiedene Serien unterteilt: Wortsinn- und Realienkommentar neben der Darlegung einer übertragenen (metaphorischen, geistlichen) Bedeutung, die sich zumeist auf christologisch zu deutende Aussagen besonders im AT bezieht. Der Kommentar zum NT ist bis heute noch nicht vollständig veröffentlicht. Teile des Kommentars zum AT wurden als Dissertationen und Einzelpublikationen seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts bearbeitet. Die vorliegende Studie ist somit ein Baustein zu einer zukünftigen Gesamtedition; gleichzeitig aber gelingt es dem Autor, allgemein gültige Aussagen über Methode und Wert des Bibelkommentars von DbS an seinem gewählten Beispiel herauszuarbeiten. Dies heben drei bisherige Rezensenten hervor: Rosemary Arthur in: *Journal of Theological Studies* 56,2 (2005) 723-726; Eugen J. Pentiu in: *Review of Biblical Literature* 4 (2005) (URL: <http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=4514&CodePage=4514>; zuletzt aufgerufen am 30. 7. 2011); Lucas Van Rompay in: *Hugoye. Journal of Syriac Studies* 8 (2005) (URL: <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol8No1/HV8N1PRVanRompay.html>; zuletzt aufgerufen am 4. 3. 2011). Da folgende Ausführungen und Überlegungen des Rez. in andere Richtung gehen, seien hier zwei der wichtigen Ergebnisse angeführt: Die umfangreichen Kommentare des DbS sind vor allem Kompilationen früherer Werke, die nicht alle erhalten sind. Anhand der Auszüge bei DbS lassen sich aber Grundzüge und wesentliche Merkmale seiner Quellen feststellen. DbS stützt sich in seinen Kommentaren zum AT auf den Text der Pšittā. Frühere Annahmen, daß dies vor allem für seinen Realkommentar zutrefte, hingegen im geistlichen Kommentar die LXX oder Syro-Hexapla als Textgrundlage diene, kann Ryan als unzutreffend erweisen. Zitate aus LXX und Syro-Hexapla kommen als Teil von Quellenzitaten in das Werk von DbS.

Rez. ist (auch) Islamwissenschaftler. Schon mit der oben erwähnten apologetischen Schrift »Antwort an die Araber = Muslime« waren ihm für die Lektüre des Psalmenkommentars muslimische Korankommentare, genauer deren moderne typographische Gestaltung zur Verdeutlichung der besonderen Textnatur (Kommentar einer heiligen Schrift Aufschichtung und Kompilation des Traditionsmaterials von Jahrhunderten) in den Sinn gekommen. Im Fortgang der Lektüre drängten sich

weitere Gesichtspunkte, gewonnen aus der Erfahrung mit den Korankommentaren, auf, die neben deutlichen Parallelen zum Psalmen- und Bibelkommentar des DbS (und wohl christlich-orientalischer Bibelkommentare allgemein) auch Unterschiede aufzeigten. Diese den Verlauf der individuellen Lektüre nachzeichnende Bemerkung soll erklären, warum Rez. nicht die sich für die klar gegliederte Arbeit anbietende Form der referierenden Besprechung wählt – wie die drei oben angeführten Rezz. Er geht vielmehr von Chapter 5: The Manuscript Tradition and Introduction to the Edition (S. 88-109) aus mit der Durchmusterung der bekannten Textzeugen und den editorischen Entscheidungen des Bearbeiters. Er verfolgt deren Umsetzung in eine kritische Edition mit ihren typographischen Einzelheiten bis hin zur Anlage der Übersetzung und ihres Apparats. Das Werk wird also zunächst eher aus der technischen Froschperspektive dessen gesehen, der selbst ähnliche editorische Aufgaben zu bewältigen hatte, doch gelangt Rez. abschließend und darauf aufbauend, den Vergleich mit den modernen Ausgaben muslimischer Korankommentare nicht außer acht lassend, über Vorschläge zu einer zukünftigen Gestaltung einer kritischen Edition der Bibelkommentare des DbS zu allgemeinen Aussagen über deren Natur, die Art des Gebrauchs, die vom Autor konzipiert und beabsichtigt war und die Aussicht, mit Hilfe moderner Editionstechniken diesen Gebrauch für heutige Benutzer zu ermöglichen, Benutzer, die sicherlich die ursprüngliche Erkenntnis- und Vermittlungsperspektive zu erweitern in der Lage sind.

Von den bisher bekannten Handschriften des Psalmenkommentars hat Ryan 7 benutzt; diese sind in der Edition mit alphabetischen Siglen versehen. Darunter sind Hss. aus dem 12. bis zum 20. Jhd., nicht alle mit vollständigem Text. Nur 2 Hss. konnte er in Autopsie benutzen, die anderen als Mikrofilme. Neun weitere, von ihm nicht benutzte zählt der Autor auf. Nach der Kollation ergibt die Auswertung der Varianten ein bifides Stemma. Zur Rekonstruktion des Archetyps X stehen sich die Hs. Z und ein aus den Lesarten von A und R zu rekonstruierender Subarchetyp Y gegenüber. Hs. B ist eine Abschrift von A, P, J, und O hängen in derselben Weise von R ab. Die Erstellung des Stemmas erfolgt nach gründlicher Reflexion der Lachmannschen Methode und ihrer Anwendung (Trenn- und Bindefehler), wie Ryans Diskussion und die angegebene entsprechende Literatur zu Stemmatalogie beweist. Nun ist ein bifides Stemma eigentlich in der Mehrzahl der Fälle zu erwarten, und dessen statistisch aussagekräftige Häufigkeit kein Argument gegen die Methode, die u. a. die Arbeiten von Alexander Kleinogel (Das Stemma-Problem. In: *Philologus*. 112, 1968. 63-82) erwiesen haben. Daß von einer Handschrift eher zwei als drei und mehr (erhaltene) Abschriften gefertigt wurden, ist nicht Fehler und Trugbild der angewandten Methode sondern Abbild der historischen Kopierpraxis, hier wohl in Orient und Okzident. Allerdings muß man sich im vorliegenden Fall fragen, ob die nicht herangezogenen neun anderen das Stemma und damit das Bild der Textüberlieferung in entscheidender Weise zu ändern geeignet wären. Mehr noch, die an höchster Stelle im Stemma stehende Hs. Z, ein Kodex aus Dair az-Za'farān aus dem 12.-14. Jhd., ist lückenhaft, wie später die Edition ausweist, und konnte vom Bearbeiter nur im Mikrofilm benutzt werden, der selbst wiederum an verschiedenen Stellen nicht lesbar ist. In oben angeführter Rezension beklagt van Rompay zu Recht den Zwang oder die Gewohnheit, mit Mikrofilmen und nicht mit den Originalen zu arbeiten. Simpkin als Bearbeiterin des Psalmenkommentars des DbS für die Psalmen 1-72 entschied sich, einem lange Schule machenden Rat und Vorschlag von R. Draguet zur Edition syrischer Texte im CSCO (S. 105) für eine diplomatische Edition der Hs. Z; nur an Stellen, an denen Z eindeutig Fehler oder Lücken aufweist, werden andere Hss. hinzugezogen. Ryan wählt ein eklektische Edition nach der Lachmannschen Methode. Das macht, entgegen dem ersten Eindruck einer grundsätzlich unterschiedlichen Richtungsentscheidung, in der praktischen Edition keinen sehr großen Unterschied. Im Fall der diplomatischen Edition muß der Leser sich durch ständige Kontrolle des Apparats versichern, daß der Text eine plausible Lesart bietet, also ständig eine Fehlerkontrolle des Leitkodex leisten. Bei der eklektischen Edition wird ein nach Bewertung und Ermessen des Herausgebers lesbarer »fehlerfreier« Text geboten, über dessen Zeugengrundlage sich der Leser jeweils im Apparat versichern muß. Als Problem, in Methode und Ausführung bleibt das Faktum der eventuell ungenügenden Handschriftenbasis, solange die restlichen Textzeugen nicht zumindest in repräsentativer Kollation eingearbeitet sind.

Entgegen dem von ihm erarbeiteten Stemma verzichtet Ryan darauf, aus den Kodices HJMOP codices descripti zu machen und dadurch den kritischen Apparat konziser zu halten. Diese Entscheidung ist reflektiert; der so »geschwätzig« Apparat bietet Anschauungsmaterial für die Bandbreite und vielfältigen Ausgestaltung von Fehlern, Verlesungen und selbständigen Kopisteneingriffen in Texten syrischer Schrift und Sprache in der historischen Überlieferung. Aber es ist zu fragen – die heran-

gezogene und zitierte Aufsatz von Karl Heinz Uthemann S. 107, n. 519 »Which variants are Useful in Discovering the Deep Structure of the Manuscript Tradition of a Text. Contra a so-called Essentially Quantitative Approach« In: *Studies in Stemmatology*. Hrsg. P. van Reenen und M. van Mulken, Amsterdam 1996, 249-261 – beweist, daß die Entscheidung reflektiert war –, ob damit nicht bedeutungsloses »weißes Rauschen« des Kommunikationskanals dokumentiert wird. In der Tat schlägt Ryan selbst für eine zukünftige vollständige Edition *codices descripti* und Unterdrückung regelmäßiger, aber bedeutungsloser Varianten vor. Ein erster Ansatz zur Erleichterung des Apparats sind summierende Siglen (A° bzw. R°), wenn alle von den betreffenden Hss. abhängige Textzeugen übereinstimmen; allerdings wird dies nicht konsequent durchgehalten; zuweilen folgen trotz der summierenden Siglen noch die Einzelzeugen.

Über der Trennzeile zwischen Text und Apparat stehen für jede Seite als Summe der Textzeugen für die betreffende Seite die Siglen der Hss., nicht alphabetisch, sondern nach ihrer Stellung im Stemma geordnet. In eckige Klammern gesetzt sind die Siglen der Hss., die für die betreffende Passage Lücken aufweisen bzw. nicht lesbar sind. So kann der Leser sich rasch z. B. über die Mängel der Leithandschrift Z informieren. Die Summenangabe stimmt nicht immer mit dem Textbefund der betreffenden Seite überein, was u. U. einem späteren Seitenumbruch zuzuschreiben ist. Der Apparat selbst ist negativ ausgelegt, die wenigen verwandten und gut ausgewählten Siglen für den Variantenbereich sind auf S. 109 aufgelistet. Auf die Angabe der Zeugen für die Textlesart, abgeschlossen durch eckige Klammer, folgen die Varianten. Eine allfällige Diskussion wichtiger Lesarten erfolgt im Apparat zur englischen Übersetzung.

Für den syrischen Text ist eine häßliche Computerschrift gewählt, die besonders bei ligiertem Dälät und Reß ganz ungewöhnliche Formen bietet. Die Psalmenzitate, also die durch den Kommentar lemmatisierten Textteile, nicht der ganze durchgehende Psalmentext, sind am Anfang durch Punkthaufen, mit folgender Psalmen- und Versnummer als Zusatz des Herausgebers, und am Ende durch überstrichenen He markiert.

Dem syrischen Text auf der Seite links steht die englische Übersetzung auf der Seite rechts gegenüber. Auf die verschiedene typographische Auszeichnung beider Teile wird noch zurückzukommen sein. Zunächst ist zu bemerken, daß die verschiedenen Kommentare nacheinander folgen. In gepflegten Handschriften, und wohl auch nach Intention des Verfassers DbS, ist der Schriftspiegel mehrspaltig ausgelegt, die Kommentare stehen in synoptischen Spalten nebeneinander. Dies ist in einer Papiredition kleinen Formats schwerlich nachzumachen. Doch soll schon jetzt hier auf die Möglichkeiten elektronischer Editionen hingewiesen werden. Die fehlende Synopse überdeckt wichtige Unterschiede: nicht alle Verse und nicht die gleichen werden in den verschiedenen Kommentarversionen behandelt, auch kann der zugrundeliegende Psalmentext, bedingt durch die verschiedenen Quellen, unterschiedlich sein.

Für Text und Übersetzung gilt, daß die Kapitelüberschriften, z. B. S. 138-141: Psalm 81 Factual – End Psalm 81 Factual, nicht typographisch herausgehoben sind.

Hingegen ist der englische Übersetzungstext typographisch recht gegliedert. Die Psalmenstellen sind fett gedruckt, desgleichen die Versnummern. Die identifizierten vier Hauptquellen der Kompilation – Athanasius Short Syriac – Athanasius Long Syriac – Daniel of Salah und Isho'dad of Merv (vgl. dazu das ausführliche Chapter 4: *The Sources of the Commentary* (S. 53-87) – sind im Übersetzungstext durch kursiv, überstrichen, gepunktet unterstrichen und unterstrichen hervorgehoben. Diese Angabe bräuchte nicht zweimal, jeweils zu Beginn des »Factual Commentary« (S. 111) und des »Mixed Commentary« (S. 145) stehen, sondern fände den richtigen Platz auf S. 109 bei den »Sigla and Abbreviations used in the Edition«. Hier folgt die typographische Gestaltung erstens noch ganz in der Tradition und der beschränkten Möglichkeiten der Schreibmaschine. Moderne muslimische Editionen von Korankomentaren mit Auszeichnung durch verschiedene Schrifttypen und farbliche Absetzung bestimmter Textteile geben ein Bild, was in dieser Hinsicht an anschaulicher Darstellung der Textgliederung zu erreichen ist. Zweitens zeigt die wesentlich einfachere Gestaltung der syrischen Textseite, daß die Druckgestaltung für den westlichen Leser gedacht, eurozentrisch ist. Die gleiche optische Quellenscheidung hätte dem syrischen Text mehr an Information verliehen, zugleich seinen Rang als Originaltext betont. Die Verklammerung des Übersetzungstextes mit dem syrischen Original erfolgt durch Angabe des Zeilenfalls (Ziffern in einfacher Schrift in runden Klammern). Dies wurde notwendig, weil der englische Text in Paragraphen gemäß den Lemmata (Verse oder Versteile) gegliedert ist, der syrische Text aber – mit den beschriebenen – optisch schwachen – Auszeichnungen der Psalmen-

zitate – für jeden ganzen Psalm ohne Paragraphengliederung gestaltet ist. Auch hier hätte die Bereicherung der typographischen Gestaltung nicht nur die koordinierte Lektüre der beiden Fassungen, sondern vor allem die selbständige Lektüre der syrischen Version erleichtert.

Nach derart vielen technischen Details doch noch eine Wendung zum Allgemeinen, zur Textnatur. Muslimische Korankommentare bieten – bei dem wesentlich kleineren koranischen Korpus auch naheliegend – in der Regel den ganzen Text des Korans, der unter Umständen Wort für Wort, Satz für Satz, Vers für Vers kommentiert wird. Der Text eines Bibelkommentars wie der des DbS ist für sich nicht lesbar. Er setzt entweder die auswendige Kenntnis des kommentierten Textes voraus, oder aber ist als anderes Instrument gedacht, was die Lemmatisierung andeutet: Er ist, auch im geistlichen Kommentar der übertragenen, christologischen Bedeutung, im Grunde ein Wörterbuch und Nachschlagewerk, das bei der Lektüre der Originalschrift an der Seite bereitliegen sollte, und das gezielt, aber auch in Auswahl, je nach den Bedürfnissen des Lesers befragt werden kann. Er ist damit mehr ein Scholion als ein durchgehender Kommentar; dem entspricht auch, daß die Trennung in »Factual« und »Spiritual« nicht konsequent durchgehalten wird, die Gattung des »Mixed Commentary« existiert.

Um den ganzen Wert des so beschriebenen Instruments und kompilatorischen wie auch in Teilen originellen Werks des DbS – und hier ist der ganze Bibelkommentar gemeint – zu zeigen, sei es erlaubt, Forderungen an die zukünftige Edition zu stellen, die in der hier angedachten Art ein Dokument der Datenverarbeitung sein muß, was aber ihre Umsetzung in eine gedruckte Papierform nicht ausschließt. Das beweisen neben zahlreichen Internetseiten sowohl für Bibel- als auch Korankommentare die schon des öfteren angesprochenen gedruckten modernen Koran Ausgaben und -kommentare.

Im Kopfbereich der Ausgabe (ich spreche hier vom Beispiel des Psalmenkommentars) sollte der komplette Originaltext stehen (also hier die Pšittā, eventuell mit Verweisen auf – abweichende – Versionen in LXX und Syro-Hexapla). Ausgezeichnet (und im elektronischen Dokument verlinkt) wären die Textteile (Sätze oder Verse), die im Kommentar erläutert sind, unterschieden nach den verschiedenen Kommentarserien.

Im Kommentar, in der syrischen Originalversion, wie einer Übersetzung, wären natürlich die Psalmenzitate hervorgehoben. Ebenso wären die Zitate aus den von DbS benutzten Quellen jeweils gekennzeichnet, und im elektronischen Dokument mit dem Gesamttext dieser Quelle, soweit vorhanden und ediert, verlinkt. Für nicht erhaltene Quellen wird automatisch und elektronisch eine Retrokompilation aus den erkenn- und identifizierbaren Zitaten angelegt, die als Grundstock für eine spätere Rekonstruktion, auch aus anderen Seitenüberlieferungen, dienen kann. In dieser, jederzeit im elektronischen Dokument aufzurufenden, in der Papierform zumindest in Auswahl auf dem vielfältig gegliederten Schriftspiegel zu lesenden Synopse erschließt sich die vielfältige Textnatur. Auf der einen Seite wird klar, was der Autor als bemerkens- und kommentierungswert im Originaltext ansah und was er als direkt einsichtig übergab. Auf der anderen Seite wird im Rückgriff auf den Textzusammenhang der jeweiligen Quellen deutlich, was er dort für bemerkens- und überlieferungswert ansah, was er ausschied oder verwarf. Zusammengesehen mit den Originalbeiträgen des jeweiligen Verfassers ergibt sich ein anschauliches und lebendiges Bild einer Jahrhunderte währenden geistigen Tradition und ihrer Fortentwicklung.

Rez. schließt hier seine technisch orientierten Zukunftsvisionen ab. In Chapter 7: Conclusion (S. 212-223) gibt Ryan an zwei ausgewählten Stellen (Brot der Engel, Ps. 78,25; Ihr seid Götter, Ps. 82, 1, 6, 7) anschauliche Beispiele für die Unterschiede zwischen faktischer und übertragener Auslegung; zugleich verweist er auf Parallelen in der westlichen Kommentartradition. Eine ausführliche Bibliographie (S. 224-242) und ein Index der Bibelstellen sowie der antiken wie mittelalterlichen Autoren, gefolgt von einer Liste der zitierten modernen, runden das Werk ab.

Die abschließende Bewertung sei in einem Wunsch ausgedrückt: Möge es Ryan vergönnt sein, den vollständigen Psalmenkommentar in seinen verschiedenen Versionen aufgrund der Auswertung aller bis dahin bekannten Handschriften unter Ausnutzung der heutigen technischen Möglichkeiten zu veröffentlichen.

Manfred Kropp

David Thomas (Hrsg.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden und Boston (Brill) 2007 (= *The History of Christian Muslim Relations*, 6), 421 Seiten, 14 Ill., 155,00 €

Dieser Sammelband, der 19 Beiträge vereint, die von sehr unterschiedlichen Standpunkten die Bibel in der arabischen Welt behandeln, trägt einen etwas irreführenden Titel, der treffender »The Arab Bible in Christian-Muslim Polemics« lauten sollte. Zum einen ist ein nicht unbeträchtlicher Teil der Beiträge der muslimischen Auseinandersetzung mit dem heiligen Buch der Christen gewidmet, zum anderen erfolgt auch die Behandlung christlicher Autoren fast ausschließlich vor dem Hintergrund des sich ausbreitenden und unablässig an Stärke gewinnenden Islam. Auch eine zeitliche Einschränkung ist gegeben, handelt es sich doch um »das Studium der Bibel im arabischen Christentum unter dem frühen Islam« (S. 2).

Wie Herausgeber David Thomas in seiner Einleitung (S. 1-7) völlig richtig bemerkt, nahm die Bibel in christlich-muslimischen Debatten jener Zeit eine zentrale Rolle ein, sowohl als Objekt als auch als Instrument. Sie war die Hauptquelle der polemischen und apologetischen Argumente der Christen und sah sich zugleich den Angriffen muslimischer Autoren bezüglich ihrer Integrität und Authentizität ausgesetzt. (S. 2)

Den Band eröffnet eine Untersuchung, die einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der arabischen Bibel als Text liefert. Hikmat Kachouh (»The Arabic Versions of the Gospels: A Case Study of John 1.1 and 1.18«, S. 9-36) versucht die Vielzahl an arabischen Bibelversionen, die ihren Ursprung in griechischen, syrischen, koptischen und lateinischen Vorlagen haben, zu erklären und nach »Familien« zu ordnen, wobei er sich als Ordnungskriterium zweier Verse aus dem Johannesevangelium bedient. Allerdings erlaubt diese Klassifizierung kaum Rückschlüsse auf die hinter den einzelnen Familien stehenden Originalversionen, wie der Autor selbst einräumt (S. 34).

Samir Arbache (»Bible et liturgie chez les Arabes chrétiens [VI-IXe siècle]«, S. 37-48) vertritt die Auffassung, biblische und liturgische Texte seien erst nach dem Auftreten des Islam und der Einführung des Arabischen als offizieller Kanzleisprache im Umayyadenkalifat unter Kaif 'Abd al-Malik (685-705) in arabischer Schrift fixiert worden (S. 46). Als Gründe, die die Herausbildung einer arabischen Schrifttradition in vorislamischer Zeit verhinderten, werden das Fehlen eines christlich-arabischen Staatswesens sowie einer nationalen, d. h. arabischen Kirche ausgemacht (S. 47f.). Von diesen sehr hypothetischen Erwägungen abgesehen, ist der Aufsatz nur am Rande der zentralen Fragestellung des Bandes verpflichtet.

Shaun O'Sullivan (»Anti-Jewish Polemic and Early Islam«, S. 49-68) behandelt einige wohl aus Syrien stammende griechische polemische Texte aus der Zeit um die Mitte des 7. Jahrhunderts, die einer Tradition folgen, welche ihre Argumente aus biblischen Prophezeiungen zieht. Obwohl äußerlich gegen die Juden gerichtet, müssen diese Texte als Polemik gegen den Islam interpretiert werden, der schon in dieser frühen Phase seiner Verbreitung als Bedrohung christlicher Glaubensinhalte angesehen wurde.

Harald Suermann (»The Use of Biblical Quotations in Christian Apocalyptic Writings of the Umayyad Period«, S. 69-90) untersucht die zentrale Rolle biblischer Entlehnungen in den apokalyptischen Schriften der Christen in der Umayyadenzeit, »die die jüngere Geschichte der arabischen Eroberung in den weiteren Rahmen der Geschichte stellten« (S. 69).

Mark Swansons Beitrag (»Beyond Proof-texting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies«, S. 91-112) hat die Nutzung von biblischen Bezügen in der ältesten erhaltenen christlich-arabischen Apologie des Christentums (Ms. Sinai 154) zum Gegenstand. Neben Anlehnungen an das Genre der *testimonia* – alttestamentlicher Prophezeiungen über das Kommen Christi und bestimmte christliche Doktrinen und Praktiken – finden sich zahlreiche Verweise auf den Koran, die diesem Werk seinen besonderen Charakter verleihen.

Im Aufsatz von Emmanouela Grypeou (»The Re-written Bible in Arabic: The Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter*«, S. 113-129) wird die »Apokalypse des Peter«, eines der ältesten und umfangreichsten pseudepigraphischen Zeugnisse des christlich-arabischen Schrifttums untersucht. Der Text – eine Mischung aus apokalyptischen Prophezeiungen, Bibelauslegung, polemischen Geschichten und anti-jüdischen bzw. anti-muslimischen Anschauungen – versucht, seinen Adressaten sowohl eine Erklärung des Islam von einer christlichen Warte zu geben wie auch Handlungsanweisungen für den Umgang mit den Muslimen.

Auch Barbara Roggema (»Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter* – *The Book of the Rolls*«, S. 131-150) beschäftigt sich mit der »Apokalypse des Peter«. Sie sieht in diesem Werk ein »interessantes Beispiel für einen Text, der am apokalyptischen Paradigma festhält und gleichzeitig der Diskussion des Islam einigen Raum lässt« (S. 133). Die von Gott vorherbestimmte Herrschaft des Islam wird als »in Zeit und Zweck« beschränkt verstanden; den Christen wird empfohlen, sich nicht mit den Muslimen einzulassen (S. 149).

David Bertaina (»The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam«, S. 151-173) handelt von der Nutzung bzw. Nachahmung von *testimonia*-Sammlungen in der christlich-arabischen Apologetik. Es wird herausgearbeitet, wie es zu einer Verschiebung von einem reinen Textbezug auf die Bibel hin zu einer ergänzenden, teilweise gar ausschließlichen Verwendung koranischer Passagen kommt, weil nur diese auf muslimischer Seite die nötige Glaubwürdigkeit besaßen. Des Weiteren wird gezeigt, dass die christlich-arabischen Autoren in der Frühzeit des Islam nicht auf arabische *testimonia*-Sammlungen zurückgriffen, sondern sich auf Übersetzungen aus dem Griechischen oder Syrischen stützten. Die christlich-arabische *testimonia*-Literatur kann also nicht als Beleg für eine vorislamische Übersetzung der Bibel ins Arabische herangezogen werden. »Vielmehr ist es eine bemerkenswerte Besonderheit der christlichen Apologetik in arabischer Sprache, dass die Entwicklung der *testimonia*-Sammlungen ihren ursprünglichen Anstoß nicht von der arabischen Bibel erhielt, sondern von einer zunehmend gründlicher werdenden Auswertung des Korans.« (S. 173)

Mit dem Beitrag von David Thomas (»The Bible and the *Kalām*«, S. 175-191) wird eine Reihe von Aufsätzen eingeleitet, die beleuchten, welche Rolle die Bibel in der muslimischen Polemik mit dem Christentum spielte. Anhand dreier Texte wird belegt, dass die Bibel für die muslimischen Theologen der ersten Jahrhunderte kaum Signifikanz besaß, obwohl es eine umfangreiche Literatur gegen das Christentum gab. Innerhalb der sich entwickelnden theologischen Systeme des Islam war die Bibel kein Diskussionsgegenstand; sie diente allenfalls »als Instrument von zweitrangiger Bedeutung, um den Christen ihre gelegentlichen Fehler bei der Behandlung von Glaubensfragen bewusst zu machen« (S. 191).

Gabriel Said Reynolds (»The Qur'anic Sarah as Prototype of Mary«, S. 193-206) analysiert die koranische Darstellung und muslimische Interpretation des in Genesis 18 beschriebenen Besuchs dreier Männer bei Abraham und Sara und kommt zu dem Schluss, dass es sich nicht um eine alternative Version, sondern vielmehr um einen Kommentar zur biblischen Darstellung handelt, die von einer christlichen Lesart der betreffenden Passage beeinflusst ist.

Gordon Nickel (»Early Muslim Accusations of *tahrif*: Muqātil Ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses«, S. 207-223) wendet sich dem Problemfeld des *tahrif* zu, dem von muslimischer Seite erhobenen Vorwurf, die ursprünglich von Gott (Allāh) herab gesandten Schriften der Juden und Christen seien im Laufe der Zeit korrumpiert und verfälscht worden. Spezieller Gegenstand der Untersuchung ist der Korankommentar des Muqātil b. Sulaymān (gest. 150 AH / 767 AD), der älteste vollständig edierte seiner Art. Im Gegensatz zu späteren Exegeten interpretierte Muqātil die Verben *ḥarrafā* und *baddala* nicht als bewusste Verfälschung der Schriften, sondern als Akte der Verweigerung gegenüber der Autorität und den Befehlen Gottes bzw. dessen Propheten Muḥammad.

Auch der Beitrag von Clare Wilde (»Is There Room for Corruption in the 'Books' of God?«, S. 225-240), mit dem die Rückkehr zu christlichen Autoren vollzogen wird, befasst sich mit dem muslimischen Vorwurf, die Christen hätten den Bibeltext korrumpiert. An zwei Texten aus der Zeit des Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813-833) wird gezeigt, wie sich die Christen gegen diesen Vorwurf verteidigten. Obwohl unterschiedlicher konfessioneller Provenienz (melkitisch und nestorianisch) und verschieden im Herangehen, stimmen doch die Verfasser der Texte darin überein, dass im Koran die korrumpierte Schrift zu sehen sei.

Auch der nestorianische Theologe 'Ammār al-Baṣrī (1. Hälfte des 9. Jahrhunderts) wandte sich vehement gegen die muslimischen Vorwürfe, die Christen hätten die Bibel aus Missverstehen bzw. durch bewusste Änderung verfälscht. Seine Verteidigung der christlichen Schriften als authentisch und unverfälscht, die an Ausführlichkeit unter seinen Zeitgenossen unerreicht blieb, wird von Mark Beaumont (»'Ammār al-Baṣrī on the Alleged Corruption of the Gospels«, S. 241-255) untersucht. Die Tatsache, dass 'Ammār sich so ausführlich mit dem Vorwurf der wissentlichen Fälschung auseinandersetzt, belegt eine Akzentverschiebung in der Auslegung des *tahrif* auf muslimischer Seite.

Der Vorwurf des *tahrif* bildet auch den Hintergrund der an muslimische Adressaten gerichteten apologetischen Schrift des jakobitischen Theologen Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rā'īta at-Takrītī (gest. ca. 835). Sandra Keatings Analyse der biblischen Zitate in diesem Text (»The Use and Translation of

Scripture in the Apologetic Writings of Abū Rā'īṭa al-Takrītī«, S. 257-274) ergab, dass Abū Rā'īṭa die jeweiligen Stellen aus der Bibel selbst ins Arabische übersetzte, was als Beleg dafür gewertet wird, dass zu Abū Rā'īṭas Zeiten noch keine vollständige arabische Bibelübersetzung im Irak verfügbar war.

Maha el-Kaisy Friemuth (»*Al-Radd al-Jamīl: al-Ghazālī's or Pseudo Ghazālī's?*«, S. 275-294) diskutiert die Frage, ob das Werk *ar-Radd al-ġamīl li-illāhiyāt 'Isā bi-ṣariḥ al-Inġīl*, eine polemische Zurückweisung der Göttlichkeit Christi, das in zwei der drei existenten Exemplare dem bekannten muslimischen Theologen Abū Ḥamid al-Ġazālī (1058-1111) zugeschrieben wird, tatsächlich von diesem verfasst wurde. Die Autorin kommt zu dem Schluss, dass die »äußeren Anzeichen« nicht gegen die Autorschaft al-Ġazālīs sprechen, während eine Analyse des Inhalts gute Gründe liefert, das Werk diesem zuzuschreiben.

Lejla Demiri (»*Ḥanbalite Commentary on the Bible: Analysis of Najm al-Dīn al-Ṭūfī's* [d. 716/1316] *Al-Ta'liq*«, S. 295-313) stellt ein Werk vor, das innerhalb des muslimischen Schrifttums eine gewisse Einzigartigkeit beanspruchen kann: den ersten bekannten kritischen Bibelkommentar aus muslimischer Feder, verfasst von Naġm ad-Dīn Sulaimān b. 'Abd aṭ-Ṭūfī (gest. 716 AH / 1316 AD).

Lucy-Anne Hunt (»*Illustrating the Gospels in Arabic: Byzantine and Arab Christian Miniatures in Two Manuscripts of the Early Mamlūk Period in Cambridge*«, S. 315-349) beschäftigt sich anhand zweier wenig bekannter arabischer Bibelhandschriften in der Universitätsbibliothek von Cambridge mit dem »Transfer« von Bibelillustrationen aus dem griechischen in den arabischen Kulturraum. Während das eine Manuskript simple Übernahmen aus griechischen Vorlagen enthält, legen die Illustrationen in der anderen Handschrift Zeugnis vom Entstehen einer eigenen christlich-arabischen Tradition ab, die sich aus griechischen und christlich-orientalischen Darstellungsformen speist, aber auch Gemeinsamkeiten mit der islamischen Koranillumination aufweist. Die Übernahme und Adaption dekorativer und bildlicher Elemente verlief weitgehend parallel zur Übernahme der Texte, allerdings zumindest teilweise als unabhängiger Prozess. Es ist bedauerlich, dass die beigegebenen 14 ganzseitigen Illustrationen teilweise von nur mittelmäßiger Qualität sind und so nicht immer erlauben, die von der Autorin getätigten Beobachtungen nachzuvollziehen. Bei einem solch anspruchsvollen und teuren Band hätte man sich zumindest gewünscht, dass Abbildungen wenn schon nicht in Farbe so doch auf Hochglanzpapier reproduziert werden.

Die von Juan Pedro Monferrer-Sala (»*A Nestorian Arabic Pentateuch used in Western Islamic Lands*«, S. 351-368) untersuchte Handschrift mit den Evangelien und der arabischen Version des Pentateuch aus der Bayrischen Staatsbibliothek in München muss aufgrund ihrer Entstehungs- und/oder Rezeptionsgeschichte als wahres Unikum betrachtet werden. Während der Schrifttyp auf eine nordafrikanische bzw. andalusische Herkunft verweist und Vermerke belegen, dass die Handschrift in Spanien im Gebrauch war, muss die Vorlage im ostarabischen Raum, genauer im nestorianischen Milieu verortet werden. Die Handschrift bildet die einzige bekannte dieser Art im iberischen Raum.

Natalia Smelova (»*Biblical Allusions and Citations in the Syriac Theotokia according to MS Syr. New Series 11 of the National Library of Russia, St Petersburg*«, S. 369-391) beschäftigt sich mit der einzigen bekannten umfassenderen Sammlung syrischsprachiger *Theotokia*, einem in St. Petersburg verwahrten Manuskript unklarer Herkunft. Da es aus der Sammlung Tischendorfs erworben wurde, liegt es nahe, das Katharinenkloster auf dem Sinai als Herkunftsort zu vermuten, wofür auch der melkitische Charakter der Handschrift spricht, die von der Autorin aufgrund paläografischer Befunde in das 9. Jahrhundert datiert wird. Die biblischen Bezüge verweisen in ihrer Mehrzahl auf die Peschitta-Übersetzung der Bibel, wenngleich der Verfasser es bisweilen vorzog, direkt aus den griechischen Vorlagen zu übersetzen.

Eine gemeinsame Bibliographie für alle Beiträge (S. 393-414) sowie ein Index (S. 415-421) beschließen das Werk; leider fehlt ein Verzeichnis der benutzten Handschriften.

Zusammenfassend lässt sich folgendes sagen: Der vorliegende Sammelband leistet einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der Beziehungen zwischen Christentum und Islam und liefert tiefgründige Einsichten in die Geisteswelten von orientalischen Christen und Muslimen. Es entsteht vor allem ein vielschichtiges Bild davon, wie die Bibel im arabischen Christentum in den ersten Jahrhunderten nach der islamischen Eroberung zur Verteidigung des eigenen und Zurückweisung des neuen Glaubens eingesetzt wurde. Es wäre wünschenswert, wenn ein ähnliches Projekt in Angriff genommen würde, um die Bibel – als das zentrale Dokument des Christentums – auch in ihrer Bedeutung und Entwicklung innerhalb der christlich-arabischen Gemeinschaften auf gründliche und umfassende Weise zu untersuchen.

Carsten Walbner

Fiona McCallum, *Christian Religious Leadership in the Middle East. The Political Role of the Patriarch. With a Foreword by John Anderson and Raymond Hinnebusch*, Lewiston 2010; ISBN 978-0-7734-3794-3; VI+298 S.

Das Werk hat ein Vorwort der beiden Herren John Anderson und Raymond Hinnebusch, wonach es keine vergleichbare Studie gibt, die so effektiv Detailkenntnisse und die theoretische Perspektive kombiniert (S. I). Unsere Einschätzung der Arbeit geben wir am Ende der Rezension.

Es folgt eine Einleitung in das Thema (S. 1-8). Das erste Kapitel »Theoretical Approaches Towards the Relationship Between Religion and Politics: A Middle Eastern Christian Perspective« (S. 9-40) beschreibt ausführlich vier mögliche theoretische Modelle, um das Verhältnis von Politik und Religion zu bestimmen. Das erste Modell ist die Säkularisierungsthese, wonach in einem Säkularisierungsprozess die religiösen Institutionen immer mehr an politischem Einfluss verlieren. Wenn nun der koptische und der maronitische Patriarch ihre historische Rolle als spirituelle und zivile Führer behalten konnten, dann gilt, dass der Säkularisierungsprozess noch nicht weit voran geschritten ist. Viele Christen im Nahen Osten – so die Autorin – hätten ihre Kirche nicht mit der herrschenden byzantinischen Macht in Verbindung gebracht. Sie seien als Antichalzedonenser gegen die byzantinische Reichskirche eingestellt gewesen (S. 15-16). Richtig ist allerdings, dass die Macht zwischen den Anhängern verschiedener Theologien bis zur islamischen Eroberung ständig wechselte. Laut Autorin gab es ursprünglich ebenso nur drei millets (Juden, Christen, Muslime) (S. 15). Diese Aussage ist ungenau, denn schon in der Anfangszeit gab es zwei christliche millets.

Die zweite theoretische These, die der Arbeit zugrunde liegt, ist die der Staatskrise. Diese besagt, dass dort, wo der Staat durch sein Versagen ein Vakuum hinterlässt, religiöse Institutionen dieses Vakuum ausfüllen können und so Kirchen als Beschützer der christlichen Identität und als Dienstleister auftreten können (S. 17-21).

Die Globalisierungsthese ist die dritte zugrunde liegende Theorie. Hiernach können Rückschläge in der Globalisierung der Kirche die Möglichkeit geben, die christliche Gemeinschaft als den zentralen Punkt der Identität auszugeben. Die neuen Kommunikationsmöglichkeiten erlauben es, mit allen in Verbindung zu stehen, unabhängig von der geographischen Ausbreitung. Die Identifizierung der Kirche mit der einheimischen Kultur erleichtert es dem Patriarchen, seine zeitliche Macht zu festigen (S. 21-27).

Die These der »vernünftigen Wahl« bietet einen weiteren Ansatzpunkt für die Analyse der Arbeit. Zugrunde liegt die Annahme, dass die Menschen auch in religiösen Dingen rational handeln und den größtmöglichen Profit – sei es materiell, sei es spirituell – suchen. Je enger die Beziehung der religiösen Gemeinschaft zum Staat ist, desto mehr hat sie die Möglichkeit, eigenen Anhängern Vorteile zu verschaffen (S. 27-34).

Die Thesen werden diskutiert und die Grenzen der Modelle aufgezeigt. Hiernach wird der analytische Rahmen der Arbeit festgelegt (S. 34-37). Es werden acht Punkte identifiziert, die für die Arbeit von Bedeutung sind:

1. Die Tradition und Autorität des Patriarchen in einer bestimmten Tradition
2. Die Identität der Gemeinschaft
3. Die Existenz einer bestimmten Heimat für die Gemeinschaft
4. Der Wille der Kirchenführer, die eigenen Institutionen für die Sorge um die Nöte ihrer Gemeinde zu nutzen
5. Der historische Hintergrund und die aktuelle politische Situation des Landes, in dem der Sitz des Patriarchen ist
6. Die Persönlichkeit und die Ansichten des Patriarchen
7. Die Herausforderungen der Autorität des Patriarchenamtes
8. Die Diaspora und ihre Aktivitäten.

Die Autorin wagt dann in der Zusammenfassung die These, dass die politischen Aktivitäten der Kirche nicht auf Kosten der spirituellen Angelegenheiten gehen, sondern letztlich die Einbeziehung der politischen Aktivitäten eine Art der Rückbesinnung auf das ursprüngliche Kirchenleben ist, als die Kirche sich um alle Dinge kümmerte (S. 37). Eine ihrer weiteren Thesen lautet, dass die Kirchenführer in der islamischen Welt ihre Macht auf Kosten der Laien halten konnten (S. 37). Das ist historisch

falsch, da gerade in den Ostkirchen Laien eine größere Macht hatten als die katholischen Laien im Westen.

Das zweite Kapitel »Patriarchal Authority in the Coptic Orthodox and Maronite Traditions« beginnt mit einer Einleitung und der Darstellung der Ursprünge der Patriarchate in der koptisch-orthodoxen und maronitischen Kirche. In diesem Zusammenhang muss die Darstellung oft vereinfacht werden, allerdings wäre die fehlerhafte, weil auf Legenden beruhende Darstellung der Ursprünge der maronitischen Kirche vermeidbar gewesen, wenn auch die grundlegenden französisch- und deutschsprachigen Werke konsultiert worden wären (S. 45). Außerdem ist der Name des maronitischen Patriarchen Jeremias al-Amshitti, nicht Jeremias al-Aanshitti (S. 46).

Es folgt ein kurzer Überblick über die Autorität des koptisch-orthodoxen und maronitischen Patriarchen und ihre Begrenzung. Beispiele und Hinweise auf gesellschaftliche und gesetzliche Regelungen veranschaulichen diesen Überblick. Die Begrenzung der Macht geschieht sowohl durch innerkirchliche als auch durch staatliche Vorgaben und Eingriffe. Die Autorin verdeutlicht die jeweils unterschiedliche Situation des koptisch-orthodoxen und des maronitischen, in Kommunion mit der römisch-katholischen Kirche stehenden Patriarchen.

Das zweite Kapitel »Patriarchal Authority in the Coptic and Maronite Traditions« (S. 41-61) führt in die Geschichte der beiden Patriarchate unter dem Aspekt der Beziehungen zur staatlichen Macht ein. Dabei werden zunächst die Ursprünge der beiden Patriarchate skizziert. Kleine Ungenauigkeiten und Fehler haben sich auch hier eingeschlichen: Didascalia ist keine Katechetische Schule, sondern eine Schrift (S. 43, richtig S.46). Die Beziehungen der maronitischen Gruppe zu Byzanz war nach der islamischen Eroberung nicht abgebrochen, wie die Autorin meint (S. 45). Auch die Darstellung, dass der Bruch der Kirchen entlang der nationalen Linien ging, ist vereinfachend und entspricht zwar traditionellen Aussagen, der Sachverhalt ist aber viel komplizierter und vielschichtiger.

In einem zweiten Durchgang untersucht die Autorin die Grundlagen der patriarchalen Autorität. Die Autorität des koptischen Patriarchen ist durch theologisch-rechtliche Schriften beschrieben. Ein wichtiger Faktor für die Autorität des Patriarchen waren die Einführung und die Wiederauflösung des al-majlis al-milli. Der Patriarch blieb aber immer die oberste Autorität der koptisch-orthodoxen Kirche, während die maronitische Kirche unter der Autorität des Papstes steht. Ihre Autorität ist weitgehend auf das traditionelle Territorium begrenzt und wird durch den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium weitgehend bestimmt. In einem dritten Durchgang wird die historische Erfahrung der Kirchen unter dem Islam im Nahen Osten beschrieben, beginnend bei dem dhimmi-status, über das osmanische millet-System bis zur Etablierung eines neo-millet-Systems im Libanon. Ausführlicher wird hier die Rolle des koptischen Patriarchats in der Auseinandersetzung mit der britischen Kolonialmacht, der Auflösung des al-majlis al-milli und des israelisch-arabischen Krieges von 1967 betrachtet. Für den libanesischen Patriarchen sind vor allem die Gründungsphase des Libanon und das Ende des libanesischen Bürgerkriegs wichtig.

Die Autorin schließt aus dem Überblick, dass sich der koptische Patriarch in der Geschichte nicht in die nationalen Angelegenheiten einmischte, dafür aber bei der Regelung der internen Angelegenheiten der Kopten freie Hand erwartete. Der maronitische Patriarch hingegen konnte sich als politische Autorität aller Libanesen etablieren.

In Kapitel 3 »The Twentieth Century Nationalist Alternative to Political Representation by Religious Leaders« (S. 67-121) behandelt die Autorin die Zeit seit dem Tanzimat, der Zeit des aufkommenden Nationalismus unter besonderer Betrachtung der Bedeutung und des Einflusses der Christen. Kommt bis zum Zerfall des Osmanen-Reiches die gesamte Region in den Blick, so wird doch ein Akzent auf den Libanon und Ägypten gelegt. Mit Abdülmekid ist Abdülmecid, der Sultan, gemeint (S. 69). Die Autorin stellt dabei heraus, dass nationale Angelegenheiten am Ende des Osmanischen Reiches und in der Mandatszeit konfessionelle Gegensätze in den Hintergrund drängen konnten. Auf den folgenden Seiten (S. 78-87) zeigt sie, wie die Christen letztlich den Nationalismus nicht nutzen konnten und sich die Hoffnungen auf eine Gleichstellung auflösten. Wichtige Gründe dafür sieht die Autorin in den aufkommenden Militärregimes und der geringen Zahl von Christen in hohen Militärpositionen. Den nächsten Schritt in der politischen Ausgrenzung der Christen verursacht der seit 1967 stärker werdende politische Islam (S. 87-98). Auch hier geht sie in zwei Unterkapiteln auf die spezifischen Entwicklungen in Ägypten und den Libanon ein. Bis hierhin hat die Arbeit den Charakter eines zusammenfassenden Überblicks und bietet abgesehen von der Aufgabenstellung nichts Neues. Im nächsten Abschnitt »The Contemporary Concerns of the Coptic Orthodox and Maronite Communi-

ties« (S. 98-112) werden die aktuellen Herausforderungen der Christen in Ägypten und dem Libanon dargestellt. Die Herausforderungen werden beispielhaft an einzelnen Ereignissen erläutert. Für die Kopten sieht die Autorin die Herausforderungen in der mangelnden Wahlbeteiligung, in der Unterrepräsentanz in politischen Ämtern, der Konversion von Christen zum Islam und dem Kirchbau. Die Herausforderung für die Christen im Libanon, insbesondere die Maroniten, sieht sie in der Kontroverse um das Präsidentenamt seit dem Taef-Abkommen, den Manipulationen am Wahlsystem und der politischen Spaltung der Christen in zwei Lager. Der politische Aufstieg der Hizbollah sowie der Rückgang des Anteils der Christen an der Bevölkerung markieren deutlich den politischen und sozioökonomischen Abstieg der Maroniten.

Mit Kapitel 4 »The Political Role of Patriarch Shenouda III, Coptic Orthodox Patriarch of Alexandria and All Africa« (S. 123-158) beginnt das Herzstück der Arbeit. Es untersucht die Methoden, die der Patriarch für die Stärkung seiner politischen Rolle nutzt. Die aktive Zeit des Patriarchen lässt sich in zwei Perioden teilen: vor der Verbannung (1971-1981) und seit seiner Freilassung (1985). In der ersten Zeit hat er eine aktivere Rolle gespielt, danach war er pragmatischer und versöhnlicher. Die Autorin stellt die Schlussfolgerung der Analyse voran: »Thus the political dimension of the Coptic Orthodox Patriarch under Patriarch Shenouda indicates that the leader of a religious institution can exercise temporal authority in a crisis of state environment in a country where relations between communities are characterised by a system which cedes authority to the head of the church.« (S. 124). Vor der Analyse gibt es eine kurze Biographie. Die Autorin erläutert an drei zentralen Ereignissen die proaktive Rolle des Patriarchen bei der Festigung seiner politischen Macht. Da sind zunächst die Unruhen in Khanka wegen eines umstrittenen Kirchbaus. Shenouda verhandelt nicht hinter den Kulissen, um zu einem Ausgleich zu kommen, sondern optiert für die öffentliche Eskalation und lässt hunderte Mönche an dem Ort beten. Das zweite Ereignis ist der Versuch, 1977 in Ägypten die Sharia einzuführen. Unter Shenouda wird eine Koptische Konferenz abgehalten, die die Einführung verwirft und anschließend kommt es zu einem fünftägigen öffentlichen Fasten. Drittens lässt der Patriarch 1980 die Osterfeierlichkeiten absagen, als die Sharia die Hauptquelle der Gesetzgebung wird. Die Autorin führt weiter aus, dass Sadat und Shenouda persönliche Rivalen waren und beide den Anspruch hatten, die koptische Minderheit zu schützen. 1980 schließlich kommt es dann zu der Zeitungskampagne koptischer Christen in den USA, auf die Sadat letztlich reagiert, indem er den Patriarchen der Separationsabsicht beschuldigt und in ein Kloster verbannt.

Im folgenden Unterkapitel behandelt die Autorin die innere Entwicklung der koptischen Kirche. Dazu werden zunächst die Schulbewegung und die Erneuerung des Mönchtums dargestellt. (Obwohl der Autorin die Arbeiten von Reiss bekannt sind, werden sie hier nicht zitiert). Durch die Ernennungen fast aller aktuellen Bischöfe hat der Patriarch seine Position innerhalb der Kirche gefestigt. Die Bischöfe in der Synode sind Gefolgsmänner des Patriarchen, und die Mitglieder des wieder errichteten *maglis al-milli* sind ebenso zuvor ausgewählt worden. Somit haben letztlich beide Gremien ihre Unabhängigkeit verloren. Der Patriarch scheut sich nicht, Exkommunikation und ähnliche Mittel zur Konsolidierung seiner Macht einzusetzen.

Die Festigung der innerkirchlichen Rolle war seit der Aufhebung der Verbannung das wichtigste Anliegen, um unbestritten der Führer der koptischen Kirche zu sein.

In Kapitel 5 »The Political Role of Patriarch Nasrallah Boutros Sfeir, Patriarch of Antioch and All the East of the Maronites« (S. 159-189) wird die Position des maronitischen Patriarchen im Libanon beschrieben. Der Kontext des Patriarchen unterscheidet sich grundsätzlich von dem des koptischen Patriarchen. Er übt sein Amt in einem Land aus, in dem es mehrere größere Kirchen gibt und die Christen einen größeren Anteil an der Politik haben. Das politische und gesellschaftliche System ist vom Konfessionalismus geprägt. Der Patriarch, der mit einer sehr kurzen Biographie vorgestellt wird (S. 160), wurde 1986 in das Amt gewählt. Die ersten drei Jahre seines Patriarchats waren vom Ende des Bürgerkriegs gekennzeichnet, in dem es auch eine harte Auseinandersetzung zwischen dem Patriarchen und General Aoun gab (S. 161-162). In der Nachfolgezeit stand zunächst die spirituelle Erneuerung der maronitischen Kirche bzw. der katholischen Kirche im Libanon im Vordergrund. Geprägt war diese Zeit von der Sonderversammlung der Bischofssynode für den Libanon. Diese war nicht von (1991-1995) (S. 163), sondern fand vom 26. 11.-12. 12. 1995 statt. 2003 begann die lang geplante Synode der maronitischen Kirche (S. 162-165). Im folgenden Unterkapitel wird dann die politische Rolle des Patriarchen im Nachkriegslibanon analysiert. Nach dem Rückzug der Israelis aus dem Südlibanon wurden die Stellungnahmen des Patriarchen deutlich politischer. Seine zentralen Anliegen

waren vor allem die Souveränität des Libanon und der Rückzug der Syrer. Um seine Position bildete sich auch eine politische Gruppe »Qornet Shehwan Liqa'«. »Qornet Shehwan« heißt nicht »The Gathering« (S. 169), sondern »Qornet Shehwan« ist ein Ort im Berg Libanon, wo diese christliche Vereinigung gegründet wurde und woher ihr Name stammt. Doch konnte nach 2005 nicht die erhoffte Erneuerung des Libanon stattfinden. In seinen Stellungnahmen ging der Patriarch auch auf die Sozialpolitik ein, und er stattete dem Libanon symbolträchtige Besuche ab. Seine Stellungnahmen zur uralten Diskussion über die Dekonfessionalisierung des Libanon werden am Ende des Unterkapitels erwähnt. Im folgenden Unterkapitel »The Response to the Political Role of Patriarch Sfeir« (S. 175-181) stellt die Autorin die Reaktionen von politischen Führern auf die politische Rolle dar. Diese ist nicht einheitlich. Vor allem auch im maronitischen Lager gibt es Führer, die die politische Rolle des Patriarchen in Fragen stellen. Doch wird sie tatsächlich von vielen Maroniten und anderen Libanesen akzeptiert. Hier wird falsch zitiert: das Zitat (S. 175) »The Church position ... choice of homeland« stammt nicht aus der Abschlusserklärung der ersten Sitzung der Patriarchalsynode vom 21. Juni 2003, sondern aus dem Pastoralbrief zur Synode. Dieser findet sich (heute) unter der Internetadresse www.maronitesynod.com/English/intro/past-letter.htm. Im folgenden Unterkapitel (S. 181-184) fragt die Autorin nach der Zukunft der politischen Rolle des Patriarchen. Diese wird wohl mit einer Stabilisierung des politischen Systems und einer Überwindung der Spaltung der maronitischen Gemeinde abnehmen. Viele sind der Überzeugung, dass andere als kirchliche Einrichtungen Politik betreiben sollen.

Im sechsten Kapitel »The Implications of Global Expansion on the Political Role of the Patriarch« (S. 191-215) geht die Autorin auf die Bedeutung der »Kirche in der Expansion« ein. Die massive, anhaltende Auswanderung und die Gründung von Kirchengemeinden in Europa und der Neuen Welt können nicht ohne Rückwirkungen auf die Kirche in ihren angestammten Gebieten bleiben. Dies gilt nicht nur für die Theologie und Pastoral, sondern auch für den politischen Einfluss. Dabei ist die koptisch-orthodoxe Kirche frei in der Gründung von Gemeinden und Diözesen, während die maronitische Kirche hier an vatikanische Entscheidungen und Vorgaben des Ortsbischofs gebunden ist. Im zweiten Unterkapitel geht die Autorin auf das Dilemma ein, das die Auswanderer haben: der überwiegende Teil der Maroniten steht vor der Frage, in der Diaspora eher die maronitische oder die libanesische Identität zu betonen, und die Kopten können entweder die ägyptische oder die koptische Identität in den Vordergrund stellen. In beiden Fällen werden die Kriterien erfüllt, um als Diaspora beschrieben zu werden. Im folgenden Unterkapitel »The Response of the Churches to Emigration« (S. 195-197) werden die Antworten der Kirche auf die anhaltende Emigration zusammengefasst. Gerade junge und gut qualifizierte Christen verlassen das Land und schwächen so die Kirche und ihre Gemeinschaft nachhaltig. Die Kirchenführer versuchen, die jungen Menschen davon zu überzeugen, im Land zu bleiben. Im Unterkapitel »The Global Expansion of the Coptic Orthodox and Maronite Churches« (S. 197-202) wird der neueren Geschichte der Emigration und der Gründung von Gemeinden und Diözesen in der Expansion nachgegangen. Hierauf werden die Herausforderungen für die politische Rolle der Patriarchen durch die Emigrantengemeinde dargestellt (S. 202-211). Die politischen Gruppen, die sich laut zur Politik und zur gesellschaftlichen Situation in ihrem früheren Heimatland äußern, sind zwar eine Minderheit, aber unüberhörbar. Immer wieder bringen sie die lokale Hierarchie und Regierung in ihren früheren Heimatländern in Schwierigkeiten. Für den Patriarchen stellt sich das Dilemma, dass er einerseits die Diaspora einigen möchte, andererseits aber nicht zu sehr mit den Gruppen identifiziert werden möchte. Die Autorin geht in diesem Unterkapitel dem Spiel des Verhältnisses zwischen Patriarch und Diaspora unter politischen Gesichtspunkten nach.

Im siebten Kapitel (S. 218-241) werden die Schlussfolgerungen gezogen. Die zu Anfang genannten Variablen dienen nun dazu, beide Patriarchen zu vergleichen. Unter den einzelnen Variablen werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst. Unter der Variable 4 behauptet die Autorin, dass sowohl die koptische als auch die maronitische Kirche eine Erneuerung in den letzten Jahren erfahren habe (S. 220). Das ist sicherlich für die koptische Kirche mit der Sonntagsschulbewegung und der monastischen Erneuerung richtig. Für die maronitische Kirche gilt dies so nicht. Zwar gab es eine Sonderversammlung der Bischofssynode für den Libanon und eine maronitische Synode. Beide haben zwar neue Ansätze gebracht, aber von einer auch nur ansatzweise vergleichbaren Erneuerung kann (noch) nicht die Rede sein. Ein Grund ist auch die starke Stellung der Orden (vgl. S. 221) in der maronitischen Kirche, die unabhängig vom Patriarchen viele soziale Einrichtungen führen. Unter der Variable 6 vermerkt die Autorin richtig, dass der maronitische Patriarch eher ein politischer Führer

aller, oder zumindest der Mehrheit der Libanesen ist, während der koptische Patriarch völlig auf die eigene Kommunität ausgerichtet ist (S. 223). Aus dieser Stellung heraus erwachsen völlig unterschiedliche politische Autoritäten.

Der zweite Teil des Schlusskapitels ist die Prüfung der eingangs gestellten Thesen (S. 231-239): die Säkularisationsthese; die Staatskrisenthese; die Globalisierungsthese; die Vernunftwahlthese. Alle vier Thesen können die politische Autorität der beiden Patriarche nicht ausreichend erklären. Die ersten beiden bieten das bessere Erklärungsmodell, während die Vernunftwahlthese am wenigsten geeignet ist. Auf vier Seiten werden dann im einem Anhang die Variablen noch einmal tabellarisch zusammengefasst und es folgen Bibliographie (S. 247-293) und Index.

Die größte Schwäche der Arbeit liegt darin, dass die Autorin nur englischsprachige Quellen genutzt hat. Das ist vor allem für die Behandlung des Kapitels über den maronitischen Patriarchen unzureichend. Als Quelle wird die libanesische Zeitung »The Daily Star« genutzt. Es ist eine der unbedeutendsten Zeitungen im Libanon. Hier wäre es besser gewesen die französischsprachige Zeitung »L'Orient-Le jour« zu nutzen, die wohl am ehesten die »maronitischen Positionen« wiedergibt, und die arabischsprachigen Zeitungen An-Nahar und As-Safir. Überhaupt ignoriert die Autorin sämtliche nicht englischsprachigen Quellen. Für den ägyptischen Bereich wird dieses Manko etwas abgemildert, da sie auf Übersetzungen des Arab-West-Reports zurückgreifen kann. Es ist aber bekannt, dass aktuelle arabische Dokumente nicht unbedingt das Gleiche wiedergeben wie die englische Übersetzung. So gilt auch, dass die arabische Presse nicht immer die gleiche Meinung veröffentlicht wie die englisch- oder französischsprachige Presse. Natürlich werden auch alle arabischsprachigen Veröffentlichungen zu dem Thema der Arbeit ignoriert. In der Bibliographie werden einige französischsprachige Werke aufgelistet. Aus verschiedenen Anmerkungen im Text kann man schließen, dass diese Werke nur aus anderen Werken bekannt sind. Analysen in dem wichtigen Werk von Valognes werden ganz ignoriert. Deutsche, italienische oder spanische Werke finden erst gar keine Aufnahme. Die völlige Ignorierung der doch zahlreichen Werke in arabischer und französischer Sprache zu Kirche und Politik in Nahost ist ein nicht ausgleichendes Manko für eine Arbeit dieser Art.

Trotz der Mängel ist das Werk lesenswert. Es zeigt einen Ansatz, sich wissenschaftlich der aktuellen Situation und Lage der orientalischen Kirchen zu nähern. Es wäre dringend wünschenswert, wenn die Thesen auf der Basis einer ausreichenden Dokumentation überprüft würden.

Harald Suermann

Nashaat Mekhaïel, Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Dīfnar anhand der Hymnen der letzten vier Monate des koptischen Jahres (Jerusalem Theologisches Forum 14), Münster 2010, 506 Seiten, ISBN: 978-3-402-11019-5, 59,00 €

Neben dem Synaxarion gehört das *Dīfnar* als zweisprachige (koptisch / arabische) Sammlung der Hymnen im Zusammenhang mit der Verehrung der Heiligen zu den wichtigen liturgischen Büchern der koptischen Kirche. Die vorliegende Untersuchung, die von großer Bedeutung ist, beginnt mit einer mehrgliedrigen Einleitung (pp. 19-33): kurze Erläuterung zum Inhalt und zur Bedeutung des *Dīfnar*, Darstellung der Forschungsgeschichte und Überblick über die bisherigen hypothetischen Annahmen zur Entstehung und Kompilation des *Dīfnar*.

Insgesamt geht es dem Autor nicht nur darum, die Struktur der einzelnen Hymnen genauer zu erfassen und dabei z. B. das Verhältnis von Ton »Adam« zu dem Liedton »Baton« näher zu bestimmen, sondern diese Münsteraner Dissertation hat sich die Klärung grundsätzlicher Fragen zum Ziel gesetzt, nämlich wie sich die Kompilation des *Dīfnar* im einzelnen vollzogen hat. Mit der Erfassung und Analyse der Handschriften (Hss) wurde dazu eine überzeugende Methodologie gewählt. Das gesamte, dabei sehr umfangreiche zweite Kapitel ist so den Handschriften gewidmet: Beschreibung, einschließlich der Wiedergabe und Übersetzung der jeweiligen Kolophone, und eine sich daran anschließende Untersuchung des handschriftlichen Befunds (pp. 63-344). Dabei handelt es sich um folgende Hss: als erstes um den wichtigsten Zeugen, nämlich die aus zwei Kolonnen in Bohairisch und Arabisch bestehende Hs A des Antonius-Klosters des 14. Jh.s (cf. pp. 65-145), die, wie auf überzeugende Weise nachgewie-

sen wird, direkt oder indirekt als Vorlage für alle bekannten *Difnar*-Hss diente: für die Hs **K** des Koptischen Museums, ferner für mehrere Hss der Vatikan-Bibliothek (**V53**, **V101**, **V102**, **V104**), außerdem für die Hs **P** aus dem Alten Patriarchat, die dem Autor jedoch nicht zugänglich war (cf. pp. 16 Anm. 4, 58 Anm. 149, 463 Anm. 697, 468) und deshalb nach den Angaben von Simaika *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts* (Bd. 2) näher beschrieben wurde (pp. 58-59). Davon hebt sich die sahidische Hs **M575** (Ende des 9. Jh.s) der Pierpont Morgan Library ab, zu deren näherer Beschreibung die Angaben von M. Krause herangezogen wurden (p. 59). Detailliert wird die in Paragraphen gegliederte sahidische Hs **M575** des 9. Jh.s mit der aus zwei Kolonnen bestehenden bohairisch-arabischen Hs **A** des 14. Jh.s verglichen und eingehendst besprochen. Besonders wichtig ist der Nachweis, daß das Hymnenmaterial der sahidischen Hs **M575** der Pierpont Morgan Library, wenn überhaupt, dann *nur eine Quelle inter alia* für die Kompilation des *Difnar* gewesen ist (pp. 313, 469). Jedoch nicht nur im Zusammenhang mit der eingehenderen Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung, verbunden mit einer philologischen Analyse insbesondere zum koptischen und arabischen Wortbestand, stellt die vorliegende Münsteraner Dissertation eine beachtliche wissenschaftliche Leistung dar. Von großer Bedeutung ist zudem der Einbezug weiterer Zeugen, nämlich der Befund des Synaxarium und der Heiligenviten, um damit die Rekonstruktion der Entwicklung des *Difnar* zu ermöglichen und weiter abzusichern. Dazu zählen die Kap. 3-5:

(3) Die nähere Untersuchung des Verhältnisses des *Difnar* nach der Hs **A** zum Synaxarium (pp. 345-443), ebenso (4) Das Verhältnis der untersuchten Hymnen zu den Heiligenviten (pp. 445-461) und (5) das Verhältnis der Hss zueinander (pp. 463-474, s. dazu auch das Stemma zum Abhängigkeitsverhältnis der unterschiedlichen Textzeugen, pp. 473-474). Ein Überblick über die wichtigen Ergebnisse rundet die Untersuchung ab (pp. 475-480). Außerdem wurde nahegelegt, daß das Synaxarium entgegen früherer Annahmen vom *Difnar* abhängt und nicht umgekehrt (so schon pp. 441-443, 471). Daran schließt sich die Bibliographie an (pp. 481-487) und ein Index: erstens zu den koptischen Eigennamen und geographischen Angaben (pp. 489-495), sowie zweitens eine Liste der griechischen Lehnwörter (pp. 495-506). Leider fehlt ein Autorenregister, das man bei der Lektüre dieser Untersuchung an mehreren Stellen gerne konsultiert hätte.

Die jeweiligen Erörterungen zum *Difnar* (dabei wegen der Fülle des Materials eingeschränkt auf die vier letzten ägyptischen Monate und eine Auswahl exemplarischer Hymnen) zeichnen sich durch große Klarheit in der Darstellung aus und vor allem ist der wesentliche hinzugewinn an neuen Erkenntnissen über die Entstehung und Weiterentwicklung der Hymnen-Sammlung der koptischen Kirche hervorzuheben.

Hier sei nur kurz auf einige zusätzliche Beobachtungen hingewiesen, nämlich:

(1) Die interessante Bezeugung von Engels-Paaren (nicht *Triaden*!), dabei eingeschränkt auf die: »Cherubim – Seraphim« (in dieser Reihenfolge) sowie »Engel – Mächte« (p. 162 bei der Liedmelodie »Baton«), was sehr wahrscheinlich mit der Basilius-Anaphora zusammenhängen dürfte. (Zu den Engels-Paaren, ihrer Funktion und Bedeutung cf. G. Winkler, *Basilius-Anaphora* [Rom 2005], 452-516);

(2) die Präsenz des Formelguts aus den Glaubensbekenntnissen, insbesondere bei den Inkarnationsaussagen *und* der Menschwerdung (wobei die Unterscheidung zur Kenntnis zu nehmen ist!), so z. B. p. 94/98:

Wort des Vaters, der du Fleisch angenommen hast

(wörtlich eigentlich: der du dich »*inkarniertest*«, nicht: »Fleisch *angenommen hast*«)
und Mensch geworden bist

(wörtlich eigentlich: der du dich »*inhomisiertest*«, eben nicht: »*Mensch geworden bist*«!)
(s. dazu auch p. 336, 338).

Dieses Vokabular entspricht präzise der bohairischen Textgestalt der Basilius-Anaphora:

ⲁⲓⲃⲓⲥⲁⲣⲥ (»er *inkarnierte* sich«)

ⲟⲩⲟⲛ ⲁⲓⲃⲉⲣⲣⲱⲙⲓ (»und er *inhomisierte* sich«).

Die äthiopische Textgestalt der Basilius-Anaphora bietet hier noch die ältere Formulierung, wenn es bei der Menschwerdung tatsächlich heißt: »und *er wurde Mensch*« (ⲁⲃⲏⲣ: ሰብአ), während die koptische Parallele ⲁⲓⲃⲉⲣⲣⲱⲙⲓ (»er *inhomisierte* sich«) belegt. (S. dazu den Nachweis und die Diskussion in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 646-647, 649-650, 655-656.)

Oder an anderer Stelle:

Durch sein ... Erbarmen *sandte* der Herr ... seinen eingeborenen Sohn ...

Er nahm Fleisch an ...

(Wiederum wäre bei der Übersetzung genauer dem koptischen Vokabular zu folgen.)

S. dazu auch den Text zur Himmelfahrt (p. 316/317):

... durch die Offenbarung im Fleisch, das er *annahm* in der heiligen Jungfrau ...;

Hier bedürfte es künftig einer systematischen Erfassung und präziseren Übersetzung des koptischen Vokabulars nicht nur in allen Hymnen, sondern diese Untersuchung wäre auf alle ägyptischen liturgischen Quellen auszuweiten, so wie dies für die syrischen und armenischen Zeugen erfolgt ist (s. dazu die Beiträge von A. de Halleux, S. Brock, sowie G. Winkler [*op. cit.*, 637-669]).

Man achte zudem auf das unterschiedliche Vokabular, worauf bereits in dieser Dissertation (p. 316/317) aufmerksam gemacht wurde:

in Hs A: er hat uns *aufgeweckt*;

in M575: er hat uns *lebendig gemacht* ...

Da der Autor selbst an mehreren Stellen betont hat, daß großer Wert auf die präzise Übersetzung des koptischen Vokabulars gelegt wurde, sei hier auf die Notwendigkeit einer sehr genauen Wiedergabe des übernommenen *Formelguts aus den Glaubensbekenntnissen* in diesen liturgischen Quellen aufmerksam gemacht, worüber in den letzten beiden Jahrzehnten, was die syrischen und armenischen (sowie teilweise auch koptischen, äthiopischen und georgischen) Formeln angeht, neue Erkenntnisse über die Entwicklung des Formelguts vorliegen:

Die ältesten Quellen bezeugen z. B. folgende Formulierungen: »er nahm einen Leib an« (syr.: ܐܬܬܬܠܚܦ ܠܒܢܐ; arm.: զգեցաւ մարմին; etc.) und: »er wurde Mensch« (syr.: ܬܒܢ ܠܐܢܫܐ; arm.: եղեւ մարդ; äth.: ተሰጥቶ; etc.). Dann wurden aufgrund der christologischen Streitigkeiten *Neologismen* geschaffen:

(1) für die *Inkarnation*: »er verleihte sich« (syr.: ܬܠܬܠܐ ܠܢܫܐ; arm.: մարմնացաւ; äth.: ተሰጥቶ), später sogar: »er inkarnierte sich« = ἑσαρκώθη (syr.: ܬܠܬܠܐ ܠܢܫܐ; nicht in armenischen Quellen! kopt.: ܐܩܪܝܥܐܪܐ, äth.: ܐܩܪܝܥܐܪܐ).

(2) für die *Menschenwerdung*: »er inhomisierte sich« = ἐνανθρώπησε (syr.: ܬܠܬܠܐ ܠܢܫܐ; arm.: մարդացաւ; kopt.: ܐܩܪܝܥܐܪܐ; äth.: ተሰጥቶ).

Bei den christologischen Auseinandersetzungen glich man das ursprüngliche, heimische Vokabular mit der Schaffung von Neologismen zunehmend an das griechische Vokabular (cf. ἑσαρκώθη – ἐνανθρώπησε) an. Dieser Prozeß der zunehmenden Angleichung des eigenen syrischen bzw. armenischen Vokabulars an das griechische fand vor allem während des 5. Jh.s statt, abgeschlossen war dies Entwicklungsprozeß mit dem 6. Jh.

Gabriele Winkler

Osvaldo Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici* (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni. Città del Vaticano (Archivio Segreto Vaticano), 2005 (= Collectanea Archivi Vatican, 55), 346 Seiten, ISBN: 88-85042-43-0

Zur äthiopischen Geschichte gibt es nur wenige zusammenfassende, thematisch bestimmte und geordnete Quellensammlungen. Ein Teil der äthiopischen Chroniken sind im CSCO erschienen. C. Beccari veröffentlichte 1903-1917 seine monumentale Sammlung *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*, Vol. 1-15. Für das 19. Jhdt. gibt es eine Sammlung von Archiv- und Quellenmaterial der verschiedensten Art, in drei thematischen Teilbänden mit den *Acta Aethiopica*, 1987-2000 (*Correspondence and Treaties 1800-1854*, *Tewodros and his Contemporaries 1855-1868*, *Internal Rivalries and Foreign Threats 1869-1879*). Die vorliegende Sammlung ist nicht thematisch, sondern durch Absender und Empfänger einer Korrespondenz definiert. Dieses vielleicht eher protokollarische Auswahlkriterium kann den Reiz einer Sammlung ausmachen. Zieht man aber die geringe Zahl der Dokumente (in der Edition 97, die aber realistisch noch zu reduzieren ist) für 8 Jahrhunderte in Betracht, so wird klar, daß dies für den Historiker nur Einzel- und Bruchstücke sein können, die erst durch Heranziehung weiterer Quellen – falls für die äthiopischen Geschichte vorhanden – zu einem Bild und Verständnis der angesprochenen Ereignisse und Vorgänge führen können.

Im Titel des anzuzeigenden Werks ist der Untertitel als erstes zu beachten, differenziert er es doch von seinem Vorgänger, aber auch Bezugs- und Ergänzungswerk des gleichen Autors: *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici: (secoli XII – XX)*, Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica

Vaticana) 2003 (Studi e Testi, 412.); im Vorwort S. 11 erwähnt, aber nicht in der Bibliographie S. 332 aufgeführt. Es ist strenge Publikationspraxis der Reihe *Studi e Testi*, herausgegeben von der Biblioteca Apostolica Vaticana, Quellen und Dokumente nur in der Originalsprache zu veröffentlichen. Der vorliegende Band kommt somit dem Bedürfnis italienischer Leser nach und liefert in erster Linie italienische Übersetzungen zu den 91 Dokumenten in *Lettere* (2003), die dort in den jeweiligen Originalsprachen Latein, Gəʿəz, Amharisch, Arabisch, Portugiesisch, Italienisch, Französisch und Englisch ediert sind. Doch werden auch anderssprachige Leser gerne zu diesem Band greifen, wenn es sich um die Lektüre von Dokumenten in Gəʿəz, Amharisch oder Latein handelt; diese Feststellung wird freilich mit einer gewissen *reservatio mentalis* getroffen: Rez. erinnert sich aus den letzten Lehrjahren an Reaktionen seiner Hörer bei Angabe von Sekundärliteratur in Italienisch, aber auch Französisch und Spanisch, und an den Ausspruch E. Coserius in ähnlicher Situation vor langen Jahren in Tübingen: Italienisch gehört zu den klassischen Sprachen Europas, aber diese klassischen Sprachen werden nicht mehr gelernt. Bei den genannten Übersetzungen handelt es sich zum größeren Teil um Neuübersetzungen des Herausgebers, gekennzeichnet mit (O. R.). Bei wichtigeren Stücken der Sammlung, die in der Forschung zuvor bearbeitet und behandelt worden waren – dabei handelt es sich zumeist um mittelalterliche und frühneuzeitliche Korrespondenz bis etwa an Anfang des 17. Jhdts., Regierungszeit des Susneyos – werden vorhandene italienische Übersetzungen anderer Autoren sowie solche in Latein (zumeist zeitgenössische von Briefen äthiopischer Könige und Fürsten an den Papst), portugiesische, spanische, französische und englische Übersetzungen gegeben. Die Übersetzungen Raineris sind, gemessen an der hauptsächlichen Ausgangssprache Latein, in flüssigem Italienisch gehalten, dem man das nicht immer ganz zu vermeidende *flair* des Lateinischen nur wenig anmerkt. Nach den bisher besprochenen *versioni* des Untertitels zu den *integrazioni*: Zu den 91 in *lettere* 2003 veröffentlichten Dokumenten fügt Raineri sechs weitere hinzu, die er in chronologischer Einordnung und unter Beibehaltung der Numerierung mit 10a (Brief von Papst Leo X. und König Ləbnä-Dəngəl mit Glückwünschen zur Allianz mit Portugal aus dem Jahr 1521), 10b (Brief von Papst Leo X. an die Priester und Fürsten Äthiopiens, mit der Aufforderung, am Glauben und an der Allianz mit Portugal festzuhalten, gleichen Datums), 12a (Brief von Papst Clemens VII. an König Ləbnä-Dəngəl aus dem Jahr 1525), 18a (Brief von Papst Pius IV. an Bischof Andrea de Oviedo in Äthiopien, mit der Aufforderung, König Minas von Äthiopien zu bitten, er möge seine Gesandten zum Konzil von Trient schicken, aus dem Jahr 1561), 55a (Brief von Papst Clemens XI. an König Yosṡos, mit Dank für die Aufnahme von Missionaren und Geschenken, aus dem Jahr 1714) und 90a (Brief von Kaiser Ḥaylā Šəllase an das Pontificio Collegio Etiopico anlässlich dessen 50jährigen Bestehens, aus dem Jahr 1969) bezeichnet.

Der Band ist für sich selbständig zu lesen und zu gebrauchen, da er neben den besprochenen Übersetzungen an erster Stelle den Originaltext noch einmal abdruckt. Allerdings ist der Anmerkungs- und bibliographische Apparat in *lettere* 2003 umfangreicher. Die lebendige Kolumnenzeile auf den ungeraden Seiten mit Inhaltsangaben ermöglicht rasche Orientierung; Bibliographie und Namensregister (S. 323-346) schließen den Band ab.

Der Titel mit dem Teil »sec. XII-XX« verdeckt in seiner glatten Linearität für 8 Jahrhunderte das Bruchstückhafte, Zufällige, Unzusammenhängende der Beziehungen der Kurie zu Äthiopien, seinen Monarchen, Fürsten und z. T. auch Klerus. Dies läßt sich anschaulich an einem »entzerrten, bereinigten« Zeitdiagramm zeigen, das – wie entzerrte geographische Karten nicht die physikalische Entfernung, sondern die benötigte Zeit für eine Reise zwischen bestimmten Orten anzeigen, somit reale Entfernungen und Abstände aufweisen – den zeitlichen Abstand zwischen den einzelnen Stücken und die tatsächliche Enge und Dichte der Beziehungen zwischen den jeweiligen Korrespondenzpartnern belegt, dies besonders im Bezug darauf, ob Antworten erfolgten, oder ob die Korrespondenz einseitig war. Hier ist schon anzumerken, daß die Dokumentationsgrundlage in der Regel die Sammlung (Ein- und Ausgang) nur eines Korrespondenzpartners darstellt (zumeist Biblioteca Apostolica Vaticana; Archivio Segreto Vaticano, in geringerem Maße andere Sammlungen [Portugal, Ordensarchive]). Hingegen fehlt in der Regel die Dokumentation (Ein- wie Ausgang) der Gegenseite (zumeist des äthiopischen Königs, äthiopischer Fürsten, aber auch Kleriker, darunter europäische) in Äthiopien. So ist nur schwer nachzuprüfen, ob und in welcher Form die Schreiben aus Europa die jeweiligen Empfänger in Äthiopien erreichten. Das Gleiche gilt für die Schreiben aus Äthiopien; nur wenige – aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit – sind im äthiopischen Text (Gəʿəz oder Amharisch) erhalten; zwischen diesen Originalen und ihrer Rezeption beim Empfänger liegen nicht zu kontrollierende Übersetzungen.

Datum	Nr. in Liste	Absender	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
12. Jhdt.						
1177, 27. 09.	1	Alexander III.	»Priester Johannes«	Erkundung nach Äthiopien und dessen Glaube	Brief	Latein
13. Jhdt.						
1289, 11. 07.	2	Nikolaus IV.	König von Äthiopien (Salomon I.)	Aufruf zu Glauben und Einheit der Kirche	Brief	Latein
14. Jhdt.						
1329, 01. 12.	3	Johannes XXII.	König von Äthiopien (Amdä-Šayon I.)	Empfehlung für europäische Missionare	Brief	Latein
15. Jhdt.						
1439, 28. 08.	4	Eugen IV.	Priester Johannes, König von Äthiopien (Zär'a-Ya'qob)	Empfehlung für europäische Missionare	Brief	Latein
1441 (1440, 11. 10.)	5	Nikodemus, Äthiop. Abt, Jerusalem	Eugen IV., Konzil von Florenz	Botschaft des Königs Zär'a-Ya'qob an das Konzil	Brief	Gə'əz
1441, 02. 09.	6	Nikodemus, Äthiop. Abt, Jerusalem	Eugen IV., Konzil von Florenz	Andere Botschaft des Königs Zär'a-Ya'qob an das Konzil	Ansprache (Bericht darüber)	Gə'əz? Amharisch? (Latein)
1456, 01. 12.	7	Calixt III.	Zär'a-Ya'qob	Aufforderung zum Kampf gegen die Muslime; Sendung von Reliquien	Brief	Latein
1482, 13. 05.	8	Sixtus IV	Priester Johannes (Eskander)	Bestätigung einer Botschaft (Union mit Rom, Bitte um Krönungsingenien); Entsendung eines Botschafters	Brief	Latein
16. Jhdt.						
1514, 10. 10.	9	Leo X.	Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Empfehlung für einen Botschafter	Brief	Latein
1515 (Mai?)	10	Leo X.	Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Freude über Unionswunsch; Aufforderung zur Aufgabe der Bescheidung; Hoffnung auf Befreiung Jerusalems	Brief	Latein

Datum	Nr. in Absender Lettere	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1521, 20. 09.	10a Leo X.	Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Freude über Allianz mit Portugal	Brief	Latein
1521, 20. 09.	10b Leo X.	Fürsten und Klerus von Äthiopien	»Haltet am Glauben fest«, Freude über Allianz mit Portugal	Brief	Latein
1524	11 Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Clemens VII.	Bitte um Ikonen, Handwerker und Hilfe gegen die Muslime	Brief	(Latein)
1524	12 Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Clemens VII.	Beschwört Einheit der Christen gegen muslimische Gefahr	Brief	(Latein)
1525, 04.02.	12a Clemens VII.	Dawit II. (Ləbnä- Dəngəl)	Schickt Botschafter; Allianz gegen die Muslime	Brief	Latein
1541, 24. 01.	13 Gälawdewos	Paul III.	Nachricht über Tod des Vaters, Gefangenschaft des Bruders und Ankunft des Bermudez, Bitte um Hilfe gegen die Muslime	Brief	Gəʿəz
1544, 23. 05.	14 Paul III.	Gälawdewos	Antwort auf 13; Ankündigung von Hilfe	Brief	Latein
1555, 23. 06.	15 Gälawdewos	(an die Korrespondenz- partner in Europa?)	Confessio Claudii; Darstellung des Glaubens der äthiopischen Kirche	Brief	Gəʿəz
1555	16 Paul IV.	Gälawdewos	Breve (Entwurf) für Nr. 17	Brief (Entwurf)	Latein
1556, 10. 03.	17 Paul IV.	Gälawdewos	Empfehlung für Patriarchen Nuñez und dessen Begleiter	Brief	Latein
1561, 20. 08.	18 Pius IV.	Minas	Fortsetzung der Beziehung unter den Vorgängern des Minas, Aufforderung, Legaten zum Konzil von Trient zu schicken	Brief	Latein
1561, 20. 08.	18a Pius IV.	Bischof de Oviedo in Äthiopien	Er möge in Sachen Brief Nr. 18 (Legaten zum Konzil in Trient) bei Minas intervenieren	Brief	Latein
1571, 17. 11.	19 Pius V.	Minas	Nachricht über Sieg von Lepanto; Aufforderung zum Kampf gegen die Türken	Brief	Latein
1579	20 Gregor XIII.	Gälawdewos (sic!)	Aufforderung zur Versöhnung mit dem Rebellen Yəshaq	Brief	Latein
1579	21 Gregor XIII.	Yəshaq, Bahr-nägaš	Aufforderung zur Versöhnung mit Gälawdewos (sic)	Brief	Latein

Datum	Nr. in Absender Lettere	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1580, 04. 01.	22	Ignaz XIV., Patriarch von Antiochien	Aufforderung zur Union mit Rom; Ignaz schreibt im Auftrag Gregors XIII.	Brief	(Italienisch)
1580, 28. 01.	23	Gregor XIII.	Aufforderung zur Union mit Rom; Aussicht auf Hilfe von Portugal	Brief	Latein
1580, 28. 01.	24	Gregor XIII.	Aufforderung zur Annahme des katholischen Glaubens und zum Frieden in seinem Fürstentum	Brief	Latein
1580, 09. 04.	25	Kardinal Comense	Ankunft eines äthiop. Mönchs in Rom, der im Auftrag des äthiop. Königs um Missionare und Soldaten bittet	Brief	Latein
1580, 09. 04.	26	Kardinal Comense	Aufforderung, die Allianz mit den Türken zu brechen und Frieden mit Äthiopien zu schließen	Brief	Latein
1584, 18. 01.	27	Gregor XIII.	Mahnt Antwort auf Nrr. 22 und 23 an; Ankündigung einer Gesandtschaft nach Äthiopien	Brief	Latein
17. Jhdt.					
1604, 26. 5.	28	Zä-Dəngəl	Sucht Allianz mit Spanien; bittet um Missionare und Handwerker	Brief	(Portugiesisch)
1607, 14. 10.	29	Susanyos	Bittet (Portugal) um Hilfe gegen die Galla; Ankündigung einer Botschaft von P. Paez	Brief	(Portugiesisch)
1609, 20. 5.	30	Susanyos	Bittet (Spanien) um Hilfe gegen die Galla und um Vermittlung des Papstes	Brief	(Portugiesisch)
1610, 6. 6.	31	Susanyos	Mahnt Antwort auf Nr. 30 an; berichtet seinen Sieg über die Galla	Brief	Gəʿəz
1611, 04. 01.	32	Paul V.	Glückwunsch; Vermittlung beim spanischen König: »stehe fest zur römischen Kirche«.	Brief	(Portugiesisch)
1612, 26. 01.	33	Paul V.	Glückwunsch; bestätigt Vermittlung beim spanischen König	Brief	Latein
1613, 31. 01.	34	Susanyos	Bestätigt Erhalt von Nr. 32; nimmt katholischen Glauben an	Brief	(Portugiesisch)

Datum	Nr. in Absender Letzere	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1613, 02. 02.	35	Sə'la-Krastos, Bruder des Susanyos	Unterstützt Konversion des Susanyos und Übersetzung von Evangelienkommentaren; bittet Spanien um Militärhilfe		(Portugiesisch)
1614, 01. 02.	36	Paul V.	Gluckwunsch; bestätigt Vermittlung beim spanischen König (Inhalt wie 33; evtl. Datumsirrtum)	Brief	Latein
1614, 06. 07.	37	Susanyos	Bestätigt Erhalt von Brief 1612 (Nr. 33); dankt für Vermittlung in Spanien und zählt sich zu den katholischen Königen	Brief	(Portugiesisch)
1616, 09. 03.	38	Paul V.	Bestätigt Erhalt von Nr. 37; verspricht ausführliche Antwort später	Brief	Latein
1616, 24. 12.	39	Susanyos	Bestätigt Erhalt von Brief aus dem Jahr 1615 (?); bestärkt ihn in seinen Bemühungen um des Ruhms Gottes willen	Brief	Latin
1618, 13. 07.	40	Paul V.	Bestätigt Erhalt von Nrr. 38, 39 (1616); der Metropolit Simon wiegelt das Volk gegen die Katholiken auf; Hoffnung auf spanische Hilfe	Brief	(Portugiesisch)
1619, 25. 11.	41	Susanyos	Geduldig die versprochene Hilfe erwarten; »Gott wird dich schützen«	Brief	Latein
1624, 02. 05.	42	Susanyos	Dank für die Wahl des Patriarchen und zweier Bischöfe; Mehrheit des äthiop. Volks für Katholizismus, doch fehlen Widerstander nicht, daher Hilfe notwendig	Brief	Gəʿəz
1624	43	Susanyos	Darlegung seines katholischen Glaubens; Gegenstück zu Nr. 15!	Brief	(Latein)
1627, 01. 02.	44	Urban VIII.	Dank für Korrespondenz mit Vorgänger; bestärkt im Eintreten für den kath. Glauben (Ablauf dafür); tritt bei Spanien für Hilfe ein		Latein
1627, 31. 08.	45	kath. Christen in Äthiopien	Jubiläumsablaß für treue Christen in Äthiopien	Bulle	Latein
1630, 28. 12.	46	Fasilädäs, Sohn des Susanyos	Gluckwunsch zur Thronfolge; Aufforderung zur Verteidigung des kath. Glaubens	Brief	Latein

Datum	Nr. in Absender Lettere	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1631, 24. 02.	47	Urban VIII.	Susanyos	Brief	Latein
1631, 24. 02.	48	Urban VIII.	Stärkt ihn in Schwierigkeiten und Niederlagen; Vergleich mit Konstantin	Brief	Latein
1640, 28. 07.	49	Urban VIII.	Sa'lä-Krastos, Bruder des Suanyos	Brief	Latein
1645, 30. 10.	50	Innozenz X.	Susanyos (!)	Brief	Latein
1700, 22. 03.	51	Innozenz XII.	Fasilädäs	Brief	Latein
			Äthiop. König (Iyasu I.)	Brief	Latein
18. Jhdt.					
1702, 28. 01.	52	Iyasu I.	Clemens XI.	Briefe	(Arabisch)
1704, 08. 03.	53	Clemens XI.	Bestätigt Empfang von Nr. 52; erfreut über die Absicht des Königs, mit seinem Volk den kath. Glauben anzunehmen; er wird Missionare schicken.	Brief	Latein
1709, 07. 09.	54	Clemens XI.	Täklä-Haymanot I.	Brief	Latein
1712, 15. 03.	55	Clemens XI.	Äthiop. König (Yostos)	Brief	Latein
1714, 09. 03.	55a	Clemens XI.	Vorgänger wünschten, d. kath. Glauben anzunehmen; daher möge er kath. Mission begünstigen	Brief	Latein
1737, 25. 02.	56	Clemens XII.	Yostos	Brief	Latein
			Äthiop. König (Iyasu II.)	Brief	Latein
1741, 21. 01.	57	Benedikt XIV.	Äthiop. König (Iyasu II.)	Brief	Latein

Datum	Nr. in Absender Lettere	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1790, 09. 12.	58 Həzəkyaś	Pius VI.	(Mittelbare Korrespondenz vom Präfekten der Franziskaner in Ägypten an Kardinalpräfekten der Propaganda Fide): Həzəkyaś bittet um Militärhilfe und bietet Land am Roten Meer als Gegenleistung	Brief	(Italienisch)
19. Jhdt.					
1841, 29. 08.	59 Gregor XVI.	Fürst Wube von Tigre	Über Glaubensunion; Sendung von Geschenken	Brief	Latein
1850, 08. 05 (?)	60 Ras Ali, Sohn von König Gugsä	Pius IX.	Erbittet einen Metropolit an Alexandrien oder Antiochien	Brief	Amharisch
1850, 08. 05.	61 Pius IX.	Ras Ali	Entwurf e. Antwort auf Nr. 60: dankt für Wohlwollen gegenüber Kath., verweist auf Bischof de Jacobis, der seit langem in Äthiopien	Entwurf	Latein
1850, 08. 05.	62 Pius IX.	Ras Ali	(Vom Entwurf abweichender Wortlaut): dankt für Wohlwollen gegenüber Kath., verweist auf Bischof de Jacobis, der seit langem in Äthiopien	Brief	Latein
1850, 08. 05.	63 Pius IX.	Ras (Haylu) Ali	Sinngemäße Übersetzung in Gəʿəz von Nr. 62	Brief	Gəʿəz
1850, 08. 05.	64 Verschiedene kath.-orientalische Bischöfe	Ras (Haylu) Ali	Unterstützendes Begleitschreiben zu Nrr. 61-63	Brief	Gəʿəz
1858, 19. 10.	65 Neguse Wäldä- Mika'e'l	Pius IX.	Wird nach Konsolidierung seiner Herrschaft den kath. Glauben annehmen; bittet sein diesbezügliches schriftliches Gelöbnis am Grab des hl. Petrus niederzulegen	Brief	Gəʿəz
1858	66 Neguse Wäldä- Mika'e'l	für das Petrusgrab	Schriftliches Gelöbnis, den kath. Glauben anzunehmen	Brief	Gəʿəz
1859, 30. 05.	67 Pius IX.	Negus Wäldä-Mika'e'l	Glückwunsch für Gelöbnis, das auch für sein Volk in wahrer Glaubensunion gelten soll; Marienbildnis als Geschenk	Brief	Latein
1875, 09. 12.	68 Manilək II.	Pius IX.	Erbittet Segen des Papstes für sich, sein Volk und seine Armee; verweist auf seine Gunst für Massaja	Brief	Amharisch

Datum	Nr. in Absender Lettère	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1877, 25. 10.	69 Maniläk II.	Pius IX.	Sinnemäße Wiederholung von Nr. 68, da er befürchtet, daß dieser Brief verloren gegangen sei	Brief	Amharisch
1878, 29. 07.	70 Leo XIII.	Maniläk II.	freudige Antwort auf Nr. 68 oder 69	Brief	Latein
1879, 10. 07.	71 Leo XIII.	Maniläk II.	Antwort auf Kondolenzbrief Maniläks II. zum Tod des Vorgängers und Glückwunsch zum Antritt des Pontifikats	Brief	Latein
1896, 11. 05.	72 Leo XIII.	Maniläk II.	Bittet nach der Schlacht von Adua um Freilassung der italienischen Gefangenen	Brief	Latein
1896, 01. 10.	73 Maniläk II.	Leo XIII.	Macht die italienische Regierung dafür verantwortlich, daß er der Bitte des Papstes noch nicht nachkommen kann	Brief	(Französisch)
20. Jhdt.					
1906, 18. 07.	74 Pius X.	Maniläk II.	Beklagt Unrecht gegen Katholiken in Teilen Äthiopiens; bittet um Abstellung der Mißstände	Brief	Italienisch
1906, 09. 10.	75 Kardinal Staatssekretär	Präfekt Propaganda Fide	Informiert über Absendung von Nr. 74; präzisiert, daß es sich vor allem um kath. Galla handelt	Brief	Italienisch
1906, 20. 08.	76 Pater Basilio	Jarousseau	Bericht über Verlesung und Aufnahme von Nr. 74 in Audienz bei Maniläk II., der Abstellung der Mißstände zusagt; Ausdruck der Achtung für Papst und kath. Mission	Bericht (Brief)	Französisch
1907, 12. 07.	77 Jarousseau	Kardinal Gotti	Ankündigung einer Gesandtschaft Maniläks II. und Ordensverleihung an den Papst	Bericht (Brief)	Französisch
1907, 21. 03.	78 Pater Marie Bernard	Papst und Audienzpublikum	Ansprache und mündl. Bericht über Aufnahme von Nr. 74 am Hofe Maniläks II. und Ordensverleihung an den Papst	Zeitungsbericht	Französisch
1907, 21. 03.	79 Pius X.	Pater Marie Bernard und Audienzpublikum	Antwortadresse des Papstes	Zeitungsbericht	Italienisch
1920, 27. 03.	80 Ras Täfäri Makonnen	Benedikt XV.	Dankt für Ordenverleihung anlässlich der Ernennung zum Thronfolger; Goldkreuz als Gegengabe	Brief	(Italienisch)

Datum	Nr. in Lettere	Absender	Empfänger	Inhalt	Gattung	Sprache
1924, 21. 06.	81	Journalist	Publikum	Bericht im Osservatore Romano über Audienz von Ras Tafari Makonnen bei Papst Pius XI.	Zeitungs- bericht	Italienisch
1924, 21. 06. (1965)	82	Haylä-Sellase I.	Publikum	Autobiographische Schilderung der Audienz bei Papst Pius XI.	Autobio- graphie	Amharisch
1956, 02. 03.	83	Chronist	Publikum	Teilnehmer, hier äthiop. Delegation zur Feier des 80. Geburtstags und 17. Jahr des Pontifikats von Pius XII.	Chronik	Italienisch
1957, 09. 06.	84	Pius XII:	Publikum	Apostolischer Brief zur Errichtung der Apostolischen Internuntiat in Äthiopien	Brief	Latein
1958, 09. 10.	85	Haylä-Sellase I.	Kurie in Rom	Beileidstelegramm zum Tod von Pius XII:	Telegramm	Englisch
1964, 21. 07.	86	Paul VI.	Äth. Gesandter Marco Agajyellow und Publikum	Ansprache anlässlich der Überreichung des Beglaubigungsschreibens	Ansprache	Englisch
1969	87	Preisjury	Paul VI.	Nachricht über die Verleihung des Preises »Kaiserin Mänan für Frieden in der Welt« an Papst Paul VI.		Amharisch / Englisch
1969, 08. 03.	88	Paul VI.	Publikum	Apostolischer Brief zur Rangerhöhung der Internuntiat in Äthiopien zur Nuntiat	Brief	Latein
1969, 10. 05.	89	Paul VI.	Haylä-Sellase I. und Publikum	Grußadresse anlässlich des Besuchs von Haylä-Sellase I. beim Papst in Genf	Ansprache	Französisch
1969, 08. 07.	90	Paul VI.	Äthiop. Botschafter Kidanä-Maryam Hayle	Ansprache anlässlich der Überreichung des Beglaubigungsschreibens	Ansprache	Italienisch
1969, 19. 11.	90a	Haylä-Sellase I.	Pontificio Collegio Etiopico	Glückwunschs schreiben zum 50jährigen Bestehen	Brief	Amharisch
1970, 09. 11.	91	Journalist	Publikum	Bericht im Osservatore Romano über Besuch Haylä-Sellases I. bei Papst Paul VI., mit Wiedergabe der Ansprache Pauls VI.; detaillierte Liste der Mitglieder der äthiopischen Delegation etc.	Zeitungs- artikel	Französisch/ Italienisch

Das Diagramm könnte verfeinert werden. Man könnte als weitere Spalte die Angabe der Übermittler und Boten anfügen; der Ausstellungsort wäre im Falle der äthiopischen Monarchen und Fürsten mit ihren beweglichen und wechselnden Residenzen interessant. Als durch den Raumbedarf für den Druck wesentlicher optischer Nachteil ist die »gestauchte« Zeitachse zwischen den Daten der einzelnen Dokumente anzugeben: hier muß der Leser die Abstände optisch durch die räumliche Umsetzung der angegebenen Daten ergänzen.

Die Überlieferungslage ist besonders für die älteren Stücke gänzlich unterschiedlich. Neben vereinzelten Originalen von Briefen äthiopischer Könige stehen (Mehrfach-)Übersetzungen von oft ungewisser Herkunft. Entwürfe von und Berichte über Schreiben werden als gesonderte Stücke gezählt; fügte man diese Doppelungen zusammen, würde sich die Zahl der Schreiben noch einmal verringern. Diese Zahl nähme weiter ab, schied man Stücke, die eindeutig nicht von Monarchen oder Fürsten stammen, und besonders die protokollarischen Nichtigkeiten – besonders des 20. Jhdts. – aus. Einzelne andere Dokumente, wie etwa Nr. 8, aber auch viel später Nr. 78, verweisen auf Korrespondenz, die nicht erhalten ist. Nr. 1 als Ausgangspunkt – die Legende vom »Priester Johannes« war gerade in die Welt gesetzt worden – ist eine Botschaft und Anfrage von Papst Alexander III. »ins Blaue«: unbekannt ist der Bote und der Weg, den dieser Brief nehmen sollte. Der Priester Johannes taucht dann noch in folgenden Stücken als Adressat auf, bis er anfangs des 16. Jhdts. durch Bekanntwerden des wirklichen Äthiopien und seines christlichen Königreichs, durch die portugiesischen Gesandtschaften und das Eingreifen des Expeditionskorps von Dom Christavão da Gama in den Krieg gegen dem muslimischen Invasoren Aḥmad Grañ der – eher enttäuschenden – Realität weichen muß. Die Nrr. 5 und 6 sind nur sehr indirekt Botschaften des Königs Zār'a-Ya'qob. Die folgenden Schreiben der Päpste sind im wesentlichen Empfehlungsschreiben für katholische Priester und Missionare, die nach Äthiopien reisen, für die keine Gegenkorrespondenz vorliegt. Erst mit dem konsistenteren Bündel Dokumente ab Nr. 9 liegt ein Fall konkreten Austausches über politische und religiöse Anliegen vor. Darunter ist die Nr. 15 *Confessio Claudii* ein allgemeines Sendschreiben in Glaubensfragen an die katholische Christenheit, das den äthiopischen Glauben vorzüglich definiert, und nicht umsonst mit der Nr. 43 sein äthiopisch-katholisches Gegenstück aus der Feder des zum Katholizismus übergetretenen Königs Susānyos findet. Mit den Nrr. 21–27 liegt ein Beispiel für politische Korrespondenz und Intervention der Kurie in interne politische Probleme Äthiopiens vor, wenn der Papst versucht zwischen König Šāršā-Dāngəl und dem mit den Türken verbündeten Baḥr-nāgaš Yəṣṣāq zu vermitteln. Als weiteres, am bei weitem umfangreichstes und kohärentes Bündel folgen die Nr. 29–49; hier handelt es sich um die Korrespondenz der Päpste mit Königs Susānyos. Dieses katholische Intermezzo wird durch den Sieg der orthodoxen Partei und den Regierungsantritt des Sohnes Fasilādās mit folgender Abschließung Äthiopiens von Europa, und nicht nur dem katholischen, beendet. Die wenigen und einseitigen Schreiben aus Rom aus dem 17. und 18. Jhd. sind denn auch wieder Empfehlungsschreiben für katholische Priester und Missionare, wenn man von dem außergewöhnlichen arabischen (und zum geringeren Teil äthiopischen) Brief (Nr. 52) Iyasus I. absieht, der, sollte er so authentisch sein, einen Fall von religiös-politischer Geheimdiplomatie darstellt. Mit dem 19. Jhd. ändert sich der Charakter der Schreiben, ganz im Einklang mit der sich ändernden Welt. Mit Nr. 65 und dem Gelöbnis Nəguse, den katholischen Glauben anzunehmen, liegt noch einmal ein Stück Geheimdiplomatie vor, mit Nr. 72, der Bitte des Papstes und die Freilassung der italienischen Gefangenen nach der Schlacht von Adua, ist wohl das Ende der – in der offiziellen Korrespondenz abzulesenden – politischen Wirksamkeit der Kurie erreicht. Dann ändert sich, wie gesagt, die Welt, ändern sich die Medien, mit denen Diplomatie betrieben wird, und wohl auch die Rolle des Vatikans in dieser Welt. Abzulesen ist dies am rapiden Niveauverfall der ausgewählten und edierten Dokumente. Nunmehr handelt es sich um sekundäre Berichte über Audienzen, Hofberichterstattung über mündliche Ansprachen anlässlich Ordens- und Preisverleihungen bis hin zu Zeitungartikeln, die der im Titel genannten Gattung »lettere« weder vom Urheber noch von der Form her gerecht werden. Man kann nur vermuten, daß der Herausgeber aus rein protokollarischen Gründen diesen Stücken Aufnahme in seine Sammlung gewährt hat, immerhin lernt man aber dort den Neologismus Neanthopolis für Addis Abeba (S. 84); vgl. Neanthopolis in der lateinischen Vicipaedia <http://la.wikipedia.org/wiki/Neanthopolis>; <http://la.wikipedia.org/wiki/Disputatio:Neanthopolis>. Es mag natürlich sein, daß im 20. Jhd. andere Quellen als die offizielle Hofkorrespondenz Aufschluß über die wirklichen Vorgänge und die Rolle der Akteure darin geben, von der Dokumentierungslücke verursacht durch Telefon und andere Medien ganz abgesehen.

Raineri ist für die beiden Bände der *lettere* sehr zu danken, ermöglichen sie doch dem Historiker und einem interessierten Publikum die Lektüre vielsprachiger und in Publikationen weit verstreuter Dokumente mit einheitlicher Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentierung. So auch Rez., der sich abschließend von dem *guazzabuglio* der Stücke Ende des 19., 20. Jhdts. ab- und – nicht nur aus beruflicher Idiosynkrasie als Mediävist wieder den viel haltvolleren, mehrere Jahrhunderte älteren Dokumenten in wiederholender Lektüre zuwendet.

Manfred Kropp

Between the cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, Polish Centre of Mediterranean Archaeology, Warsaw University. PAM Suppl. Ser. vol. 2, 1 (2008), vol. 2, 2/1-2 (2010), 337+812 Seiten, hrsg. von (substantive editors) Włodzimierz Godlewski und Adam Łajtar (Preis 376,00 + 380,00 + 375,00 zł = ca. 282,75 €)

Als Fortsetzung der bisherigen Konferenzen für nubische Studien (Essen, 1969 – Warschau, 1972 – Chantilly, 1975 – Cambridge, 1978 – Heidelberg, 1982 – Uppsala, 1986 – Genf, 1990 – Lille, 1994 – Boston, 1998 – Rom, 2002) fand in Warschau die 11. Konferenz statt, deren Akta in drei opulenten, zugleich großformatigen Bänden vorliegen (editorisch rechnet man nur zwei Bände, weil Band 2 aus zwei Faszikeln mit einer durchgehenden Paginierung besteht). Der erste Band (Main papers) umfaßt 18 Hauptreferate mit zwei Grußadressen, der zweite (Session papers) die Referate, die in verschiedenen Sektionen – die das Programm vorsah – gehalten worden sind. Es finden sich insgesamt 80 Beiträge, die nunmehr gedruckt nicht mehr nach dem bereits durchgeführten Programm bzw. nach alphabetischem Prinzip der 2006 vorgelegten Zusammenfassungen (Abstracts), sondern nach historischen und formalen Grundsätzen aufgeteilt worden sind: Allgemeines (General, 3-36), Feldforschung (Fieldwork, 39-308), Vorgeschichte (Prehistory, 311-385), Kerma-Napata-Meroe (389-592), Nach-Meroe christliche Königreiche (Post-Meroe-Christian Kingdoms, 595-726) und die Werkstätte (Workshops, 729-787) mit nur englisch geführten Diskussionen. Leider wurden die »Abstracts« von nicht abgedruckten Beiträgen (ca. 78) nicht mehr aufgenommen, was das Gesamtbild der Tendenzen der Nubienforschungen verdunkeln läßt.*

Ein Überblick über die veröffentlichten Beiträge zeigt thematische Schwerpunkte, die für das Profil dieses Jahrbuchs von besonderem Interesse sind. Man denke in erster Linie nicht nur an die christlichen Königreiche Nubiens, sondern auch an die Christianisierung Nubiens und die damit verbundenen Aspekte der nubisch-christlichen Lebensformen, zu denen sowohl Sprachen, Literaturen, religiöse Auseinandersetzungen, Mönchtum als auch Architektur und Bilder gehören. Sie lassen sich nicht ohne allgemeine Kenntnisse, besonders der meroitischen Periode verstehen, obwohl man auch fragen muß, warum von »Post-Meroe« als terminus technicus gesprochen wird.

Die Herausgeber liefern hierzu keine Erklärung, sie sprechen im Gegenteil im Vorwort zu Band 2/1 (S. XIII) korrekter Weise von der »post-Meroitic ... period«. Zwar könnte man den *lapsus linguae* »Post-Meroe« übersehen, dahinter verbirgt sich m. E. viel mehr, als im ersten Augenblick erkennbar wird. Meroë (Μερών)¹ ist die antike Bezeichnung einer Stadt in der Butana-Steppe, am östlichen Nil-

* Die »Abstracts« – alphabetisch geordnet – sind zwar in den Konferenz-Unterlagen von 2006 enthalten gewesen, aber allgemein kaum zugänglich. Aufgrund des Beitrages über die Christianisierung Nubiens (s. oben S. 123-146) habe ich mich entschlossen, eine etwas umfangreichere Besprechung des Konferenzbandes vorzulegen, um u. a. zu zeigen, daß die Präferenz einer Sprache in der geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschung unzulässig ist. Der Verweis auf einige deutsche Monographien, Abhandlungen, Beiträge und auch auf eigene Untersuchungen (die meist deutsch erschienen sind) soll die Fragilität der Ergebnisse, wenn diese nur auf der Basis einer einzigen Forschungssprache zustande kommen, verdeutlichen.

1 Claude Rilly glaubt in seiner beachtenswerten Untersuchung (*Enemy brothers. Kinship and relationship between Meroites and Nubians [Noba]*, I, 211-225) in dem griechischen Toponym die altägyptische Transkription von *Mrw.t* über das meroitische *Medewi* zu erkennen (ebd., 213). Ver-

lauf gelegen, die mit der letzten Phase des kuschitischen Reiches in Verbindung gebracht wird. Sie umfaßt ein umfangreiches urban bebautes Gebiet, das man historisch gesehen meist mit dem schon lange bekannten Friedhof voller kleiner Pyramiden gleichsetzte. Die über 100 Jahre andauernden archäologischen Forschungen haben seit John Garstang (1876-1956) und seinem Team viele einzelne Tempel und Stadtanlagen fragmentarisch freigelegt, jedoch lange nicht vollständig. Die Zerstörung durch die Aksumiter (FNH Nr. 285, 286) in der Mitte des 4. Jh. n. Chr. gilt als Ende dieser Stadt², damit muß gefragt werden, ob die Herausgeber unter ihrer Bezeichnung »Post-Meroe« die Zeit nach dem Sieg über die Meroiten bis zur Entstehung der christlichen Königreiche meinen (hier ergeben sich unterschiedliche Datierungen auf der Basis von FNH-Daten, auf die man sich gerne zu berufen versucht)³, oder ob es sich einfach um die Periode der Hellenisierung des südlichen Niltals handeln soll. Dafür spricht die Eröffnung dieses Teils durch den Beitrag von Gábor Lassányi (*Tumulus burials and the nomadic population of the Eastern Desert in late Antiquity*, II, 595-606) über die nomadisierenden Barbaren in der Ostwüste des heutigen Ägypten und des Sudan in der Spätantike. Auch weitere Untersuchungen, sowohl von Tomas Hägg (*Nubian Greek revisited*, II, 619-623) als auch von Artur Obluski (*The formation of the Nobadian state. Social changes in lower Nubia in late Antiquity*, II, 607-617) lassen die hellenisierte Spätantike im Niltal auferstehen und hinterlassen den Eindruck, daß die verantwortlichen Herausgeber, die Warschauer Professoren Włodzimierz Godlewski und Adam Łajtar, unter der Bezeichnung »Post-Meroe« die Spätantike (late Antiquity) subsumieren möchten, obwohl dann auch zwei Beiträge von Ivan A. Ladynin (*Nectanebo in Ethiopia: a commentary to Diod. XVI 51.1*, II, 527-534) und Adam Łukaszewicz (*Cornelius Gallus and the beginnings of Roman policy in Nubia*, II, 535-540) – die dem vorausgehenden Teil: »Kerma-Napata-Meroe« eingegliedert worden sind – dazu gehören sollten. Man gewinnt den Eindruck, daß es unzeitgemäß ist, den letzten Abschnitt als »Late Antiquity and Christian Time (or Period)« zu bezeichnen.

Die Versuche und Untersuchungen sind von sehr unterschiedlicher Qualität und Substanz, was Konferenzakten immer häufiger erkennen lassen. Das resultiert einerseits aus den Vorgaben, daß nur 20- bzw. 30minütige Vorträge gehalten werden dürfen, andererseits aus der Tatsache, daß es nur einigen Autoren ermöglicht wird, größere Untersuchungen zu veröffentlichen. Neben einigen Hauptreferaten, die sogar 30 und mehr Seiten umfassen (Timothy Kendall, *Why did Taharqa build his tomb at Nuri?*, I, 117-148; László Török, *From chieftdom to »segmentary state«*. *Meroitic studies: a personal view*, I, 149-178), gibt es auch unter den »Session papers« solche, die eine Grenze von 20 Seiten überschreiten (Bożena Mierzejewska, *Intercessio perpetua. The Nubians and their heavenly allies in painting*, II, 653-674). Zwar erklärt diese Tatsache nicht alles, bedingt aber die Notwendigkeit unterschiedlicher Bewertung der Berichte und Untersuchungen.

Beispielhaft läßt sich der o. g. Vortrag von A. Obluski als problematisch nennen, der die Zeit der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bis zu den Anfängen des 7. Jh behandelt. Er versucht – in einer fast unüberschaubaren Kontextualität von Parallelen aus Hawaii bzw. aus dem Oaxaca-Tal (Kultur der Olmeken) – über die sozialen Strukturen Nobadiens zu dozieren und dabei noch Friedrich Engels mit einem merkwürdigen Hinweis (Engels 1972: 231-33) einzubeziehen (II, 609b).⁴ An Hand dieses Bei-

tiefte Ansichten sind seiner Monographie »Le méroïtique et so famille linguistique«, Leuven 2010, zu entnehmen.

- 2 Die Diskussion darüber war von langer Dauer, insbesondere weil die Altheim-Stiehl-Schule (Franz Altheim & Ruth Stiehl, Christentum am Roten Meer, Berlin I, 1971 – II, 1973) bemüht war, das Datum sehr spät anzusetzen und von der Zerstörung Meroës durch die Blémyer in den Jahren 291-297 sprach (ebd. I, 430), was heute kaum mehr zu vertreten ist.
- 3 Es bleibt immer noch strittig ob man die Etablierung der nubischen Königreiche mit basiliskos Silko anfangen soll oder erst mit der Vereinigung der beiden Reiche Nobadien mit Makurien durch König Merkurios.
- 4 Es erscheint gewagt und problematisch – m. E. auch beim Harvard-System –, auf klassische philosophische (aber auch andere) Literatur mit den Erscheinungsdaten der jeweiligen Übersetzungen zu verweisen. In diesem Fall handelt es sich um »Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« (1884).

In einem anderen Beitrag (II, 637) wird auf die polnische fragmentarische Übersetzung von Robert de Clari (übrigens aus dem Englischen, sic!) falsch hingewiesen: De Clari 1997; wie allgemein bekannt sein sollte, sind mittelalterliche Namen als *Robert de Clari* († nach 1216) zu zitie-

spiels bietet sich die Frage an: ob es möglich ist, in einem Vortrag von 10 Seiten (zweispaltig gesetzt), in dem schon vier Seiten der Bibliographie (84 Eintragungen) nur den Verweisen⁵ – nach dem sog. Harvard-System, das die gesamte Edition charakterisiert – dienen, ein so umfassendes Thema sinnvoll zu behandeln. Angesichts der Schlußfolgerung dieses Versuches kann die Antwort nur lauten: *nihil novi*, und wenn manches zu denken gibt, dann mündet es in einem Forschungspostulat:

Christianization also offered great opportunities for development and facilitated the import of ideas and resources. The role of the Church in the development of state in the Sudanic Nile Valley is obscure and has yet to be studied (S. II, 612b).

Dieses Beispiel läßt sich beinahe beliebig erweitern. Ähnliches findet sich auch bei vielen anderen Autoren, die in diesen Rahmen kaum ausführlich besprochen werden können, man kann nur ihre Beiträge beispielhaft benennen: so das Fragment einer Dissertation von Julia Budka (*Kushite tomb groups in late period Thebes*, II, 503-518), oder eine universalistische Perspektive von Lewis Peake (*The invisible superpower. Review of the geopolitical status of Kushite [Twenty-fifth Dynasty] Egypt at the height of its power and a historiographic. Analysis of the regime's legacy*, II, 465-476).

Mit Ausnahme von fünf französischen Beiträgen von Charles Bonnet (*L'occupation égyptienne au Nouvel Empire ... Doukki Gel: L'apport d'archéologie*, I, 75-84) und Dominique Valbelle, *Les temples thoutmosides de Pnoubis (Doukki Gel). L'apport de l'épigraphie et de l'iconographie*, I 85-93), Catherine Berger el-Naggar (*Contribution de Sedeinga ... l'histoire de la Nubie*, I, 179-193), Mahfouz El-Sayed (*L'expédition de Sésostris III au pays de Pount*, II, 431-438) und Svetlana Y. Bersina (*Les bagues en métal avec les représentations des reines méroïtiques*, II, 561-566) wurden alle andere englisch wiedergegeben. Einige der Vorträge, die gehalten worden sind (laut dem Programm waren 159 Vorträge und zwei Workshops angekündigt), wurden nicht aufgenommen, weil diese z. B. deutsch als Konferenzsprache vorgezogen hatten⁶. Diese Entwicklung muß angesichts einer angestrebten wissenschaftlichen Pluralität als sehr bedenklich angesehen werden. Es zeigt sich immer deutlicher, daß die Präferenz einer Sprache, in diesem Fall des Englischen, zur Verarmung des wissenschaftlichen Diskurses führen muß, was u. a. auch die Literaturverweise (Bibliographic references; leider nur mit Monogrammen für die Vornamen), die fast durchgehend englischsprachig sind (mit einigen Ausnahmen), bestätigen. Die unberücksichtigte Literatur macht deutlich, daß derartig sprachlich eingeschränkten Acta keinen vollständigen und ausreichenden Einblick in die tatsächliche Nubienforschung bieten können.

Bei der Gründung der ISNS (=International Society for Nubian Studies) in Warschau (1972) wurde die sprachliche Pluralität, für die sich auch einer der Gründer dieser Gesellschaft, Prof. Kazimierz Michałowski (1901-1981) – Altmeister der polnischen archäologischen Forschung – aussprach, noch beachtet. Angesichts der vorliegenden Acta läßt sich nicht nur die »imperiale« Stellung des Englischen (Amerikanischen) feststellen, sondern manchenorts auch die Unkenntnis von anderssprachigen Untersuchungen, die für eine richtungsweisende Forschung unerlässlich sind. Beispiele dafür lassen sich sowohl in den »Hauptreferaten« als auch in den Sektionsbeiträgen finden. Nebenbei ist zu bedenken, daß in Nubien – sowohl in der Spätantike als auch im Mittelalter – mindestens drei Sprachen (grie-

ren sind. Man muß fragen, wie ein des Polnischen unkundiger Leser das erkennen soll. Daß es um den mittelalterlichen Bericht über die Eroberung Konstantinopels von Robert de Clari (diktiert von ihm auf Altfranzösisch um 1216) geht, der allgemein und maßgeblich in der modernen Publikation: *Historiens et chroniqueurs du Moyen Age* (Bibl. Pléiade), Paris 1952 zugänglich ist. Hier handelt es sich um die Stelle im LIV. Kapitel (in o. g. Ausgabe S. 44), in der der nubische König als Pilger nach Rom und nach Santiago de Compostela Erwähnung findet.

5 Obwohl ich in meinen bisherigen Rezensionen – besonders in OrChr – diese Art der Verweise (nicht nur für polnische Veröffentlichungen charakteristisch) schon oft als belastend für geisteswissenschaftliche Abhandlungen an den Pranger gestellt habe, kann ich auch diesmal nicht umhin, die dadurch entstandene Beeinträchtigung des konzentrierten Lesens und Rezipierens hervorzuheben. Der Mensch ist keine Rechenmaschine; auch wenn er der Fachliteratur kundig ist, kann er nicht unbedingt erkennen, was gemeint ist, wenn die Angaben lauten, z. B. einmal Török 1988 (= Late Antique Nubia, so II, 617), und ein anderes Mal: Geschichte Meroes (I, 534)!

6 So u. a. mein Beitrag: Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien, der in diesem Heft erscheint (vgl. S. 123-146).

chisch, koptisch, nubisch), wenn nicht sogar fünf (wahrscheinlich noch Ge'ez und arabisch) verwendet wurden, was – verglichen mit den meisten ihrer heutigen Erforscher – die sprachliche Denkvelfalt der Nubier offenbart.

Übergehend zu den einzelnen Beiträgen, die für die Kunde vom Christlichen Orient von Bedeutung sein könnten, muß bemerkt werden, daß leider kaum neue grundlegende Ansätze – wenn man von einigen sehr polemischen absieht⁷ – zu finden sind. Das, obwohl in der archäologischen Forschung der letzten Jahre (nach 2000) sehr ergebnisreiche Entdeckungen gemacht worden sind. Hierzu ist insbesondere auf Ausgrabungsberichte von Stefan Jakobielski (*The Holy Trinity monastery in Old Dongola*, I, 283-302), Bogdan Żurawski (*The churches of Baganarti*, 2002-2006, I, 303-320) und Adam Łajtar (*Late Christian Nubia through visitors' inscriptions from the Upper Church at Baganarti*, I, 321-331) hinzuweisen.

Die Ausgrabungen im Bereich der ausgedehnten Klosteranlage von Alt Dongola⁸ – die lange noch nicht vollständig sind – überraschen immer neu. Diesmal mit außerordentlich wichtigen Dokumenten, u. a. der Entdeckung einer bilingualen (griechisch/koptischen) Klostergründungsstele (S. I, 285, fig. 3) des Bischofs Joseph von Syene aus dem J. 668 in der Klosterkirche (ebd., fig. 4).

Daß es sich nicht – wie das W. Godlewski zu behaupten sucht (I, 273) – um das Kloster des hl. Antonius d. Gr., sondern um das der Hl. Dreifaltigkeit handelt, läßt sich angesichts des überwiegenden Inschriftenmaterials, das Jakobielski vorführt (S. I, 288), bestätigen. In dem Bericht finden sich aber auch schon lange bekannte und behandelte Funde, andere möchte man gerne als Bestätigung der melkitischen Konversion zum Miaphysitismus (Jakobielski spricht weiter von Monophysitismus, I, 285), was schon seit Jahrzehnten, jedoch ohne eindeutige Festlegung, diskutiert wird. Die neuentdeckten Wandmalereien (bei Jakobielski, I, fig. 19, 20) werden in einem anderen Beitrag von Małgorzata Martens-Czarnecka (*Two unique paintings in the monastery on Kom H in Old Dongola*, II, 705-712) ausführlich behandelt. Die Interpretation als Tanzszene hat sowohl im Alten Testament als auch in der noch heute lebendigen äthiopisch-christlichen Tradition ihren *Sitz im Leben*. Die andere Szene (Fig. 1) könnte sich tatsächlich auf die apokryphe Tobit-Geschichte beziehen (so Martens-Czarnecka, II, 708), was im Zusammenhang mit anderen Bildfragmenten und der besonderen Popularität des Erzengels Raphael (s. u.) wahrscheinlich ein narratives Bildprogramm ausgemacht hat.

Die Präsentation der Ausgrabungen in Baganarti von B. Żurawski (s. o.) – über die ich seinerzeit teilweise bei der Tagung der Görres-Gesellschaft in Regensburg (2006) referierte⁹ – brachte ein viel-

7 Bei allem Verständnis für unterschiedliche Meinungen müßte es für außenstehende Leser ersichtlich sein, daß die spätere und fragliche Benennung des Dreifaltigkeitsklosters in Old Dongola (in der Fachliteratur seit 1992f.) als Antoniuskloster durch W. Godlewski (S. I, 273) nicht verschiedene Klöster kennzeichnet. Man geht sowieso davon aus, daß es in Alt Dongola mehrere Klöster gegeben hat, das älteste war das des Antonius, man folgte damit der koptischen Tradition (s. oben S. 134, Anm. 42).

8 Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches, hrsg. von Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz [Bibliotheca nubica et aethiopica 7], Warszawa 2001.

9 Es handelt sich um meinen Vortrag: Höllenfahrt Christi in den nubischen Wandmalereien aus Baganarti in der Nähe von Alt-Dongola. Eine sonderbare Vision am Rande der vergessenen, christlichen Welt (vgl. Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2006 in Regensburg, Bonn 2007, S. 182), der, nachdem die Ausgräber die betreffenden, von mir präsentierten Bilder veröffentlicht haben, in OrChr veröffentlicht werden kann (die Druckvorlage befindet sich in Vorbereitung). Es geht dabei um die Frage der Rezeption des apokryphischen Nikodemus-Evangeliums für die Darstellung des *Descensus ad inferos* (= Anastasis; dazu besonders wichtig die von B. Żurawski unberücksichtigte Monographie von Anna D. Kartsonis, *Anastasis. The making of image*, Princeton 1986). Der Autor weist mit Recht auf die Sonderbarkeit des nubischen descensus hin, in dem sowohl in Baganarti als auch in Faras/Pachoras das urmenschliche Paar Adam und Eva nackt erscheinen! Er folgt dabei Caecilia Davis-Weyer (Die älteste Darstellung der Hadesfahrt Christi, das Evangelium Nikodemi und ein Mosaik der Zeno-Kapelle, in: *Roma e l'Età carolingia. Atti delle giornate di studio 3-8 Maggio 1976*, hrsg. vom Istituto di Storia dell'Arte dell'Univerita di Roma, Rom 1976, 183-194) und meint, daß sich in der westlichen Ikonographie das älteste Beispiel dafür in Mûstair befindet: »The terminus ante quem for the Mûstair fresco is AD 800« (S. 314¹²). Hierzu muß aber festgestellt werden, daß die karolingischen

seitiges Material, sowohl im Bereich der Architektur als auch der Wandmalereien und Inschriften (darüber ausführlich A. Łajtar, s. o.) zu Tage. Im Zentrum einer Befestigung befinden sich Sakralbauten (Kirchen), die seit dem 6./7. Jh. ständig umgebaut worden sind, bis sie schließlich seit 11. Jh. bis in die Mitte des 15. Jh. einem Pilgerzentrum (Raphaelion genannt)¹⁰ dienten, zu dem man sogar aus Südf frankreich pilgerte, was eine Inschrift mit dem Namen Benezeg (S. I, 317b) – m. E. wahrscheinlich Benezet (?) – zu bestätigen scheint. Dort erhaltene Wandmalereien sind sehr fragmentarisch, dennoch erlauben sie einige Identifikationen, die mit der nubischen Standardikonographie korrespondieren, so finden sich in der sog. »Lower Church« heilige Reiter, die im Niltal sehr populär waren, besonders der (König) Merkurios (Fig. 13)¹¹.

Den beachtenswerten Ausführungen über Banganarti schließt sich die Besprechung von A. Łajtar (s. o.) über dort gefundene schriftliche (meist griechische und altnubische) Hinterlassenschaften an, die von eminenter Bedeutung für die christliche Prosopographie und Toponomastik Nubiens sein dürften. Manche Texte bestätigen nicht nur die Popularität des Erzengels Raphael, sondern auch seine Verbindung mit der apokryphen Erzählung Tobit (ebd. I, 323f.) die im Dreifaltigkeitskloster in Altdongola einen ikonischen Niederschlag in Klostermalereien gefunden haben (s. Martens-Czarnecka).

Es ist begrüßenswert, daß das Bildprogramm, von dem ich in der Diskussion mit Kurt Weitzmann (der davon nichts wissen wollte) seit 1969 zu sprechen begann (die Veröffentlichung erfolgte erst 1975)¹² bei dieser Konferenz unerwartete Beachtung erfuhr. Es fanden sich zwei Beiträge, einer als Hauptreferat von Włodzimierz Godlewski (*Bishops and Kings. The official program of the Pachoras (Faras) Cathedrals*, I, 263-282)¹³, der zweite als Sektionsvortrag von Dobrochna Zielińska (*The icono-*

Wandmalereien in der Klosterkirche St. Johann in Müstair heute »kaum vor dem zweiten Jahrzehnt des 9. Jh.« datiert werden (Jürg Goll, Matthias Exner, Suzanne Hirsch, Müstair. Die Mittelalterliche Wandbilder in der Klosterkirche, München 2007, 108 [Beitrag von M. Exner]). Es handelt sich um das fragmentarische Bild der Nordwand im 4. Register (ebd. 67k, S. 170). Damit ergibt sich eine Parallele zum Stuttgarter Psalter (Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, bibl. fol. 23) der um 820 datiert wird.

- 10 Die besondere kultische Bedeutung der Engel im Niltal, auf die C. Detlef G. Müller (Die Engel lehre der koptischen Kirche, Wiesbaden 1959) ausführlich hingewiesen hat, mag die Bezeichnung Raphaelion rechtfertigen (obwohl man dazu bei B. Żurawski keine Begründung findet). Müller schreibt hierzu (ebd., 49): »Die Hauptaufgabe Raphaels wird jedoch in dem Schutz und Schirm gesehen, die er den Menschen angedeihen läßt. Wie den jungen Tobias, führt er sie auf den richtigen Weg. ... Er beschützte weiter die Apostel und führte sie glückhaft auf ihren Missionsreisen durch die Ökumene. Auch die Märtyrer und die Asketen in der Wüste stützt er in ihrem Stand. Über allen Betern wacht Raphael schließlich und ist auf die Rettung aller zu ewigen Seligkeit bedacht.«

- 11 Dazu vgl. meine beiden Aufsätze Merkurios aus Faras – Heiliger oder König?, OrChr 89 (2005) 113-147; Wer war Merkurios, der »Bezwinger des Bösen« in der Wandmalerei aus Faras/Pachoras? Ikonizität des Drachentöters im Niltal, Bulletin du Musée National de Varsovie XLII/2001 (2006) 164-209; beide blieben unberücksichtigt und wurden nicht diskutiert.

- 12 Es handelt sich um die – von Zielińska berücksichtigten – zwei Artikel: The iconographical programme of the Faras Cathedral. Some marginal remarks concernig Professor K. Weitzmann's theory, Etudes et Travaux (Varsovie) VIII/1975, 296-299; Noch einmal zum Bildprogramm der nubischen Kirchenmalerei, in: Acts Geneva 1990, II, 237-244 (vgl. Dongola-Studien [Anm. 8], 186f.). Es ist von Interesse, auf die Feststellung von Marcell Restle – in dem erstaunlicherweise kaum beachteten Art. Nubien in RBK VI/2005, 1046/1258 – hinzuweisen, in der er hervorhebt: »Nach Weitzmanns Ansicht hatte Faras kein sinnvoll ausgearbeitetes Programm, sondern nur Einzelbilder an geeigneten Stellen an der Wand. ... Diese Meinung wurde, soweit ich sehe, von den meisten Autoren übernommen: Godlewski, Mierzejewska. Anders P. Scholz ...« (ebd. 1202).

- 13 Der diskussionswürdige Ansatz geht in seiner Argumentation prinzipiell von seinen früheren, nicht unwidersprochenen Ansichten aus, die bewußt oder unbewußt die Forschungsergebnisse anderen Fachkollegen außer acht lassen (so auch meine Bemerkungen und Untersuchungen zur Wandmalereien, Bildprogrammen, aber auch die über die Bedeutung der langen Tradition der Königin-Mutter im Niltal: u. a. Bemerkungen zur Ikonologie der Theotokos, in: Tito Orlandi & Frederik Wisse (Hrsg.), Acts of the second International Congress of Coptic Studies, Roma 1980,

graphical program in Nubian churches: progress report based on a new reconstruction project, II, 643-651).

Die Ausführungen von Godlewski gehen von Analysen aus, die in der Forschung keine Bestätigung finden, möglicherweise sind ihm auch die wichtigen und klassischen Untersuchungen von Josef Deér, aber auch von Percy E. Schramm¹⁴ nicht bekannt gewesen. Das hat zur Folge, daß er von einer alten Krone im byzantinischen Stil spricht, sie umzeichnet (S. I, 271; Fig. 6) und teilweise beschreibt:

In the 10th century, the ruler wears a Byzantinizing crown - jeweled circle, with two side birds holding hanging ornaments called prependiculars in their beaks, and two jeweled arches surmounted by a cross and the David star and cross. (I, 276).

Abgesehen von dem Irrtum, den »David-Schild« als David-Stern zu bezeichnen¹⁵, ist anzumerken, daß es in Byzanz solche Kronen nicht gegeben hat. Der Hinweis auf die Votiv-Krone des Kaisers Leo VI. des Weisen (886-912) – heute im Schatz von San Marco in Venedig¹⁶ – hat hierfür keine argumentative Bedeutung. Die Vögel, von denen die Rede war – bei der Leo-Votivkrone waren es eindeutig drei – stellen angeblich Pfauen (m. E. könnten das auch Vorstellungen von Phönix-Vögeln sein) dar. Die dauerhaften Versuche, der nubischen Ikonizität einen eindeutigen byzantinischen Charakter zuzuschreiben, müssen scheitern, weil man dann die lokale Tradition des Niltals nicht ausreichend würdigt und analysiert. Das soll nicht bedeuten, daß es im Laufe der Entwicklung nicht zu vielseitigen Begegnungen und Beeinflussungen gekommen wäre. Auch die herausgestellten Merkmale, die angeblich die Repräsentationsdarstellungen (von Portraits zu sprechen, erscheint mir immer noch als sehr problematisch) der Königsmutter (Godlewski spricht von »Mothers of the King« statt korrekterweise von »King's Mother«) bestimmen sollen, sind zu vage, um zu überzeugen; ein Vergleich mit den Kronen der byzantinischen Herrscherinnen (bei Percy E. Schramm, II, Taf. 47/Abb. 58) läßt sich nicht – im Sinne von Godlewski – voll und ganz nachvollziehen.

Der sachliche Beitrag von Zielińska (s.o.) erweitert das Material, das der Erfassung der Ikonizität der nubischen Kirchen diene – die nicht wie K. Weitzmann meinte – programmlos war. Das Programm läßt uns etwas mehr über die liturgische Bedeutung der Bilder erfahren. Die zweite Präsentation von D. Zielińska (*Edifice without parallel: cruciform building on the Old Dongola citadel*, II 695-703) unternimmt den Versuch, einen kreuzförmigen Bau virtuell zu rekonstruieren, um ihm

ebd. 1985, 323-343; Kusch-Meroë-Nubien, ANTIKE WELT, Sonderheft 17/18 [1986/87], besonders 63ff., 110ff.). Sie bedürfen tiefgreifender Diskussion, die den Rahmen dieser Rezension sprengen würden. Man kann nur festhalten, daß die wissenschaftliche Werkstatt des jetzigen Leiters der Dongola-Grabungen und des Lehrstuhlinhabers für Archäologie Ägyptens und Nubiens an der Universität Warschau an einigen Stellen sehr unvollständig erscheint, so schreibt Godlewski u. a.: »The concept of the divine origins of royal authority, developed on the walls of the cathedral in Pachoras, has undoubtedly Byzantine roots, but the iconographical context is much broader than in the case of known Byzantine models« (S. I, 266b) und erkennt dabei die Kraft der ägyptisch-kuschitischen Wurzel, die auch das Verständnis des byzantinischen sakralen Königtums (*regalia sacra*) geprägt haben und sich in der Ikonographie des Niltals seit Jahrtausenden spiegelten (hierzu liegt eine sehr umfangreiche Literatur vor).

14 Josef Deér, Der Ursprung der Kaiserkrone, Schweizer Beiträge für Allgemeine Geschichte 8(1950) 51-87 (abgedruckt in: Ders., Byzanz und das abendländische Herrschertum, VoFo 21, Sigmaringen 1977, 11-41); Ders., Mittelalterliche Frauenkronen in Ost und West, bei Percy E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik [MGH 13/II], Stuttgart 1955, 418-449; s. auch Joachim Ott, Krone und Krönung. Die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone, Mainz 1998 (mit einer Bibliographie, 321-364). Am Rande darf bemerkt werden, daß sich diese Angaben schon in meinen Betrachtungen der Wandmalereien in Dongola-Studien [Anm. 8], 203-207 finden und also zugänglich waren.

15 Vgl. Gershom Scholem, Das Davidschild (hebr. Örg. 1948) deutsch erweitert in: Ders., Judaica 1, Frankfurt/M. 75-118, s. besonders 79f.

16 Margaret F. Frazer, in: Ausstellungskatalog Rheinisch-Germanisches Museum Köln, Der Schatz von San Marco in Venedig, Mailand 1984, 128ff. [Godlewski zit. unkorrekt den Herausgeber der englischen Ausgabe des gleichen AK in British Museum, nicht aber den Autor].

kommemorativen Charakter zu zuschreiben (daß die Rekonstruktion an Gubas des islamischen Friedhofs erinnert, läßt sich kaum leugnen).

Zu den verhältnismäßig wenigen Beiträgen, die das nubische Christentum und seine Genese betreffen, gehören noch die von Karol Piasecki (*Christianization and changes in Nubia's anthropological structure*, II, 625-632), von Marzena Romaniuk (*The character of Nubian monasticism – social significance*, II, 633-641), von B. Mierzejewska (s. o.), Magdalena Łaptaś (*Archangels as protectors and guardians in Nubian painting*, II, 675-681) und diejenigen, die Sprachen und Inschriften betreffen.

Ob es mit dem Religionswechsel auch zu einem Populationwechsel gekommen ist, scheint nicht eindeutig zu sein, obwohl zugegebenermaßen die anthropologischen statistischen Methoden mir etwas fremd geblieben sind.

Die Ausführungen von M. Romaniuk über das Mönchtum in Nubien sind sehr dürftig; man wird konfrontiert mit einer unsystematischen Zusammenstellung von verschiedenen Angaben und Vergleichen (sogar mit Bulgarien), die keine Datierung, keine Klassifizierung und keine durchdachte Konzeption im Sinne des Titel spüren lassen. Man erkennt aber eine Grundtendenz: man möchte das nubische Mönchtum fälschlicherweise der byzantinischen Welt eingliedern.

Die umfangreiche ikonographische Untersuchung von Mierzejewska (s. o.) – die wegen des Umfangs kaum als Konferenzbeitrag angesehen werden kann – sucht die Stellung der nubischen Ikonizität in der Welt der Spätantike und des Mittelalters zu bestimmen, und das korrekterweise unter Berücksichtigung der patristischen, hagiographischen und theologischen Literatur. An einigen Stellen aber hängt sie an alten nicht verifizierten Ansichten und Lesungen, so spricht sie weiter von dem Engel »Litaksskuel« (S. II, 667⁵³), obwohl schon Hans-Martin Schenke darauf hingewiesen hat, daß es sich um Litharguel (bzw. Lithärküel) handeln muß.¹⁷

M. Łaptaś (s. o.) liefert ein weiteres Beispiel und eine Illustration für die besondere Wertschätzung der Engel in der nubischen Frömmigkeit – leider nicht immer mit Bildern von guter Qualität – ohne aber etwas mehr zu sagen, als schon C. D. G. Müller in seiner klassischen Engellehre (vgl. Anm. 10) zusammengefaßt hat.

Es liegen weitere Diskussionsbeiträge vor, die aber veranlassen zu fragen, ob Konferenzen von einem so großen thematischen Ausmaß noch Sinn haben, wenn in diesen Rahmen keine sachlichen Diskussionen mehr statt finden können. Deshalb sollte auch überlegt werden, ob man die teure Veröffentlichung so aufteilt, daß man jedem thematischen Bereich einen Band widmet. Die Explosion des Umfangs der Konferenzakten ist beachtenswert, aber auch die Verschiebung der Schwerpunkte, von sachbezogenen und inhaltlich reichen Untersuchungen bis zu positivistischen Ausgrabungsberichten.

Aus diesen Gründen waren die text- und sprachbezogenen Vorträge und Werkstätten ergiebiger. Das präsentierte Material von Claude Rilly (s. o.), Tomas Hägg (s. o.), Alexandros Tsakos (*Terracotta funerary stelae from Christian Nubia*, II, 683-694), Adam Łajtar, Jacques van der Vliet (*The Coptic and Greek inscriptions from Qasr Ibrim: announcing a forthcoming*, II, 713-718) und Joost L. Hagen (*A city that is set on a hill cannot be hid. Progress report on the Coptic manuscripts from Qasr Ibrim*, II, 719-726) konnte bei dem Workshop (Languages in the Middle Nile valley, II, 729-772) kompetent weiter diskutiert werden. Vieles bleibt wohl offen, aber einige Ansätze, besonders von Helmut Satzinger, machen deutlich, daß man ohne sprachvergleichende Forschung keine sinnvollen Ergebnisse erreichen kann. Leider waren einige Forscher nicht anwesend (u. a. Robin Thelwell, Roland Werner, Andrzej Zaborski).

Ein weiterer Workshop (Royal iconography in the Middle Nile valley, 773-787) schloß mit zwei Ansätzen von L. Török und Angelika Lohwasser, die aber deutlich gemacht haben, daß hier grundsätzlich unterschiedliche Positionen zu verzeichnen sind: der unterschiedlich rezipierte altägyptische Kontext

17 Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel, in Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen⁵, Tübingen 1989, II, 369-380, 3748; ausführlich dazu in meinem in Uppsala (1986) gehaltenen Beitrag: Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: Das Christusbild, NUBICA I/II (1987-88)1990, 565-584; s. auch in Dongola-Studien [Anm. 8], 210. Gleichzeitig darf vermerkt werden, daß man im Abkürzungsverzeichnis der veröffentlichten Konferenzakten (S. I, 16) hinzuzufügen vergaß, daß neben den Hauptreferaten, die Tomas Hägg herausgegeben hat (1987), die in Sektionen gehaltenen Beiträge als Sonderteil der NUBICA I/II (1987-88)1990, 431-667 erschienen sind.

und das fehlende Verständnis für das Fortwirken der Bildsprache Meroës auf die spätere christliche Ikonographie des sakralen Königtums.¹⁸

Ein Problem, das immer wieder aufkommt, hängt mit der inkonsistenten Verwendung und Vermischung von Toponymen zusammen. So wird einmal von »Joseph der Bischof von Aswan« (S. I, 283) gesprochen, obwohl diese Bezeichnung erst mit der Expansion der Araber und der Entstehung der wichtigen Festung – zweiten nach Fustat – Uswān (davon auch die populäre Form Assuan), zur Abwehr gegen die Nubier verwendet wurde.¹⁹ Nicht anders verhält es sich mit Dēr Anba Hadrā, von dem man in den Reiserführern notiert »monastery of Saint Simeon in Aswan« (S. II, 634b)

Ohne auf weitere Details einzugehen, muß man eine gute editorische Qualität und die Indizes – die sowohl Orte, als auch historische Personen umfassen – hervorheben. Die Bände werden mit einer Adressenliste der Teilnehmer und Autoren abgeschlossen.

Piotr O. Scholz

L. Pétroussian, Grégoire de Narek. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Introduction, traduction et notes* (= *Orientalia Christiana Analecta* 285), Rom 2010, 480 Seiten, ISBN 978-88-7210-367-8, 30,00 €

Die vorliegende Arbeit, die dem Gedächtnis des Erzbischofs Chahé Adjémian (1926-2005) als dem Begründer der Theologischen Fakultät an der Universität Erevan gewidmet wurde, ist als Dissertation für Geschichte an der *École Pratique des Hautes Études* der Sorbonne und für Theologie am *Institut St. Serge*, Paris, eingereicht worden.

Diese Dissertation über den größten armenischen Mystiker setzt mit einem kurzen »Prolog« (pp. 15-18) ein, der zum einen auf die früheren Arbeiten verweist, so auf die grundlegende Untersuchung von H. T'amrazyan über die von Anania Narekac'i gegründete, berühmte »Schule von Narek«, die 1999 in Erevan auf Armenisch erschien, zum anderen auf die französische Übersetzung und Einführung zum »Buch der Lamentation« des Grigor Narekac'i von Annie und Jean-Pierre Mahé, die in CSCO 584, subs. 106 (Löwen 2000) erschienen ist. Außerdem wird in diesem »Prolog« das Ziel der Arbeit umrissen, nämlich die Beschreibung des Ursprungs der Ideen des Grigor von Narek und die Einflüsse seines Vaters, Xosrov Anjewac'i, sowie seines Onkels, Anania Narekac'i. Im ersten Teil wird dabei der historische Kontext aufgezeigt, um sich dann im zweiten Teil dem Aufbau des Kommentars zum »Hohen Lied« zuzuwenden und der Klärung der Frage, auf welche Modelle dieser Kommentar zurückgreift. Außerdem wird der biblische Text mit anderen armenischen Versionen verglichen und

18 Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß sowohl einige Teilnehmer der Diskussionen als auch die Vortragenden selbst vermeiden, den sakralen Charakter der Macht und der Machthaber (*La Regalia sacra/The sacral kingship*, 8th Intern. Congress for HistRel, Rome 1955, Leiden 1959, hierzu besonders 259-280, 437-632) und somit auch des meroitischen Königtums hervorzuheben (dazu meine Stellungnahme in: *Frühchristliche Spuren* [s.o. S. 127¹¹] mit entsprechenden Lit.-Verweisen). Das trübt m. E. sowohl die Sicht und Verbindung zum Alten Ägypten (z. B. Ramses Moftah, *Studien zum ägyptischen Königsdogma im Neuen Reich*, Mainz 1985, besonders 198-265; Marie-Ange Bonhême & Annie Forgeau, *Pharao, Sohn der Sonne*, Zürich/München 1989, besonders 58-100, 234-268), als auch zu dem Verständnis des Königtums im Christentum (u. a. Joachim Kügler, *Pharao und Christus? Bonner Biblische Beiträge* 113, Bodenheim 1997), insbesondere im christlichen Nubien. Heute tendiert man zur Ideologisierung der Sachverhalte (Uwe Fleckner, Martin Warnke, Hendrik Ziegler (Hrsg.), *Handbuch der politischen Ikonographie*, München 2011), in dem man den Abbau der Unterschiede zwischen Sacrum und Profanum fordert; dabei vergißt man, daß sowohl phänomenologisch, als auch hermeneutisch ein großer Unterschied zwischen der (Königs)-Theologie und der -Ideologie besteht.

19 J.-Cl. Gargin, *EI² X* (2000), 938; die Etymologie leitet sich zwar aus *Swenet*, *Syene*, *Suan* ab, das kann aber kein Anlaß dafür sein, mit modernen Bezeichnungen zu arbeiten, wenn alte vorliegen. Archäologisch, im Sinne der gegenwärtigen Topographie eines Kulturraumes, mag man dem zustimmen; aus historischer Sicht muß man das aber für falsch halten. Eine Kompromisslösung lautet z. B. Theben/Luxor.

darüber hinaus werden auch noch die patristischen Quellen herangezogen. Der dritte Teil widmet sich der näheren Untersuchung der im Kommentar verankerten mystischen Symbole. Und schließlich wird erstmals eine französische Übersetzung von Grigors Kommentar zum »Hohen Lied« vorgelegt.

Im einzelnen ist dabei folgendes festzustellen: Der Übersetzung ist eine außerordentlich detaillierte wie informative Einleitung (pp. 13-270) vorangestellt. Im ersten Teil wird dem Ursprung der »Schule von Narek« nachgegangen (pp. 19-117). Hier wird der historische und spirituelle Kontext sowie die damalige politische Lage des 9.-10. Jh.s erörtert. Dieses reichhaltige Kapitel verdient besonders hervorgehoben zu werden. Auch die Beleuchtung der Stellung von Xosrov Anjewac'i (pp. 37-56) und die von Katholikos Anania Mokac'i ausgehende Anfeindung, aber auch die große Bedeutung Anjewac'is aufgrund seines hochbedeutsamen Kommentars zum Offizium und der Liturgie ist sehr aufschlußreich. Jedoch sollten die armenischen liturgischen Bücher (p. 47) nicht mehr mit lateinischen Begriffen wiedergegeben werden, sondern z. B. das *Žamagirk* mit »Horologion« (nicht »Breviarium«) oder *Pataramat'oyc* mit »Anaphora« (oder »Liturgie«, nicht »Missale«) übersetzt werden. Anjewac'is Kommentar zur Liturgie wurde von H.-J. Feulner in seiner kritischen Edition der armenischen Liturgie des Athanasius von 2001 miteinbezogen und sollte gewiß maßgeblich »pour une étude sur la Liturgie arménienne« angeführt werden (pp. 47-48)! Feulner's kritische Edition der Athanasius-Liturgie scheint dem A. unbekannt zu sein, denn er zitiert hier (p. 47 Anm. 164 und 165) noch die Ausgabe von Catergian-Dashian von 1897 (!); sehr wahrscheinlich hat dies mit den fehlenden Deutschkenntnissen des A. zu tun. Bei einer eingehenderen Sichtung der bibliographischen Angaben fällt zudem auf, daß in dieser Dissertation durchgängig fast ausschließlich auf armenische und französische Publikationen verwiesen wird. So fehlen neben vielen anderen Arbeiten z. B. ebenso M. D. Findikjans kritische Edition und englische Übersetzung des Kommentars zum armenischen Offizium des Step'anos Siwnec'i von 2004.

Die weiteren Kapitel über Anania Narekac'i (pp. 57-81) und Grigor Narekac'i (pp. 57-81) bieten wiederum eine Fülle an wichtigen, vor allem historischen Informationen, bei gleichzeitig wahrnehmbaren, eingeschränkten liturgiewissenschaftlichen Kenntnissen und den einschlägigen Publikationen. So wird z. B. in der Bibliographie (p. 445) für das *Yaysmawurk* (Synaxarion) noch die Ausgabe von 1779 angeführt, anstelle der neuen bahnbrechenden Veröffentlichungen zum Synaxarion von Erzbischof Yeznik Petrosyan, die alle jüngeren Datums sind. Möglicherweise ist hier jedoch vielleicht davon auszugehen, daß diese neuesten, mehrbändigen wie großformatigen Veröffentlichungen Yeznik Petrosyans zum *Yaysmawurk* zeitlich nicht mehr eingegliedert werden konnten (s. dazu pp. 58-59, 82 Anm. 317, 84 Anm. 331, s. zudem die Bibliographie, p. 445).

Im zweiten Teil geht der A. den Problemen beim armenischen biblischen Text des »Hohen Lieds« nach, bei dem auch die patristischen Quellen mit herangezogen wurden (pp. 118-193). Auch hier werden dem Leser wesentliche und neue Informationen geboten. Zugleich ist die Diskussion im Zusammenhang mit dem biblischen Text und seinen Varianten von eminenter Bedeutung (pp. 136-184), wo zudem an einigen Stellen liturgische Parallelen auffallen (so z. B. p. 136, wo es heißt: »ausgegossenes Öl ist Dein Name«).

Mit dem dritten Teil über die Symbolik und der damit verbundenen Theologie (pp. 194-265) klingt diese umfangreiche Einleitung aus. Daran schließt sich die erstmalige französische Übertragung von Grigor Narekac'is Kommentar zum »Hohen Lied« an (pp. 271-390).

Die Anhänge, so die Textgestalt des »Hohen Liedes« nach der Septuaginta, Zeile um Zeile dem armenischen Text vorangestellt, mit einer darunter gesetzten französischen Übersetzung (pp. 393-416), ist hilfreich für das Verständnis des Kommentars. Ähnliches gilt für den »Index verborum« (pp. 417-432). So wertvoll die sich anschließenden drei geographischen Karten zu Armenien unter dem Kalifat der Abassiden, der Bagratuni und von Vaspurakan der Arcruni eigentlich wären, die R. H. Hewsons bekannter Atlas entnommen wurden, so ist dabei leider festzustellen, daß sie selbst mit einem starken Vergrößerungsglas wegen des winzigen Schriftbilds (dabei noch teilweise mit hellgrüner Schrift auf beige Untergrund) und aufgrund der Überfülle an Angaben, die sich gegenseitig bedrängen, nur sehr schwer zugänglich sind.

Die bibliographischen Angaben (pp. 439-464), die außerordentlich detailliert gegliedert wurden, nämlich in Angaben über die benutzten Bibelausgaben, Wörterbücher, Enzyklopädien (– darunter werden auch die beiden Handschriften-Kataloge des Matenadaran in Erevan und Venedig vermerkt!), in Ausgaben und Übersetzungen der Werke des Grigor Narekac'i, Angaben über armenische Quellen und Untersuchungen, allgemeine Studien über das »Hohe Lied«, die Liebe und die Ehe, außerdem

Aufnahme biblischer, hermeneutischer, liturgiewissenschaftlicher Studien, zudem zur Patristik und Theologie (dabei insgesamt leider ohne Schwerpunkt auf den Christlichen Orient!) sowie philosophischer und anthropologischer Werke, geben insgesamt auch Aufschluß über den sprachlichen Horizont des Autors: Hier fällt auf, wie schon oben vermerkt wurde, daß sich die verwendete Literatur neben dem Armenischen mit ganz wenigen Ausnahmen erstaunlicherweise fast ausschließlich auf französische Publikationen beschränkt und zudem unser Kenntnisstand über den Christlichen Orient, was die Patristik, Theologie und vor allem die Liturgie betrifft, nicht immer wirklich ins Blickfeld genommen wurde. Den detaillierten Index zu den Bibelziten (pp. 467-476) nimmt man gerne zur Kenntnis, auch wenn hier keine Seitenangaben gemacht, sondern lediglich auf die einzelnen Abschnitte verwiesen wurde. Ein Autorenregister fehlt.

Insgesamt ist eine gewisse ungleiche Gewichtung in dieser Dissertation festzustellen, neben reichhaltigen historischen Angaben stehen insgesamt eher dürftig ausgefallene Informationen über die Patristik, Theologie und Liturgie des Christlichen Orients, die eigentlich für Narekac'is Kommentar von einigem Belang wären.

Gabriele Winkler

Emeri [Johannes] van Donzel; Andrea [Barbara] Schmidt, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden/Boston (Brill) 2010 (Brill's Inner Asian Library, Bd. 22), 271 Seiten, Abb., ISBN: 978-90-04-17416-0, 99,00 €

Die vorliegende Studie behandelt ein Kapitel Weltgeschichte im legendarischen Gewand, das in praktisch allen nahöstlichen spätantiken und mittelalterlichen Wissenskulturen abrahamitischer Tradition zum festen Inventar gehörte. Thema der Überlieferungen um Alexanders des Großen (arab. *Ḍū'l-qarnain*) Bau eines eisernen Tores, einer Barriere gegen die unter der Kollektivbezeichnung Gog & Magog (syr. *Āḡōḡ w-Māḡōḡ*, arab. *Yāḡūḡ wa-Māḡūḡ*) bekannten »Völker des Nordens« war nichts weniger als die Stabilität und der Fortbestand – und dessen zeitliche, eschatologische Begrenzung – der Welt schlechthin. Die von jenen außer-oikumenischen Horden verbreiteten Schrecken und Grausamkeiten waren von dem Makedonen-König einst buchstäblich von der Welt ausgeschlossen worden und würden in der Endzeit erneut über sie hereinbrechen.

Im ersten Teil der Studie geben die Verf. zunächst einen überlieferungsgeschichtlichen Überblick über die jüdischen und christlichen Traditionen, beginnend mit den biblischen Quellen (*Jes*, *Jer* und *Ez*) über die spätantike jüdische Literatur (*Jub*, *Sib*, Josephus) bis zur frühchristlichen Überlieferung (*Offb*, Hieronymus, Isidor von Sevilla) und legen dar, wie diese älteren Traditionen von syrischen Autoren zu der voll entwickelten Erzählung über Alexander, den Torbau, Gog & Magog und deren endzeitliche Freilassung zusammengefügt wurden. Es waren die um 630 in Edessa und/oder Amida verfasste *Alexanderlegende* und das *Alexanderlied*, von denen aus diese Erzählung sich, vor allem über das Medium der späteren Fassungen des *Alexanderromans*, die syrische *Apokalypse des Ps.-Methodios* und durch den *Qur'ān* verbreitete. Zunächst verfolgen die Autoren die Überlieferungsgeschichte weiter durch die syrische, koptische, äthiopische, armenische und georgische Literatur, um sich dann der islamischen Überlieferung zuzuwenden.

Beginnend mit Suren 18 und 21 des *Qur'ān*, deren Schilderungen, wie die Autoren noch einmal demonstrieren, syrischen Ursprungs sind, fassen sie den Traditionsbestand aus den muslimischen (arabischen, persischen, türkischen) Literaturen, *Hadith*, *Tafsīr*, wissenschaftlicher Literatur, Poesie, *Adab* etc., zusammen, indem sie ihn nach einzelnen Aspekten ordnen: Aussehen, Lebensweise, Herkunft, Anzahl der unter »Gog & Magog« subsumierten Völker, die geographische Lage des von ihnen bewohnten Landes, Beschreibungen der Barriere sowie über die eschatologische Rolle, die den Ausgesperrten zugeschrieben wird. Diese beeindruckende Materialfülle (S. 3-49; 50-117) repräsentiert das ‚Vorwissen‘ der Akteure des 2. Teils des Buches.

Das wirtschafts- und verwaltungsgeographische Handbuch *Kitāb al-Masālik w-'al-Mamālik* (»Buch der Wege und der Länder«) des Persers Abū'l-Qāsim 'Ubaid-Allāh ibn Ḥurraḍāḡbih (Ḥordāḡbeh, ca. 820-ca. 912) enthält den Bericht eines Mannes namens Sallām der Dolmetscher (*al-tarḡumān*),

der, so vermuten die Autoren, Chasare und vielleicht jüdischen Glaubens war und im Auftrag des Abbasiden-Kalifen al-Wāṭiq bi-llāh (842-847) zwischen 842 und 847 eine Expedition zu dem von *Dū'l-qarnain* errichteten Bollwerk machte, das er mitsamt der Umgebung genauestens untersuchte. Bei der Rückkehr konnte er seinem erleichterten Auftraggeber berichten, dass nichts auf einen bevorstehenden Ausbruch jener Barbarenhorden hindeute.

Zunächst geben die Verf. den Text von Sallāms Bericht in Ibn Hurradāqbihs Werk (als Nachdruck der Ausgabe von Michael Jan de Goeje, Leiden 1889) mit gegenübergestellter englischer Übersetzung. Es folgen Besprechungen von zehn weiteren arabischen Autoren, die Versionen dieses Berichts überliefern, sowie einige Bemerkungen zur kritischen Rezeption seitens muslimischer und westlicher Gelehrter (S. 121-165). Ein bemerkenswerter Abschnitt folgt (S. 166-172), in dem die Verf. zeigen, dass eine ununterbrochene Überlieferungskette Sallāms Bericht mit der christlich-syrischen Tradition des 7. Jhds. verbindet. Schließlich analysieren die Verf. den Bericht minutiös (S. 173-243) und demonstrieren, dass die Orte, Bevölkerungsgruppen, kulturellen, religiösen und politischen Verhältnisse, die Sallām beschreibt, tatsächliche Gegebenheiten entlang der Seidenstraße widerspiegeln, seine Reise also historische Realität ist und kein Phantasiegespinnst darstellt (wie gelegentlich angenommen worden ist). Sein Ziel meinte Sallām in Yumenguan westlich von Dunhuang erreicht zu haben, der »Jade-Tor« genannten Befestigungsanlage am westlichen Ausläufer der Großen Mauer, die China gegen Zentralasien abgrenzte. Immer wieder ist im Text, insbesondere in der Beschreibung der Barriere *Dū'l-qarnain*, das zu beobachten, was die Verf. »interpretation of facts by fiction« (S. 244) nennen. »Fiction« würde vielleicht treffender durch »tradition« ersetzt, denn es zeigt sich, dass die Überlieferungen um Gog & Magog und Alexanders d. Gr. Mauerbau gegen sie die Erwartungen des Reisenden (bzw. seines Auftraggebers) so sehr bestimmten, dass sie immer wieder zuungunsten der tatsächlichen Beobachtungen die Oberhand in seinen Schilderungen gewinnen.

Die Verwurzelung dieser Traditionen im syrischen Christentum und deren auch im 9. Jhd. anhaltender Einfluss auf die Vorstellungswelt der orientalistisch-christlichen und muslimischen Zeitgenossen (vgl. auch S. 176-178; 202-207) sind es, die van Donzels/Schmidts Buch zu einem für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Christlichen Orient überaus wertvollen Beitrag machen.

Wünschenswert wären eine Ergänzung des Namens- durch ein Stellen- und Begriffsregister ebenso gewesen, wie eine wissenschaftliche statt der vereinfachten Umschrift von Namen und Begriffen. Abgesehen von solch nebensächlichen Desiderata empfiehlt sich die Arbeit als die überaus sorgfältige und umfassende Rekonstruktion eines Epochen-, Kultur- und Religionsgrenzen überschreitenden Traditionszusammenhangs und der herausragenden Rolle, die orientalische Christen sowohl als Innovatoren wie als Tradenten für diesen gespielt haben.

Lutz Greisiger

**Tamil Language for Europeans:
Ziegenbalg's *Grammatica
Damulica* (1716)**

Translated from Latin and Tamil, Annotated and Commented by Daniel Jeyaraj

With the Assistance
of Sister Dr. Rachel Harrington SND

Dokumente zur Außereuropäischen
Christentumsgeschichte 1

2010. XV, 175 pages, pb
ISBN 978-3-447-06236-7
€ 48,- (D) / sFr 83,-

Daniel Jeyaraj's study *Tamil Language for Europeans* recovers a forgotten aspect of the Tamil cultural heritage within the ongoing Indo-European intellectual discourse from early eighteenth century. It provides an English version of the Latin-Tamil Grammar that was printed in Germany in 1716. Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), a pioneer in many fields of intercultural study, compiled it with the help of other Tamil grammars written by European and Tamil scholars. It illuminates his Lutheran piety, his acquaintance with the Tamil people in Tranquebar on the Coromandel Coast in south eastern India, and his deep understanding of the colloquial form of Tamil as spoken by ordinary people. It elevates his pioneer work as a decisive translator and printer of the New Testament, Systematic Theology and Lutheran Catechism in Tamil. Additionally, this grammar helps us to gain penetrating insights into the socio-cultural, religious, and linguistic fabric of the Tamil people and the newly emerging Tamil Protestant congregation in Tranquebar. Thus, Jeyaraj's survey provides an excellent case study for historians, students, and practitioners of mission and ecumenism, Indologists and scholars of related Indo-European studies, and translators of intercultural texts to explore the transcontinental role of a grammar in communicating and simultaneously preserving Tamil language, culture and memories beyond its borders.

Klaus Koschorke (Ed.)

**The Dutch Reformed Church in
Colonial Ceylon (18th Century)**

Minutes of the Consistory of the Dutch
Reformed Church in Colombo held at the
Wolvendaal Church,
Colombo (1735–1797)

Translated by Samuel A. W. Mottau

Dokumente zur Außereuropäischen
Christentumsgeschichte 2

2011. Ca. XVIII, 739 pages, 1 map, 7 ill., hc
ISBN 978-3-447-06546-7
Ca. € 98,- (D) / sFr 166,-

The volume edited by Klaus Koschorke contains the – so far unedited – Minutes of the Consistory of the Dutch Reformed Church in Colombo (1735–1797). They are made accessible to the academic public in an English translation for the first time. These documents are of crucial importance for the religious, social and political history of Sri Lanka (formerly Ceylon) in the 18th century. The Colombo Consistory was the highest executive committee of the Colonial Church in Dutch Ceylon. It regulated and coordinated countless church affairs on the island. Many problems were discussed here that give us unique insights into the religious, cultural, political, and ecclesiastical life of a Dutch colony in 18th-century Asia. Special attention was paid to the "dangerous spread of Roman papacy in this country" and the seemingly unstoppable advance of the Catholic underground movement. It continually increased in spite of all counter measures by the Dutch authorities, and presented a religious alternative to the prevailing colonial system. These new documents also enhance comparative studies in Church–State relations in different Dutch overseas possessions at that time.

Mersha Alehegne

The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis

Critical Edition and Translation

Aethiopistische Forschungen 73

2011. Ca. XIX, 722 pages, hc

ISBN 978-3-447-06430-9

Ca. € 138,- (D) / sFr 233,-

The oldest religious nations that have Holy Scriptures (Torah, Bible, Koran, etc.) developed methods of commentary that help to discover the truths and values of the scriptures. In a similar manner, Ethiopia has established its own tradition of interpreting and commenting on the Biblical and Patristic texts. This tradition, known as *andemta*, is a unique and most valuable legacy of the ancient Ethiopian Orthodox Täwahédo Church and the entire country of Ethiopia.

The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis by Mersha Alehegne provides a critical edition of the *andemta*. The survey supplies the history of the corpus as a *raison d'être*, discusses the history of research in the commentary tradition, and describes the manuscripts (Mss) consulted in preparation for this edition.

Tilman Seidensticker (Hg.)

Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt

2011. VIII, 184 Seiten, br

ISBN 978-3-447-06534-4

Ca. € 29,80 / sFr 52,-

Der von Tilman Seidensticker herausgegebene Band geht auf die Fachkonferenz „Islamische Kontroversen zu Koexistenz und Gewalt“ zurück, die vom 18. bis 20. September 2008 am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald stattgefunden hat. In acht komplementären Beiträgen werden Erklärungen für die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit friedlicher und gleichberechtigter

Koexistenz von Muslimen und Angehörigen anderer Religionen aus unterschiedlichen sich gegenseitig ergänzenden Blickwinkeln dargestellt und analysiert. Im Zentrum stehen dabei zum einen verschiedene Gewalt befürwortende bzw. sich für friedliche Koexistenz aussprechende Denker oder Gruppierungen.

Li Tang

East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th centuries)

Orientalia Biblica et Christiana 18

2011. Ca. XIII, 169 pages, 20 ill., 8 maps, hc

ISBN 978-3-447-06580-1

Ca. € 58,- (D) / sFr 99,-

East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th Centuries) offers a comprehensive history of East Syriac (known as "Nestorian") Christianity in China under the Mongol rule. Li Tang has studied and analysed Chinese Dynastic histories and local chronicles, medieval Syriac and Persian historical writings, as well as European medieval travelogues. A special emphasis is placed on biographies contained in Chinese historical records. An English translation to several newly unearthed tombstone inscriptions in Syro-Turkic or Chinese is rendered. Through studying these literary sources and archaeological finds, Tang is able to reconstruct and elaborate on the history of the spread of East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th–14th centuries) from various perspectives such as the origin, migration and missionary activities of the East Syrian Christians as well as their political, economic and social status in medieval China.

HARRASSOWITZ VERLAG • WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de • verlag@harrassowitz.de