

# Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 95 | 2011



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

210

Harrassowitz Verlag



# Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 95 | 2011

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 71–94 (1987–2010)

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

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2013

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

ISSN 0340-6407

Gid 368-95

## Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter .....	V
Abkürzungen .....	VII
Beiträge	
ADEL SIDARUS	
Alexandre le Grand dans la tradition syriaque (recherches récentes et perspectives nouvelles) .....	1
WOLFGANG HAGE	
Carolus Dadichi in Marburg (1718). Bittgesuch eines rum-orthodoxen Studenten im Universitäts-Archiv .....	16
DILIANA ATANASSOVA	
Der kodikologische Kontext des »Wiener Verzeichnisses« mit Werken des Schenute: die komplexe Struktur eines koptischen liturgischen Kodex aus dem Weißen Kloster .....	32
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
Coptic and Arabic Liturgical Texts Relating to Euphrosyna .....	81
GETATCHEW HAILE	
History of <i>Abba Eløyas Gädamawi</i> .....	100
MANFRED KROPP	
Zwei Fassungen der Beurkundung eines Stiftungsakts (Kirche Däräse Maryam, Sämen 1834 oder 1838 n. Chr.) .....	156
HUBERT KAUFHOLD	
Zur Geschichte der georgischen Studien in Deutschland .....	175
FRANK VAN DER VELDEN	
Die Felsendomschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran .....	213
GUILLAUME DYE	
Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent .....	247

Personalia .....	271
Nachrufe auf Hermann Goltz, Ferdinand Gahbauer und Paul Mikat (H. Kaufhold) .....	271
Besprechungen	
L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle), I, La fabrique docu- mentaire. Études réunies par J.-M. Martin u. a., Rome 2011 (Tinnefeld) ...	275
M. Ullmann, Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Über- setzungen des 9. Jahrhunderts. Supplement Band I und II, Wiesbaden 2006; 2007 (Daiber) .....	275
R. W. Thomson, The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos, Ann Arbor 2010 (G. Winkler) ) .....	277
J.-O. Mahé u. a. (Hrsg.), Saint Grégoire de Narek et la Liturgie de L'Église, Revue Théologique de Kaslik 3-4 (2009-2010) (G. Winkler) .....	278
Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James published by L. Khevsuriani u. a., Münster 2011 (G. Winkler) .....	279
L. Cohen, The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia, Wiesbaden 2009 (Pennec) .....	280
G. S. Reynolds, The Qur'ān and Its Biblical Subtext, London – New York 2010 (Monferrer Sala) .....	282
M. Tamcke – A. Manukyan (Hrsg.), Kulturbegegnung zwischen Imagination und Realität, Würzburg 2010 (Hage) .....	284
R. Wagner, Protestantisch-westliche Mission und syrisch- orthodoxe Kirche in Kerala, Wiesbaden 2011 (Hage) .....	286
A. Manukyan, Konstantinopel und Kairo. Die Herrnhuter Brüder- gemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche, Würzburg 2010 (Hage) .....	287
A. Meißner, Martin Rades »Christliche Welt« und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus, Berlin: 2010 (Hage) ....	289
L'Hymnaire de Saint-Sabas le manuscrit géorgien H 2123. I. Intro- duction, traduction et notes par Ch. Renoux, Turnhout 2008 (Chronz) .....	291
Typikon des Šio-Mgvime Klosters. Nach dem Codex des 13. Jh. Hrsg. von E. Kochlamazaschvili und E. Giunaschvili, Tbilisi 2005 (Chronz) .....	296
M. Gross – K.-H. Ohlig (Hg.), Die Entstehung einer Weltreligion. I. Von der koranischen Bewegung, Berlin/Tübingen 2010 (Scholz) .....	299
Kurzanzeige: J. Bellers – M. Porsche-Ludwig (Hg.), Christenverfolgung in islamischen Ländern, Berlin 2011 (Suermann) .....	303

## Anschriften der Mitarbeiter

Dr. DILIANA ATANASSOVA, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5010 Salzburg, Österreich

Dr. TINATIN CHRONZ, Ostkirchliche Arbeitsstelle, Stiftsgasse 9, 53111 Bonn, Deutschland

Professor Dr. HANS DAIBER, Am Hüttenhof 10, 40489 Düsseldorf, Deutschland

Professor Dr. GUILLAUME DYE, Faculté de Philosophie et Lettres, Université libre de Bruxelles (ULB), Campus du Solbosch CP 108, avenue FD Roosevelt 50, 1050 Bruxelles, Belgien

Prof. Dr. GETATCHEW HAILE, Hill Museum and Manuscript Library, Saint John's University, Collegeville, Minnesota, USA

Professor Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, 35037 Marburg, Deutschland

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

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

Professor Dr. Juan Pedro MONFERRER SALA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba, Plaza Cardenal Salazar, 3, 14071 Córdoba, Spanien

Prof. Dr. Hervé Pennec, UMR 8171 CNRS / Aix-Marseille Université, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 5 rue du château de l'Horloge, B.P. 647, F-13094 Aix-en-Provence cedex 2, Frankreich

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

Professor Dr. ADEL SIDARUS, Rua dos Altos, 16, 7005-456 Évora, Portugal

Professor Dr. HARALD SUERMANN, Preyerstr. 89, 52249 Eschweiler, Deutschland

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

Dr. FRANK VAN DER VELDEN, Roßmarkt 12, 65549 Limburg, Deutschland

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

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

## Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvéologie, Paris 1 (1948) - 43 (1984)
BKV <sup>1/2</sup>	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hrsg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München, Berlin 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 litté- ra- tures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907 bis 1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI <sup>1/2</sup>	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913- 1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände und Supple- ment, Leiden 1960-2004
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B u. a., Turnhout, 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.
JStt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007

- LACL Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 3. Aufl. 2002
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
- Muséon Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
- MUSJ Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
- Nasrallah Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
- OCA Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
- OCP Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
- OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
- OrChr Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
- OrSyr L'Orient syrien, Paris 1(1956)-12 (1967)
- OstkSt Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
- PAC Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo-Jounieh (Libanon)-Rom 1978 ff.
- ParOr Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
- PG Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
- PO Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
- POC Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
- REA Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920) - 11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
- REGC Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965; 4. Auflage 1998ff.
- ROC Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1(1896) - 30 (1935/1936)
- SC Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
- StT Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
- Tarchnišvili Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
- Thomson Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum)
- TRE Theologische Realenzyklopaedie, Berlin-New York 1976 ff.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
- XB Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
- ZAC Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Adel Sidarus

## Alexandre le Grand dans la tradition syriaque (recherches récentes et perspectives nouvelles)

Il est bien connu que le cycle littéraire d'Alexandre le Grand, que ce soit sous la forme de légendes disparates ou de récits formels du type *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène (Alexandrie, III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), a été des plus féconds et universels.<sup>1</sup> Or, parmi les traditions orientales, celle de langue syriaque tient une place spéciale dans la mesure où elle a exercé une grande influence tant en Orient qu'en Occident, qu'il s'agisse de peuples chrétiens ou musulmans.<sup>2</sup>

Commençons par le Pseudo-Callisthène dont la traduction syriaque représente le plus important témoin textuel oriental et qui a connu de fait une postérité féconde.<sup>3</sup> Dans ce texte syro-oriental («nestorien») au titre de *Taš'itā d-Aleksandrōs* («L'histoire d'Alexandre»), nous avons affaire à d'un remaniement considérable du *Roman* de tradition gréco-alexandrine, dans sa version première dite  $\alpha$ , bien qu'il révèle des points communs avec les recensions  $\beta$ ,  $\gamma$  et  $\delta$ , proches de celle-là dans le temps.<sup>4</sup> En tout cas, ce texte comporte un élément original et de grande portée, absent des anciennes recensions grecques, savoir, l'expédition à travers l'Asie centrale jusqu'en Chine.<sup>5</sup>

- 1 La dernière mise au point est due à Jouanno, *Naissance et métamorphose* (2002), avec un résumé dans l'introduction à sa traduction de 2009, pp. 5-28. Nous exposons cela sous un angle particulier dans un long article intitulé «Nouvelles recherches sur Alexandre le Grand dans les littératures arabe chrétienne et connexes», à paraître bientôt dans *Parole de l'Orient*, 37 (2012). On y trouvera signalé et discuté plus d'une centaine de titres dans les différentes langues européennes, sans négliger l'arabe.
- 2 Quelques références récentes sur les versions orientales en général: Macuch, «Pseudo-Callisthenes Orientalis» (1991); Gero, «The Legend of Alexander the Great» (1993); Lusini, «Origine e significato» (1997). Voir aussi les chapitres pertinents dans le tout récent ouvrage collectif éd. par Zuwiyya, *A Companion to Alex. Literature* (2011). De plus, les chapitres introductoires de la monographie de van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog* (2010); on y trouvera, aux pp. 15-33, un bref aperçu sur la tradition syriaque, objet de la présente contribution.
- 3 Budge, *The History of Alexander* (1889), 1-254 (texte) & 1-143 (trad.). Trad. allem. de V. Ryssel dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, 90 (1893), *passim*. Présentation structurel du contenu dans Monferrer-Sala, «Alexander the Great», 57 ss.
- 4 Dans ce sens, l'éd./trad. de Van Thiel, *Leben und Taten* (1974), est importante dans la mesure où elle porte sur le meilleur témoin textuel de la version  $\beta$ . Le texte de plus se trouve valorisé par la qualité des notes de critique historique et des annexes textuelles, outre la propre introduction.
- 5 Budge, *op. cit.*, 195-201 (texte) & 109-113 (trad.). Boyle, «The Alexander Romance» en donne un résumé commenté aux pp. 16 ss. Il est dommage que cet épisode typiquement syriaque, comme plusieurs autres textes que nous abordons dans ces pages, n'ait pas été intégré dans l'anthologie de textes de Bohas (*v. infra*).

Les cinq témoins manuscrits mis à profit par l'éditeur sont en vérité tardifs (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.), mais deux d'entre eux sont enluminés.<sup>6</sup> Signalons aussi que l'un de ceux qui appartenaient à l'éditeur même, le manuscrit signalé comme *E*, se trouve aujourd'hui dans le fonds de manuscrits de l'Université de Leeds sous la cote Syr. 5. Là, surgit un nouveau témoin, Syr. 6, ayant appartenu de même à Budge, mais qui lui serait arrivé trop tard pour être collationné. Il avait été copié à Alqosh en 1887 à partir du même antigraphe que le manuscrit du British Museum (*A*), qui a servi de base à l'édition en sa qualité de *codex optimum*.<sup>7</sup>

Monferrer «Alexander the Great», 46 mentionne un témoin additionnel dans le ms. Rn/H62 de la Yale Beineke Library sans date (il ne connaît pas celui signalé par Ebied...). Pourtant, en consultant l'article de L. Depuydt qu'il mentionne: «Classical Syriac Manuscripts at Yale University: A Checklist», *Hugoye*, 9.2 (2006), 173-188, ici p. 181 (# 6), on constate qu'il est question d'une version traduite en anglais par J. Perkins et publiée dans *Journal of African and Oriental Studies*, 4 (1854), 359-440, sous le titre de «Notice of a Life of Alexander the Great». Il nous semble fort curieux que Budge ne l'ait pas connue pour la prendre en considération dans son édition. Du reste, que je sache, personne parmi ceux qui se sont intéressés au Pseudo-Callisthène syriaque en fait mention. Il doit s'agir plutôt d'un autre genre de récit – chose qu'il ne nous est pas possible de vérifier dans les circonstances actuelles.

Depuis la savante analyse de Th. Nöldeke,<sup>8</sup> il est largement admis dans les milieux orientalistes qu'il s'agit de la traduction d'une version en pehlevi qui a dû servir d'intermédiaire entre le grec et le syriaque.<sup>9</sup> Récemment toutefois, après une première note critique de l'iranisant Frye,<sup>10</sup> C. A. Ciancaglini a réfuté – avec perspicacité nous semble-t-il – cette prétention et démontré que le *Roman* syriaque traduit directement le texte grec. Les éléments persans qu'on y trouve doivent être attribués au milieu syro-oriental du VII<sup>e</sup> siècle dans lequel la version syriaque attestée aurait vu le jour – en plus de ceux néo-persans insérés dans les transmissions tardives.

Voir Ciancaglini, «Antecedenti» (1999) & «Syriac Version» (2001); voir aussi «Alessandro e l'incendio de Persepoli» (1997), à propos du contexte zoroastrien hellénophobe dans la littérature en pehlevi de l'époque sassanide, où l'on trouvera la mention d'autres sources. On notera en tout cas, que nous avons affaire à une chercheuse spécialiste, tout à la fois, du grec, de l'iranien et du syriaque. Elle a à son compte, entre autres, le premier dictionnaire d'emprunts persans du syriaque:

- 6 Sur les enluminures des textes médiévaux sur Alexandre, voir: Ross, *Alexander Historiatus* (1988) et le catalogue d'exposition *Alessandro Magno* (1995).
- 7 Rifaat R. Ebied, «Some Syriac Manuscripts from the Collection of Sir E. A. Wallis Budge», in *Actes du Symposium Syriacum 1972*, éd. René Lavenant, pp. 526-528, *Orientalia Christiana Analecta*, 197 (Rome, 1974). Je remercie le collègue d'avoir attiré mon attention sur ce point et de m'avoir procuré une copie des pages en question.
- 8 Nöldeke, *Beiträge* (1890).
- 9 Références plus ou moins complètes dans Ciancaglini «Syriac Version» (2001), 122, n. 2. Il faut noter que Macuch (1989, p. 505) aussi, une décennie auparavant, se prononçait en faveur de la thèse d'un original persan, malgré la référence à l'ascendance égyptienne du Macédonien via Nectanébo, au lieu de celle persane via Darius, généralisée avec l'arrivée de l'islam arabo-persan.
- 10 N. R. Frye, «Two Iranian Notes», in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, *Acta Iranica*, 24 (Leiden, 1985), pp. 185-188.

*Iranian Loanwords in Syriac* (Wiesbaden, 2008)! – Les objections à cette nouvelle thèse émises par Van Bladel, «Syriac Sources», 61-64, ne sont pas consistantes! L'auteur a travaillé, entre autres, sur l'article anglais abrégé, alors que l'original italien est bien plus développé et, dans une certaine mesure, plus circonstancié. De plus, ses longs aperçus préliminaires prétendant faire le point sur l'Alexandre des sources orientales, tout en n'ayant rien à voir avec le titre et l'objet principal de l'essai, sont superficiels, l'auteur ignorant tantôt des travaux anciens fondamentaux, tantôt la recherche plus récente.<sup>11</sup>

Le texte syriaque se trouvant dépendant ou proche des anciennes recensions grecques, et les premières versions latine et arménienne remontant aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, il est légitime de se demander pourquoi les milieux syriaques auraient réagi aussi tard pour traduire le *Roman*. L'idée d'une *Vorlage* persane n'étant plus valable, ne pourrait-on pas penser qu'une première version avait été entreprise à la même époque que ces versions anciennes et, peut-être, par un syrien occidental (jacobite ou melkite)? Nous nous expliquerions mieux ainsi les relations incertaines entre original grec et texte syriaque,<sup>12</sup> ou les particularités et ajouts spécifiques de la recension syriaque attestée, ou encore la variété et la richesse de la tradition arabe du *Roman*, lequel manifeste une dépendance globale accentuée à l'égard de modèles syriaques autres que ceux que reflètent les textes typiquement chrétiens que nous abordons maintenant.<sup>13</sup>

### Une double légende chrétienne

En effet, nous trouvons annexée au texte principal du *Roman*, dans les manuscrits, une «légende chrétienne» plus ou moins contemporaine, intitulée *Neṣḥānā dīleh d-Aleksandrōs* («Glorieux exploits d'Al.»).

Voir Budge, *The History*, 255-75 (texte) & 144-58 (trad.). Trad. franç. de Bohas, *Alexandre syriaque*, 25-43. Résumé successivement dans Van Bladel «The *Alexander Legend*», 178-80, & van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog*, 17-21. Analyse et mise en contexte historique avec datation (629-630) par Reinink, «Die Entstehung der syr. *Alexanderlegende*» (résumé avec appui de la thèse dans Van Bladel, *op. cit.*, 183-88); voir de même dans la bibliographie finale les autres études mentionnées de Reinink. Autant Van Bladel que van Donzel/Schmidt démontrent que le texte coranique dépend intimement de la *Légende* (même si à travers une transmission orale!). Curieusement, le premier

11 Cela n'est plus le cas de son étude sur la légende d'Alexandre dans le Coran (2008) sur laquelle nous revenons plus bas.

12 Il ne faut pas considérer ces relations dans un sens unilatéral (grec > syriaque). L'inverse aurait pu exister pour les versions secondaires de l'original grec.

13 Voir notamment les conclusions de la recherche poussée, et toute récente, de Doufikar-Aerts, *Alexander Arabicus* (2010), 74-90 (en plus du stemma illustratif de la p. 91 et la conclusion en p. 281). De toute façon, il avait été admis depuis longtemps, comme nous le verrons plus bas, que le *Roman* syriaque est passé à l'éthiopien par l'intermédiaire d'une traduction arabe jusque-là à peine idéalisée, mais à présent solidement attestée et en voie d'édition (*vide infra*). Une partie du moins des divergences existantes entre les deux textes *recepti* pourraient être expliquée à la lumière de cette hypothèse.

laisse de côté la partie antérieure sur Moïse et la Source de vie du texte coranique (vv. 60-82).<sup>14</sup> À peine rappelle-t-il (p. 176), à la suite d'autres auteurs, l'impact probable de la légende de Gilgamesh sur celle d'Alexandre.

Ce texte serait le premier à évoquer la fameuse légende de Gog et Magog, peuples radicalement «barbares» retenus au-delà du mur d'airain qu'Alexandre a fait construire.<sup>15</sup> À peine trouve-t-on une ébauche de l'épisode dans les recensions  $\gamma$  et  $\lambda$  du Pseudo-Callisthène, Livre II, ch. 37-39. De même pour ce qui est de l'expédition vers le Pays des ténèbres à la recherche de la Source de vie – thèmes repris, nous l'avons vu, dans le texte sacré de l'islam (sourate *al-Kahf*, 18, 60-102), où l'un des prophètes évoqués porte le nom de *Dū 'l-qarnayn* («Celui aux deux cornes», «le Bicornu»), l'*epitheton constans* qui surgit pour la première fois attribué à Alexandre dans le texte de notre *Légende*.

Dernièrement encore, Macuch, «Egyptian Sources» (1989) affirmait l'origine égyptienne de l'épithète appliquée à Alexandre en sa qualité de fils d'Ammon. Alors que pour beaucoup de savants, d'origine persane surtout, il s'agirait plutôt de Cyrus le Grand. Voir notamment Macuch, «Pseudo-Callisthenes Orientalis», 241-57, où il est donné compte en détail d'une savante compilation de sources originales sur le sujet, de la plume de 'Alī Akbar Dehḥodā, insérée dans l'encyclopédie *Loḡatnāme*, s. v. «Dū l-Qarnayn» (Téhéran, 1329 ḥoršīdī / 1950 A. D.) – pour l'auteur, c'est l'empereur persan Cyrus qui aurait été le véritable visé dans le texte coranique ... Voir en tout cas l'approche différente de Polignac, «L'homme aux deux cornes» (1984).

En étroite liaison avec cette légende, nous avons aussi une *Chanson d'Alexandre* attribuée au grand Jacques de Saroug (451-521), qui allie l'art du récit légendaire à celui du panégyrique et de l'eschatologique, et que Budge voulait considérer comme inspirée par un texte originel de la *Légende* plus développé que celui qui nous a été transmis.<sup>16</sup> Nous verrons tout de suite que ce ne semble pas être le cas, encore moins quant à l'attribution de cet écrit au célèbre poète-théologien formé à Édesse. Nous invoquons cela ici pour faire allusion à l'existence d'une version supplémentaire (!) – celle-ci plus réelle et abrégée mais aujourd'hui perdue – qui aurait inspiré de fait le récit à caractère historiographi-

14 Pour ce premier épisode, voir les parties correspondantes dans Brannon M. Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (London & New York, 2002), dont la partie spécifique avait été traitée déjà dans *Journal of Near Eastern Studies*, 57.3 (1990), 191-215.

15 Dernière mise au point dans la monographie de van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog* (2010). Voir aussi: Anderson, *Alexander's Gate* (1932); Seyed-Ghorab *et al.*, *Gog and Magog* (2007); Polignac *et al.*, «Monstres et murailles» (2010). Il faut encore analyser le bref récit qui, dans le ms. garchouni Borgia arab. 263 (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 25r-26r, fait suite à l'*Apocalypse* arabe du Pseudo Méthode (*vide infra*), d'après les indications de G. Graf dans *GCAL* I, 295 & 546. – Rappelons que la dénomination et la diabolisation de cette paire de peuples, identifiés plus tard avec les divers envahisseurs cruels venus du Nord/Nord-Est, se trouvaient déjà évoquées dans la Bible: *Ez.* 28 (A. T.) & *Ap.* 20 (N. T.).

16 Voir ce qu'il en dit dans sa traduction, faite à partir d'une ancienne édition, dans Budge, *op. cit.*, 163-200. Nouv. éd. du même dans *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 6 (1891), 357-404, sous le titre réducteur de «Alexander the Great and Gog and Magog».

que inséré dans la *Chronique* du Pseudo-Denys de Tell-Mahré ou *Chronique de Zuqnān*.<sup>17</sup>

Pour ce qui est de la *Chanson* (*mīmārā*), il faut dire qu'elle a été entre-temps éditée et traduite, dans sa triple recension (!), par Reinink (1983) dans la collection du *CSCO*.<sup>18</sup> D'après l'analyse que l'éditeure en a faite, il ne s'agit guère d'une œuvre de Jacques de Saroug, mais d'un poème composé selon le mètre de ce prestigieux mélode de langue syro-occidentale. De plus, aucune des recensions attestées ne correspond, selon l'éditeure elle-même, à l'*Urtext* qu'il est nécessaire de stipuler.<sup>19</sup> Et la traduction du poème en prose arabe, découverte par Samir dans deux manuscrits en garchouni occidental, révèle une recension supplémentaire encore plus divergente!<sup>20</sup>

Il a été beaucoup dit et écrit sur la relation entre *Chanson* et *Légende* et leurs sources anciennes, ainsi que sur les circonstances et motivations de leur genèse. Un exposé détaillé en est donné dans l'introduction de Bohas.<sup>21</sup> L'auteur semble se prononcer en faveur des thèses de G. J. Reinink, qui a effectivement le plus écrit sur le sujet.<sup>22</sup>

Quoiqu'il en soit, il faut mettre ces textes en liaison avec les troubles que l'Asie centrale et le Moyen-Orient ont connus durant les VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles: invasions des Huns Sabirs, puis des Khazars et Turcs; invasions persanes du Moyen-Orient, Égypte incluse; reconquête byzantine avec les guerres qui s'en suivirent; invasions arabes enfin. Toutefois, tant qu'on n'aura pas procédé à la confrontation systématique de ces textes avec la prétendue version arabe en prose conservée dans les manuscrits de Birmingham, en plus de ladite *Légende* éthiopienne qui révèle une certaine dépendance (*vide infra*), rien de définitif ne peut être avancé sur la genèse originelle des deux écrits syriaques, car ils peuvent constituer de simples

17 Trad. de Bohas, *Alexandre syriaque*, 107-110, où il est fait mention en note 335 du jugement de W. Witakowski sur ce point, tiré de son étude critique *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius...* (Upsala, 1987), p. 128 – étude largement reprise dans la préface à son édition du *Ps.-Dionysius..., Part III* (Liverpool, 1996). Voir de plus: Palmer, *West Syrian Chronicles*, 53-70. Bohas (p. 22), suggestionné par d'anciennes études de Reinink (*vide infra*), questionne un peu, sans raison consistante à notre avis, cette version des choses, alors que cette auteure corrige sa position première dans «Alexander the Great» (2003), p. 150, n. 2, se basant sur le même Witakowski.

18 Trad. angl. de Budge, *op. cit.*, 163-200 (à partir d'une ancienne éd.). Trad. franç. de Bohas, *op. cit.*, 45-88, à partir de l'édition complexe de Reinink (1983).

19 C'est ainsi que, pour sa traduction, Bohas a pris pour base la deuxième recension «qui dans l'ensemble est la plus cohérente métriquement», intercalant des extraits des deux autres.

20 Samir, «Versions arabes», 233-235. Il s'agit de manuscrits du fonds Mingana à Birmingham datant des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles.

21 Bohas, *op. cit.*, 7-24, avec notes supplémentaires en guise de préliminaires à la traduction de chacun des deux textes.

22 Voir son recueil d'études *Syriac Christianity* (2005). La contribution la plus importante est celle qui forme le ch. VI «Alexander in Syriac 'Apocalyptic' Texts» (2003). Il faut y ajouter ses deux autres études: «Alexandre et le dernier empereur du monde» (1999) & «Heraclius, the New Alexander» (2002).

avatars d'un prototype plus ancien et plus neutre en matière de motivation apologétique ou eschatologique.<sup>23</sup>

#### La double légende et les écrits apocalyptiques/eschatologiques postérieurs

Deux pseudépigraphes, à caractère apocalyptique et datant clairement d'après les conquêtes arabo-musulmanes, insèrent dans leurs récits les éléments typiques de la légende chrétienne d'Alexandre que nous trouvons dans cette double tradition d'écrits: le poème sur *La fin du monde* du Pseudo-Éphrem et l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode. Ces textes ont été traduits en grec, latin et arabe, et ont favorisé, par-là, la diffusion des idées et motifs littéraires véhiculés à l'origine par la *Légende* et la *Chanson* dans leurs versions multiples, y culminant dans la perspective du rôle eschatologique du dernier empereur romain/byzantin.

Voir textes et présentations dans Bohas, *op. cit.*, 89-103, en liaison avec pp. 17-22. Reinink, à qui l'on doit la dernière édition critique du Pseudo-Méthode (*CSCO* 540-541, 1993), a écrit beaucoup sur ces textes, ainsi que sur les précédents, comme nous l'avons déjà signalé. D'après van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog*, 92-93, il faudrait ajouter aussi l'*Apocalypse* syriaque de Daniel (éd./trad. M. Henze, Tübingen, 2000). On y retracerait en effet des parallèles ou des influences dans la caractérisation des peuples bannis. À propos du «dernier empereur romain» (cf. Reinink, «Alexandre et le dernier empereur»), il faut rappeler, avec van Bladel, «*The Alexander Legend*», 191, qu'une recension favorite de la surate coranique «al-Rûm» (30, 1-6) donne la victoire aux Romains contre les Perses !

Le Pseudo-Méthode, à son tour, a été largement utilisé, à côté de l'ouvrage bien connu de la *Caverne des trésors*, dans le traité intitulé *Témoignages des prophètes sur l'Économie du Christ*, conservé dans quelques copies syro-orientales de miscellanées, plutôt tardives (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles).<sup>24</sup> Ce recueil de *testimonia* de l'A. T., qui se situe dans la lignée des collections anciennes qui remontent au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, présente une tonalité eschatologique qui le rapproche un peu dudit pseudépigraphe, mais aussi de notre *Légende d'Alexandre*, qui figure du reste dans l'un des manuscrits, lui empruntant précisément certains épisodes en liaison avec la figure du grand roi macédonien. Alors que Desreumaux pensait devoir mettre le traité en liaison avec les conquêtes des turcs seldjoukides (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), Debié semble avoir démontré qu'il date plutôt du VIII<sup>e</sup> siècle, à cause des caractéristiques de l'apologie chrétienne eu égard à l'islam primitif que le texte renferme.

23 Samir n'a pas procédé à cette confrontation, bien qu'il ait annoncé cela pour un futur prochain. Et l'existence de la version en cause a été totalement ignorée dans les travaux postérieurs de Reinink, tout comme dans l'ouvrage de Bohas.

24 Desreumaux, «Alexandre et la couronne» (2000); Muriel Debié, *Le livre syriaque des Témoignages prophétiques*, éd., trad. et commentaire (mémoire encore inédit; je remercie l'auteure de m'avoir donné accès à son travail).

Dans l'ensemble de ces écrits, renforçant une tendance déjà amorcée en milieux juifs mésopotamiens ou helléniques,<sup>25</sup> Alexandre le Macédonien apparaît comme le roi universel, un véritable «cosmocrator», un prophète fidèle à la mission divine de répandre partout le monothéisme chrétien, dans une perspective même eschatologique.<sup>26</sup> C'est ainsi que cette «consécration» a habilité sa figure à pénétrer partout dans les milieux monothéistes médiévaux, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans, orientaux ou occidentaux.

### Impact sur les traditions arabe et éthiopienne

Nous nous arrêtons longuement sur ces influences dans la tradition arabe, chrétienne ou musulmane, dans l'étude d'ensemble invoquée en début d'article. L'influence syriaque s'est exercée de même sur la tradition éthiopienne, mais là par l'intermédiaire de versions ou variantes copto-arabes, notamment pour le cas du texte du Pseudo-Callisthène.<sup>27</sup>

Quelques années après la grosse publication des textes syriaques, l'infatigable orientaliste anglais Budge a divulgué ceux existants en langue éthiopienne.<sup>28</sup> Bien que cette tradition soit dépendante clairement d'originaux arabes, le fait est que, n'existant à l'époque aucun de ces textes, la recherche s'était tournée vers l'analyse de ces publications et leur confrontation avec les notices disséminées dans l'abondante littérature arabe, chrétienne ou islamique (de langue persane inclus) pour tenter de reconstruire idéalement ces originaux-là.

Ainsi, à la suite d'autres chercheurs, allemands surtout, K. F. Weymann a entrepris une analyse poussée du récit *Huratu la-Eskender* («Voyage d'Alexandre»), le plus proche texte éthiopien du modèle classique.<sup>29</sup> Il en arrivait à stipuler un prototype arabe intermédiaire entre le syriaque et l'éthiopien, et représentant une version christianisée d'une recension musulmane, dont il a reconstitué admira-

25 Simon, «Alexandre juif et chrétien» ; Abel, «*Dū 'l- Qarnayn*».

26 Voir les publications de Reinink de 1999, 2002 & 2005 *passim*. Voir aussi: Abel, «*Dū 'l- Qarnayn*»; Polignac «Cosmocrator»; Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums*. Dans l'une de ses études sur le Pseudo-Méthode, Reinink signale, comme ouvrage de base sur le thème, celui de Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit* (2000).

27 À ce titre, nous avons développé la question dans un article spécifique sur «Alexandre le Grand chez les Coptes», sous presse dans un volume collective de la série «Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient» (...). Nous nous permettons d'en reproduire les parties qui intéressent le sujet propre du présent article.

28 Budge, *Life and Exploits* (1896). Résumé détaillé du contenu et de chacun des textes par [Estelle] Sylvie Pankhurst, *Ethiopia: A cultural history* (Woodford Green, Essex, Lalibela House, 1955), pp. 218-231 (Ch. XIV).

29 Budge, *op. cit.*, I, 1-205 (texte) & II, 1-353 (trad.). Voir aussi Idem, *Alexander Book*, 2-213. Que je sache, personne jusqu'ici n'a pu avoir accès à la nouv. éd. de Burkhart, *Die äthiopische Alexanderlegende* (1942), avec les nouveaux éléments qu'elle renferme: il s'agit bien de ce texte et non de celui qualifié de *Légende* (voir plus bas), comme l'indique Lusini «Origine e significato», 104, n. 24. Voir plus en détail notre contribution majeure.

blement le contenu, bien avant qu'elle ait été découverte tout récemment dans plusieurs manuscrits copto-arabes.<sup>30</sup>

Le texte intermédiaire en question est la version dite de Quzmān, que Doufikar-Aerts a déniché et analysé tout récemment.<sup>31</sup> Le nom adopté est en fait celui du copiste de l'un des témoins, le Paris arabe 3687, daté de 1693. Le texte y prend le titre de *Sīrat al-Malik Iskandar Dū-l-Qarnayn*,<sup>32</sup> et le nom complet du copiste, tel qu'attesté dans d'autres manuscrits de la même Bibliothèque nationale de France, est «Yūsuf ibn °Aṭīyya, al-ma°rūf bi-Quzmān».<sup>33</sup>

Ainsi donc, nous aurons bientôt le texte arabe le plus proche du *Tas̄'itā d-Aleksandrōs*. Il sera alors possible de confronter directement ces deux témoins avec les recensions grecques anciennes et répondre, peut-être, à quelques-unes des questions que nous avons posées précédemment quant à la toute première traduction syriaque, à sa date et aux origines confessionnelles de son auteur.

La tradition éthiopienne d'Alexandre le Bicornu (*Za-ke'l'ē aqrentihu*) connaît, à côté de la version du *Roman* classique (*Ḥuratu la-Eskender*), un second récit qui porte le titre de *Zēnā Eskender* («Histoire d'Alexandre») et qui représente un texte plus caractéristique, à saveur bien éthiopienne. Divisé en 33 chapitres, cette «légende» est en tout cas plus ancienne (XIV<sup>e</sup> s.) et est conservée dans une dizaine de manuscrits contre deux pour l'autre texte.<sup>34</sup>

D'après les recherches de Lusini, loin d'être comparables à la rigueur et à la systématisation démontrées par Weymann lors de son analyse du texte de tradition classique, ce second texte éthiopien manifesterait clairement le remaniement d'une *Vorlage* «chrétienne alexandrine» laissant transparaître un modèle, encore une fois, islamisé de l'ensemble de la légende du Macédonien telle que transmise globalement dans la tradition chrétienne syriaque.<sup>35</sup>

30 Weymann, *Die aethiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes* (1901; contenu et caractérisation dans Doufikar-Aerts, *Alexander Arabicus*, 4). Voir plus récemment l'introduction de Colin à son éd. de 2007, pp. 6-12. Brève référence dans Lusini, *op. cit.*, 101-103. Sur l'épisode de Gog et Magog, on trouve dans van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog*, une longue note 59 (pp. 34-36), réaffirmant l'influence syriaque originelle, mais aussi l'existence (par ricochet?) de parallèles dans un commentaire éthiopien de l'*Apocalypse* de s. Jean.

31 Doufikar-Aerts, *op. cit.*, 58-73.

32 Cet épithète se présente ici, comme ailleurs, comme une unité lexicale non déclinable; Doufikar-Aerts, *op. cit.*, 36, n. 91.

33 Voir l'index du catalogue des manuscrits arabes chrétiens de G. Troupeau, II (1974), 162b. Notre manuscrit, lui, n'avait pas été identifié comme arabe chrétien pour intégrer ce catalogue! Entre-temps, nous avons eu le plaisir de mettre notre collègue hollandaise sur la piste d'un second spécimen conservé dans la bibliothèque de l'Institut de Théologie copte catholique à Maadi (Égypte). Elle a pu repérer deux autres copies partielles à Berlin et Paris et elle est en train de travailler à l'édition critique du texte!

34 Budge, *op. cit.*, I, 259-353 (texte) & II, 437-553 (trad.); Idem, *Alexander Book*, 236-256 (sommaire et extraits). Reproduction de la trad. intégrale de Budge par Pankhurst, *loc. cit.*; trad. franc. de Colin 2007, à partir du texte de Budge.

35 Lusini, «Origine e significato», 103 ss. Voir aussi l'introd. de Colin à son édition, *op. cit.*, 12-13.

Ce texte copto-arabe ne s'est pas encore manifesté, mais un élément supplémentaire vient renforcer l'argumentation de Lusini. Il s'agit de la figure arabomusulmane du sage Luqmān, qui apparaît sous la forme corrompue de «Komsāt» aux ch. 29-33.<sup>36</sup> Ceux-ci rapportent le dialogue entre lui et le roi Alexandre sur le thème de la Résurrection. Faisant suite à d'autres chapitres du type parénétiq et dialogique, dans la tradition de la fameuse rencontre avec les Brahmanes, il rappelle la curieuse séquence notée dans un sermon attribué au célèbre abbé copte du V<sup>e</sup> siècle, Chenouté d'Atripé.<sup>37</sup>

### Un Roman épistolaire en syriaque?

La tradition syriaque en liaison avec notre grand roi comporte encore une série de *Lamentations* ou *Sentences* de philosophes et d'autres personnages prononcées devant sa dépouille. Connues aussi comme «Oraisons funèbres», elles ont été transmises séparées du *Roman* du Pseudo-Callisthène, alors qu'elles font partie de certaines de ses versions grecques ou latines. Tout en révélant des divergences par rapport à ces versions, ce recueil syriaque, transmis dans un *unicum* très moderne (1907), d'origine orientale, trahit néanmoins une traduction du grec. On a supposé jusqu'ici que c'était par le truchement de l'arabe, considérant la proximité existante entre cette pièce et les différentes séries connues de la littérature gnomique gréco-arabe (et persane musulmane), particulièrement de celles de tradition chrétienne.

Voir Brock, *Laments*. Trad. espagnole des textes édités, avec notes et commentaires, par J. P. Monferrer-Sala, «Alexandri magni de anima dictum fictitium apud philosophos enuntiavit», *Hikma*, 5 (2006), 155-169. Brock hésite sur le point de la langue d'origine du texte syriaque et affirme (p. 208, n. 2) qu'aucun élément ne peut l'éclaircir. - Les données concernant la tradition arabe doivent être maintenant complétées ou corrigées par celles fournies et analysées par Doufikar-Aerts, *Alexander Arabicus*, 123-28, et par nous-même dans l'article principal, notamment en ce qui concerne le texte d'Eutychius/Sa'īd ibn Baṭrīq, jugé comme le plus proche de la version syriaque. Voir de même les observations de Grignaschi, «La figure d'Alexandre», 207-209.

Toutefois, à la lumière des récentes découvertes de M. Grignaschi et M. Maroth concernant un *Roman épistolaire* gréco-arabe recueillant la correspondance plus ou moins fictive entre Aristote et Alexandre, entrant en jeu parfois Olympias, la mère de ce dernier,<sup>38</sup> il faut revoir cette position, car notre recueil de sentences,

36 Lusini, *op. cit.*, 112-113. Sur Luqmān, voir entre autres l'art. de B. Heller & N. A. Stillmann dans *EnclIs*.

37 Thème développé vers la fin de notre article portant sur la littérature copto-arabe. Éd./trad. Victor Ghica, «Sermon arabe pour le troisième dimanche du Carême, attribué à Chenouté», *Annales Islamologiques*, 35 (2001), 148-158; analyse et commentaire de Mark N. Swanson, «St. Shenute in Seventeenth-Century Dress in *Paris B. N. ar. 4761*», *Coptica* (Los Angeles), 4 (2005), 27-42.

38 Voir ce que nous en disons aux débuts de l'article principal. De toute manière, on peut consulter la série de publications de Grignaschi, le premier inventeur du texte, signalées dans la bibliogra-

en définitive, en fait partie.<sup>39</sup> Il convient donc de s'interroger sur l'ancienneté relative des deux versions (arabe/syriaque).

À cet effet, il faut signaler que le *De mundo* attribué à Aristote, et faisant partie aussi de la collection,<sup>40</sup> est passé au syriaque par l'entremise du grand traducteur Serge de Reš'aynā (m. 536).<sup>41</sup> Mais comme Grignaschi n'est pas arrivé à établir clairement la langue de l'original immédiat de la version arabe de l'ensemble de la compilation telle que largement remaniée par le secrétaire Sālīm Abū al-'Alā' au service du calife omeyyade Hišām ibn 'Abd al-Malik (724-744): grec/syriaque/arabe, la question reste ouverte quant à la possible existence d'une version syriaque de ce *Roman*, qui aurait servi d'intermédiaire et d'où aurait été extrait le recueil de sentences qui nous occupe ici. Munis aujourd'hui de ces nouvelles informations, les chercheurs syriacisants pourront peut-être un jour en découvrir les traces dans l'un des nombreux fonds de manuscrits, catalogués ou non.

Pour conclure notre contribution sur la tradition syriaque, un mot sur les écrits à caractère historiographique. Il nous faut rappeler qu'outre le Pseudo-Denys signalé plus haut, il existe une vie brève transmise dans un ancien manuscrit remontant à la fin du VIII<sup>e</sup> ou début du IX<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>, qui a été un peu ignorée par les chercheurs, y compris dans le recueil de textes compilé par Bohas. Brock aussi rappelle d'autres récits du type *vita* se voulant historiographique, certains encore inédits.<sup>43</sup> Il faudrait y ajouter le récit qu'en donne au XIII<sup>e</sup> siècle le grand Barhebraeus dans sa chronique bilingue, syriaque et arabe, de laquelle Budge a donné quelques extraits.<sup>44</sup>

phie finale, en particulier la dernière mise au point «Un roman épistolaire gréco-arabe» (1996); de plus Maroth, *The Correspondence* (2006; étude: 2005).

- 39 Il s'agit de la 16<sup>ème</sup> et ultime pièce, toujours précédée de la *Lettre de consolation* d'Alexandre à sa mère Olympias; Grignaschi, «Rasā'il Arist.», 7-8, n. 4 & «Roman épistolaire», 228-239, avec l'Appendice III, pp. 261-263 (éd./trad. du texte avec tableau comparatif des différentes versions arabes). Pour ce qui est des textes chrétiens (Ḥunayn, Eutychius et *Légende éthiopienne*), il faut prendre en considération ce que nous en disons dans l'article principal.
- 40 C'est cet écrit qui ouvre la collection! Il s'agit en vérité d'une paraphrase «assez médiocre», dit Grignaschi, «Rasā'il Arist.», 68-73.
- 41 Il faut quand même signaler que des trois versions arabes distinctes qui existent de ce traité, deux dépendent du texte syriaque de Serge, alors que la troisième ne l'est pas et on n'a pas encore établi son archétype linguistique. Sur tout cela, voir la dernière mise au point de W. Raven dans *DPhAnc.*, Supp. (2003), 481-483.
- 42 Londres, British Library Add. 12154, n° 860 de l'ancien catalogue de W. Wright, pièce n° 19, fol. 153v-154v (cf. vol. II, p. 984a). Éd. Paul de Lagarde dans ses *Analecta syriaca* (Leipzig, 1858; repr. Amsterdam, 1967), pp. 205-208. Trad. angl. de Budge, *The History*, 159-161.
- 43 Brock, *Laments*, 218. Sur Michel le Syrien, voir aussi van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog*, 32-33.
- 44 Budge, *Alexander Book*, 260-261. Autant de textes qui auraient pu intégrer le recueil de Bohas! Rechercher en détail dans la compilation de Palmer, *West-Syrian Chronicles*.

Bibliographie et abréviations<sup>45</sup>

- Abel, A., «*Dū 'l-Qarnayn*, Prophète de l'universalité», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 11 (1951), 5–18.
- AG dans les littératures = *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*, éd. Laurence Harf-Lancner *et al.* (Actes du Colloque de Paris, nov. 1997), Littérales Hors-Série. Nanterre: Université de Paris X, 1999.
- Alessandro Magno : storia e mito* [Palazzo Ruspoli, Roma, 21 dicembre 1995 - 21 maggio 1996] / Fondazione Memmo, Catalogo e mostra, coord. scientifico Antonino Di Vita, Milano 1995.
- Anderson, Andrew R., *Alexander's Gate and the Enclosed Nations*, Pub. of the Mediaeval Academy of America, 12. Cambridge, Mass., 1932.
- Alessandro Magno* = *Alessandro Magno: Storia e mito* (Catalogue d'exposition), ed. Fondazione Memmo. Roma, 1995.
- Beitr. Klass. Philol. = Beiträge zur klassischen Philologie.
- Bohas, Georges, *Alexandre syriaque*. Lyon: ILOAM, 2009.<sup>46</sup>
- Boyle, J. A., «The *Alexander Romance* in the East and West», *Bulletin of the John Rylands University Library*, 60 (1977-78), 13-27.<sup>47</sup>
- Bridges, M. & J. Ch. Bürgel (eds.), *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Schweizer Asiatische Studien / Études asiatiques suisses – Monographien / Monographies, 22. Bern, 1996.
- Brock, Sebastian P., «The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac», *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970), 205-18 (rééd. in Idem, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Hampshire: Variorum, 1992, ch. VIII).
- Budge, Ernest A. Wallis, *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version ... of the Pseudo-Callisthenes ...*, Introduction, edition and translation. Cambridge, 1889 (repr. Amsterdam, 1976).
- Idem, *The Life and Exploits of AG, being a series of Ethiopic texts...*, ed. with Engl. trans. and notes, 2 vols. (I = ed.; II = trans.). London, C. J. Clay & Sons and Cambridge Univ. Press Warehouse, 1896 (Printed for Private Circulation).
- Idem, *The Alexander Book in Ethiopic*. London: Oxford Univ. Press & Humphrey Milford: 1933 (repr. New York: AMS Press, 1976).<sup>48</sup>
- Burkhardt, F., *Die äthiopische Alexanderlegende, eingeleitet, nach 2 Hss. herausgegeben und übersetzt*. Diss. Dr. phil., Karls-Universität Prag, 1942.

45 Les titres précédés d'un astérisque n'ont pas pu être directement consultés!

46 Trad. annotée, avec introd., de la plupart des textes de cette tradition, excluant intentionnellement le *Roman d'Alexandre*. Recueil originellement prévu pour un ouvrage collectif *Vies et romans d'Alexandre* à paraître dans La Pléiade (Paris). J'en publie un compte-rendu dans le prochain numéro des *Collectanea Christiana Analecta* (Cordoue), en plus de celui qui intègre la note plus générale mentionnée en n. 51.

47 L'auteur y intègre différentes contributions antérieures, tout en les enrichissant.

48 Reprise du vol. de trad. de 1896, avec le texte intégral du *Roman* classique et partiel de la *Légende*, avec un choix des autres textes mineurs.

- Cary, George, *The Medieval Alexander*, éd. D. J. A. Ross. Cambridge: UP, 1956 (repr. 1967).
- Ciancaglini, Claudia A., «Alessandro e l'incendio de Persepoli nelle tradizioni greca e iranica», in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: Forme e modi di trasmissione* (Atti del convegno di Trieste, sett. 1996), a cura di A. Valvo, pp. 59-81. Alessandria (Piemonte): Ed. dell'Orso, 1997.
- Idem, «Gli antecedenti del *Romanzo siriano* di Alessandro», in *Diffusione/RA* (1998), 55-93.<sup>49</sup>
- Idem, «The Syriac Version of the Alexander Romance», *Le Muséon*, 114 (2001), 121-140.
- Colin, Gérard (trad.), *Alexandre le Grand, héros chrétien en Éthiopie: Histoire d'Al. (Zênâ Esken-der)*. Louvain, Paris & Dupley MA: Peeters, 2007.
- Desreumaux, A., «Alexandre, la couronne et la croix: Le rêve syriaque du royaume perdu», in *MEFR/MA*, 112.1 (2000), 43-49.
- Diffusione/RA = La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: Il «Romanzo di Alessandro» e altri scritti* (Atti del Seminario internazionale di studio – Roma-Napoli, sett. 1997), a cura di R. B. Finazzi & A. Valvo, Collana di studi e testi, 2. Alessandria (Piemonte): Ed. dell'Orso, 1998.
- van Donzel, Emeri & Schmidt, Andrea, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources*, Brill's Inner Asian Library, 2. Leiden & Boston: Brill, 2010.<sup>50</sup>
- Doufrikar-Aerts, Faustina, *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Medievalia Groningana New Series, 13. Leuven, Paris & Walpole MA: Peeters, 2010.<sup>51</sup>
- DPhAnt. = Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. Richard Goulet, 5 vols. plus un *Supplément*. Paris: CNRS Éditions, 1989-2012 (d'autres vols. en préparation).
- Gero, S., «The Legend of Alexander the Great in the Christian Orient», *Bulletin of the John Rylands University Library*, 75 (1993), 3-9.<sup>52</sup>
- GrArab. = Graeco-Arabica*, Athènes (revue, publiant souvent les actes de congrès internationaux «Greek and Arabic Studies»).
- Grignaschi, Mario, «La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse», *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), 205-234.
- Idem, «Les *Rasâ'il 'Aristâtâlîsa 'ilâ-l-Iskandar* de Sâlim Abû-l-'Alâ' et l'activité culturelle à l'époque omayyade», *Bulletin d'Études Orientales*, 19 (1965-66 ; pub. en 1967), 7-83.
- 49 Bref résumé dans «La versione siriana e la sua presunta Vorlage pahlavica», *Quaderni di Storia*, 49 (1999), 98-101. Version angl. abrégée et mise à jour dans la publication précédente.– Je remercie cordialement la collègue pour m'avoir envoyé les tirés-à-part de ses travaux et avoir pris le temps de discuter avec moi quelques questions d'intérêt.
- 50 Le point de départ est l'étude fouillée avec traduction de l'expédition de Sallām al-Turğumān (*EncIsl.*, s. v.), envoyé en expédition par le calife abbasside al-Wāṭiq en 842. J'en prépare le compte-rendu dans le cadre de l'article mentionné dans la note suivante.
- 51 Nous préparons un *review essay* pour la *Bibliotheca Orientalis* (Leyde) présentant et discutant cet ouvrage important, conjointement avec ceux de van Donzel/Schmidt, *Gog and Magog* (2010) et de Bohas, *Alexandre syriaque* (2009). Peut-être aussi Maroth, *The Correspondence* (2006) & Zuwiyya, *Companion* (2001).
- 52 Il s'agit d'une refonte augmentée d'une conférence donnée en 1990 à l'Univ. de Harvard et à l'Univ. Catholique d'Amérique.

- Idem, «Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-<sup>6</sup>Alâ<sup>3</sup>», *Le Muséon*, 80 (1967), 212-264. [Art. rédigé avant le précédent!].
- Idem, «Un roman épistolaire gréco-arabe» in Bridges/Bürgel, *Problematics* (1996), 109-123.<sup>53</sup>
- Jouanno, Corinne (trad.), *Histoire merveilleuse du roi Alexandre maître du monde*. Traduit du grec. Toulouse: Anacharsis, 2009.<sup>54</sup>
- Idem, *Naissance et métamorphose du Roman d'Alexandre (domaine grec)*. Paris: CNRS, 2002.<sup>55</sup>
- Kampers, Franz, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage (Grundlinien, Materialien und Forschungen)*, Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, I/2-3. Freiburg im Breisgau: Herder, 1901.
- Lusini, G., «Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica», *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1994 ; pub. 1997), 95-118.<sup>56</sup>
- Macuch, R., «Egyptian Sources and the Versions of Pseudo-Callisthenes», in *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba: Bilancio di un confronto (Atti del Colloquio Intern., Bologna, 1987)*, a cura di L. Criscuolo & G. Geraci, pp. 503-511. Bologna: Ed. CLUEB, 1989.<sup>57</sup>
- Idem, «Pseudo-Callisthenes Orientalis and the Problem of *Dhu l-qarnain*», *GrArab.*, 4 (1991), 223-264.<sup>58</sup>
- Maroth, Miklós, «The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great: An Anonymous Greek Novel in Letters in Arabic Translation», *Acta Antiqua* (Budapest), 45 (2005), 231-315.
- \*Idem, *The Correspondence between Aristotle and AG: An Anonymous Greek Novel in Letters in Arabic Translation*, edited with commentary. Piliscsaba (Hungary): The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006.
- MEFR/MA 112/1 (2000) = *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen-Âge*. Numéro spécial ou figurent dans la 1<sup>e</sup> partie (pp. 1-112) les Actes de la Table Ronde de la Fondation Hugot du Collège de France, 31 mai 1997, «Alexandre le Grand, figure de l'incomplétude», éd. F. de Polignac.
- Merkelbach, Reinhold, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, 2. neubearb. Auflage unter Mitwirkung von J. Trumpf, Zetemata, 9 [bis]. München: C. H. Beck, 1977.<sup>59</sup>
- Möhring, Hannes, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Mittelalter-Forschungen, 3. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000.

53 Espèce de résumé et mise au point de la recherche exposée dans les titres antérieurs.

54 Il s'agit de la recension γ (éd. U. Lauerstein, H. Engelmann et F. Parthe, respectivement en trois livres dans autant de volumes der Beitr. Klass. Philol., Meisenheim am Glan, 1962, 1963 & 1969), avec les Variantes importantes d'autres versions.

55 Étude des différents remaniements ou recensions de l'époque «proto-Byzantine», c'est-à-dire jusqu'au VIIe/VIIIe siècle (= rec. λ).

56 Avec une longue introduction sur les versions courantes, orientales surtout, riche en bibliographie mais à lire avec réserve.

57 Riche en information sur les versions orientales, à l'exception du copte où il se réfère à une ancienne édition et étude fort lacunaires.

58 Étude très fouillée, partant, pour l'essentiel, des recherches anciennes, en langue allemande surtout, et par là déphasée quant aux éditions de textes et des recherches d'autres horizons linguistiques.

59 L'étude la plus détaillée sur le sujet. La 1<sup>ère</sup> éd. de 1954 est encore valable pour certaines questions jugées secondaires dans cette nouvelle édition.

- Monferrer-Sala, J. P., «Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition», in Zuwiyya, *A Companion to Alexander the Great* (2011), 41-72.<sup>60</sup>
- Nöldeke, Theodor, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschrift der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. Klasse, 38/V. Wien, 1890.<sup>61</sup>
- \*Palmer, Andrew, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: Univ. Press, 1993.
- de Polignac, F., «Cosmocrator: L'Islam et la légende antique du souverain universel», in Bridges/Bürgel, *Problematics* (1996), 149-164.
- Idem, «L'homme aux deux cornes: Une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane», *MEFR (Antiquité)*, 96 (1984), 29-51.
- Idem, J. L. Bacqué-Grammont & G. Bohas, «Monstres et murailles, Alexandre et bicornu, mythes et bon sens: Quelques notes», *RMMM*89-90 (2010), 109-127.
- Ray, Himanshu Prabha & Daniel Potts (eds.), *Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
- Reinink, Gerrit J., «Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts», *Byzantinorossica* (Saint-Pétersbourg), 2 (2003), 150-78. [Disponible en ligne dans différents sites].
- Idem, «Alexandre et le dernier empereur du monde: Le développement du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du VII<sup>e</sup> siècle», in *AG dans les littératures* (1999), 149-59. [Autour surtout du Pseudo-Méthode].
- Idem, «Die Entstehung der syrischen *Alexanderlegende* als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios», in *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey ...*, éd. C. Laga et al., pp. 263-81, *Orientalia Lovanensia Analecta*, 18. Leuven: Dep. Orientalistik & Peeters, 1985 (rééd. in Idem, *Syriac Christianity*, Ch. III).
- Idem, «Heraclius, the New Alexander: Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius», in *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, éd. G. J. Reinink & J. Stole, pp. 81-94. Groningen Studies in Cultural Change, 2. Leuven: Peeters, 2002.
- Idem, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, *Variorum Collected Studies*, CS831. Aldershot & Burlington VT: Ashgate, 2005.
- Idem (éd./trad.), *Das syrische Alexanderlied: Die drei Rezensionen*, CSCO, 454-455 (Scr. syr., 195-196). Leuven: Peeters, 1983.
- RMMM*89-90 = *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, numéro thématique: *Figures mythiques de l'Orient musulman*, éd. Denise Aigle. Aix-en-Provence, 2000.

60 Étude basée sur les travaux anciens et ne tenant pas compte des nouvelles recherches, surtout celles de Ciancaglini, même s'il cite occasionnellement ses «Antecedenti» aux côtés de Nöldeke, comme si les deux auteurs prônaient la même position quant à un intermédiaire pehlevi! Toutefois, la partie analytique et structurelle du contenu du texte syriaque du Pseudo-Callisthènes est fort instructive. Je sai gré à mon collègue et ami d'avoir attiré mon attention sur cette publication et de m'en avoir procurer une copie.

61 Étude encore largement valable sur les versions orientales. Voir l'important compte-rendu de S. Fraenkel dans *ZDMG*, 45 (1891), 309-330, et le résumé de l'étude dans Doufikar-Aerts, *Alexander Arabicus*, 3-4.

- Ross, David J. A., *Alexander Historiatus: A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, 2<sup>e</sup> éd., Athenaeum Monographien Altertumswiss. – Beitr. Klass. Philol., 186. Frankfurt: Athenaum, 1988.
- Samir, S. Kh., «Les versions arabes chrétiennes du *Roman d'Alexandre*», in *Diffusione/RA* (1998), 228-247.
- \*Seyed-Ghorab, A. A., F. C. A. Doufikar-Aerts & S. McGlinn, *Gog and Magog: The Clans of Chaos in Word Literature*, Iranian Studies Series, 7. Amsterdam & West Lafayette IN: Rosenberg & Purdue UP, 2007.
- Simon, M., «Alexandre le Grand Juif et Chrétien», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 21.3 (1941), 178-192.
- Van Bladel, K., «The *Alexander Legend* in the Qur'ān 18:83-102», in *The Qur'ān in Its Historical Context*, éd. Gabriel Reynolds, pp. 175-203 (Ch. 8), Routledge Studies in the Qur'ān, 8. London & New York: Routledge, 2008.
- Idem, «The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander», in Ray/Pott (ed.), *Memory as History* (2007), pp. 54-75.
- Van Thiel, Helmut (éd./trad.), *Leben und Taten Alexanders von Makedonien: Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1974.
- Weymann, Karl-Friedrich, *Die aethiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes: Eine literarkritische Untersuchung* (Diss. Dr. phil. Univ. Heidelberg). Kirchhain N.-L.: Zahn & Baendel, 1901.
- Zuwiyya, Z. David (ed.), *A Companion to Alexander the Great in the Middle Ages*, Brill's Companion to the Christian Tradition, 29. Leiden & Boston: Brill, 2011.<sup>62</sup>

62 Nous avons pu consulter à peine l'index, qui évoque toutes les littératures connexes à celle que nous traitons ici, mais sans pouvoir savoir la part chrétienne dans le chapitre sur la tradition arabe traité par le propre éditeur.

Wolfgang Hage

Carolus Dadichi in Marburg (1718)  
Bittgesuch eines rum-orthodoxen Studenten  
im Universitäts-Archiv<sup>1</sup>

Carolus Rali Dadichi (so sein vollständiger Name) ist in der Geschichte der Arabistik kein gänzlich Unbekannter. Ihm, dem Christen aus Syrien, widmet Johann Fück in seinem forschungsgeschichtlichen Band »Die arabischen Studien in Europa« neben seinem etwas ausführlicher vorgestellten Landsmann Salomo Negri (ca. 1665-1729)<sup>2</sup> eine wenn auch recht allgemein gehaltene Notiz: »Er hielt sich in mehreren Städten Deutschlands auf, erteilte arabischen Unterricht, ward gelegentlich zum Katalogisieren arabischer Handschriften herangezogen, deren Inhalt er schlecht und recht zu bestimmen suchte, und kehrte schließlich wieder nach London zurück, wo er 1734 gestorben sein soll«<sup>3</sup>. Von London nämlich (so Fück) hätte Heinrich Wilhelm Ludolf<sup>4</sup> die dort weilenden Syrer Negri und Dadichi als Arabischlehrer nach Deutschland entsandt, wo Negri im Sommer 1701 in Halle ankam<sup>5</sup>.

Das hier zu Dadichi Gesagte stimmt so nicht ganz, denn Fück hätte aus zwei älteren Veröffentlichungen (die er auch in seinen Anmerkungen nennt<sup>6</sup>) wissen

- 1 Erweiterte Fassung eines auf dem 31. Deutschen Orientalistentag (20.-24.9.2010, Marburg) vorgelegten Beitrages.
- 2 Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, S. 96f. – Sein eigentlicher (im Abendland latinisierter) Name war »Sulaymān al-Aswad aṣ-Ṣāliḥānī«; vgl. D. A. MOROZOV, *Forgotten Oriental Documents*, in: *Manuscripta Orientalia* 7,2, St.-Petersburg 2001, S. 47a (diesen Hinweis verdanke ich Dr. Gregory Kessel).
- 3 FÜCK, S. 97.
- 4 Dieser (1655-1712) war ein Neffe des Äthiopisten Hiob Ludolf und Sekretär am englischen Hof; vgl. ebd., S. 96, und Robert STUPPERICH, *Ludolf, Heinrich Wilhelm*, in: *Neue Deutsche Biographie* 15 (1987), S. 304f.
- 5 Daß Ludolf die beiden Syrer als Arabischlehrer nach Deutschland geholt habe, sagt Gerhard HÖPP, *Orientalist mit Konsequenz: Georg Kampffmeyer und die Muslime*, in: Rainer FLASCHE u. a. (Hrsg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz, Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph, Münster 2000 (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 1)*, S. 40, – und nimmt sie als Beispiel für die »nutzenorientierte Beziehung« zwischen (deutschen) Orientalisten und *Muslimen*: eine um so merkwürdigere konfessionelle Zuordnung, als Höpp die (in der folgenden Anm. 6 genannten) Veröffentlichungen über Dadichi ausdrücklich nennt!
- 6 Christian Friedrich SEYBOLD, *Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London)*, Nachfolger Salomo Negri's († 1729), in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64 (1910), S. 591-601, mit Nachträgen ebd. 74 (1920), S. 292. 464f. – Wolfram SUCHIER, *C. R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler dämpfen ließen*, ein Kapitel aus

können, daß dieser Syrer nicht aus London, sondern von Straßburg aus, wo er im Jahre 1717 weilte, über Marburg, Gotha und Frankfurt (oder Frankfurt und Gotha) nach Halle kam, wo er im September 1718 immatrikuliert wurde<sup>7</sup>. In Straßburg war Dadichi dem dortigen Orientalisten Johann Heinrich Lederlin über mehrere Monate hin zur Hand gegangen<sup>8</sup> und in Frankfurt dann dem für seine umfangreiche Handschriften-Sammlung berühmten Zacharias Konrad von Uffenbach<sup>9</sup>. Bekannt war auch nach Dadichis Zeit in Halle sein weiterer Lebensweg, der ihn nach Aufhalten in Leipzig (1719) und Berlin (1720)<sup>10</sup> auf schneller Reise über Wien, Norditalien, Spanien, Frankreich und die Niederlande bis London führte, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1734 noch etliche Zeit wirken konnte. Von seinem Aufenthalt in Straßburg bis zu seinem Lebensende in England kannte man Dadichi also schon, seine Vita vor seinem Wirken bei Lederlin aber war (von wenigen allgemeinen Notizen abgesehen<sup>11</sup>) bislang unbekannt. In dieses Dunkel leuchtet nun ein jüngst entdecktes Dokument.

Zur Vorbereitung einer Ausstellung »Kostbarkeiten aus der Geschichte der Philipps-Universität Marburg« und auf der Suche nach geeigneten Exponaten stieß die Leiterin des Universitäts-Archivs, Dr. Katharina Schaal, in den Rektorsakten des Jahres 1718 auf ein merkwürdiges Dokument: die Bittschrift eines Studenten aus dem syrischen Aleppo um finanzielle Unterstützung, gerichtet an den »Herrn Rektor Magnificentissimus« und die »Herren Professoren Excelentissimi« der »Academia Marpurgensis«, die dann auch eine einmalige Zuwendung von 12 Talern erbrachte. Dieses Schreiben (zweieinhalb Seiten lang, lateinisch verfaßt mit arabischer Basmallah im Kopf und arabischer Unterschrift) fand als Kuriosum seinen Platz in der Ausstellung unter dem Titel: »Ex oriente studiosus – Syrischer Student in Marburg, Unterstützungsgesuch des Karl Dodichi aus Alep-

der deutschen Gelehrtenrepublik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Halle 1919. – Vgl. FÜCK, S. 96, Anm. 256.

7 Vgl. dazu und zum Folgenden SEYBOLD 1910, S. 595-600, und SUCHIER, S. 4-20 passim. – Zu Dadichis Wirken in Halle als Arabischlehrer namhafter Schüler vgl. auch Holger PREISSLER, Orientalische Studien in Leipzig vor Reiske, in: Hans-Georg EBERT und Thoralf HANSTEIN (Hrsg.), Johann Jacob Reiske – Leben und Wirkung, ein Leipziger Byzantinist und Begründer der Orientalistik im 18. Jahrhundert, Leipzig 2005 (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, B 6), S. 33.

8 Vgl. dazu unten Anm. 17.

9 Zu ihm (1683-1734, »ein gelehrter Bücherwurm und Besitzer einer der größten Privatbibliotheken seiner Zeit«) vgl. SUCHIER, S. 6, Anm. 8, unter Hinweis auf Rudolf JUNG, Uffenbach, Zacharias Konrad von, in: Allgemeine Deutsche Biographie 39 (1895), S. 135-137.

10 Hier war er mit dem Orientalisten Mathurin Veyssière de la Croze (1661-1739) zusammengetroffen. Zu ihm vgl. SUCHIER, S. 17, Anm. 51, und Georgios FATOUROS, Veyssière de la Croze, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 12 (1997), Sp. 1314f.

11 So etwa der Straßburger Johann Heinrich Barth (Brief an Uffenbach vom 4.3.1718): *postquam in patria apud Orientales studiorum fundamenta posuit, Romae et Parisiis eadem continuavit*; vgl. SEYBOLD 1910, S. 593, Z. 18f. – Vgl. auch den Hinweis auf Dadichis Erinnerung an seine Kindertage unten Anm. 32.

po«<sup>12</sup>. So jedenfalls hatte man seinen nicht ganz deutlich geschriebenen Namen gelesen, und es erwies sich erst nach einiger Zeit, daß dieser unbekannte syrische Student kein anderer war, als der von Fück genannte Carolus Dadichi, der uns mit den Angaben in seiner Bittschrift nun also auf den bislang unbekanntem früheren Teil seines Lebens blicken läßt.

Wortlaut des Dokuments [Universitäts-Archiv Marburg 305a Nr. 7501]:

*Bi-smi 'llāhi 'r-rahmāni 'r-rahīmi wa-bihi nastā' īnu*

*Ego Carolus Dadichi, natione Syrus, patria Aleppo-Antiochenus, religione Christianus, secta Graecus, sermone Arabs, annos natus sex coepi discere linguam Syriacam sub famoso Isaaco Gobairi filio Totius Orientis pro Ecclesia Syriaca Eutythiana primato, linguam vero Arabicam literalem sub Sene Solaimano Alepensi inter Mohammedanos magnae celebritatis viro, in quarum linguarum studiis usque ad decimum quartum aetatis annum desudavi. Susceptis interim non nullis itineribus in varias Syriae partes annos vero quatuordecim agens Parisios hac occasione abivi. Anno 1707 venerat Aleppum Gallus quidam nomine De Gatines regis Galliae sublegatus, qui inter alia habebat etiam hoc in mandatis a rege et ministro rerum marinarum De Pontchartrain, ut selectos duos juvenes secum Parisios duceret, quo per non nullos annos sumptibus regiis vivendo literis ac moribus Gallicis imbuerentur, deinde in patriam suam reversi regis laudes celebrarent, Gallis ibi degentibus prodessent et religionem catholicam defenderent. Tale enim sumpserat consilium Ludovicus decimus quartus initio huiusce saeculi in evocandis Lutetiam quibusdam juvenibus ex Imperio Turcico selectionibus. Hac igitur ratione profectus ex patria Parisios veni ibique liberali regis sumptu et sub protectione D[omini] De Pontchartrain per septem annos ac dimidium humanioribus literis ac philosophiae operam dedi, praeterea linguas Graecam, Latinam, Gallicam, Italicam et Hispanicam sic didici, ut si omnes non eloquor, at in omnibus libros explicare possim. Completo studiorum curriculo jussus sum a rege in patriam [1v] regredi. Profectus igitur Massiliam iam in patriam pervenissem orta tempestate coacti fuissetus Liburnum Etruriae celebrem portum adpellere. Tunc ego captus amore loci et Italiam ac presertim Romam videndi nave relicta coepi Italiam perlustrare. Sic Etruriam peregrando Romam veni, ubi primum per sex menses privatus mansi, per sex alias deinde apud Principem Burghesium et per sex reliquas in aula Cardinalis Albani regnantis papae nepotis commoratus sum. Ita inspecta ac circumspecta ad satietatem Roma reliquam Italiam visurus discessi, donec transeundo per statum ecclesiasticum Anconatum, Boloniensem,*

12 Katharina SCHAAL u. Steffen ARNDT (Hrsg.), *Kostbarkeiten aus der Geschichte der Philipps-Universität Marburg* in Archiv, Bibliothek und Museum, Marburg 2009 (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 136), S. 28f. (mit Faksimile der ersten und letzten Seite). Vgl. auch Katharina SCHAAL, *Die besondere Archivalie: Unterstützungsgesuch des Karl Dadichi aus Aleppo* [<http://www.uni-marburg.de/uniarchiv/archivalie/dadichi/>] (abgerufen 8.2.2011).

*Modenensem, Parmesanum, Mediolanensem et Walesanum Genevam pervenirem, ubi primum religionem reformatam professus duobusque mensibus commoratus Tigurum petii, qua in urbe hiemem transacturus occasionem habui de sectis orientalibus Latine semel perorandi toto senatu ac academia praesentibus. Hinc profectus Basileam, deinde Argentoratum veni. Ibi cupidus discendae anatomiae septem spatio mensium substiti et quidem in domo D[omini] Lederlini linguarum orientalium professoris, cui totum Coranum explicavi non modo in analysim perpetuam resolvendo, sed integram adhuc versionem dictando et praeterea etiam manuscriptum quoddam egregium theologico iuridicum ex Arabico in Latinum sermonem vertendo eidem professori ac hospiti. Denique relicta Argentorato veni Francofurtum, tum Ghisam, tum Marpurgum, ubi hanc summam vitae meae tam stativae quam ambulatoriae exaravi. Iam vero cum ab eo tempore, ex quo Italiam reliqui, omne mihi cum parentibus non modo literarum vero etiam subsidiorum commercium interruptum sit, tam ob locorum distantiam, quam quia nulla interest [2r] Germaniam inter ac nostras regiones relatio facile unicuique, patet me vel ex aliis nam beneficiis vel ex proprio frontis sudore vivere vel ex utroque simul, quod ultimum extra omnem controversiam est verissimum. Ideo cum licentia D[omini] Magnificentissimi Rectoris et D[ominorum] Excellentissimorum Professorum ausim Academiae Marpurgensi hanc supplicationem exhibere, ut mihi aliquod itineris subsidium procuretur, quod quidem si denegatum fuerit, nullo pacto aut in aequitatem aut in humanitatem peccabitur. At si concedatur, erit cur Academiae Marpurgensis liberalitatem aeterna animi gratitudine recolam, aeternis concelebrem laudibus quandiu scilicet.*

*Me mea fata sinent mortalem ducere vitam  
atque bona mentis conditione frui.*

*Karolus Rali<sup>13</sup> Dādīhī al-Ḥalabī al-Anṭākī ar-Rūmī*

Übersetzung:

*Im Namen Gottes, des barmherzigen und gnädigen,  
und zu Ihm nehmen wir unsere Zuflucht*

*Ich, Carolus Dadichi – nach der Nation Syrer, der Heimat Aleppo-Antiochener, der Religion Christ, der Konfession Griechen, der Sprache Araber – begann mit sechs Jahren die syrische Sprache unter dem berühmten Iṣḥāq ibn Ġubayr, dem Oberhaupt des Ganzen Orients für die Syrisch-Eutychnianische Kirche, zu erlernen, die arabische Schriftsprache aber unter dem Scheich Sulaymān al-Ḥalabī, einem Mann von großer Berühmtheit unter den Mohammedanern. Unter dem Studium dieser Sprachen schwitzte ich bis zum vierzehnten Lebensjahr. Nach etlichen zwischenzeitlich unternommenen Reisen in verschiedene*

13 Diese beiden Namen sind in ihrer Verschnörkelung nur zu erraten.

*Gegenden Syriens ging ich, vierzehn Jahre alt, aus diesem Anlaß nach Paris: Im Jahre 1707 war nach Aleppo ein Franzose namens De Gatines gekommen, Sublegat des Königs von Frankreich, der unter anderem auch dazu vom König und dem Marineminister De Pontchartrain<sup>14</sup> beauftragt war, zwei ausgesuchte Jünglinge mit sich nach Paris zu nehmen, wo sie, für etliche Jahre auf königliche Kosten lebend, mit französischer Bildung und Sitten vertraut gemacht werden, dann in ihre Heimat zurückkehrt, des Königs Ansehen verbreiten, den dort weilenden Franzosen nützlich sein und die katholische Religion verteidigen sollten. Einen derartigen Beschluß nämlich hatte Ludwig XIV. zu Anfang dieses Jahrhunderts gefaßt im Blick auf etliche nach Paris zu holende Jünglinge als Auslese aus dem Türkischen Reich. Aus diesem Grund machte ich mich aus der Heimat auf, kam nach Paris, beschäftigte mich dort auf freigebige Kosten des Königs und unter der Obhut des Herrn De Pontchartrain siebeneinhalb Jahre eifrig mit Geisteswissenschaften nebst Philosophie und erlernte darüber hinaus die griechische, lateinische, französische, italienische und spanische Sprache so weit, daß ich, wenn ich sie auch nicht alle spreche, doch in ihnen allen Bücher übersetzen kann. Als das Studienprogramm beendet war, wurde mir vom König geboten, in die Heimat zurückzukehren. Ich machte mich also nach Marseille auf und wäre bald in die Heimat gelangt, doch wurden wir durch einen Sturm gezwungen, Toskanens berühmten Hafen Livorno anzulaufen. Da habe ich dann – ergriffen von der Lust an diesem Ort sowie von dem Wunsch, Italien und zumal Rom zu sehen – das Schiff verlassen und mich angeschickt, Italien zu durchwandern. So kam ich, die Toskana durchziehend, nach Rom, wo ich zunächst sechs Monate lang privat verweilte, mich sodann für sechs weitere Monate bei dem Fürsten Borghese aufhielt und noch übrige sechs am Hofe des Kardinals Albani, des Neffen des regierenden Papstes<sup>15</sup>. Nachdem Rom so zur Genüge erkundet und rundum betrachtet war, ging ich fort, das übrige Italien zu besichtigen, bis ich auf dem Wege über den kirchlichen Stand Anconas, Bolognas, Modenas, Parmas, Mailands und des Wallis<sup>16</sup> nach Genf gelangte, wo ich zunächst die reformierte Religion bekannte, zwei Monate lang verweilte und nach Zürich ging, in welcher Stadt ich den Winter verbringen wollte und die Gelegenheit hatte, ein einziges Mal auf Latein über die orientalischen Konfessionen zu reden, wobei der gesamte Senat und die Universität anwesend waren. Von hier ging ich nach Basel und kam dann nach Straßburg.*

14 Jérôme Phélypeaux, comte de Pontchartrain (1674-1747); vgl. zu ihm (wie auch zu seinem Vater Louis Phélypeaux in demselben Amt) Charles FROSTIN, Les Pontchartrain, ministres de Louis XIV, Rennes 2006.

15 Es war zu dieser Zeit Klemens XI. (Gian Francesco Albani, 1700-1721). – Dadichi hätte (oder hat?) in Rom auch seinen alten Lehrer aus Aleppo wiedersehen können, vgl. dazu unten Anm. 30.

16 Für die Gleichung »Walesanus« / »Wallisich« spricht der von Dadichi doch wohl benutzte Handelsweg, der von Mailand über Aosta nach Lausanne und (am Nordufer des Genfer Sees entlang) nach Genf führte. Vgl. dazu etwa Westermanns Großen Atlas zur Weltgeschichte, Braunschweig 1965, S. 110.

*Begierig, die Anatomie zu erlernen, blieb ich dort für die Dauer von sieben Monaten und zwar im Hause des Herrn Lederlin, des Professors für orientalische Sprachen, dem ich den ganzen Koran erklärte, indem ich diesen nicht nur in fortlaufender Analyse entfaltete, sondern auch eine nunmehr vollständige Übersetzung diktierte. Außerdem übertrug ich auch eine ganz vorzügliche theologisch-rechtliche Handschrift aus der arabischen in die lateinische Sprache für denselben Professor und Gastgeber<sup>17</sup>. Nachdem ich schließlich Straßburg verlassen hatte, kam ich nach Frankfurt, dann nach Gießen, dann nach Marburg, wo ich diesen Abriß meines ebenso selbhaften wie unsteten Lebens aufgezeichnet habe. Jetzt allerdings, weil seit der Zeit, da ich Italien verließ, für mich jede nicht nur briefliche sondern zumal auch unterstützende Verbindung mit den Eltern abgerissen ist – sowohl wegen der Entfernung, als auch weil es einen Kontakt zwischen Deutschland und unseren Ländern für niemanden so leicht gibt –, bleibt es mir nur übrig, entweder also von anderen Zuwendungen oder vom eigenen Schweiße des Angesichts zu leben oder von beidem gleichzeitig, welch letzteres unstreitig das Zutreffendste ist. Daher möchte ich es mit Erlaubnis des Herrn Rektor Magnificentissimus und der Herren Professoren Excelentissimi wagen, der Academia Marburgensis dieses Bittgesuch zu unterbreiten, daß mir etwas Unterstützung zur Reise gewährt werde, was freilich, wenn es abgelehnt werden sollte, keineswegs gegen Billigkeit oder Milde verstöße. Aber wenn es bewilligt würde, wäre es der Grund für mich, die Freigebigkeit der Academia Marburgensis mit ewigem Dank des Herzens zu ehren, mit ewigem Lob zu feiern, wie lange auch immer.*

*Meine Geschicke lassen mich ein vergängliches Leben führen  
und doch in guter Verfassung des Geistes genießen<sup>18</sup>.*

*Karolus Rali Dadichi aus Aleppo, rum-orthodoxer Antiochener<sup>19</sup>*

17 Zu Johann Heinrich Lederlin (1672-1737) und zu Dadichis Tätigkeit bei ihm vgl. SUCHIER, S. 4 (mit Anm. 3), unter Hinweis auf B.[?], Lederlin, Johann Heinrich, in: Allgemeine Deutsche Biographie 18 (1883), S. 116f. – Dadichis Angaben konkretisiert der Straßburger Theologe Johannes Andreas Gnilius (1694-1741) in seiner biographischen Notiz zu Lederlin (bei SEYBOLD 1910, S. 596, Z. 11-18): Er bediente sich Dadichis, *ut non tantum sub juvenis auspiciis integrum Alcoranum in linguam Latinam transferret, simul omnibus vocabulis Arabicis cum eorundem versione Latina et Grammatica analysi excerptis; sed et ipse postea Latinitate donaret MS. quem Bibliotheca nostra servat, Codicem Arabicum, quatuor religionis Eslam fundamenta exponentem, cujus autor est AHMADES, filii Mohammadis, filii Saidi Gaznaviensis*. Zu diesem, (Ġamāl-addīn) Aḥmad ibn Muḥammad ibn (Maḥmūd ibn) Saʿīd al-Ġaznawī (gest. 1197), vgl. Carl BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Litteratur, 2. Aufl. Bd. 1, Leiden 1943, S. 470, mit Supplement-Bd. 1, Leiden 1937, S. 649.

18 Daß Dadichi gelegentlich mit Epigrammen aufwartete, zeigt (mit einem Beispiel aus dessen Straßburger Zeit) SUCHIER, S. 5. – Herrn Dr. Gregory Kessel verdanke ich den Hinweis auf D. A. MOROZOV, Handlist of Arabic Manuscripts and Documents in Russian State Archives of Ancient Acts, Moskau 1996, S. 37 (Nr. 98), mit einem arabischen Vierzeiler (nebst lateinischer Übersetzung) von Dadichis Hand: F. 191, No. 134, Ll. 126. 131 (mit Abb. 3); vgl. dazu Dens., Forgotten Oriental Documents, S. 47a.

19 Wörtlich: »Karolus Rali Dadichi, der Aleppiner, der Antiochener, der Rhomäer«. Carlo Alfonso Nallino weist auf eine in Aleppo zeitgenössische christliche Familie *Qarāʿalī* als Hintergrund für

Carolus Rali Dadichi wurde – so können wir aus seinen Angaben schließen – um 1693 geboren, denn er kam im Jahre 1707 als erst Vierzehnjähriger nach Frankreich<sup>20</sup> (was er über seine früheren Jahre in seiner Heimatstadt Aleppo sagt, bleibe hier zunächst ausgeklammert). Von einem Gesandten Ludwigs XIV. war er also dazu auserwählt worden, zusammen mit einem zweiten Jungen (von dem wir nichts Näheres erfahren) in Paris auf Kosten des Königs ausgebildet zu werden und darauf in seiner Heimat »des Königs Ansehen verbreiten, den dort weilenden Franzosen nützlich sein und die katholische Religion verteidigen« zu sollen. So weit kam es dann aber doch nicht, da Dadichi seine Heimatstadt nie wiedersah. Er studierte zwar, wie es vorgesehen war, in Paris Geisteswissenschaften nebst Philosophie, erlernte mehrere Sprachen, machte sich nach sieben-einhalb Jahren auf den Heimweg über Marseille und das Meer, um freilich durch einen Sturm an die Küste Toskaniens verschlagen zu werden, und er blieb nun also zunächst in Italien. Nach anderthalb Jahren in Rom (wohl 1715/16) reiste er über Ancona, Bologna, Modena, Parma und Mailand nach Genf, wo er noch im Jahre 1716 angekommen sein muß. Hier nun bekannte er »die reformierte Religion« (schloß sich also den Calvinisten an) und blieb zwei Monate in dieser Stadt, überwinterte sodann (1716/17) in Zürich, wo er vor der gesamten Universität auf Latein über die orientalischen Kirchen vortragen konnte. Darauf gelangte er über Basel nach Straßburg zum Orientalisten Lederlin, wo man von seinem mehrmonatigen Aufenthalt im Jahre 1717 also schon früher wußte, und kam schließlich über Frankfurt und Gießen nach Marburg, wo er unter dem 12. Mai 1718 in der Matrikel erscheint<sup>21</sup>; eine Woche später (am 19. Mai) ging dann seine Bittschrift im Rektorat ein<sup>22</sup>.

Dieses Dokument ergänzt also die mancherlei verstreuten Nachrichten über Carolus Dadichi um ein Zeugnis von seiner eigenen Hand, dessen Bedeutung sich freilich nicht darauf beschränkt, einen Blick auf seinen früheren Lebensweg zu gewähren: auf einen Weg, den der in Marburg erst etwa Fünfundzwanzigjährige mit der gleichen Unstetigkeit und Hast zurückgelegt hatte, wie er dann auch nach seiner Station in Marburg (wo er allenfalls wenige Wochen verbracht haben dürfte) Deutschland und Europa mit schnellen Schritten durchmaß. Diese Bittschrift ist für uns vielmehr auch deswegen interessant, weil sie uns einen orientalischen Christen zu seiner Zeit und in seiner Heimatstadt erkennen läßt.

den Doppelnamen »Karolus Rali« hin, worin ihm SEYBOLD 1920, S. 464f., folgt: »indem ich näher Carolus als freiere Europäisierung von Ḳarā'ali betrachte und daneben Raali als dessen für uns am Anfang verstümmelte Transkription (aus 'arā'ali)«. – Ein Nekrolog in England nennt ihn »Theocharis Dadichi«, vgl. SUCHIER, S. 20f. – Zum Namen »Dadichi« vgl. unten bei Anm. 52.

20 Vorausgesetzt, daß noch in diesem selben Jahr, in dem der Sublegat Ludwigs XIV. nach Aleppo kam, Dadichi nach Frankreich mitgenommen wurde.

21 Als »Carolus Dadichi Nazione Syrus, Patriâ-Aleppo-Antiochenus Religione Christianus Sectâ Graecus«, vgl. SUCHIER, S. 8. Der von ihm zitierte *Catalogus studiosorum Marpurgensium* (ser. rec. fasc. 5, 1907, S. 198) liegt inzwischen im Nachdruck (Nendeln/Liechtenstein 1980) vor.

22 Sie wurde dem *Protocollum rectorale anno 1718* im Anhang beigeheftet.

Nach der arabisch geschriebenen Basmallah stellt er sich seinen Adressaten vor, und es ist bemerkenswert, was er da (wie auch im gleichlautenden Eintrag in die Marburger Matrikel<sup>23</sup>) für wichtig hält: »Ich, Carolus Dadichi, ... Syrer ... Aleppo-Antiochener ... Christ ... Grieche ... Araber«. Er stammt also (um dasselbe ausführlicher zu sagen) aus dem Wilayet Syrien des Osmanischen Reiches, in dem auch seine Stadt Aleppo lag; er ist griechisch-orthodoxer Christ arabischer Sprache, und er gehört als solcher zum Rum-Orthodoxen Patriarchat Antiochia. Das Aleppo Dadichis, in dem er seine ersten vierzehn Jahre verbrachte, hatte als wirtschaftliches Zentrum der Levante längst das Interesse des Abendlandes auf sich gezogen: als Stützpunkt für den Handel, aber auch als Basis für römische Kontakte zu den Kirchen des Orients sowie für politische Einflüsse Frankreichs, das die römischen Aktivitäten förderte<sup>24</sup>. Dadichis Rum-Orthodoxe Kirche war in Aleppo durch einen Metropolitener vertreten, über den er uns freilich nichts wissen läßt<sup>25</sup>, wie er auch seinen »Patriarchen der Großen Gottesstadt Antiochia und des Ganzen Orients« nicht erwähnt, der inzwischen längst in Damaskus zu residieren pflegte<sup>26</sup>. Diese Kirche war (einschließlich ihrer Liturgie und bis in die Spitze des Klerus) längst arabisch-sprachig geworden, stand aber unter dem wachsenden Druck des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der als Oberhaupt der gesamten griechisch-orthodoxen Millet im Osmanischen Reich danach trachtete, den höheren Klerus auch des antiochenischen Patriarchats zu hellenisieren: ein Druck, der dazu beitrug, Sympathien für die Kirche Roms wachsen zu lassen. Zur förmlichen Union (freilich dann auch nur mit einem Teil der Kirche) sollte es zwar erst im Jahre 1724 kommen, aber rum-orthodoxe Unions-Freunde fanden sich längst schon in des jungen Dadichi Tagen. Erfolge Roms gab es indessen bereits mit der anderen alten Kirche im Orient, der Syrisch-Orthodoxen, deren Patriarch selbst freilich fernab im nördlichen Mesopotamien residierte und sich römischen Annäherungen widersetzte. Aber dem Papst unterstellt hatte sich in

23 Vgl. Anm. 21. – Auf dem von MOROZOV, Handlist, erwähnten Autograph (vgl. oben Anm. 18) nennt er sich (syrisch) »Karōlus Rāli Dādīkī Ḥlōlōbōyō Antīyōkōyō R(h)ōmōyō« und (griechisch) »Karoulos Rhali Dadichaios peri tēs mētropoleōs Antiocheias«. – In einer von ihm herausgegebenen Sammlung von Briefen (orientalischer Prälaten an den Gothaer Herzog Ernst den Frommen, 1601-1675) erscheint er auf dem Titelblatt (Gotha 1718) als »Carolus Rali Dadichi, ciuis Antiochenus«; vgl. SUCHIER, S. 8f.

24 Vgl. dazu Wilhelm DE VRIES u. a., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg u. München 1963 (Orbis academicus 3,4), S. 82-86. 89, und zur Rolle Frankreichs in dieser Zeit auch Alfred SCHLICHT, Frankreich und die syrischen Christen 1799-1861, Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient, Berlin 1981 (Islamkundliche Untersuchungen 61), S. 8-12.

25 Es war zu dieser Zeit (1694-1720) Athanasios Dabbās, der als Rivale des amtierenden Patriarchen (Kyrillos V., 1682-1720) dann (als »Athanasios III.«) dessen Nachfolger wurde. Vgl. Carsten-Michael WALBINER, Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen, in: Oriens Christianus 88 (2004), S. 50f.; Wolfgang HAGE, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007 (Die Religionen der Menschheit 29,2), S. 414.

26 Vgl. dazu und zum Folgenden ebd., S. 87 (hier ist »Athanasios III.« zu ersetzen durch »Athanasios I.«). 88-90.

der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Teil dieser Kirche mit einem nun eigenen, unierten Patriarchen in Aleppo<sup>27</sup>.

In dieser Welt wuchs Dadichi heran: als Kind einer rum-orthodoxen Familie, die mit derselben Selbstverständlichkeit arabisch sprach wie der ebenfalls rum-orthodoxe Makler ʿĪsā ibn Buṭrus in Aleppo ein Jahrhundert zuvor, dessen reich geschmücktes und mit arabischen Inschriften verziertes Empfangszimmer (qāʿa) auf die Berliner Museumsinsel gelangte und dort als das »Aleppo-Zimmer« erhalten ist<sup>28</sup>. Und in der bunten Welt seiner Heimatstadt erwarb der junge Dadichi seine Bildung bei den Autoritäten am Ort über die religiösen wie kirchlich-konfessionellen Grenzen hinweg. Als Sechsjähriger (also etwa 1699) begann er, das Klassisch-Arabische bei dem unter den Seinen hoch angesehenen Scheich Sulaymān al-Ḥalabī zu erlernen und das Syrisch-Aramäische bei keinem Geringeren als Ishāq (Baselyos) ibn Ğubayr, der in der Geschichte der christlich-arabischen Literatur seinen Namen hat<sup>29</sup>. Dadichi titulierte ihn als »Oberhaupt des Ganzen Orients für die Syrisch-Eutychnische Kirche«<sup>30</sup>, was nicht ohne argen polemischen Beigeschmack ist. Denn die Bezeichnung »eutychianisch« karikiert das Bekenntnis der Syrer, die zwar als Miaphysiten die chalzedonensische Christologie der Griechisch-Orthodoxen, andererseits aber auch den konsequenten Monophysitismus des Eutyches verwarfen, unterstellt also den Syrern eine Lehre, die ihnen selbst als häretisch galt<sup>31</sup>. Daß aber auch Dadichi, der seinen Lehrer doch wohl schätzte, in dieser Weise polemisch verstanden werden wollte, ist kaum anzunehmen. Vielmehr darf man vermuten, daß hier ein theologischer Laie aus dem schlichten Kirchenvolk ganz unbekümmert das weitergab, was man zu seiner Zeit in seiner orthodoxen Kirche kontrovers-theologisch sagte – und dazu gehörte es offenbar dann auch, daß man selbst die mit Rom unierte (und damit in ihrem Bekenntnis ja nun katholisch gewordene) Gruppe der Syrer nicht aus dieser Polemik entließ, sondern auch weiterhin syrisch-»eutychianisch« nannte.

27 Ebd., S. 159. 408f.

28 Julia GONNELLA, Ein christlich-orientalisches Wohnhaus des 17. Jahrhunderts aus Aleppo (Syrien), das »Aleppo-Zimmer« im Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Mainz 1996; Claudia OTT, Die Inschriften des Aleppozimmers im Berliner Pergamonmuseum, in: *Le Muséon* 109 (1996), S. 185-226. – Das hier gemeinte Haus Wakil in Aleppo befindet sich (mit seiner nun kahlen Qāʿa) noch immer in rum-orthodoxem Besitz und dient heute als kleines Hotel.

29 Vgl. zu ihm Georg GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. 4, Vatikanstadt 1951 (Studi e testi 147), S. 47-51.

30 Als mit Rom unierte Bischof von Diyarbakir (dem auch die Gemeinde in Aleppo unterstand) trug er den Titel eines »Maphrians des Ostens« (mit dem Amtsnamen »Baselyos«), war nach 1701/02 Apostolischer Vikar für die katholischen Syrer, wurde für sie 1704 päpstlich bestätigter »Patriarch von Aleppo«, lebte aber nun zweieinhalb Jahre in Konstantinopel und ging dann nach Rom, wo er 1721 starb. Dadichi konnte also allenfalls fünf Jahre lang sein Schüler gewesen sein.

31 Zum Bekenntnis der (an zwei Naturen in Christus festhaltenden) *Chalzedonenser*, zur konsequenten *Ein-Naturen-Lehre (Monophysitismus)* des Eutyches und zum gegen diese beiden Positionen stehenden Bekenntnis der *Miaphysiten (eine, aber doch fleischgewordene Natur in Christus)* vgl. HAGE, S. 32-37 (mit weiterführenden Literatur-Hinweisen).

Im übrigen lassen Dadichis berühmte Lehrer vermuten, daß er das Kind aus höheren Kreisen war, das Kind eines Vaters, der zu den Notabeln der Stadt zählte und wohl nicht zu den Unvermögenden gehörte. Hatte man es ihm doch (wie er im Abriß seiner Vita nicht zu erwähnen unterläßt) ermöglichen können, bereits in seinen jungen Jahren »etliche Reisen in verschiedene Gegenden Syriens« zu unternehmen. Zudem war es ihm schon in seinen Kindertagen vergönnt (wie wir an anderem Ort von ihm hören<sup>32</sup>), den ranghöchsten kirchlichen Würdenträger in seiner Heimatstadt persönlich zu kennen: den Patriarchen Ignatius Petrus VI., der von 1677/78 bis 1701/02 das Oberhaupt der mit Rom unierten Syrer war<sup>33</sup>, die Dadichi auch hier wieder ganz unbefangen »Eutychianer« nennt: »Von meinem Vater wurde ich ihm sehr häufig vorgeführt, um seine Hände zu küssen und seine Segnung zu empfangen«. Aus diesen also nicht nur gelegentlichen Begegnungen mit dem syrisch-katholischen Patriarchen in Aleppo darf man wohl schließen, daß Dadichis Vater zu denen gehörte, die auch in der Rum-Orthodoxen Kirche Sympathien für einen Anschluß an Rom hegten. Und das wäre schließlich auch die Erklärung dafür, daß es ein Kind aus dieser Familie war, das die Franzosen dazu ausersahen, nach gründlicher Ausbildung in Frankreich dann in der Heimat »die katholische Religion verteidigen« zu können. Dadichis weiterer Lebensweg entfernte ihn freilich nicht nur von diesem Ziel, sondern auch sein Verhältnis zu Rom änderte sich gründlich. Einige Zeit nach seinem Auftreten in Marburg schrieb er aus Gotha an August Hermann Francke in Halle<sup>34</sup>, daß man in der Türkei (im Osmanischen Reich) der auf das Wort Gottes gegründeten Unterweisung bedürfe und nicht der »dem hohlen Kopf der Papisten« entsprungenen<sup>35</sup>. Den Grund für seinen Gesinnungswandel kennen wir aus seiner eigenen Feder: Hatte er doch (wie er den Marburgern in seiner Bittschrift offenbarte) auf seinem Weg von Paris über Rom nach Straßburg in Genf »die reformierte Religion« der Calvinisten angenommen.

Was Dadichi an verschiedenen Orten über seine Konfessionszugehörigkeit sagte, gab indessen auch Anlaß zur Ratlosigkeit und weckte gar Zweifel an seinem Charakter. Seinen griechischen Glauben könne er nicht beurteilen, schrieb der

32 In einem Brief an den Orientalisten Gottlieb (Theophil) Siegfried Bayer (1694-1738) in Königsberg; vgl. SEYBOLD 1910, S. 596f. (hier S. 597, Z. 8-10). – Zu diesem Adressaten vgl. Johann W. FÜCK, Bayer, Gottlieb Siegfried, in: Neue Deutsche Biographie 1 (1953), S. 678.

33 Er starb, von den Osmanen im kilikischen Adana gefangen gesetzt, einen wohl gewaltsamen Tod; vgl. HAGE, S. 409, 471. – Dadichi erwähnt hier einen an diesen Patriarchen gerichteten Brief des indischen Bischofs Thomas (Mar Thoma IV., 1688-1728), was bemerkenswert ist, da sich dessen (in Opposition zu Rom stehende) Gruppe der Thomas-Christen dem syrisch-orthodoxen Patriarchat angeschlossen hatte; vgl. ebd., S. 343f. Über den Inhalt dieses Briefes (der den unierten Patriarchen vor seinem Tod nicht mehr erreichte) ist leider nichts bekannt.

34 Der Brief (in französischer Sprache) ist abgedruckt bei SUCHIER, S. 9f.

35 *Je suis surpris que les luteriens aient songé a Malabar et les reformez aux Indes occidentales sans que les uns et les autres aient pensé a la Turquie, ou le plus du tiers de l'empire est deia chretien, mais qui a besoin d'instructions fondées sur la parole de Dieu et non pas tirées du cerveau creux des papistes*; vgl. ebd., S. 10.

Frankfurter Zacharias Konrad von Uffenbach. Ihm gegenüber habe der Syrer sich mündlich wie schriftlich als von griechischer Religion (also als griechisch-orthodox) erklärt, bei den Reformierten aber habe er unter Vorlage von Zeugnissen bekannt, in Genf zu ihnen übergewechselt zu sein; und um das zu bekräftigen und ein Reisegeld zu erhalten, habe er mit ihnen auch das Heilige Mahl genommen<sup>36</sup>. Aus gegebenem Anlaß das eine oder andere Bekenntnis herauszustellen, wäre in der Tat opportunistisch und unehrlich; das Marburger Dokument indessen zeigt, daß dieser Vorwurf Dadichi nicht trifft. Denn es mag zwar nicht ohne Absicht sein, daß er in einer Bittschrift an eine zu damaliger Zeit bewußt calvinistisch geprägte Universität<sup>37</sup> nicht zu erwähnen vergißt, in Genf »die reformierte Religion« bekannt zu haben. Aber er verschweigt doch in derselben Schrift nicht, daß er »nach der Konfession Grieche« sei; und das sagt er nicht nur eingangs zur Erklärung seiner Herkunft, sondern er betont dasselbe auch in seiner arabisch gehaltenen Unterschrift: »Karolus Rali Dadichi, ... der Rhomäer«, als welche sich die Griechisch-Orthodoxen im Orient bezeichnen. Wie ist diese Kombination der Konfessionen zu erklären?

Man denkt da an zwei namhafte Gestalten einige Jahrzehnte zuvor: an Kyrillos Loukaris, der als Patriarch von Konstantinopel im Jahre 1638 ermordet wurde<sup>38</sup>, und an seinen Schüler Hierotheos Abbatis von der griechischen Insel Kephallonia, der im Jahre 1664 starb<sup>39</sup>. Jener hatte sich als Patriarch von Alexandria und danach als Ökumenischer Patriarch seiner Griechisch-Orthodoxen Kirche theologisch den Niederländisch-Reformierten angeschlossen<sup>40</sup>, hatte eine eigene calvinistisch geprägte Bekenntnisschrift verfaßt<sup>41</sup> und Calvin gar als Mann unter den Heiligen sehen wollen<sup>42</sup>. Und sein Schüler hatte sich in Leiden als griechisch-orthodoxer Archimandrit ebenfalls zum Calvinismus bekannt<sup>43</sup>, um dann in seiner

36 So in einem Brief an den Straßburger Johann Heinrich Barth (3.6.1719); vgl. SEYBOLD 1910, S. 594f. – Denkt Uffenbach bei Dadichis Auftritt »apud Reformatos« etwa an dessen Besuch nebst Bittschrift in Marburg?

37 Zu Marburg als reformierter Landesuniversität von Hessen-Kassel (seit ihrer Wiedereröffnung 1653) und bedeutendster calvinistischer Hochschule Deutschlands vgl. Hans SCHNEIDER, Marburg, Universität, in: Theologische Realenzyklopädie 22 (1992), S. 69.

38 Zu ihm vgl. ausführlich Steven RUNCIMAN, Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970, S. 251-278 (»Der kalvinistische Patriarch«); ferner Gunnar HERING, Lukaris, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 5 (1993), Sp. 404-408.

39 Keetje ROZEMOND, Archimandrite Hierotheos Abbatis 1599-1664, Leiden 1966 (Leidse Historische Reeks 11).

40 RUNCIMAN, S. 257f. – Zu seiner ausdrücklichen Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften der Niederländer vgl. auch ROZEMOND, S. 28.

41 Zu dieser und zu ihrem theologischen Gehalt vgl. RUNCIMAN, S. 265-272.

42 *Ein allerheiligster und weiser Gelehrter, der im Himmel jauchzt und Gemeinschaft hat mit den Heiligen, die ihrem Erlöser am teuersten sind*; vgl. ROZEMOND, S. 29.

43 Ebd., S. 30-33. 36-43, wo sich indessen auch zeigt, daß er (unter dem Einfluß seiner monastischen, palamitischen Tradition – und anders als Kyrillos Loukaris) dem calvinistischen Verständnis einer nur geistlichen Nüßung von Leib und Blut Christi im Abendmahl nicht folgen kann.

Heimat doch unangefochten in sein früheres monastisches Amt zurückkehren zu können<sup>44</sup>. Diese beiden waren in ihrer Zeit die bekanntesten, aber nicht die einzigen kirchlichen Repräsentanten, die im Bewußtsein gemeinsamer anti-römischer Position eine orthodoxe/calvinistische Harmonie pflegten<sup>45</sup>. Und vor diesem Hintergrund ist eben auch ein Carolus Dadichi zu verstehen: Was man im Abendland als fast schon gewissenlosen Opportunismus deuten wollte, war vielmehr ein Beleg dafür, daß man auch noch im 18. Jahrhundert – und zumal als theologischer Laie – im Gegenüber zu den (von Dadichi so genannten) »Papisten« ganz unbekümmert griechisch-orthodox und calvinistisch zugleich sein konnte<sup>46</sup>.

Nun wären freilich alle diese Schlüsse, die wir aus dem Marburger Dokument ziehen, voreilig, wenn wir hier einem Schwindel aufsäßen. Bei seiner gewissenhaften Suche nach literarischen Hinweisen auf Carolus Dadichi ist nämlich Wolfram Suchier auf diese erstaunliche Bemerkung in den »Leipziger gelehrten Zeitungen« von 1721 gestoßen: »Man hat nach der Zeit erfahren, daß dieser Mensch nicht ein Syrer, wie er vorgegeben, sondern von Marsilien aus Frankreich sey, allwo sonst der Nahme d'Atichy nicht unbekannt ist«<sup>47</sup>. Ist diese Behauptung auch nicht genauer belegt (wer derartiges wann und wo erfahren habe), so hat sich Suchier doch ohne weiteres von ihr einnehmen lassen, um nun auch seinerseits Dadichi einen »abgefeymten Betrüger«, »Schwindler« und »frechen Franzosen«<sup>48</sup>, einen »herumreisenden Schmarotzer« und »Charlatan«<sup>49</sup> zu nennen, »der es etliche Jahre verstanden hatte, die deutsche Gelehrtenwelt zu mystifizieren«<sup>50</sup>. Und tatsächlich wäre ja auch die Namensgleichheit frappierend: der Franzose »d'Atichy« – und »Dadichi« (dessen Namen man nur in lateinischen Buchstaben kannte) französisch gelesen als »Dadischi«<sup>51</sup>. Die »deutsche Gelehrtenwelt« läßt sich indessen beruhigen, denn der Mann hieß (wie wir es deutlich der arabischen Unterschrift seines Marburger Bittgesuches entnehmen können) »Dādīḥī«, Nisbe offenbar von »Dādīḥ«, einem Dorf im Gebiet von Aleppo<sup>52</sup>. Davon abgesehen spricht gegen die Identifizierung Dadichis mit einem »frechen Franzosen« aus

44 Ebd., S. 48. 50.

45 Vgl. dazu allgemein ebd., S. 49. – Als weiteren Griechen in Leiden neben Hierotheos nennt ROZEMOND, S. 23f. 30f., Meletios Pantogalos, der freilich nach dem Tod des Kyrillos Loukaris als Metropolit von Ephesus abgesetzt worden war.

46 Beachtenswert ist hier die abschließende Bemerkung von RUNCIMAN, S. 278: »Lutherische und anglikanische Annäherungsversuche fanden nur geringen Widerhall. Doch die harte, klare Logik des Calvinismus zog die realistische und intellektuelle Seite des griechischen Charakters an.«

47 SUCHIER, S. 16.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 21.

50 Ebd., S. 16.

51 Nur so auch konnte SEYBOLD 1910, S. 601, noch erwägen, »Dadichi« aus *Dādyešū'* verderbt zu sehen; die französische Lesung des Namens nahm er freilich dann später (1920, S. 292) zurück.

52 So (nach Carlo Alfonso Nallino) ebd., S. 464. – Zur syrischen und griechischen Form seines Namens vgl. oben Anm. 23.

Marseille der Eindruck, den Charles Etienne Jordan<sup>53</sup> im Jahre 1733 in London von ihm persönlich gewann: »Sein Gesicht zeigt, daß er kein Europäer ist«<sup>54</sup>. Und dafür, daß Carolus Dadichi wirklich Orientale war, sprechen schließlich auch die mancherlei Details, die den mit den Verhältnissen in Aleppo Vertrauten erkennen lassen – vermehrt um das auch sonst in seiner Bittschrift Erwähnte, die aus ihrer Verborgenheit im Marburger Universitäts-Archiv durch dessen Leiterin, Dr. Katharina Schaal<sup>55</sup>, den Weg in die Ausstellung fand: »Ex oriente studiosus – Syrischer Student in Marburg«.

S. 69-71: Abbildung des Bittgesuches (Universitäts-Archiv Marburg 305a Nr. 7501)

53 Dieser (1700-1745) war reformierter Theologe und Schriftsteller, verfaßte einen Bericht über eine sechsmonatige Reise (1733) durch Deutschland, Frankreich, England und die Niederlande, auf der er vielen Gelehrten begegnete, wurde später enger Freund Friedrichs des Großen und bekleidete hohe Ämter in Preußen; vgl. Gerhard KNOLL, Jordan, Charles Etienne, in: Neue Deutsche Biographie 10 (1974), S. 599f.

54 *Je vis au Caffé ... Mr. DADICHI: son visage marque qu'il n'est pas Européen*, vgl. SEYBOLD 1910, S. 595, Z. 10f.

55 Ihr ist auch für die Zustimmung zum Abdruck des Bittgesuches in Faksimile zu danken.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 نَسْتَعِينُ

Ego Carolus Dadichi, natione Syrus, patriæ  
 Aleppo-Antiochenus, religione Christianus,  
 sæcæ Græcus, sermone Arabs, annos natus sex  
 Cassi discere linguam Syriacam sub famoso Isaaco  
 Jobosiri filio totius orientis pro Ecclesiâ Syriacâ  
 Eutyphianâ Primato, linguam vero Arabicam  
 literalem sub Seno Solaimano Aleppensi inter  
 Moheemmedanos magna celebritate viro, in qua  
 rum linguarum studiis usque ad decimum qua  
 rtum ætatis annum studuisti, susceptis inter im  
 non nullis itineribus in navias Syriacæ partes  
 annos vero quatuordecim agentis patriæ hæc occa  
 sione obisti. anno 1707 venerat Aleppum  
 Gallus quidam nomine De Catines regis Galliarum  
 Publegatus, qui inter alia habebat etiam hæc in mand  
 atis a rege, et ministro rerum marinarum De  
 Pontchartrain, ut selectos duos jvenes scien  
 tias præcipuos duces, que per non nullo annos sumptibus  
 regis minime, interis a moribus Galliarum  
 imbuerentur, deinde pro patriam suam reversi  
 regis laudes celebrarent, Gallicis dogmatibus præ  
 deserent, et religionem Catholicam defendere.  
 Tale enim sumptibus Consilium Andronicus Jaci  
 mus quartus in initio hujus sæculi in evocandis  
 inter aliam quibusdam juvenibus ex Imperio Turco  
 selectionibus. hæc igitur ratione profectus et  
 patriam præcipuos venis ibique libere regis sumptibus  
 et sub protectione D. De Pontchartrain per  
 septem annos ac dimidium humanioribus literis  
 ac philosophiâ operam dedi, præterea linguas  
 Græcam, Latinam Gallicam, italicam, et hispanicam  
 sic didici, ut si omnes non eloquor, at in omni  
 bus libris explicare possim. Completo studii  
 orum Curviculo, jussu sum a rege in patriam

1711

Regredi, Profectus igitur Massiliam, jam in  
 patriam pervenissem, ni orta tempestate caeli sui  
 hinc Liburnum Evrosia celebrem portum adpelleve.  
 tunc ego Captus amore loci et Italiam ac profectum  
 Bonam videndi, nave relicta Caesi Italiam per  
 utraque, sic et viciniam peragrans Romam me ni  
 ubi primum per sea mentes perventus mansi, per sea  
 alios deinde apud pri neipam Bruggesium, et per  
 sea reliquos in aula Cardinalis Albani regnantis  
 papa nepotis Conversatus sum. ita inspecta ac  
 circumspicula adfaticatam Romam, reliquam Italiam  
 visurus Silesii, donec transerendo per statum  
 Ecclesiasticum, Anonatum, Poloniam, et Modonen  
 sem, Parosianum, et Mediolanensem et Galbanum  
 Genueum pervenirem, ubi primum religionem  
 Reformationis professus, de librisque mentibus summo  
 vatus hinc inde peti, qua in urbe. hinc in transpeli  
 nus occasionem habui de locis orientalibus aliis  
 semel perorandi toto sanatu ac academia profen  
 ti by. hinc profectus Basileam, deinde Augmentatum  
 veni. ibi Cyprius discipulus anatomicus septem  
 attis manuum substituti et quidem in Dome S. Sed  
 colini linguas unum orientalem professorem, cui totum  
 Coranum explicari, non modo in analysi perpetuam  
 resolvendo, sed integram adhuc uestionem discendo,  
 et postea etiam manuscriptum quoddam egregium  
 theologico iuridicum ex arabico in latinum sermonem  
 vertendo. e. dem professorem ac fossi li. denique reli  
 cto Augmentato veni Franco quorum tum Gijfanti  
 tum Haussu quem ubi hanc sumnam in da meso  
 tam statim quam ambulatores cevari. jam  
 vero cum ab eo tempore, ex quo Italiam reliquis  
 onere mihi cum parentibus non modo hinc usum  
 necum etiam sub. diorum Convescium fiteris sum  
 sit, tum ob locorum distantiam quamquam nulla interest

Invenio missi epistolam  
 & Althrisi Hamburgen. J. G. Meibomius. idem sentit. S. D. C.

germaniam inter ac nostras regiones relatio-  
 facile unicuique patet, ne vel ex alio un-  
 beneficiis, vel ex proprio fontis fudore in veve,  
 vel ex utroque simul, quod ubi unum ex utroque  
 controversiam est verisimile. idcirco licentia  
 B. Magnificentissimi Rectoris, ac DD. excell-  
 entissimi viri Professorum, auctoris academici  
 & Maxburgensi hanc supplicationem exhibere  
 ut mihi aliquod itineris subsidium procurarem  
 quod quidem si denegatum fuerit, nullo pacto  
 aut in aequitate, aut in humanitate pecca-  
 bitur, at si concedatur, ex illius academici  
 & Maxburgensis liberalitatem atque animi  
 gratitudine, necnon atque benevolentem  
 laudibus quandiu scribetur.

me meae fata sine me Maxburgem ducere vitam  
 atque bona me uti conditione fuit.

Car. Dadich

Diliana Atanassova

Der kodikologische Kontext des »Wiener Verzeichnisses«  
mit Werken des Schenute:  
die komplexe Struktur eines koptischen  
liturgischen Kodex aus dem Weißen Kloster.<sup>1</sup>

Von den Anfängen der koptologischen Untersuchungen an strebten Generationen von Koptologen und Koptologinnen bis heute danach, die auf die Bibliotheks- und Museumssammlungen weltweit verstreuten koptischen Fragmente aus den Bibliotheksbeständen des Weißen Klosters bei Sohag in Oberägypten virtuell zu ihren ursprünglichen Kodizes zusammen zu führen. Die ersten Ergebnisse können in modernen Bibliothekskatalogen eingesehen werden, in denen Autoren wie Walter Crum, Carl Wessely, Leo Depuydt und Bentley Layton, zu den von ihnen beschriebenen Fragmenten die jeweiligen Geschwisterblätter in den anderen Sammlungen angeben. Andere Forscher wie z. B. Emmanuel Lanne, Hans Quecke, Stephen Emmel, Ugo Zanetti u. a. widmen ihre Studien und Aufsätze ebenfalls dieser wichtigen Aufgabe. Mit demselben Anliegen startete Tito Orlandi in den siebziger Jahren des 20. Jhs. das Projekt *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* (CMCL), in dem versucht wird, alle literarischen koptischen Quellen, nach ihrer Klosterherkunft klassifiziert, zu rekonstruieren.<sup>2</sup> Die Rekonstruktion der Kodizes aus der Bibliothek des Weißen Klosters nimmt dabei einen wichtigen Platz ein. In der CMCL-Datenbank sind diese Kodizes mit der Abkürzung MONB für »Monastero Bianco« bezeichnet.

Im Mittelpunkt des vorliegenden Artikels steht die virtuelle Rekonstruktion einer liturgischen Handschrift aus dem Weißen Kloster mit dem Siglum MONB.NP. Die einzelnen Fragmente dieser Handschrift werden nach einem einleitenden Stand der Forschung detailliert dargestellt. MONB.NP gehört zu einer Reihe von Kodizes aus den Bibliotheksbeständen des Weißen Klosters, die im gleichen Schreibstil oder möglicherweise sogar von ein und demselben koptischen

- 1 Die Anregung zu diesem Artikel verdanke ich Heinzgerd Brakmann, der davon überzeugt war, dass ich »Z 108,3« zum Sprechen bringen kann. Die hier vorgebrachten Forschungsergebnisse resultieren aus dem FWF-Projekt P 20143 »Der Gottesdienst des Schenute-Klosters anhand der koptischen (sahidischen) Typika. Edition, Kommentar, Untersuchung«.
- 2 Vgl. Orlandi, »Un projet milanais« 403–413 sowie die CMCL-Bulletins auf der Webseite <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/cgi-bin/cmcl/chiamata.cgi>. In den neunziger Jahren haben zwei weitere Forschungsvorhaben gestartet, in denen ebenfalls versucht wird, die ursprünglichen koptischen Handschriften zu rekonstruieren, allerdings mit einem Schwerpunkt auf Quellen zum koptischen Bibeltext, vgl. Schmitz – Mink, Liste 1; Schüssler, *Biblia Coptica* 1,1.

Kalligraphen geschrieben wurden. Dieser Schreibstil zeichnet sich durch eine sehr elegante und feine Schrift aus, bei der ε, θ, ο, c, α schmal und klein, γ kurz und ρ, mit Unterlängen geschrieben sind. Diesem Schreibstil entstammen Kodizes mit patristischen Werken wie z. B. MONB.BD und MONB.XL.<sup>3</sup> Auch liturgische Blätter in diesem Schreibstil sind in den Sammlungen koptischer literarischer Texte zu finden. In den koptologischen liturgischen Untersuchungen sind einige dieser Fragmente gut bekannt und zwar als »Z 108,1«, »Z 108,2« und »Z 108,3«.<sup>4</sup> Die drei Blätter, die heute in der Borgia-Sammlung der *Biblioteca Apostolica Vaticana* aufbewahrt werden und die Signatur Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 1–3 tragen, wurden von Georg Zoëga (1755–1809) offensichtlich wegen der gleichen Schrift zusammen unter der Nr. CVIII katalogisiert.<sup>5</sup> Allerdings wurden die drei Fragmente später von den Koptologen als zu drei verschiedenen Kodizes gehörig betrachtet.

#### a) Bentley Layton

Die Verteilung der vatikanischen Fragmente »Z 108,1–3« auf drei Kodizes lässt noch die Katalogbeschreibung von Bentley Layton erahnen.<sup>6</sup> In seinem Katalog der koptischen literarischen Handschriften der *British Library*, die nach 1906 erworben wurden, werden die drei vatikanischen Blätter in Verbindung mit Bruchstücken, die in London unter Or. 6954<sup>7</sup> aufbewahrt werden, gebracht.

- Unter Nr. 65 beschreibt B. Layton das Fragment Or. 6954 (25) und weist dabei unter anderem auf das Blatt »Z 108,1« hin:<sup>8</sup> »CUL Or. 1699AA, Clar. Pr. 17, Ins 29–30, Ins 41, Z 108 (1).«
- Weiter beschreibt Layton die zwei Fragmente Or. 6954 (22) und (24) unter Nr. 67, zu welchen er keine »related fragments« angibt.<sup>9</sup>
- Bei der Beschreibung der vier Bruchstücke Or. 6954 (26)–(29) unter Nr. 68 weist er unter anderem auf »Z 108,2« als »related fragment« hin:<sup>10</sup>

3 Zu den Kodizes siehe die CMCL-Webseite, vgl. noch Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 119.

4 Brakmann, »Fragmenta«, 117–172; Henner, Fragmenta, 86–128.

5 Zoëga, Catalogue, 221, n° CVIII, vgl. auch van Haelst, Catalogue, 326, n° 1045.

6 Layton, Bentley, Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906. London 1987.

7 Bei der Bezeichnung der Handschriftensignaturen orientiere ich mich an der Schreibweise der Inventarnummern der jeweiligen Bibliotheken und Museen – wie in den gängigen koptologischen Untersuchungen üblich. In der folgenden Forschungsübersicht verwende ich die Handschriften-signaturen des jeweiligen Autors oder der jeweiligen Autorin, die sich manchmal von meinen geringfügig unterscheiden. Trotz dieser kleineren Unterschieden in den verschiedenen Studien sind die Handschriftenblätter eindeutig identifizierbar.

8 Layton, Catalogue, 68, n° 65.

9 Layton, Catalogue, 70, n° 67.

10 Layton, Catalogue, 71, n° 68.

»Ins 37, K 9175, K 9634, K 9741, K 9740 = Vienna Papyrussammlung G 39789, Paris 129<sup>20</sup> 151-153, 129<sup>20</sup> 170, 129<sup>20</sup> 173, Z 12, Z 108 (f. 2); and, according to report, Cairo Institut Français s.n., Mich 110. It is not certain that all belong to one and the same MS.«

Das Fragment »Z 108,3« wird in seinem Katalog nicht erwähnt. Das zeigt indirekt, dass B. Layton es nicht zu den anderen zwei gezählt hat.

#### b) *Hans Quecke*

In seiner Rezension des Katalogs von B. Layton bezeichnet Hans Quecke »Ms. Or. 6954 (22) und (24) bis (29)« als »ein wahres Wespennest«. <sup>11</sup> Dabei schlägt Quecke vor, »die von Zoega als Nr. 108 der Borgia-Sammlung zusammengestellten drei Blätter« als Referenzpunkt zu verwenden. Weiter nimmt er Bezug auf die drei von Layton beschriebenen Nummern 65, 67, 68.

- Laut H. Quecke geben »die Zuweisungen bei Nr. 65 zu keinem Zweifel Anlaß«. Sowohl B. Layton als auch H. Quecke verbinden die Fragmente unter Nr. 65 mit »Z 108,1«. Hinsichtlich der Zuweisungen dieser Nummer macht Quecke keine Ergänzungen. <sup>12</sup>
- Allerdings bearbeitet Quecke gründlich die Zuweisung der Fragmente bei Nr. 67 und Nr. 68 und macht dabei einige Korrekturen und Ergänzungen. Dar- aus wird ersichtlich, dass zu Laytons Nr. 67 folgende Fragmente zu zählen sind: Or. 6954 (22), (24), (28), K 9175, K 9740 (= G 39789), Paris 129<sup>20</sup> 151-153, Ms. Or. 3580 A (15) (= Nr. 158), Louvre R 115, Z 97,1 (»die Schriftperikope«), Z 108,3.
- Hingegen sollte man laut H. Quecke zu Laytons Nr. 68 die folgenden Blätter zählen: Or. 6954 (26), (27), (29), Z 97,2 (»das knappe Drittel eines Blattes«), Z 12, Z 108,2. <sup>13</sup> Über die von Layton bei Nr. 68 mitgezählten Fragmenten Ins 37, K 9634 und Paris 120<sup>20</sup> 170, 129<sup>20</sup> 173 schweigt Quecke. Hatte er gegen ihre Zuweisung nichts einzuwenden und sollte man sie wie Layton zu Nr. 68 zählen oder sollte man sie weder zu Nr. 67 noch zu Nr. 68 gehörig betrachten?

#### c) *Jutta Henner*<sup>14</sup>

In ihrem Buch über die *Fragmenta liturgica coptica* widmet Jutta Henner den von H. Quecke zu Nr. 67 gezählten Blättern das ganze Kapitel 2 »Fragmente der Handschrift »Z 108,3« aus dem Weißen Kloster«. <sup>15</sup> Sie folgt dem Vorschlag Queckes und wählt als Ausgangspunkt die drei vatikanischen Blätter »Z 108,1«, »Z 108,2« und »Z 108,3«, wobei sie ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf »Z 108,3« lenkt. In ihrer Untersuchung der Handschrift »Z 108,3« erforscht sie,

11 Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 237-239.

12 Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 239.

13 Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 238-239.

14 Henner, Jutta, *Fragmenta liturgica coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends.* (STAC 5) Tübingen 2000.

15 Henner, *Fragmenta*, 86-128.

»ob wirklich alle der zwölf von Quecke genannten Fragmente zusammengehören« und »ob nicht weitere Fragmente zu »Z 108,3« gehören«. <sup>16</sup> Die Ergebnisse ihrer Arbeit veranlassen J. Henner zwei dieser zwölf Fragmente, Louvre R 115 und K 9175, »als nicht zur Handschrift gehörend« auszuschneiden. <sup>17</sup> Zwei weitere Textzeugen, Berlin P. Berol. 8771 und Paris, BnF, Copte 129(19) 73, werden von ihr als zur Hs »Z 108,3« zugehörig geführt. Die zu ergänzenden Blätter hatten schon Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink in Verbindung mit »Z 97,1« gebracht und in ihrem Katalog unter der Nr. sa 342<sup>L</sup> beschrieben. <sup>18</sup> Die Verknüpfung zwischen »Z 108,3« und den unter sa 342<sup>L</sup> angeführten Fragmenten wurde bereits 1993 von Heinzgerd Brakmann vorgenommen. <sup>19</sup> Das Verdienst J. Henners ist es, erkannt zu haben, dass die zwei Pariser Fragmente Copte 129(20) 153 und Copte 129(19) 73 als zwei Teile eines Blattes physisch zusammengehören.

*d) Heinzgerd Brakmann*<sup>20</sup>

Die Rezension von Heinzgerd Brakmann zum Buch von J. Henner, die zu einer tiefen Studie der *Fragmenta liturgica coptica* ausgewachsen ist, berichtigt und präzisiert viele Aussagen der Autorin. <sup>21</sup> Bei der Besprechung von »Z 108,3« gruppiert Brakmann die Komplementblätter »nach liturgischen Kriterien jeweils um jene Seiten des Manuskripts, deren Originalpaginierung sich erhalten hat«. <sup>22</sup> Die folgenden Blätter werden von ihm als Angehörige der Hs »Z 108,3« liturgiewissenschaftlich und inhaltlich analysiert: P. Vindob. G 39789 (= K 9740), Z 108,3, London Or. 3580 A (15), Paris 129<sup>20</sup> 152, London Or. 6954 (28), Paris 129<sup>19</sup> 73+129<sup>20</sup> 153; Z 97,1; Paris 129<sup>20</sup> 151, Berlin P. Berol. 8771, London Or. 6954 (24).

Man muss vielem, was in den vier Studien herausgefunden wurde, Recht geben. Alle haben zur Klärung des »Wespennestes« beigetragen. <sup>23</sup> Hier sei nur festgehalten, dass alle vier trotz der »extrem ähnlichen Schriftzüge« <sup>24</sup> der Fragmente davon ausgehen, dass die drei vatikanischen Blätter mit ihren Komplementblättern zu drei verschiedenen Kodizes gehören. Diese These ist in Frage zu stellen. Nach meinem Eindruck dürfen die Blätter nur zwei liturgischen Kodizes zugewiesen werden.

16 Henner, *Fragmenta*, 92.

17 Henner, *Fragmenta*, 127.

18 Schmitz – Mink, Liste 2,2, 1028–1035, sa 342<sup>L</sup>.

19 Brakmann, »Neue Funde (1988–1992)«, 18, Fußn. 29.

20 Brakmann, Heinzgerd, »*Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica*. Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie«. *OrChr* 88 (2004) 117–172.

21 Brakmann, »*Fragmenta*«, 139–161.

22 Brakmann, »*Fragmenta*«, 140.

23 Einzelne Komplementblätter wurden von anderen Forschern und Forscherinnen untersucht, deren bibliographische Angaben bei den jeweiligen Blättern angegeben werden.

24 Quecke, *Rez. Layton, Catalogue*, 238.

- Den ersten liturgischen Kodex bilden die bei Layton unter Nr. 65 angeführten Blätter mit dem Ankerblatt<sup>25</sup> »Z 108,1«.
- Den zweiten liturgischen Kodex bilden alle Fragmente, die bei Layton und Quecke unter Nr. 67 und Nr. 68 aufgezählt sind und als Ankerblätter »Z 108,2« bzw. »Z 108,3« haben. Die Zusammengehörigkeit der Letzteren konnte bis jetzt nicht erkannt werden, da alle Fragmente einen sehr unterschiedlichen Inhalt aufweisen. Diese Unterschiedlichkeit bleibt kein Hindernis mehr, wenn man die komplexe Struktur eines liturgischen Kodex bedenkt, der Typika enthält. All vorliegenden und inhaltlich so unterschiedlichen Fragmente gehören zu den verschiedenen Teilen eines liturgischen Kodex, der, wie H. Brakmann trefflich sagt, »als eine Folge von Auszügen aus Rollenbüchern organisiert war«. <sup>26</sup> Die Fragmente Ins 37, K 9634 und Paris 120<sup>20</sup> 170, 129<sup>20</sup> 173, welche H. Quecke in seiner Rezension nicht berücksichtigt hat, sind genauso zum zweiten liturgischen Kodex zu zählen wie die von J. Henner ausgeschiedenen Fragmente Louvre R 115, P. Vindob. K 9175 und London Or. 6954 (22). Zwei Kairoer Fragmente aus dem *Institut français d'archéologie orientale*, Cairo, IFAO, Copte 241A–B, das New Yorker Fragment aus *The Morgan Library and Museum* (MLM) M 664B(11), sowie mehrere kleine Bruchstücke aus der *Bibliothèque nationale de France*, Paris, BnF, Copte 133(2) f. 12, f. 14, f. 14b, f. 14c, f. 14d, f. 14e, f. 14f, f. 14g, f. 14h, f. 14i, sollten ebenso zu diesem zweiten Kodex gerechnet werden.

Nach diesem kurzen forschungsgeschichtlichen möchte ich zu den zwei liturgischen Kodizes, die in dem eingangs angesprochenen feinen Schreibstil ausgeführt sind, zurückkehren. Da die Schrift gleich und der Inhalt der beiden Handschriften liturgisch ist, bildet das Unterscheidungsmerkmal zwischen den zwei Kodizes die Zeilen-Zahl pro Seite.

- »Z 108,1« ist das Ankerblatt eines liturgischen Kodex, der 32 Zeilen zählt. Er weist zudem einen Paginierungsfehler auf, durch welchen die Paginierung des Recto eine gerade Zahl ist. Ein derartiger Fehler ist auf mehrern Komplementblättern zu finden. Da m. W. zu diesem liturgischen Kodex keine Typikonblätter gehören, darf ich hier auf seine genauere Untersuchung verzichten, mit dem Vorhaben, ihn eines Tages im Detail zu erforschen. Dieser Kodex trägt das Siglum MONB.VB in der CMCL-Datenbank.
- »Z 108,2« und »Z 108,3« sind die Ankerblätter des zweiten liturgischen Kodex. Er zeichnet sich durch 30 Zeilen pro Seite aus und zeigt keinen Paginierungsfehler auf dem Recto.

25 Der Ausdruck »Ankerblatt« wurde von H. Brakmann eingeführt und entspricht dem Gebrauch des englischen Wort »Core«, das St. Emmel für die Schenute-Forschung benützt, vgl. Brakmann, »Fragmenta«, 160; Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 103.

26 Brakmann, »Fragmenta«, 153.

Diesem in der CMCL-Datenbank als MONB.NP bezeichneten Kodex gilt meine Aufmerksamkeit in diesem Artikel. Da der Kodex MONB.NP (= »Z 108,2« + »Z 108,3«) auch Typikon-Teile beinhaltet, war es möglich, Parallelzeugen unter den anderen liturgischen Kodizes mit Typika aus den Bibliotheksbeständen des Weißen Klosters ausfindig zu machen. Nicht alle liturgischen Kodizes mit Typika bezeugen eine solch komplexe Kodexstruktur, wie sie in MONB.NP vorliegt. Allerdings kann man für die meisten Libelli aus MONB.NP mindestens in einem dieser Kodizes mit Typika Parallelen finden. Für die Rekonstruktion der Kodexstruktur des MONB.NP sind die Parallelzeugen MONB.AW, MONB.WA<sup>27</sup>, MONB.WD, MONB.WE, MONB.WM und MONB.WL besonders hervorzuheben.<sup>28</sup>

Bereits in Band 94 dieser Zeitschrift habe ich auf die komplexe Struktur eines sahidischen liturgischen Kodex mit Typikon-Blättern, welcher aus mehreren Libelli bestehen kann, hingewiesen.<sup>29</sup> Eine solche Kodexstruktur findet man auch im MONB.NP. Sie ist allerdings hier durch zusätzliche Libelli erweitert. Von diesem Kodex sind heute 41 Fragmente, die zusammen 35 Blätter wiedergeben, erhalten. Folgende Arten von Libelli sind in MONB.NP zu finden:

- Verzeichnisse<sup>30</sup> mit oder ohne heortologische Angaben (1. Libellus, 4. Libellus, 6. u. 7. Libellus);

27 Als Ankerblatt des Kodex MONB.WA habe ich das Wiener Blatt mit Inventarnummer P.Vindob. K 9728 ausgesucht. Seit Jahren ist mir bewusst, dass zu diesem Kodex noch die drei unedierte Blätter Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9733, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 166 und Copte 129(20) f. 169 gehören. All diese Blätter gehören zum Libellus »Perikopendirektorium«. Bis November 2011 dachte ich, dass aus diesem Kodex nur dieser Libellus erhalten geblieben ist. Während meines Forschungsaufenthalts in Wien 2011 konnte ich feststellen, dass die 29 Fragmente aus diversen Libelli, die ich bis dahin zum MONB.WI gezählt habe – wie z. B. Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9735–9736 –, in der Tat zum Kodex MONB.WA zu rechnen sind. Daher handelt es sich bei den Beispielen aus meinen Artikeln »Das verschollene Typikon-Fragment aus Venedig«, 112, Fußn. 36 und »Paper Codices«, 5, Fußn. 19 nicht um MONB.WI, wie dort behauptet, sondern um MONB.WA.

28 Die Ankerblätter dieser Kodizes lauten: MONB.AW, Paris, Louvre, n° 9972 (R 164 + R 253); MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9728; MONB.WD, Leiden, RMO, Ms. Copte 81 (Ins. 38a) f. 1–2; MONB.WE, Leiden, RMO, Ms. Copte 77 (Ins. 34) f. 4–5; MONB.WL, Leiden, RMO, Ms. Copte 82B, C, D (Ins. 38c, d, e); MONB.WM, Leiden, RMO, Ms. Copte 76 (Ins. 33).

29 Atanassova, »Das verschollene Typikon-Fragment aus Venedig«, 110–113; vgl. auch Atanassova, »Paper Codices«, 9–11.

30 Das Wort »Verzeichnis« verwende ich im Bezug auf die Kodizes mit Typika als *terminus technicus*. Damit bezeichne ich Listen, bei denen die Texte nicht nach liturgischen Kriterien eingeordnet sind, sondern in der Reihenfolge des Buches, aus welchen sie stammen, aufgelistet sind. Z. B. werden Psalmverse vom Anfang bis Ende des Psalters eingereiht. Manchmal können liturgische Hinweise als Titel eines Verzeichnisses dienen, aber sie beeinträchtigen die Ordnung der Texte innerhalb des Verzeichnisses nicht. Diese Erläuterung des Wortes »Verzeichnis« ist notwendig, da die Typika selbst eine Art Verzeichnis darstellen. Bei diesen handelt es sich aber um liturgische »Verzeichnisse, die angeben, an welchen Tagen welche Texte zu verwenden waren«, vgl. Brakmann, »Die Kopten«, 215, Anm. 157. Für solche verwende ich ausschließlich die Ausdrücke »Typikon/Typika« und »Direktorium/Direktorien«, vgl. in der Bibliographie Atanassova, Brakmann, Quecke, Urbaniak-Walczak.

- Perikopendirektorium (2. Libellus);
- Hymnendirektorien (5. Libellus, 8. Libellus);
- Diakonikon (9. Libellus) und
- Lektionare (3. Libellus, 10. Libellus).

Im Folgenden werde ich die einzelnen Libelli des Kodex MONB.NP im Detail darstellen, den Platz der unpaginierten Blätter innerhalb der Kodex- bzw. Libellus-Struktur zu rekonstruieren versuchen und die Inhalte der Blätter allgemein beschreiben. Die Durchnummerierung der verschiedenen Libelli des Kodex MONB.NP ist vorläufig und dient dem Zweck, die Struktur der Handschrift übersichtlicher zu präsentieren. Die Abfolge der Libelli 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10 und des unidentifizierten Fragments Or. 6954 (22) ist durch die erhaltene Paginierung gesichert. Hingegen lässt sich der Platz der Libelli 1, 6 und 7 nur errahnen und muß als unsicher gelten, bis weitere Blätter dieses Kodex oder neue Parallelzeugen auftauchen.

#### 1. Libellus »Verzeichnisse mit Initien von den Reden und Briefen Schenutes« (= »Das Wiener Verzeichnis«)

Das Wiener Blatt K 9634 beinhaltet ein akephales Verzeichnis mit Predigten Schenutes und den Titel eines zweiten Verzeichnisses mit Briefen Schenutes. Das Blatt ist seit langem in den koptologischen Studien bekannt und wird als »Wiener Bücherverzeichnis«<sup>31</sup>, »Wiener Katalog von Schenuteschriften«<sup>32</sup>, »Wiener Incipit-Liste«<sup>33</sup> (»Vienna incipit list«)<sup>34</sup>, bezeichnet.

Die Gründe, K 9634 zum MONB.NP zu rechnen, sind a) paläographischer und b) inhaltlicher Natur.

a) Die Schrift ist die gleiche wie bei »Z 108,2« und ebenfalls hat das Blatt 30<sup>35</sup> Zeilen.

b) Das Blatt K 9634 enthält Initien von Schenute-Reden. Es ist bis jetzt das einzige in der Koptologie bekannte Blatt mit solchem Inhalt. Allerdings sind Schenute-Initien verteilt auf diverse Feste des koptischen Kalenders, die mit den Initien aus dem »Wiener Verzeichnis« korrespondieren, ebenso im 2. Libellus »Perikopendirektorium« zu finden. Schenute-Initien innerhalb eines Perikopendirektoriums sind noch in zwei weiteren Parallelkodizes, MONB.WE und MONB.WD, überliefert.

31 Froschauer – Römer, Spätantike Bibliotheken, 92–93; Leipoldt, Schenute von Atripe, 7–10.

32 Quecke, »Ein Pachomiuszitat«, 159.

33 Schätze aus dem Wüstensand, 253.

34 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 71ff.

35 Das Verso endet mit einer Subscriptio, die mit zwei verzierten Trennlinien umrahmt ist. Jede dieser Linien nimmt den Platz einer Textzeile ein, weshalb sie m. E. in die Zeilen-Zählung mit einbezogen werden sollten.

Bereits B. Layton zählt das Wiener Blatt K 9634 zu den unter Nr. 68 beschriebenen Londoner Fragmenten Or. 6954 (26)–(29).<sup>36</sup> Das Blatt wird zusammen mit anderen Komplementblättern erwähnt, wobei der Autor sich hinsichtlich der Zugehörigkeit aller Blätter zu ein und derselben Handschrift unsicher ist. M. W. wurde die Zugehörigkeit des Wiener Blattes zu einem Kodex bisher von niemandem untersucht, hingegen verwenden es viele Forscherinnen und Forscher als wichtigen Zeugen der Werke Shenutes.<sup>37</sup> Carl Wessely<sup>38</sup>, der Erstherausgeber des Wiener Blattes, stellt den koptischen Text den Lesern zur Verfügung ohne den Inhalt zu identifizieren. Er gibt nur beim Inhaltsverzeichnis seines Bandes zu K 9634 den Hinweis »Katalog der Briefe Shenute's«. Dabei erkennt er die Zusammengehörigkeit der beiden Wiener Blätter K 9634 und K 9175. Das letztere Blatt gehört zum 6. Libellus im MONB.NP. Der liturgische Charakter des »Wiener Verzeichnisses« wurde bereits von Stephen Emmel, der besonders zur Untersuchung des Wiener Blattes beigetragen hat, betont. Emmel vermutete, dass die Motivation für die Redaktion des »Wiener Verzeichnisses« die liturgische Nutzung bestimmter Werke Shenutes ist. Zugunsten seiner Argumentation führt er die Beispiele von liturgischen Randnotizen, den Typikon-Initien und den sog. Lektionaren mit Shenute-Werken an.<sup>39</sup> Emmels These wird durch die vorliegende Analyse von MONB.NP bestätigt. Das »Wiener Verzeichnis« war bislang häufiger Anlass für Vermutungen. Auf zwei weitere von Emmel aufgestellte Hypothesen möchte ich hier Bezug nehmen.

- Emmel vermutet, dass der Text der Subscriptio einen Titel zu einem weiteren Verzeichnis mit den Briefen Shenutes darstellt. Unterstützung seiner Hypothese findet er a) in der sprachlichen Ausdrucksweise  $\text{na}i \text{ } \varrho\omega\omega\gamma \text{ } \omega\text{n}$ , b) durch den Kodex MONB.HD<sup>40</sup> und c) in der Verwendung der Initien von Shenute-Reden in der Liturgie.<sup>41</sup> Dieser Hypothese ist zuzustimmen. Wie kann man sie im Hinblick auf die Liturgie im Weißen Kloster anwenden? Da das Verzeichnis mit Briefen Shenutes in einem liturgischen Kodex steht, wurden offensichtlich sowohl die Reden von Shenute als auch seine Briefe in der Liturgie des Weißen Klosters vorgelesen. Mir ist kein direkter Hinweis über die Lesung von Briefen Shenutes an einem Fest des Kirchenjahres bekannt.<sup>42</sup>

36 Layton, *Catalogue*, 71, n° 68.

37 Die Erwähnung von K 9634 in Henners Buch erfolgt nur im Bezug auf das Wiener Blatt K 9175, vgl. Henner, *Fragmenta*, 95.

38 Wessely, *Texte I*, 167–168, Nr. 50a–b.

39 Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 237.

40 Zum MONB.HD vgl. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 275–281, 448–450.

41 Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 236–237.

42 Das Initium 83  $\epsilon\iota\upsilon\omicron\gamma\theta\iota\omicron\varsigma \text{ } \pi\epsilon\tau\epsilon\tau\alpha\iota \text{ } \eta\eta\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\upsilon\gamma$  »Shenoute Writes to the Priests« aus dem »Wiener Verzeichnis« auf dem Verso, Sp. 2, Zl. 5–6 das einen Brief darstellt und auf das bereits Emmel hinweist, wurde zu den Reden und nicht zu den Briefen Shenutes gezählt, Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 237, 241.

Allerdings ist das Fragment London, BL, Or. 6954 (27) V<sup>o</sup>, Zl. 7–8<sup>43</sup> aus dem 2. Libellus von MONB.NP ein Beleg dafür, dass am Fest des Apa Harisious (sc. Horsiese) des Archimandriten am 28. Paopi (25. Okt.) ein Brief von Apa Horsiese vorgelesen wurde. Offensichtlich war es üblich, am Festtag eines Mönchsvaters einen seiner Briefe vorzutragen oder über seine Briefe zu sprechen. Das Letztere ist der Fall mit der Predigt am 14. Pachon (9. Mai), dem Fest des Archimandriten Apa Pachomios. Die entsprechende Schenute-Predigt thematisiert ein Briefzitat des Pachomios. Das Pachomiosbriefzitat wurde bereits früh als solches identifiziert. Zuletzt hat Hans Quecke dieses im Bezug auf die Liturgie untersucht.<sup>44</sup>

- Eine weitere Vermutung von Stephen Emmel zum »Wiener Verzeichnis« besagt, dass die Liste mit den Reden Schenutes erst die zweite ihrer Art ist und dass dieser eine frühere Liste mit Kanones Schenutes vorausging.<sup>45</sup> Ich wage dies zu bezweifeln, und zwar aus dem Grund, den Emmel<sup>46</sup> selbst in seiner Arbeit mehrmals unterstreicht: Für liturgische Zwecke standen ausschließlich die Reden und niemals die Kanones von Schenute zur Verfügung. Ein Verzeichnis mit Initien von den Kanones wäre demzufolge in einem liturgischen Kodex wie MONB.NP fehl am Platz. Wenn wir annehmen wollen, dass ein Verzeichnis mit Initien der Kanones von Schenute, analog dem vorliegenden »Wiener Verzeichnis«, jemals existierte, dann wäre sein Platz m. E. eher in einem Kodex wie MONB.XL – das *florilegium Sinuthianum*<sup>47</sup> – zu vermuten. Bemerkenswert ist, dass sowohl der liturgische Kodex MONB.NP als auch das *florilegium Sinuthianum* MONB.XL in ein und demselben Schreibstill oder sogar von ein und demselben koptischen Kalligraphen abgeschrieben wurden.

Die sichere Platzierung des »Wiener Verzeichnisses« innerhalb von MONB.NP ist heute wegen fehlender Paginierung unmöglich. Daher sind wir auf Vermutungen angewiesen. Aufgrund der Makulatur auf der Fleischseite des Blattes ist anzunehmen, dass das »Wiener Verzeichnis« das erste oder das dritte Blatt einer Lage war.<sup>48</sup> Ich stelle es vorläufig an Beginn des Kodex MONB.NP, vor den

43 MONB.NP, London, BL, Or. 6954 (27) V<sup>o</sup>, Zl. 7–8 [εΚΝΑΩΦ ΟΥΕΙ ΖΗΝ]εφεπιστολη ετε [ναϊ νε χαρισιοϋς πτεελ]αχ<sup>π</sup> [Du sollst] einen [von] seinen Briefen, welche von [Harisious dem Nichts]würdigen sind, [vorlesen]. Die *lacunae* sind mithilfe des Parallelblattes MONB.WD, Leiden, RMO, Ms. Copte 81 (Ins. 38a) R<sup>o</sup> Zl. 6–13 geschlossen.

44 Quecke, »Ein Pachomiuszitat«, 155–177.

45 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 237.

46 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 84, 238.

47 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 87–88.

48 Vgl. Emmels Schlussfolgerung: »The inner margin has been repaired with scrap parchment on the F side, which might suggest that this leaf belongs to the first half of a quire, and hence might be either leaf 1 or leaf 3 of a quire«, Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 235, Fußn. 285. Emmels Beobachtung wird durch eine wichtige paläographische Bemerkung von J. Henner ergänzt. Laut Henner wird das Blatt K 9634 an der Innenseite durch eine Makulatur mit koptischer Unzialschrift verstärkt. Eine derartige Verstärkung an der Innenseite ist ebenfalls beim Blatt G 39789 aus dem 8. Libellus zu beobachten, vgl. Henner, *Fragmenta*, 95, Fußn. 36. Die Makulatur ist heu-

2. Libellus »Perikopendirektorium«. Die folgenden Indizien sind der Grund für diese Entscheidung.<sup>49</sup>

- Im 2. Libellus »Perikopendirektorium« des Kodex MONB.NP sind die Schenute-Reden (CINOYΘIOY ΛΟΓΟΣ, ΛΟΓΟΥ) thematisch nach den jeweiligen Festen dargestellt. Diese beanspruchen normalerweise zwei Zeilen. Die erste Zeile gibt das Initium der jeweiligen Rede an. Das ist eine Art Vers innerhalb einer Schenute-Rede. In einer zweiten Zeile wird der Titel der Rede angegeben, wobei dies mit dem Umstandsatz εϕεῖπαι (»was in folgendem vorkommt«<sup>50</sup>) eingeführt wird. Die nach dieser Rubrik folgenden Initien korrespondieren direkt mit den Schenute-Initien aus dem »Wiener Verzeichnis«. All das gibt Anlass, den Platz des Wiener Blattes K 9634 (»Wiener Verzeichnis«) in unmittelbarer Nähe des 2. Libellus zu suchen.
- MONB.NP beinhaltet ein weiteres Verzeichnis ohne heortologische Angaben (vgl. hier 4. Libellus). Es steht auf dem Blatt Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12, f. 1 mit pag. ῑ̅ῑ̅Γ̅/ῑ̅ῑ̅Δ̅ (= 143/144), auf dessen Verso-Seite das Verzeichnis mit Psalmversen, genannt Hermeneiai, ansetzt. Es bietet die Hermeneiai-Initien geordnet nach ihrer Reihenfolge im Psalter beginnend mit Ps 1,2b bis Ps 17,15a. Wichtig in diesem Zusammenhang sind noch die zwei Fragmente Paris, BnF, Copte 129(20) f. 170 und f. 173, welche zusammen das Blatt mit pag. ῑ̅ῑ̅Ζ̅/[ῑ̅]ῑ̅ῑ̅ (= 167/[1]68) bilden. Das neugewonnene Pariser Blatt ist das einzige Überbleibsel aus dem 5. Libellus »Hymnendirektorium mit Hermeneiai« (im Folgenden Hermeneiai-Direktorium genannt) im Kodex MONB.NP. Das Hermeneiai-Verzeichnis auf dem vatikanischen Blatt beginnt mit Psalter-Kapitel 1 und endet mit Psalter-Kapitel 17. Zweifellos waren ursprünglich alle Kapitel bis Ende des Psalters aufgelistet. Auf dem einzigen Blatt des Hermeneiai-Direktoriums befindet sich nur die Hermeneia Ps 8,6b – die einzige, die aus den Psalterkapiteln 1 bis 17 stammt.<sup>51</sup> Einen Paralleltext zum Hermeneiai-Verzeichnis liefert Kodex MONB.AW, Berlin, SBB, Ms. or. fol. 1609 Bl. 3.<sup>52</sup> Auf dem Parallelblatt läuft das Verzeichnis weiter bis Psal-

te am Blatt K 9634 nicht mehr ersichtlich, da sie aus konservatorischen Gründen aus dem Fragment entfernt wurde. Um so wertvoller sind daher die zwei oben erwähnten Beobachtungen. Offensichtlich wurden sowohl K 9634 und G 39789 als auch K 9741 von einer Makulatur verstärkt, die eine koptische Unzialschrift mit 4-Strich M, breiten Buchstaben Θ, Ο und C sowie langem Υ aufweist. Dieses Detail unterstützt nochmals die Vermutung, dass die drei Blätter K 9634, G 39789 und K 9741, die aus verschiedenen Libelli stammen, zu ein und demselben Kodex gehören.

49 Axiomatisch nehme ich an, dass den Platz des »Wiener Verzeichnisses« nach pag. 341 nicht zu suchen ist, da hier die Libelli mit voll ausgeschriebenen Texten beginnen.

50 Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 75 (»occurring in this work«); Quecke, »Ein Pachomiuszitat«, 162 (»findet sich in folgendem Sermo«).

51 Im Hermeneiai-Direktorium sind weitere Psalmverse von den Kapiteln 1 bis 17 vorhanden, allerdings stellen sie »die Antworten« auf die Hermeneiai und nicht die Hermeneiai selbst dar.

52 Die meisten Paginierungsbuchstaben beim Kodex MONB.AW haben eine kursive Form, die ungewöhnlich und deshalb irreführend sein kann. Das Lambda auf dem Recto des Berliner Blattes

ter-Kapitel 26. Das genannte Berliner Blatt liefert eine weitere Übereinstimmung, nämlich Ps 20,3a, die sowohl im Hermeneiai-Verzeichnis als auch im Hermeneiai-Direktorium vorkommt. Es ist zu erwarten, dass alle Hermeneiai-Initien aus dem Hermeneiai-Direktorium im Hermeneiai-Verzeichnis zu finden wären. Wegen der Unvollständigkeit der Quellen können wir das derzeit nur annehmen. Fazit: Das vatikanische Blatt Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12,  $\bar{p}\bar{m}\bar{r}/\bar{p}\bar{m}\bar{\lambda}$  (= 143/144) bietet ein Verzeichnis, in dem die Hermeneiai ohne heortologischen Angaben nach der Psalterreihenfolge geordnet sind, während das neugewonnene Pariser Blatt Paris, BnF, Copte 129(20) f. 170 und f. 173, pag.  $\bar{p}\bar{z}\bar{z}/[\bar{p}]\bar{z}\bar{h}$  (= 167/[1]68) dieselben Hermeneiai angibt, jedoch verbunden mit ihren liturgischen und heortologischen Orten. Da die Paginierung bei diesen Blättern erhalten ist, kann man feststellen, dass das Hermeneiai-Verzeichnis dem Hermeneiai-Direktorium vorausgeht.

M. E. ist eine Diskrepanz wie zwischen den Libelli »Hermeneiai-Direktorium« und »Hermeneiai-Verzeichnis« ebenfalls bei den Libelli »Perikopendirektorium« und »Verzeichnis mit Schenute-Reden« anzunehmen. Das hat mich veranlasst, das Wiener Blatt K 9634 (»Wiener Verzeichnis«) vor dem 2. Libellus des Kodex MONB.NP zu platzieren. Diese Entscheidung ist als vorläufig zu betrachten, solange kein direkter Hinweis oder keine Parallelstelle in anderen Typika auftaucht.

## 2. Libellus »Perikopendirektorium«

Der Libellus »Perikopendirektorium« beinhaltet a) Perikopeninitien für den Wortgottesdienst, b) griechische »Hymnos«-Gesänge<sup>53</sup>, c) koptische Psalmstichwörter für die Hermeneiai für die Entlassung der Gottesdienste und d) Initien der Schenute-Reden für Vigilien am Sonntag. Der 2. Libellus vom Kodex MONB.NP besteht heute aus 8 Fragmenten, die zusammen 6 Blätter bilden. Die erhaltenen Blätter stammen aus drei Lagen, jedoch umfasste das Perikopendirektorium einst mit Sicherheit weitere Lagen. Die Paginierung kann nur beim ersten und fünften Blatt dieses Libellus nicht rekonstruiert werden, aber der Platz der beiden Blätter ist aufgrund der Kalenderabfolge sichergestellt. Das Verhältnis zwischen Seiten-

gleicht vielmehr einem Dekorationsschnörkel als einem Buchstaben. Deutlich zu erkennen ist das Lambda erst am Original und mithilfe des UV-Lichts. Das My ist sehr klein, hat eine kursive Form und kann daher leicht mit einem Jota mit kleiner Verzierung verwechselt werden. Diese irreführenden Charakteristika haben mich veranlasst, die Paginierungszahlen aus den Farbscans als 9/10 zu interpretieren, vgl. Atanassova, »Paper Codices«, 7, Fußn. 26. Bei meiner Arbeit am Original im März 2012 war nicht nur unmittelbar ersichtlich, dass am Verso noch die Lagenzahl  $\bar{r}$  (= 3) steht, sondern auch, dass das Berliner Blatt die Seitenzahlen 39/40 trägt. Ähnliches beobachtet Stephen Emmel im Bezug auf den Kodex MONB.GI mit Werken von Apa Schenute, vgl. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 163, Fußn. 229.

53 »Hymnos«  $\zeta\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ ,  $\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$  ist in den koptischen liturgischen Handschriften ein *terminus technicus* für griechische Kirchengesänge, die auch eine koptische Übertragung haben können. In den meisten Fällen stellen sie griechische Psalmverse dar.

und Lagen-Zahlen beim dritten und sechsten Blatt weist eindeutig darauf hin, dass Kodex MONB.NP nach einem Quaternionen-Muster mit zwei unpaginierten Vorsatzblättern (nach Emmel »-4 pagination scheme«<sup>54</sup>) gebaut wurde. Im Einzelnen sieht die Libellusstruktur folgendermaßen aus:

- Das erste Fragment London, BL, Or. 6954 (27) bietet die Perikopen-Initien zum 2. Monat Paopi. Da es heute keine erhaltene Paginierung mehr gibt, ist die Kalenderabfolge der einzige Anhaltspunkt für die Platzierung des Fragmentes. Das Londoner Fragment Or. 6954 (27) ist ein bis jetzt unbekannter Textzeuge für Initien von Schenute-Reden. Der Text läuft allerdings dem bekannten Typikon-Fragment aus dem Kodex MONB.WD, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9738 V°, Zl. 8–17 (bei Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, typ. frg. B) parallel und bringt keine neuen Details für die Schenute-Forschung.
- Das zweite Blatt besteht heute aus den zwei Fragmenten London Or. 6954 (26) und (29). Zwischen den beiden Fragmenten fehlen nur fünf Zeilen. Das wiedergewonnene Blatt trägt pag.  $\bar{\text{n}}\bar{\text{o}}/\bar{\text{z}}$  (= 59/60) und war das letzte Blatt der [4.] Lage. Obwohl die Ecke, wo die Lagenzahl stehen sollte, heute abgebrochen ist, lässt sich die Lagenzahl mit Sicherheit rekonstruieren, da das nächste Blatt mit dem Beginn der 5. Lage erhalten ist. Die Pergamentbeschaffenheit dieses Blattes H/F entspricht ebenso dem Schema des letzten Blattes einer Lage in der koptischen Handschriftentradition. Die Verbindung der beiden Fragmente zu einem Blatt war nur mithilfe des Parallelkodex MONB.WE, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 168 R° möglich. Inhaltlich sind die liturgischen Texte auf diesem Blatt in die Vorfastezeit einzuordnen. Dieses Blatt beinhaltet ebenso Schenute-Initien und war bislang der Schenute-Forschung unbekannt. Die Schenute-Initien befinden sich auf dem Recto des Fragments Or. 6954 (26) von Zeile 2 bis 5. Die beiden Initien stammen aus dem 8. Band der Reden (Logoi) Schenutes. Der aus dem Werk 1 »I Have Been Reading the Holy Gospels«<sup>55</sup> stammende Text ist auch in anderen Typikon-Fragmenten bezeugt.<sup>56</sup> Das Initium auf Zeile 2 das Werk 7 aus dem dem 8. Band der Reden (Logoi) »It Is Good at Any Time« war bis jetzt in den liturgischen Typika nicht bezeugt. Im »Wiener Verzeichnis« steht es unter Nummer 62. Im Kodex MONB.WE stellt das Fragment Paris, BnF, Copte 129(20) f. 168 R° eine Parallele dar, jedoch fällt das in Frage stehende Initium auf eine beschädigte Stelle des Pergaments.

54 Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 108–109.

55 Zu den Titeln der Schenute-Werke vgl. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 95–102.

56 MONB.WD, Leiden, RMO, Ms. Copte 81 (Ins. 38a) V° pag. 16, Zl. 12 (Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, typ. frg. H); Leiden, RMO, Ms. Copte 81 (Ins. 38a) R° pag. 33, Zl. 4 (Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, typ. frg. H); MONB.WE, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 168 R° Zl. 8; Paris, BnF, Copte 161(6) f. 44 V°, Zl. 31 (Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, typ. frg. E); Leiden, RMO, Ms. Copte 77, f. 5 (Ins. 34) f. 5 R° pag. 97, Zl. 14 (Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, typ. frg. G).

Auch das Pariser Parallelblatt aus Kodex MONB.WE war bislang für die Schenute-Forschung unbekannt.

- Das dritte Blatt Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9741 steht am Beginn der Lage  $\bar{\epsilon}$  (= 5) und trägt die pag.  $\bar{\alpha}\bar{\alpha}/\bar{\alpha}\bar{\beta}$  (= 61/62). Da auf diesem Blatt sowohl die Pagina- als auch die Lagen-Zahlen erhalten sind, kann angenommen werden, dass, vorausgesetzt dem Schreiber ist später kein Fehler unterlaufen, Kodex MONB.NP in einer Quaternionen-Struktur mit zwei unnummerierten Vorsatzblättern gebaut wurde. Inhaltlich bietet das Blatt die liturgischen Texte für die Fastenzeit.
- Das vierte Blatt Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 2 hat keine erhaltene Paginierung. Es bietet wiederum Textangaben für die Fastenzeit. Mithilfe des Parallelkodex MONB.WE, Paris, BnF, Copte 133(2) f. 18a war es möglich zu erkennen, dass sich das vatikanische Blatt ohne Zeilenverlust direkt dem Wiener Blatt K 9741 anschließt. Dies ermöglichte nicht nur die richtige Einteilung des Recto und Verso, sondern lässt mit Sicherheit die Paginierung des vatikanischen Blattes als [63]/[64] rekonstruieren.
- Das fünfte Blatt wird heute wiederum in der *Biblioteca Apostolica Vaticana* unter der Signatur Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 2 aufbewahrt. Auf die Existenz dieses Fragmentes weist als erster H. Quecke hin.<sup>57</sup> Er verbindet das von ihm »Z 97,2« genannte Fragment mit dem Blatt »Z 108,2«, welches hier als das vierte Blatt des 2. Libellus vom MONB.NP beschrieben wurde. Aus dem vatikanischen Blatt »Z 97,2« sind heute nur die oberen 10 Zeilen erhalten. Die Initien, die sich identifizieren lassen, deuten auf die Pascha-Woche hin. Zurzeit kann nichts Genaueres mehr festgehalten werden. Es ist jedoch sicher, dass dieses vatikanische Blatt nach dem »Z 108,2« und vor dem wiedergewonnenen Blatt aus Ann Arbor und Kairo stehen sollte.
- Das sechste Blatt besteht aus den zwei Teilen Ann Arbor, UML, Mich. Ms. 110 und Cairo, IFAO, Copte 225A. Der obere Blattteil befindet sich in Ann Arbor, der mittlere in Kairo. Die Schnittstelle der beiden Teile ist Zeile 11, wobei sich das Blatt ohne Pergament- und Text-Verlust zusammenschweißen lässt. Diese zwei Teile sind jedoch nicht in der Lage, das Blatt vollständig zu ergänzen. Es fehlen immer noch die 29. und 30. Zeile. Das Blatt bildet das Ende der Lage  $\bar{\zeta}$  (= 6) und trägt pag.  $\bar{\eta}\bar{\alpha}/\bar{\eta}\bar{\beta}$  (= 91/92). Dies bestätigt die Vermutung, dass Kodex MONB.NP im Quaternionen-Muster mit zwei unpaginierten Vorsatzblättern gebaut wurde. Das Ann-Arbor-Fragment M 110 wurde bereits 1968 von H. Quecke in seinem Artikel »Ein Pachomiuszitat bei Schenute« untersucht.<sup>58</sup> Quecke wusste über den Kairoer Teil des Blattes nicht Bescheid. Trotzdem gelingt es ihm, das Fest des Apa Pachomios bei der Analyse des Ann-Arbor-Fragments richtig zu rekonstruieren. Seine Hypothese wird durch

<sup>57</sup> Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 238.

<sup>58</sup> Quecke, »Ein Pachomiuszitat«, 163, Fußn. 41.

den Kairoer Teil des Blattes bestätigt. Das Kairo-Fragment wird von B. Layton (damals noch ohne Signaturangaben) neben Ann-Arbor-Fragment als Komplementblatt zu Or. 6954 (26)–(29) mitgezählt. Der Kairo-Teil wurde zum ersten Mal von Catherine Louis ausführlich beschrieben.<sup>59</sup> Aus ihrer Beschreibung wird klar, dass René-Georges Coquin nicht nur den Kairoer Teil, sondern auch seine Verbindung mit dem Ann-Arbor-Teil kannte, da er auf den Aufbewahrungsumschlag des Kairoer Teils »complète Michigan 110« geschrieben hatte. Seine Vermutungen blieben jedoch unpubliziert. Bei meinen Forschungsaufenthalten in Kairo 2008 und Ann Arbor 2009 konnte ich die beiden Fragmente untersuchen und ihre Zusammengehörigkeit genau feststellen.<sup>60</sup>

### 3. Libellus »Lektionar mit AT-Perikopen«

Das nächste erhaltene Blatt des Kodex MONB.NP ist Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12, f. 1. Dieses vatikanische Blatt ist sehr gut erhalten und trägt die Paginierung  $\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\tau}/\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\lambda}$  (= 143/144). Es sind keine Lagenzahlen zu finden. Das Fehlen der Lagenzahlen bei einem intakt erhaltenen Blatt bestätigt indirekt die Hypothese über einen Quaternionen-Kodexaufbau mit zwei unnummerierten Vorsatzblättern. Bei einem Quaternionen-Kodexaufbau ohne Vorsatzblätter würde auf dem Verso die Lagenzahl 9 stehen. Es ist zu schließen, dass das erhaltene Blatt das zweite der 10. Lage war. Auf diesem Blatt folgen die zwei Libelli 3 und 4 aufeinander. Das Recto und die ersten neun Zeilen vom Verso wurden mit der AT-Perikope Jos 24,29–31.31a.32–33.33a–b ausgefüllt, wobei der Text die für die Septuagintatradition typischen Ergänzungen (Vers 24,31a und 24,33a–b) aufweist. Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um eine akephale Perikope, bei der mindestens der Beginn von Vers 29 fehlt. Eventuell könnte man auch Vers 28 in die Perikope einbeziehen. In der Septuaginta bildet Jos 24,28–33 die Einheit »Entlassung des Volkes und Schlussbemerkungen«, mit der das Buch Josua endet.<sup>61</sup> Dieser Text handelt u. a. von den Grabstätten Josuas, Josefs und Eleasars, von der Beschneidung der Israeliten durch Josua in Gilgal (Vers 31a) und von der Bundeslade, die die Israeliten mit sich herumtrugen (Vers 33a). Da es keine liturgischen Rubriken auf dem Blatt gibt und die anderen sahidischen Zeugen keine Hinweise geben, ist es zurzeit unklar, für welches Fest diese Perikope bestimmt war. Allgemein kann man festhalten, dass die AT-Perikopen bei den Kopten während der Fastenzeit und der Paschawoche vorgetragen wurden. Demzufolge

59 Louis, Catalogue, n° 25, Fußn. 389, im Druck. Ich nütze die Gelegenheit mich bei der Kollegin Louis, die mir ihre noch unpublizierte Arbeit zur Verfügung gestellt hat, herzlich zu bedanken.

60 Einen ersten Bericht darüber begleitet von einer virtuellen Zusammenführung der beiden Fragmente habe ich 2009 auf der 11<sup>th</sup> St. Shenouda Conference of Coptic Studies in Los Angeles vorgestellt.

61 Kraus – Karrer, Septuaginta Deutsch, 242; Karrer – Kraus, Septuaginta Deutsch. Erläuterungen I, 655–656.

beinhaltete MONB.NP ähnlich einer Lektionarhandschrift ausgeschriebenene AT-Perikopen. Diese Tatsache korrespondiert direkt mit dem letzten Libellus des Kodex, der ebenso ein Lekionar darstellt.

#### 4. Libellus »Verzeichnis mit koptischen Hermeneiai-Initien nach ihrer Reihenfolge im Psalter«

Mit Zeile 10 beginnt auf dem Verso des vatikanischen Blattes Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12, f. 1, pag.  $\bar{\rho}\bar{M}\bar{\Gamma}/\bar{\rho}\bar{M}\bar{\Delta}$  (= 143/144) der 4. Libellus des Kodex MONB.NP. Eine rote verzierte Trennlinie mit roter Überschrift markiert den Beginn dieses Libellus, der ein von koptischen Psalminitien nach den Psalterkapiteln geordnetes Verzeichnis ohne heortologische Angaben darstellt. Im erhaltenen Libellus-Titel werden die Psalminitien »Hermeniai« genannt. Das Verzeichnis beginnt mit Ps 1,2b und endet mit Ps 17,51a. Bei Beginn eines neuen Kapitels steht die jeweilige Kapitelzahl am Rande meistens in Rot geschrieben. Dieser Libellus hat seine Parallele im Kodex MONB.AW, Berlin, SBB, Ms. or. fol. 1609 Bl. 3, wo der mittlere Teil des Verzeichnisses mit den Psalterkapiteln von 11 bis 26 erhalten ist. Zweifellos besaßen die beiden Kodizes, MONB.AW und MONB.NP, den gleichen Libellus mit einem Verzeichnis von Hermeneiai-Initien geordnet nach der Psalter-Reihenfolge. Der Beginn des Verzeichnisses mit der erhaltenen Überschrift steht im MONB.NP, während die Fortsetzung des Verzeichnisses ab Ps 18,5b bis Ps 26,13a im Kodex MONB.AW zu finden ist. Der Vergleich der Initien der Ps-Kapitel 11 bis 17, die in den beiden Parallelblättern vorkommen, zeigt, dass die Reihenfolge und der Wortlaut der Initien, ausgenommen einiger irrelevanter Lesarten, übereinstimmen. Unterschiede sind bei MONB.AW zu beobachten, wo einige Ps-Kapitel zusätzliche Verse aufweisen. Die Hermeneiai dienten als Hymnen in der koptischen Liturgie und bildeten den ersten Teil eines Responsoriums, das bei den jeweiligen liturgischen Festen vorgesungen wurde. Die Antworten auf die Hermeneiai sind ebenso Psalmverse, die mit dem koptischen Wort »Antwort« bezeichnet werden. Bei den Festen höheren Ranges gesellen sich dazu noch Psalmverse, bei denen man sitzen darf und die dementsprechend von H. Quecke<sup>62</sup> als »Kathismata« bezeichnet werden. Das auf den Parallelblättern aus Rom und Berlin erhaltene Verzeichnis stellt die Hermeneiai-Initien, welche den ersten Teil dieses Responsoriums bilden, zusammen. Die Antworten und die Kathismata auf die jeweiligen Hermeneiai sollte man höchstwahrscheinlich an anderer Stelle suchen. Die sahidische Tradition des Weißen Klosters kennt das Beispiel, wo die Hermeneiai zusammen mit ihren Antworten in einem Verzeichnis aufgelistet sind. Es steht im Kodex MONB.WA auf dem Blatt 87/88, Leiden, RMO, Ms. Copte 79 (Ins. 36) V° Sp. 1,

62 Quecke, »Zwei Blätter«, 195.

Zl. 38–43, Sp. 2, Zl. 1–44. Das Leidener Blatt stellt ein Verzeichnis ohne heortologische Angaben mit einer komplizierten Struktur dar, wo auf das jeweilige Hermeneia-Initium seine Antworten folgen. In diesem Verzeichnis sind die Hermeneiai-Initien ähnlich dem vatikanischen Blatt nach den Psalter-Kapiteln aufsteigend aufgelistet und am Rande durch die Ps-Kapitel-Zahlen markiert. Zusätzlich werden sie auf dem Leidener Blatt in Rot geschrieben, um die Hermeneiai-Initien von den folgenden Antworten-Initien zu unterscheiden. Die rot markierten Ps-Initien korrespondieren mit den Initien auf den Blättern aus Rom und Berlin und stellen eine weitere Parallele dazu dar. Die im Verzeichnis zusammengestellten Hermeneiai-Initien sind noch im Libellus »Hymnendirektorium mit Hermeneiai« zu finden. In diesem Libellus werden sie als Teil eines Responsoriums bei den jeweiligen Festen eingebracht. Typikon-Blätter, die diesen Libellus darstellen, sind aus mehreren liturgischen Kodizes bekannt. Das folgende Blatt ist das Beispiel für diesen Libellus im MONB.NP.

##### 5. Libellus »Hymnendirektorium mit Hermeneiai und ihren Antworten«

Der einzige Zeuge aus dem 5. Libellus ist das Blatt, das heute aus den zwei Teilen Paris, BnF, Copte 129(20) f. 170 und f. 173 besteht und die pag.  $\bar{p}\bar{x}\bar{z}/[\bar{p}]\bar{x}\bar{h}$  (= 167/[1]68) trägt. Der obere Rand ist schlecht erhalten und deshalb sind die Lagenzahlen, falls vorhanden, nicht mehr zu eruieren. Die zwei Pariser Fragmente wurden bereits von B. Layton als Komplementblätter zu n° 68 Or. 6954 (26)–(29) mitgezählt. M. W. sind diese Fragmente bisher von niemandem untersucht worden. Die Erschließung des Inhaltes der beiden hat ergeben, dass sie nicht nur aus ein und demselben Libellus stammen, sondern zusammen ein Blatt bilden. Das Fragment f. 173 stellt den oberen Teil des Blattes dar, während das Fragment f. 170 seinen unteren Teil ausmacht. Die beiden Fragmente ergänzen einander von Zl. 15 bis Zl. 18 und stellen alle 30 Zeilen zu jeder Seite zusammen. Inhaltlich bringt das Pariser Blatt die Hermeneiai-Initien mit ihren Antworten für die Feste des 5. Monats Tobi und des 6. Monats Mechir. Grundsätzlich sind Parallelen zu diesem Libellus in jedem Kodex mit Typika zu erwarten. Z. B. findet man ein Hymnendirektorium mit Hermeneiai in den Kodizes MONB.WA, WC, WM, WQ, WS.<sup>63</sup> Bei den aufgelisteten Kodizes fehlen jedoch die Feste aus dem Parisinus. Die einzige direkte Übereinstimmung ist im Kodex MONB.WE zu beobachten, wo die Initien des Responsoriums parallel zum 14. Mechir laufen. Es gibt keine weiteren Übereinstimmungen bei diesem Libellus, da MONB.WE von einer komplizierten Struktur des Hermeneiai-Direktoriums zeugt und diverse Arten

63 Vgl. hier die Fußn. 27–28, siehe noch weitere Kodizes mit ihren Ankerblättern MONB.WC, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9725; MONB.WQ, Berlin, SBB, Ms. or. oct. 409 f. 41; MONB.WS, Leiden, RMO, Ms. Copte 84 (Ins. 39) f. 1–4, vgl. noch Atanassova, »Das verschollene Typikon-Fragment aus Venedig«, 105–122.



spondieren direkt mit den Stichwörtern für die Entlassung der Messe im 2. Libellus »Perikopendirektorium«. Wahrscheinlich fallen die heortologischen Angaben knapp aus, da die Psalmstichwörter bereits im 2. Libellus bei der Entlassung der Messe bei den jeweiligen Festen aufgezählt sind.

Wegen fehlender Paginierung ist der Platz dieses Libellus innerhalb der Kodexstruktur unklar. Vorläufig stelle ich ihn zwischen die erhaltenen pag. 168 und pag. 341. Obwohl die Texte aus dem 6. Libellus direkt mit den Hinweisen aus dem 2. Libellus korrespondieren, kann man ihn erst nach pag. 168 platzieren, da vorher für die Libelli, deren Paginierung erhalten ist, nicht genügend Platz bleibt. Ein weiterer Grund, ihn in die Nähe zum Hymnendirektorium mit »Poiekon«- und »Trisagion«-Gesängen mit ihren vollständig angegebenen Texten zu setzen, liegt darin, dass diese die Texte in ihrer voller Länge (in ihrem realen vorzutragenden Umfang) präsentieren.

Bei den anderen liturgischen Kodizes mit Typika sind keine Blätter aus einem Libellus dieser Art erhalten. Der Papierkodex MONB.WO, der heute aus den vier Blättern Leiden, RMO, Ms. Copte 85 (Ins. 40) f. 1–4 besteht, überliefert Angaben, die man im Großen und Ganzen als parallel ansehen kann.

Es gibt weitere Texte auf Pergament, Papier und Ton, die mit dem 6. Libellus verwandt sind. Einen Überblick über sie hat 2004 Katarzyna Urbaniak-Walczak angelehnt an Publikationen von H. Quecke<sup>66</sup> veröffentlicht.<sup>67</sup> Hier folgt eine Zusammenstellung solcher verwandten Texte, die keine Vollständigkeit beansprucht:

- das Pergamentblatt Manchester, JRL, n° 61 (= P.Ryl.Copt. 61)<sup>68</sup>;
- zwei Pergamentfragmente Firenze, IPV, PSI inv. CNR 8 C;<sup>69</sup>
- das Papierblatt Leiden, RMO, Ms. Copte 44 (Ins. 3) f. 1 aus dem Weißen Kloster;
- elf Papierfragmente aus der *British Library* mit Signatur London, BL, Or. 3580(17\*) (= P.Lond.Copt. I 977)<sup>70</sup>;
- das Papierfragment St. Petersburg, Eremitage, Inv. Nr. 18 328<sup>71</sup>;
- zwei<sup>72</sup> Londoner Ostraka aus dem *British Museum* – London, BM, EA 5874 und EA 5886<sup>73</sup>;

66 Quecke, Stundengebet, 98, Fußn. 6–7.

67 Urbaniak-Walczak, »Hermeneiai-Fragmente«, 647–663, Abb. I–III, insbesondere 648–650, vgl. noch Drescher, »The earliest biblical concordances«, 63–67.

68 Crum, Catalogue JRL, 23, n° 61, vgl. noch Bacot, Ostraca, 19.

69 Quecke, »Koptische »Hermeneiai-Fragmente in Florenz«, 215–219.

70 Crum, Catalogue BM, 406, n° 977, 522, vgl. noch Bacot, Ostraca, 19. Laut der Kuratorin der Abteilung »Hebrew and Christian Orient Studies« der British Library, Frau Ilana Tahan, ist die Signatur der elf Fragmente seit ihrer Beschreibung von Crum im Unterschied zu allen anderen unter Or. 3580A nicht verändert, vgl. London, BL, Or. 3580(17\*).

71 Ernshedt, Koptskie teksty, 135, Nr. 54; Quecke, »Zu zwei koptischen Fragmenten«, 108–109.

72 K. Urbaniak-Walczak zählt dazu noch das Ostrakon aus der Hay Collection Nr. 14030 (siehe Hall, Coptic and Greek Texts, 26–27, Hay Collection n° 14030, pl. XX,1; von Lemm, Koptische Miscel-

- ein New Yorker Ostrakon aus dem *Metropolitan Museum of Art* – New York, MMA, Acc. n° 14.1.129 (= O.Mon.Epiph. 16) in drei Teilen aus dem Epiphanius-Kloster von Theben.<sup>74</sup> Der Text auf Teil A ist sicherlich verwandt mit dem 6. Libellus aus MONB.NP und den anderen oben erwähnten Beispielen. Für die Teile B und C ist das schwierig zu beurteilen, da zu wenig Text erhalten ist.<sup>75</sup>

Katarzyna Urbaniak-Walczak listet noch die zehn Leidener Papierblätter mit Signatur Leiden, RMO, Ms. Copte 43 (Ins. 2) f. 1–10 aus dem Weißen Kloster auf.<sup>76</sup> Ich muss dieses Beispiel von den anderen absondern, da ich dazu mehrere Ergänzungen vorzunehmen habe. Die Leidener Blätter sind Teil eines liturgischen Kodex, der allem Anschein nach nur aus Psalmenkonkordanzen bestand.<sup>77</sup> Zu diesem Kodex, sollte man noch die sechs Blätter Berlin, SBB, Ms. or. oct. 409 f. 5–10<sup>78</sup> mitrechnen. M. E. sollten auch die fünf verschollenen Blätter aus Venedig mit Signatur Venezia, Bibl. Nan. copt. frg., Mingarelli-Fragm. XVIII, f. 1–5<sup>79</sup> zu dem ursprünglichen Kodex mitgezählt werden. Von diesen fünf Blättern steht uns heute nur der Altdruck von Mingarelli aus den letzten Jahren des 18. Jh.<sup>80</sup> zur Verfügung. Der Beschreibstoff, die Zahl der Zeilen, der Inhalt der Blätter und seine Darstellung zeigen, dass das Mitrechnen der venezianischen Blätter zu den anderen aus Leiden und Berlin sehr plausibel ist. Entgegen der Bemerkung von K. Urbaniak-Walczak sind die Psalmverse beim Leidener Blatt »MS. Insinger Nr. 2« nicht numeriert und tragen keine laufende Nummer.<sup>81</sup> Die vorhandenen

len, 1335–1337, Nr. LII,6), vgl. Urbaniak-Walczak, »"Hermeneia"-Fragmente«, 649, Fußn. 12. M. E. ist dieses Ostrakon mit den anderen Repräsentanten nicht direkt verwandt, weil bei ihm die Psalmverse mit den Stichwörtern »CION« und »HOYB« nicht nach der Reihenfolge im Psalter wie bei den anderen Beispielen aufgelistet sind. Nach welchem Prinzip das beim Ostrakon aus der Hay Collection geschah, vermag ich zurzeit nicht zu sagen. Außerdem scheinen die Psalmverse aus den ersten drei Zeilen um kein gemeinsames Stichwort gruppiert zu sein.

- 73 Hall, *Coptic and Greek Texts*, 24, n° 5874, pl. XVIII,1, 28–29, n° 5886, pl. XXI,1; von Lemm, *Koptische Miscellen*, 1334–1335, Nr. LII,5, 1337–1339, Nr. LII,7; vgl. noch in der Trismegistos-Datenbank Nr. 108525: <http://www.trismegistos.org/tm/detail.php?tm=108525>.
- 74 Bacot, *Ostraca*, 19; Crum – Evelyn White, *Monastery of Epiphanius at Thebes II*, 5, n° 16; vgl. noch in der Trismegistos-Datenbank Nr. 108525: <http://www.trismegistos.org/tm/detail.php?tm=108525>.
- 75 Die vier Ostraka aus Tell Edfu O.EdfouCopte 3–6 präsentieren ebenso Psalmenkonkordanzen, welche jedoch nicht um Stichwörter, sondern um verschiedene »thèmes de méditation« gruppiert sind, vgl. Bacot, *Ostraca*, 19–28.
- 76 Quecke, »Ein koptischer Psalmenindex«, 263.
- 77 Vgl. noch Quecke, »Psalmenzählung«, 206–207.
- 78 A. Rahlfs und W. Crum wussten, dass »Berlin, Kgl. Bibl., Or. 409« Psalmenkonkordanzen ähnlich dieser in Leiden (Ins. 2) beinhaltet, vgl. Crum, *Catalogue JRL*, 23, Fußn. 2; Rahlfs, *Die Berliner Handschrift*, 6–7, Fußn. 1.
- 79 Vgl. zu den verschollenen Blättern und ihrer Signatur Atanassova, »Das verschollene Typikon-Fragment aus Venedig«, 106–107; Horn, *Rez. Schüssler, Biblia Coptica* 3,1–2, 248, Fußn. 19–24. Vgl. zum Mingarelli-Fragm. XVIII noch Quecke, »Psalmenzählung«, 208–209.
- 80 Vgl. Motta, »Giovanni Luigi Mingarelli«, 335.
- 81 Urbaniak-Walczak, »"Hermeneia"-Fragmente«, 649.

Zahlen bei den Psalmversen entsprechen den jeweiligen Kapiteln im Septuaginta-Psalter und sind in aufsteigender Reihung, wie beim MONB.NP, angegeben.

Obwohl es keine direkte Parallele zum 6. Libellus in den anderen Typikon-Kodizes gibt, betrachte ich die Zugehörigkeit dieses Libellus zu einem Kodex wie MONB.NP als logisch und naturgemäß, da er mit dem 2. Libellus »Perikopen-direktorium« in direktem Zusammenhang steht. Weitere Gründe für die Zugehörigkeit des Libellus zum Kodex MONB.NP werde ich bei der Erläuterung der bisherigen Gegenargumentation vortragen.

Das Blatt Cairo, IFAO, Copte 241B und der Pariser Schnipsel Paris, BnF, Copte 132(2) f. 4 sind im Zuge meiner Arbeit an den Typika neu dazugekommen. Allerdings wurden die Blätter Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9175 und Leiden, RMO, Ms. Copte 80 (Ins. 37) bereits von B. Layton mit »Z 108,3« (= MONB.NP) assoziiert.<sup>82</sup> Das Fragment Paris, Louvre, R 115 ist eine Ergänzung von H. Quecke, der die Sukzession von R 115 und K 9175 betont.<sup>83</sup> H. Quecke folgend thematisiert J. Henner die Zugehörigkeit der zwei Blätter zu »Z 108,3« und kommt zum Schluss, dass sie nicht Teil des Kodex sind. Dafür gibt sie vier Gründe an, welche hier absteigend nach ihrer Bedeutung geordnet sind:<sup>84</sup>

- das Wiener Blatt überliefert »den Text eines Briefes des Schenute« und kann mit einem »eigenen Textkorpus mit Werken des Schenute« verbunden werden;
- die Blätter haben keine 30 Zeilen pro Seite<sup>85</sup>;
- deutliche Linierung, die bei den anderen Fragmenten nicht so belegt ist;
- »die Überstreichungen der Buchstaben im durchweg sahidischen Text sind im Vergleich mit den anderen Fragmenten zu lang.«

Die Behebung der Zweifel von J. Henner sieht folgendermaßen aus:

- Auf die falsche Inhaltsbestimmung Henners im Bezug auf die zwei Blätter hat bereits H. Brakmann hingewiesen.<sup>86</sup> J. Henner folgt einem irreführenden Hinweis C. Wesselys<sup>87</sup>, der bereits 1993 von St. Emmel als »list of Psalm passages« korrigiert wurde.<sup>88</sup> Das wichtigste Gegenargument fällt somit aus.
- Die Blätter dieses Libellus hatten ursprünglich sicherlich 30 Zeilen pro Seite. Erstens wird dies durch das neu dazugekommene Blatt Cairo, IFAO, Copte

82 Layton, Catalogue, 71, n° 68.

83 Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 238–239.

84 Henner, Fragmenta, 95.

85 Henner, Fragmenta, 95.

86 Brakmann, »Fragmenta«, 140, Fußn. 88.

87 Bei seiner Edition der Wiener Blätter K 9634 und K 9175 verzichtet C. Wessely auf eine Inhaltsidentifizierung, vgl. Wessely, Texte I, 167–170, Nr. 50a–d. Wesselys Bemerkung in seinem unpublizierten handschriftlichen Inventar in ÖNB, die von Henner zitiert und verwendet wird, bezieht sich nur auf K 9634, vgl. Henner, Fragmenta, 95, Fußn. 37. Die einzige Stelle, wo Wessely über den Inhalt von K 9175 schreibt, ist der Titel »Katalog der Briefe Schenute's« gegenüber »Nr. 50 K 9634, 9175« im Inhaltsverzeichnis seines Werkes, vgl. Wessely, Texte I.

88 Vgl. St. Emmel, Shenoute's Literary Corpus 1/5, Diss Yale Univ. 1993, p. 1195. Hier wird die 2004 neu edierte Ausgabe dieser Arbeit verwendet, vgl. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 887.

241B kodikologisch bestätigt. Zweitens sind die 30 Zeilen bei den ohne untere Ränder erhaltenen Blättern Leiden, RMO, Ms. Copte 80 (Ins. 37) und Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9175 mithilfe einer Inhaltsanalyse gut nachweisbar. Siehe dazu unten die Analyse der einzelnen Blätter.

- Eine deutliche Linierung ist ebenso auf den Blättern Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9634, Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 3 und Cairo, IFAO, Copte 225A erkennbar.
- Es gibt zwei Arten von Überstreichungen bei den Blättern im MONB.NP. Der Supralinearstrich über einem Buchstaben ist naturgemäß kurz und über zwei oder drei Buchstaben entsprechend länger. Wenn man allerdings das Recto des Louvre-Blattes R 115 betrachtet, werden Henners Zweifel nachvollziehbar. Auf dieser Seite sind die Psalm passages mit dem koptischen Wort »M̄M̄NTPE« (Zeugnis) zusammengestellt. Dabei werden die drei Buchstaben MNT regelmäßig mit einem längeren Überstrich verbunden. Dies vermittelt in der Tat einen Eindruck von langen Überstreichungen, der allerdings nur im Bezug auf diese eine Seite entsteht.

Obwohl nur wenige Angaben zu den liturgischen Festen auf den fünf Blättern vorhanden sind, scheint es wahrscheinlicher, dass die Verzeichnisse dem liturgischen Festkalender Folge leisten. Diesem Prinzip entsprechend ist es möglich, trotz fehlender Paginierung die Blätter innerhalb des Libellus mit einer gewissen Sicherheit einzuordnen.

- An erster Stelle platziere ich das seit 1897<sup>89</sup> bekannte Blatt Leiden, RMO, Ms. Copte 80 (Ins. 37). Das Leidener Blatt beinhaltet a) das akephale Verzeichnis von Psalm passages mit dem Stichwort »ϩINE« (suchen), b) das vollständige Verzeichnis für »ΟΥϩΥΤ« (niederfallen, anbeten) und c) den Beginn des Verzeichnisses für »ΟΥϩΝ̄̄ ΕΒΟΛ« (erscheinen; preisen). Bei Letzterem ist die liturgische Rubrik für den 17. Thout (14. Sept.) vorhanden. Das ist der Grund, das Leidener Blatt an den Beginn des Libellus zu stellen. Es ist heute ohne den unteren Rand erhalten und zählt 29 Zeilen pro Seite. Höchstwahrscheinlich hatte das Blatt ursprünglich 30 Zeilen, wie sich aus der Analyse des Verzeichnisses für die Psalmverse mit Stichwort »ΟΥϩΝ̄̄ ΕΒΟΛ« schließen lässt. Wie die Zahl neben dem Stichwort zeigt, sollte dieses Verzeichnis aus 59 Psalm passages bestehen. Das Leidener Blatt überliefert, beginnend auf Recto Zl. 26 und fortgesetzt über das ganze Verso, nur 33 davon. Der letzte Psalmvers mit dem Stichwort »ΟΥϩΝ̄̄ ΕΒΟΛ« auf dem Recto ist Ps 16,15c. Das Verso mit dem erhaltenen Oberrand beginnt mit Ps 29,5b. Zwischen den beiden Psalm passages fehlt ein einziger Psalmvers mit dem Stichwort »ΟΥϩΝ̄̄ ΕΒΟΛ« und das ist Ps 17,16a. M. E. stand dieser Vers einst auf der heute fehlenden Zeile 30 der Vorderseite.

89 Pleyte-Boeser, *Manuscripts coptes*, 178–181.

- Der Schnipsel Paris, BnF, Copte 132(2) f. 4 ist im Zuge meiner Arbeit an den Typika in der *Bibliothèque nationale de France* im April 2011 neu dazu gekommen. Er enthält Psalm passages mit den Stichwörtern »ΩΡΚ̄« (schwören), »ΔΙΔΘΗΚΗ« (Bund) und »ΑΡΧΩΝ« (Herrscher). Keines der Verzeichnisse ist gänzlich erhalten, da das Fragment nur 5 cm breit und 14,7 cm lang ist und keine Ränder aufweist. Die Einteilung von Recto und Verso wird dadurch sehr erschwert. Dabei können die liturgischen Rubriken aus dem MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9735 V°, Zl. 15 helfen. Daraus wird ersichtlich, dass die Psalmen mit den Stichwörtern »ΩΡΚ̄« und »ΔΙΔΘΗΚΗ« zusammen für die Entlassung des Festes von Apa Papnoute dem Zweiten am 8. Paopi (5. Okt.) vorgesehen wurden, während das Stichwort »ΑΡΧΩΝ« in MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9736 V°, Zl. 35 erst am Michaelsfest am 12. Hathor (8. Nov.) vorkommt. Fazit: Der Pariser Schnipsel bietet wahrscheinlich die Psalm passages für den 8. Paopi (5. Okt.) und den 12. Hathor (8. Nov.). Nach dem Prinzip der Kalenderabfolge stelle ich das Pariser Bruchstück gleich nach dem Leidener Blatt, das Psalmstichwörter für den 17. Thout (14. Sept.) enthält.
- Das dritte Blatt aus dem 6. Libellus ist Cairo, IFAO, Copte 241B. Das Kairoer Blatt wurde von Catherine Louis in ihrem IFAO-Katalog zusammen mit Copte 241A (siehe unten den 9. Libellus) beschrieben.<sup>90</sup> Ich durfte dankenswerterweise die Farbfotos und die Maßangaben noch vor der Publikation einsehen und verwenden und war deshalb in der Lage den Inhalt dieses Kairoer Blattes zu identifizieren.<sup>91</sup> Auf diesem Blatt sind die für MONB.NP typischen 30 Zeilen gut erhalten. Es bietet die Psalm passages mit den Stichwörtern »ΟΥΔΔΒ« (heilig) und »ΔΙΚΔΙΟC« (Gerechter). Da das Verzeichnis aus den zahlreichen Psalmen mit dem Stichwort »ΟΥΔΔΒ« auf dem Verso fortgesetzt wird, ist die Bestimmung der Vorder- und Rückseite sichergestellt. Das Recto beginnt in der Mitte des Verzeichnisses für das Stichwort »ΟΥΔΔΒ« mit Ps 46,9b und endet mit Ps 88,36a. Das Verso setzt das Verzeichnis mit Ps 95,6b fort, das auf Zl. 23 mit Ps 149,9b beendet wird. Dabei fällt auf, dass beim Übergang von Recto auf Verso kein Psalmvers mit dem Stichwort »ΟΥΔΔΒ« ausgelassen wurde. Auf Zl. 25 setzt das Verzeichnis für das Stichwort »ΔΙΚΔΙΟC« mit Ps 1,5b ein. Auf der letzten Verso-Zeile steht Ps 10,7a. Nicht so sicher wie die Vorder- und Rückseite kann der Platz des Kairoer Blattes innerhalb des Libellus eruiert werden. Allerdings bieten die anderen Kodizes mit Typika Hilfe. Die Stichwörter »ΕΤΟΥΔΔΒ« und »ΔΙΚΔΙΟC« kommen in den Typika häufiger vor, jedoch zusammen sind sie eher selten anzutreffen. Mir ist bislang nur das Beispiel im Kodex MONB.WA, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 159 V° Zl. 3–4 bekannt, wo

90 Louis, Catalogue, n° 29, im Druck.

91 An dieser Stelle sei den Mitarbeitern des *Institut français d'archéologie orientale* in Kairo Laure Pantalacci, Gonzague Halfants und Vanessa Desclaux für das Fotomaterial und die Unterstützung vor Ort herzlich gedankt.

der Gottesdienst am 22. Hathor (18. Nov.) mit den Psalmen mit Stichwörtern »ΕΤΟΥΔΔΒ« und »ΔΙΚΑΙΟΣ« entlassen wird. Da die Typika das Beispiel des 22. Hathor (18. Nov.) kennen, wo die zwei Stichwörter zusammen und in derselben Reihenfolge auftauchen, und das Fest 22. Hathor (18. Nov.) im liturgischen Festkalender dem 12. Hathor (8. Nov.) folgt, platziere ich das Kairoer Blatt an dritter Stelle nach dem Pariser Schnipsel.

- Zuletzt stelle ich die zwei sukzessiven Blätter Paris, Louvre, R 115 und Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9175 ein. Die Sukzession beider wurde bereits von H. Quecke<sup>92</sup> festgestellt und ist ohne Zweifel zutreffend, da die Auflistung der Psalmpassagen mit dem Stichwort »ΕΝΤΟ(ΛΗ)« (Gebot) aus dem Pariser Blatt auf dem Wiener Blatt fortgesetzt wird. Auch die liturgischen Rubriken sind erhalten und weisen auf die Fastenzeit hin. Die Fastenzeit fällt auf den 6. Monat Mechir oder den 7. Monat Parmhotp.

### 7. Libellus »Griechische Psalmpassagen«

Die Bezeichnung und der Platz des 7. Libellus innerhalb der Kodexstruktur werfen mehrere Fragen auf, für welche hier nur sehr begrenzt Antworten angeboten werden können. Aus dem 7. Libellus ist heute nur noch das fragmentarische Blatt Paris, BnF, Copte 129(20) f. 152 bekannt. Die Bezeichnung des ganzen Libellus als »Griechische Psalmpassagen« gibt prinzipiell die Art der erhaltenen Texte wieder, jedoch sollte man sie als Bezeichnung für den ganzen Libellus nur als vorläufig betrachten, da der Zweck dieser Psalmenzusammenstellung nicht eindeutig geklärt ist. Das Pariser Fragment wurde einer breiteren Öffentlichkeit durch die Publikation von J. Henner und deren spätere Rezension von H. Brakmann bekannt.<sup>93</sup>

Die Paginierung des Parisinus ist heute unbekannt, da sich nur der untere Blattteil mit zehn Zeilen erhalten hat. Unter den anderen Kodizes mit Typika sind mir keine direkten Parallelen zu einem Libellus dieser Art bekannt. Diese Umstände machen die Platzierung des Blattes innerhalb MONB.NP unmöglich. Ich stelle es unter Vorbehalt hinter den 6. Libellus, da allem Anschein nach die griechischen Psalmverse keine Initien darstellen, sondern die Psalmtexte in ihrer vollen Länge bieten. Keine Gewissheit können wir auch bei der Bestimmung von Recto und Verso haben. Hier wird vorläufig die Einteilung aus der Erstedition von J. Henner übernommen, die ihrerseits der Bestimmung von Recto und Verso der *Bibliothèque nationale de France* folgt.<sup>94</sup>

92 Quecke, Rez. Layton, Catalogue, 238–239. Henner berichtet ebenso über die Nachfolge der beiden Blätter. Wahrscheinlich bezieht sie sich dabei auf die Bemerkung Queckes, ohne explizit das zu erwähnen, vgl. Henner, Fragmenta, 95.

93 Brakmann, »Fragmenta«, 149; Henner, Fragmenta, 107–113.

94 In solchen Bibliothekssammlungen wie der *Bibliothèque nationale de France* oder *British Library*, wo unterschiedlichste Fragmente ohne vorherige Untersuchung des Fragmentinhaltes zusam-

Inhaltlich bietet das Pariser Blatt griechische Psalmverse für besondere Anlässe, die regelmäßig entweder mit ΟΙ ἱερεῖς ἡμῶν (= »Die unseren Priester«) oder mit Ἀλληλοῦιᾶ (= »Halleluja«) von einander getrennt werden. Auf den ersten sechs Zeilen des Recto sind Ps 150,4b.5a.5b.6a wiedergeben, wobei jeder Halbvers durch den roten Hinweis ΟΙ ἱερεῖς ἡμῶν (= »Die unseren Priester«) abgetrennt ist. Näheres kann ich im Augenblick noch nicht sagen. Auf Zl. 7 des Recto ist in Rot die einzige heortologische Rubrik für die Weihe einer Kirche [ΟΜΟΙ]ΦC·ΕΞΗΠΖΑΓΙΑCΜΟC· ΝΟΥΕΚΚΛΗCΙᾶ (= »auf die Weihe einer Kirche«) erhalten. Wie H. Brakmann richtig betont, deutet sie ohne Zweifel auf eine Textauswahl zu besonderen Anlässen hin.<sup>95</sup> Danach folgen die Psalmverse Ps 64,2a und Ps 21,24a, die durch die rote Rubrik Ἀλληλοῦιᾶ (= »Halleluja«) getrennt sind. Das Verso bietet Ps 117,26a.b, 118,164a, 127,4b, 127,5a, 133,1b, 133,2b, 134,1a. Alle griechischen Psalmverse sind durch die rote Rubrik Ἀλληλοῦιᾶ (= »Halleluja«) voneinander getrennt. Wie die Beispiele auf dem Verso zeigen<sup>96</sup>, sind die Psalmverse überwiegend in aufsteigender Psalterreihenfolge aufgelistet. Die Psalterreihenfolge wird nur auf Recto auf Zl. 8 bis Zl. 10 unterbrochen.

Drei weitere Fragen im Bezug auf den Parisinus sind zu stellen:

1. Welche Informationen können wir aus der einzigen heortologischen Rubrik gewinnen?
2. Was unterscheidet das Pariser Fragment von den anderen aus dem Weißen Kloster bekannten Zusammenstellungen von Psalmtexten?
3. Nach welchem Prinzip sind die Psalmpassagen zusammengesetzt und für welche liturgischen Orte waren sie bestimmt?

Zur Frage 1:

Obwohl es keine direkte Parallele zum gesamten 7. Libellus gibt, kann man die heortologische Rubrik über die Kirchenweihe an drei Stellen im Parallelkodex MONB.WE, Leiden, RMO, Ms. Copte 77, f. 3 (Ins. 34) pag. 93, Zl. 34, pag. 94, Zl. 25 u. Zl. 32–33 finden. Aus den Beispielen im Parallelkodex wird klar, dass für die Weihe einer Kirche im Weißen Kloster eine Sabbato-Kyriakai-Feier vorgesehen wurde. Das Adverb [ΟΜΟΙ]ΦC (= ebenso, gleich, gleicherweise) steht in den koptischen liturgischen Handschriften regelmäßig bei den Sonntagfeiern, welche mit den vorhergehenden Samstagfeiern korrespondieren. Dies führt zu der Annahme, dass die Verse aus Ps 150 für die Samstagfeier bei der Weihe einer Kirche

men gebunden sind, werden Recto und Verso sehr häufig vertauscht. Eine der Aufgaben der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen heute ist es, das Recto und das Verso der koptischen Fragmente aufgrund inhaltlicher Kontinuität oder kodikologischer Merkmale zu bestimmen und nicht mechanisch der Einteilung von Recto und Verso der jeweiligen Sammlung zu folgen. Allerdings gibt es im vorliegenden Fall keine Anhaltspunkte, um die bestehende Einteilung zu bestätigen oder abzulehnen, daher bleibe ich zur besseren Verständlichkeit bei der Einteilung von Recto und Verso gemäß der *editio princeps*.

<sup>95</sup> Brakmann, »Fragmenta«, 149.

<sup>96</sup> Für die Verse auf Zl. 9 und Zl. 10 können mehrere Optionen gewählt werden, deshalb sollen sie als nicht zuverlässig gelten.

vorgesehen waren. Anlehnend an MONB.WE und weitere liturgische Handschriften darf man vermuten, dass das Pariser Fragment am Ende des Libellus stand, wo normalerweise nach der Beendigung des liturgischen Jahres die Texte für die besonderen liturgischen Anlässe folgen.

Zur Frage 2:

Das Besondere bei der Zusammenstellung der Texte auf dem Parisinus ist die Tatsache, dass sie alle auf Griechisch sind, keine koptischen Korrelate bieten und jeder Halbvers meistens mit »Halleluja« endet. Das führt unvermeidlich zu der Frage, wann griechische Psalmverse in der koptischen Liturgie vorgetragen wurden und wie die Beziehung dieser Texte zu anderen Zusammenstellungen mit griechischen Psalmversen in den koptischen Quellen ist. Die liturgischen Kodizes mit Typika bezeugen regelmäßig, dass einer oder mehrere griechische Psalmverse, die man in den Handschriften als »Hymnos« bezeichnet, bei der Entlassung eines Festes eine wichtige Rolle gespielt haben. 1995 besprach Hans Quecke in einem Artikel über Psalmverse als »Hymnen« in der koptischen Liturgie<sup>97</sup> vier<sup>98</sup> Parallelquellen, in denen griechische Psalmverse einem gleich lautenden rot geschriebenen koptischen Psalmvers folgen.<sup>99</sup> Alfred Rahlfs<sup>100</sup> folgend bezeichnet H. Quecke diese griechischen Psalmverse als »Exzerpte«. Die vier Quellen weisen keine heortologische Angaben auf, jedoch sind die »Exzerpte« in der Psalterreihenfolge aufgelistet. Es ist die Entdeckung Queckes, dass die Rahlfschen »Exzerpte« mit dem überwiegenden Teil der oben erwähnten griechischen »Hymnos«-Gesänge für die Entlassung der Messe identisch sind.<sup>101</sup> J. Henner hat das Fragment Paris, BnF, Copte 129(20) f. 152 mit diesem Textkorpus verglichen und keine Übereinstimmung festgestellt. Ich kann diese Beobachtung bestätigen. In seinem Beitrag erwähnt H. Quecke noch ein weiteres Textkorpus, das den »Exzerpten« »ein Stück weit Konkurrenz machen könne«.<sup>102</sup> Dabei geht es um ähnliche Psalmabschnitte auf Koptisch und Griechisch, die jedoch »um ein zusätzliches ganz kurzes Psalmzitat unter dem Terminus technicus  $\Delta\Lambda\Phi$ «<sup>103</sup> erweitert sind.<sup>104</sup> Auch hier sind die korrelativen koptisch-griechischen Psalmverse in Psalterreihenfolge aufgelistet. Nur die mit dem immer noch rätselhaften  $\Delta\Lambda\Phi$  be-

97 Quecke, »Psalmverse«, 101–114.

98 Dieses Textkorpus ist in den folgenden Quellen überliefert: a) London, BL, Or. 5465; b) London, BL, Or. 6954 (18)–(21)+Berlin, SBB, Ms. or. oct. 409 f. 19–26; c) Paris, BnF, Copte 129(20) f. 182 und d) MONB.WE, Berlin, SBB, Ms. or. fol. 1609 Bl. 5, vgl. noch Quecke, »Psalmverse«, 110 mit weiterführender Literatur.

99 Vgl. ausführlicher Quecke, »Psalmverse«, 104.

100 Rahlfs, Psalmi cum Odis, 6, 13, 29.

101 Quecke, »Psalmverse«, 106.

102 Quecke, »Psalmverse«, 114.

103 Der *terminus technicus*  $\Delta\Lambda\Phi$  bleibt immer noch ein Rätsel.

104 Dieses Textkorpus ist in den folgenden Quellen überliefert: a) Cairo, CM, n° 3877 (= n° 9226); b) Leiden, RMO, Ms. Copte 86 (Ins. 41); c) Paris, BnF, Copte 129(20) f. 113–114, vgl. Quecke, »Psalmverse«, 112–114.

zeichneten Psalmzitate tanzen aus der Reihe. Bei diesem Textkorpus fehlen auch heortologische Angaben, was allerdings dem Quellenmangel geschuldet sein kann. J. Henner übersieht dieses Textkorpus. Die Analyse des Materials ergab, dass keine Verbindung zwischen diesem Textkorpus und dem 7. Libellus besteht. Ein drittes Textkorpus mit griechischen Psalmversen aus Ägypten findet sich auf der liturgischen Papierrolle aus 12 Fragmenten mit Signatur Gr. I 27 aus der Prager Sammlung der Papyri Wessely Pragenses, auch bekannt unter P. Wess. Prag. gr. 3.<sup>105</sup> Das Interessante in Zusammenhang mit dem Parisinus ist die Tatsache, dass die Psalmverse auf den Prager Papierstücken den Festen des koptischen Kalenders zugeordnet sind und die Psalmverse in den meisten Fällen in Psalterreihenfolge aufgelistet sind. Es wird vermutet, dass die Prager Fragmente Antiphonen für das Morgen- und Abendgebet bieten.<sup>106</sup> Henners Vergleich des Parisinus mit den Prager Stücken hat keine Übereinstimmung nachgewiesen. Also ist das Besondere beim Parisinus Copte 129(20) f. 152, dass er mit keinem der bekannten Zusammenstellungen mit griechischen Psalmversen in Verbindung gebracht werden kann. Nichtsdestotrotz muss betont werden, dass Charakteristika des Parisinus wie die Auflistung der Psalm passages in der Psalterreihenfolge und die Zuordnung bestimmter liturgischer Feste auch für die oben erwähnten Textgruppen gelten.

Zur Frage 3:

Da die verwandten Textgruppen sich von den Texten im 7. Libellus unterscheiden, können sie bei der Klärung der Frage, nach welchem Prinzip diese Zusammenstellung gemacht ist, nicht helfen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Gründe dafür in den Texten des Pariser Fragments selbst zu suchen. Bereits J. Henner und H. Brakmann betonen, dass sie »eine Zusammenstellung von Psalmversen, die durchweg das Lob Gottes zum Inhalt haben« darstellen.<sup>107</sup> Dagegen ist nichts einzuwenden. Weiters bemerkt J. Henner, dass es sich »bei den liturgisch zusammengestellten Psalmversen um Kommunionengesänge« handelt<sup>108</sup>. Obwohl jede Zeile des Parisinus gut entzifferbar und identifizierbar ist und der inhaltliche Zusammenhalt dieser »Zitate aus den Lobpsalmen der LXX«<sup>109</sup> und »vor allem nach Ps 150 als Hinweis auf den Gebrauch als Kommunionengesänge angesehen werden darf«<sup>110</sup>, bleibt es für mich unsicher, zu welchem Zweck diese Texte zusammengestellt und an welchen liturgischen Orten sie vorgetragen wurden. Ich kann den Zusammenhang mit der Kommunion aus

105 Henner, *Fragmenta*, 112, Fußn. 74; MacCoull, »Further Notes on P. GR. Wess. Prag. 3«, 167–170; Vidman, »Ein griechisches Stundengebet«, 259–269; Vidman, »Rotolo liturgico«, 30–41, Tavv. V–XIII.

106 Vgl. hier Fußn. 103.

107 Brakmann, »Fragmenta«, 149; Henner, *Fragmenta*, 111.

108 Henner, *Fragmenta*, 113.

109 Henner, *Fragmenta*, 108.

110 Brakmann, »Fragmenta«, 149.

Mangel an Parallelen oder zusätzlichen liturgischen Hinweisen weder ablehnen noch bestätigen.

Vor der Besprechung des nächsten Libellus noch eine Anmerkung zur *editio princeps* des Parisinus von J. Henner:<sup>111</sup> Die Erstedition aus dem Jahre 2000 präsentiert ausschließlich Abbildungen der Fragmente in Schwarz-Weiß, die farbigen Originale werden nicht befragt. Das Original des Pariser Fragmentes zeigt, dass der Text entgegen der Behauptung Henners in gutem Zustand erhalten ist.<sup>112</sup> So lassen sich etwa etliche liturgische Hinweise, die – wie üblich – in Rot geschrieben sind, am Original und Farbscans deutlich erkennen. Vor diesem Hintergrund würde sich eine Neuedition des Parisinus lohnen. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang H. Brakmann, dem es in seiner Rezension zu Henners Edition mithilfe des Parallelkodex MONB.WE<sup>113</sup> gelingt, die dort irrtümlich ausgewiesene, wichtige heortologische Rubrik zu rekonstruieren, Recto Zl. 7 [ΟΜΟΙ]ΩΣ· ΕΧΜΠΖΑΓΙΑΣΜΟΣ` ΝΟΥΕΚΚΛΗΣΙΑ̅. Wie ein Blick auf das Original unmissverständlich zeigt, ist Brakmanns Rekonstruktion völlig korrekt.

Meine Ausführungen zum 7. Libellus sind als »Updates« zum Fragment Paris, BnF, Copte 129(20) f. 152 gedacht, es bleiben jedoch noch zahlreiche Fragen offen.

#### 8. Libellus »Hymnendirektorium mit »Poiekon«- und »Trisagion«-Gesängen«

Der Platz des 8. Libellus innerhalb der Kodexstruktur ist dank erhaltener Paginierung  $\overline{\tau\bar{\mu}\bar{\alpha}}/[\overline{\tau}] \overline{\mu\bar{\beta}}$  (= 341/[3]42) auf dem vatikanischen Blatt »Z 108,3« und erhaltener Lagenzahl  $\overline{\kappa\bar{\beta}}$  (= 22) auf dem Wiener Blatt G 39789 eindeutig zu bestimmen.

Inhaltlich bietet der 8. Libellus die vollen Texte von Kirchengesängen, welche den immer noch rätselhaften *terminus technicus* ΠΟΙΗΚΟΝ »Poiekon« vorangestellt haben oder mit dem Wort ΤΡΙΣΑΓΙΟΣ, ΤΡΙΣΑΓΙΟΝ »Trisagion« betitelt sind.<sup>114</sup> Die »Trisagion«-Gesänge blieben auf Griechisch ohne koptische Übersetzung, während die »Poiekon«-Gesänge im Prinzip als korrelatives bilinguales Paar auftreten. Allerdings ist das auf den erhaltenen Blättern aus dem 8. Libellus selten der Fall.

Ein derartiger Libellus ist in mehreren liturgischen Kodizes mit Typika vorhanden – MONB.WA<sup>115</sup>, MONB.WE<sup>116</sup>, MONB.WL<sup>117</sup>, MONB.WM<sup>118</sup>. Die Par-

111 Henner, *Fragmenta*, 107–113.

112 Henner, *Fragmenta*, 108–109.

113 MONB.WE, Leiden, RMO, Ms. Copte 77 (Ins. 34), f. 3 V°, Zl. 25.

114 Nur zukünftige Untersuchungen dieser Gesänge können klarstellen, ob die »Poiekon«- und »Trisagion«-Gesänge als zwei verschiedenen Libelli betrachtet werden sollen.

115 MONB.WA, Oxford, BL, Clarendon Press b.3, Frg. 18, pag. 191/192; Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. XXIV, fasc. 104, f. 1–6, pag. 193–204; Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9739, pag. [2]21/2[22].

allelkodizes weisen darauf hin, dass die Hymnendirektorien mit »Poiekon«- und »Trisagion«-Gesängen weiter hinten bei einer Typikon-Kodexstruktur zu suchen sind, wie das auch hier der Fall ist.

Aus dem 8. Libellus sind heute drei Blätter erhalten:

- An erste Stelle gebe ich bedingt das unpaginierte Blatt London, BL, Or. 3580A f. 20 (= Or. 3580A [A.15])<sup>119</sup>, das heute nur noch 19 Zeilen hat. Entgegen der Behauptung Henners handelt sich hier um den vollen Text von Hymnen und nicht um Hymnenanfänge.<sup>120</sup> Höchstwahrscheinlich sind Recto und Verso in der *editio princeps* von W. Crum vertauscht.<sup>121</sup> Darauf deutet der Parallelzeuge MONB.WE, Cairo, IFAO, Copte 162, dessen Einteilung von Recto und Verso kodikologisch festzuhalten ist. Zurzeit verzichte ich auf weitere Kommentare, da das Londoner Blatt weiterer eingehender Untersuchungen zu seinem Platz innerhalb des Libellus und der Verortung seiner Gesänge bedarf.
- Es folgt das vatikanische Blatt Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 3 mit 30 Zeilen und der erhaltenen Paginierung  $\overline{\tau\mu\delta}/[\overline{\tau}]\overline{\mu\beta}$  (= 341/[3]42).<sup>122</sup> Die wichtige Überschrift  $\text{ΝΑΙ ΝΕ ΝΤΡΙΣΑΓΙΟΙΟ}$  (»Das sind die Trisagia«) steht in Zl. 4 des Verso.<sup>123</sup> Nur weitere gründliche Erforschung der Libelli dieser Art kann bestimmen, ob diese Überschrift als Titel zum nächsten Libellus zu interpretieren ist.
- Als letztes gesellt sich das Blatt Wien, ÖNB, P. Vindob. G 39789 (= K 9740) mit 29 Zeilen hinzu. Da der äußere Rand beim fragmentarisch erhaltenen Blatt gut erkennbar ist, kann die Einteilung von Recto und Verso ohne Betrachtung des Inhaltes, der weiterer Erforschung bedarf, sichergestellt werden. Das Wiener Blatt wurde schon mehrfach ediert, in mehrere Sprachen übersetzt und untersucht, jedoch ohne die Parallelzeugen zu berücksichtigen.<sup>124</sup> Die erhaltene Zahl  $\overline{\kappa\beta}$  (= 22) rechts oben auf der Rückseite wurde von J. Henner als Pagi-

116 MONB.WE, London, BL, Or. 3580 A.21 (= A.16); Cairo, IFAO, Copte 162 u. a.

117 MONB.WL, Manchester, JRL, n° 53 [20a] f. 1–3, pag. 21–26; Leiden, RMO, Ms. Copte 75a-c (Ins. 32) pag. 6570 u. a.

118 MONB.WM, Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. XXIV, fasc. 103, f. 1–2 pag. 185–188 u. a.

119 Zur Diskrepanz zwischen Crums Inventarnummern und den modernen Signaturen der *British Library*, insbesondere bei Volume Or. 3580, vgl. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 47–48.

120 Henner, *Fragmenta*, 123.

121 Crum, *Catalogue BM*, 46–47, n° 158, Henner, *Fragmenta*, 123, Fußn. 110, vgl. noch die Teiledition von dem Verso Zl. 5–8 bei Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien*, 223.

122 Siehe Katalogbeschreibungen in van Haelst, *Catalogue*, 326, n° 1045, Zoëga, *Catalogue*, 221, n° CVIII und *editio princeps* mit deutscher Übersetzung und Kommentar in Henner, *Fragmenta*, 115–121, vgl. auch Brakmann, »*Fragmenta*«, 144–147.

123 Die deutsche Übersetzung der Überschrift »dreimal Heilig« bei der *editio princeps* ist unzutreffend und irreführend, vgl. Henner, *Fragmenta*, 119. Der dreigliedrige koptische Nominalsatz »Das sind die Trisagia« ist die Betitelung der darauf folgenden »Trisagion«-Gesänge.

124 Bonneau, *La crue du Nil*, 435–437; Henner, *Fragmenta*, 114–115; Henner – Förster – Horak, *Christliches mit Feder und Faden*, 24–25; MacCoull, »A Monophysite Trishagion«, 129–135; van Haelst, *Catalogue*, 327, n° 1047; Wessely, *Texte IV*, 153–154 (»Gebet bei der Nilschwelle«).

nierung gedeutet.<sup>125</sup> Bei den koptischen Handschriften stehen die Lagenzahlen auf der inneren oberen Ecke des Blattes und die Paginierungszahlen auf der äußeren Ecke. Bei einer zweifellosen Einteilung des Recto und Verso kann die Zahl rechts oben auf dem Verso nur eine Lagenzahl sein und auf das Ende einer Lage hinweisen. Das Wiener Blatt P. Vindob. G 39789 (= K 9740) ist das letzte Blatt der 22. Lage des MONB.NP. Aufgrund der Annahme, dass der Kodex mit zwei unnummerierten Vorsatzblättern begonnen hat und keine Paginierungsfehler vorliegen, rekonstruiere ich vorläufig die Seitenzahlen dieses Blattes als [347]/[348].

Das Problematische bei diesem Libellus ist die Identifizierung der einzelnen Gesänge und insbesondere ihre liturgische Verortung. Diese Frage möchte ich im Augenblick nicht näher berühren, da sie Gegenstand einer zukünftigen eingehenden Studie über die Hymnen in der südägyptischen Liturgie sein wird. Hier nur so viel: Meine vorläufige Beobachtungen sowohl beim 8. Libellus im MONB.NP als auch bei seinen Parallelen aus den anderen Kodizes mit Typika bestätigen eindeutig die von K. Treu und H. Brakmann gezogenen Schlüsse, dass es sich bei diesen Texten um »voneinander abgegrenzten Einzelstücke« handelt, »die bei verschiedenen gottesdienstlichen Gelegenheiten zum Einsatz kamen«.<sup>126</sup>

### 9. Libellus »Diakonikon«

Aus dem 9. Libellus sind heute drei fragmentarische Diakonaleblätter bekannt. Hier werden sie ohne inhaltliche Ausführungen auf ihre Positionierung innerhalb der Struktur von MONB.NP hin untersucht.<sup>127</sup> Parallelen zum 9. Libellus sind in MONB.WA<sup>128</sup>, MONB.WE<sup>129</sup>, MONB.WL<sup>130</sup> zu finden.

125 Vgl. Henner, *Fragmenta*, 114–115; Henner – Förster – Horak, *Christliches mit Feder und Faden*, 24.

126 Brakmann, »*Fragmenta*«, 143–144; Treu, »*Liturgische Traditionen*«, 64, Fußn. 55. Die Interpretation der diversen Textsegmente betitelt mit »*Poiekon*« als Teile eines morgendlichen Trisagiongebetes beim Blatt Wien, ÖNB, G 39789 ist nicht zuzustimmen, vgl. MacCoull, »*A Monophysite Trishagion*«, 129–135; Henner, *Fragmenta*, 114–115; Henner – Förster – Horak, *Christliches mit Feder und Faden*, 24–25. Der volle Text dieser Segmente findet man in verschiedenen Parallelkodizes mit Typika und ihre Initien kommen bei verschiedenen Festen und liturgischen Orten vor, vgl. MONB.WA: Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 104, f. 3 V°, pag. 198, Zl. 3–7; Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. XXIV, fasc. 104, f. 5 R° pag. 201, Zl. 12–23; MONB.WL: Paris, BnF, Copte 129(20) f. 116 R° Zl. 12–17; Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 105, f. 2 V°, pag. 90, Zl. 13–21; Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 105, f. 3 R°, pag. 91, Zl. 8–15 u. a.

127 In Detail können die Diakonalien des Weißen Klosters bei Brakmann, »*Fragmenta*«, 160–162 nachgeschlagen werden.

128 MONB.WA, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 139–145, pag. 223–236 u. a.

129 MONB.WE, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9743 u. a.

130 MONB.WL, Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 105, f. 3–4.

- Das erste Diakonikon-Blatt Cairo, IFAO, Copte 241A hat alle 30 Zeilen und trägt die pag.  $\overline{\tau\pi\tau}/\overline{\tau\pi\Delta}$  (= 383/384). In die koptologischen Studien wurde es zum ersten Mal von H. Brakmann eingeführt.<sup>131</sup> Es wird ebenfalls im noch nicht publizierten *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO du Caire* von Catherine Louis beschrieben. Die Möglichkeit, Fotos und Details über dieses Blatt zu erhalten und ihn als Teil von MONB.NP zu identifizieren, verdanke ich der Kollegin Catherine Louis und den Mitarbeitern vom IFAO.<sup>132</sup> Laut H. Brakmann ist es »ein beschädigtes Blatt mit eucharistischen Diakonika«.<sup>133</sup>
- Das zweite Diakonikon-Blatt mit pag.  $\overline{\tau\bar{q}\bar{e}}/\overline{\tau\bar{q}\bar{c}}$  (= 395/396), von welchem heute nur noch 11 Zeilen geblieben sind, ist London, BL, Or. 6954 (28). Die obere Ecke des Blattes mit einer eventuellen Lagenzahl ist abgebrochen. Falls keine Paginierungsfehler vorliegen, ist dies das Ende der [25.] Lage. Die Haar und Fleisch-Abfolge der Pergamentbeschaffenheit entspricht dieser Vermutung. Das Londoner Blatt wurde von B. Layton zum ersten Mal unter Nr. 68 erwähnt<sup>134</sup>. J. Henner besorgte die *editio princeps* nach schwarz-weißen Abbildungen und identifizierte den Text als »bilingue Fürbittlitanei«.<sup>135</sup>
- Das dritte Diakonikon-Blatt, New York, PML, M 664B(11), habe ich bei den wenigen Liturgica aus dem Weißen Kloster im Pierpont-Morgan-Library-Katalog von Leo Depuydt<sup>136</sup> anhand der Abbildung auf Tafel 368 identifizieren können. Das Fragment aus dem unteren Teil des Blattes ist unvollständig und ohne Seitenzahlen erhalten. Aus diesem Grund scheiden die Zeilenanzahl und die Paginierungshinweise für die Bestimmung der Zugehörigkeit zu »Z 108,1« oder »Z 108,2–3« aus. Da auf dem Fragment laut L. Depuydt das Diakonale einer Myron-Konsekration steht und die Wiedergabe der Passagen der Darstellung des Textes auf dem Londoner Or. 6954 (28) stark ähnelt, zähle ich bis auf Weiteres das New Yorker Fragment zum »Diakonikon-Libellus« des Kodex MONB.NP.

Sowohl der 8. als auch der 9. Libellus sind aus der Sicht der Erforschung der liturgischen Kodizes des Schenute-Klosters besonders wichtig, da von ihnen mehrere Parallele in den übrigen Kodizes mit Typika vorhanden sind. Durch sie wird deutlich, dass die komplexe Struktur von MONB.NP nicht ein Einzelfall im Weißen Kloster war und die bei den Geschwisterhandschriften fehlenden Libelli sicherlich auf den Quellenmangel zurückzuführen sind.

131 Brakmann, »Fragmenta«, 160, 168.

132 Vgl. hier Fußn. 91.

133 Brakmann, »Fragmenta«, 160.

134 Layton, *Catalogue*, n° 68.

135 Brakmann, »Fragmenta«, 150, 160–161; Henner, *Fragmenta*, 151–161, 245–247, Tf. 21–23.

136 Depuydt, *Catalogue*, 121–122, n° 60, pl. 368.

## Unidentifiziertes Fragment

Bereits B. Layton<sup>137</sup> zählt das kleine Fragment London, BL, Or. 6954 (22) zusammen mit Or. 6954 (24) unter »Nr. 67« und vermutet, dass die beiden aus demselben Blatt stammen. J. Henner beschreibt und ediert das Bruchstück zum ersten Mal.<sup>138</sup> Es hat heute nur noch sechs Zeilen pro Seite und max. sieben Buchstaben pro Zeile. Die Sprache ist Koptisch (Sahidisch) und der Text könnte m. E. aus einer ausgeschriebenen Perikope stammen. Vielleicht gehört dieses Schnipsel zum letzten Libellus des MONB.NP, der ein Lektionar darstellt.

Obwohl der Inhalt des Londoner Schnipsels immer noch unklar ist, lässt sich sein Platz innerhalb der Kodexstruktur sicherstellen. Das kleine Londoner Fragment enthält die Zahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) in der oberen linken<sup>139</sup> Ecke der Seite, die eine bunte A-Initiale aufweist. Laut B. Layton steht die erhaltene Zahl auf dem Verso und wird von ihm als Paginierung interpretiert.<sup>140</sup> J. Henner folgt diesem Hinweis und wundert sich, dass »die vermeintliche Paginierung auf dem Verso nicht recht mit den anderen Blättern von »Z 108,3« in Einklang zu bringen« ist.<sup>141</sup> Sie schreibt noch: »Die Seite 32 hätte also auch eine Rückseite mit der Paginierung rechts oben zu sein.«<sup>142</sup> Das veranlasst sie, an der Zugehörigkeit des Fragmentes zu »Z 108,3« zu zweifeln. Die Zugehörigkeit des Londoner Fragmentes zu MONB.NP ist eindeutig zu bejahen und die Zahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) ist sehr wohl in Einklang mit MONB.NP (»Z 108,3«) zu bringen, wenn man sie als eine Lagenzahl, die auf dem Recto steht und auf den Beginn der 32. Lage hinweist, betrachtet. Die Begründung dazu ist wie folgt:

- Beim kleinen Schnipsel ist nur eine Ecke aus dem oberen Blattteil erhalten.
- Die Seite mit der Zahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) auf der oberen linken Ecke hat noch eine übergroße farbige A-Initiale. Die obere linke Ecke ist beim Recto für die Zahl des Lagenanfangs und auf dem Verso für die Paginierung reserviert.<sup>143</sup> Der noch unbekannte Inhalt kann jedoch nicht helfen, das Recto und Verso des Blattes zu bestimmen.
- Die Seite ohne Initiale weist eine gut erhaltene rechte Ecke auf. Darauf stehen weder Zahl noch Verzierung noch Reste davon. Ausgenommen Kopistenfehler

137 Layton, Catalogue, 70–71, n° 67.

138 Henner, Fragmenta, 124–125.

139 Ich verwende die Worte links und rechts, da wir ohne die Einteilung von Recto und Verso nicht wissen können, ob es sich um die Innen- oder Außenseite handeln kann. Die Bestimmung von Recto und Verso bei Fragmenten ohne Ränder ist nur mithilfe der Textabfolge möglich, die wir hier nicht kennen.

140 Layton, Catalogue, 70.

141 Henner, Fragmenta, 124.

142 Henner, Fragmenta, 124.

143 In der koptischen Handschriftentradition steht die Paginierung stets auf der oberen äußeren Ecke und die Lagenzahl auf der oberen inneren Ecke einer Seite, vgl. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 57.

ist es demzufolge anzunehmen, dass auf dieser Seite die Zahl auf der oberen linken Ecke, die heute nicht mehr erhalten ist, zu suchen wäre. Wenn jedoch auf einer Seite nur die eine Ecke eine Zahl trägt, kann es sich dabei nur um die Paginierung handeln. Beim Vorhandensein einer Lagenzahl sollten beide Ecken mit Buchstaben (= Zahlen) versehen werden. Da das nicht der Fall ist, handelt es sich bei der Seite ohne Initiale um ein Verso, dessen Paginierung heute fehlt.

- Nachdem man mit einiger Gewissheit das Verso des Blattes feststellen konnte, bleibt es nicht umhin die andere Seite als das Recto zu bestimmen. In der linken Ecke eines Recto steht immer die Lagenzahl, die den Lagenbeginn bezeichnet. Die Seite mit der A-Initiale ist das Recto des Blattes und der Beginn der 32. Lage im Kodex MONB.NP.
- Da die Lagenzahlen bei den koptischen Handschriften zuerst eingetragen wurden<sup>144</sup>, kann ihre Verzierung im Vergleich zu den Paginazahlen unterschiedlich ausfallen. Die kodikologische Beobachtung von J. Henner<sup>145</sup>, dass bei der Zahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) die Über- und Unterstrichen fehlen, bezeugt wahrscheinlich diese Situation.
- Die Annahme über die Lagenzahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) findet noch Unterstützung in der Beschaffenheit des Pergaments, dessen Haar- und Fleischseite deutlich zu erkennen sind. Die Seite mit der A-Initiale, die ich als Recto bestimme, ist die Fleischseite und entsprechend hat das Bruchstück die Abfolge F/H. Bekanntlich ist die F/H-Abfolge bei den koptischen Handschriften typisch für den Beginn einer Lage.<sup>146</sup>
- Die Vermutung über die Lagenzahl  $\bar{\lambda}\bar{b}$  (= 32) widerspricht der Kodexstruktur von MONB.NP nicht. Obwohl der Inhalt des Textes noch nicht identifiziert ist, scheint es wahrscheinlicher, dass es sich hier um einen durchlaufenden koptischen Text, der mit einer übergroßen Initiale beginnt, handelt. Zusammen mit der unbekanntem liturgischen Rubrik, die drei Zeilen umfasst, setzen diese Andeutungen eine Ps- oder Ev-Perikope voraus. Wie die Beispiele aus dem Libellus 2 und 3 zeigen, war der Kodex MONB.NP nach einem Quaternionenmuster mit zwei unnummerierten Vorsatzblättern gebaut. Demzufolge lässt sich die ursprüngliche Blatt-Paginierung ausgenommen Kopistenfehler vorläufig als das erste Blatt mit pag. [493]/[494] der 32. Lage rekonstruieren. Diese Seitenzahl fällt sehr wohl in den Bereich, wo der Auswahllectionar beginnt.

B. Layton vermutet eine Zugehörigkeit von Or. 6954 (22) und (24) zu ein und demselben Blatt.<sup>147</sup> Dies ist jedoch unzutreffend, da auf Or. 6954 (22) Reste eines

144 Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 57.

145 Henner, *Fragmenta*, 124.

146 Depuydt, *Catalogue*, XCIX; Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 57; Layton, *Catalogue*, LIX.

147 Layton, *Catalogue*, 70, n° 67.

koptischen Textes erhalten sind, während Or. 6954 (24) eine griechische Joh-Perikope enthält. B. Laytons Irrtum ist leicht zu verstehen, wenn man die beiden Bruchstücke zusammen betrachtet. Auf Or. 6954 (22)<sup>148</sup> steht eine übergroße, mit Ranken in Grün, Gelb und Orange verzierte A-Initiale und auf Or. 6954 (24)<sup>149</sup> sind Reste von Ranken in denselben Farben vorhanden. Noch dazu stehen die Initiale und die Rankenreste bei den beiden Londoner Fragmenten auf der Fleischseite des Pergaments. Doch die A-Initiale bei Or. 6954 (22) steht, wie oben gezeigt, auf dem Recto, während die Rankenreste, wie weiter unten noch gezeigt wird, auf dem Verso vom Or. 6954 (24) zu finden sind. B. Layton ist insofern in seiner Vermutung Recht zu geben, als die beiden Bruchstücke zu ein und demselben Kodex gehören, wahrscheinlich sogar zu ein und demselben Libellus.

Da sich zurzeit der Inhalt des Londoner Fragmentes wegen der geringen Buchstabenanzahl und trotz der sicheren Platzierung innerhalb der Kodexstruktur von MONB.NP nicht identifizieren lässt, platziere ich den Londoner Schnipsel Or. 6954 (22) zwischen dem 9. und 10. Libellus.

#### 10. Libellus: Lekionar mit Ps- und Ev-Perikopen

Der 10. Libellus besteht heute aus acht Fragmenten, die zusammen fünf fragmentarische Blätter wiederherstellen. Diese Blätter beinhalten Ps- und Ev-Perikopen für bestimmte Feste des liturgischen Kirchenjahres. Alle Texte treten als bilinguale Paare auf, wobei das koptische Korrelat immer dem griechischen folgt. Über die Bedeutung der Texte stellt H. Brakmann fest: »Wissenschaftlichen Wert besitzen sie vor allem als Teile einer seltenen liturgischen Handschrift und als Zeugen der noch zu rekonstruierenden biblischen Lesepraxis im Gottesdienst des Weißen Klosters.«<sup>150</sup> In der Tat stellt der 10. Libellus einen besonderen Fall dar, der bislang ohne Parallele bei den anderen liturgischen Kodizes mit Typika ist. Natürlich darf man nicht vergessen, dass wir aufgrund Quellenmangels noch viel zu wenig über diese Kodizes unterrichtet sind.

Die Inhalte der meisten Blätter sind seit langem bekannt. J. Henner besorgte die Editionen der noch nicht edierten Blätter.<sup>151</sup>

Der Platz des 10. Libellus innerhalb der Kodexstruktur lässt sich ohneweiters bestimmen, da zwei von den Blättern immer noch ihre Paginierung besitzen und dadurch den Platz des ganzen Libellus am Ende vom Kodex MONB.NP bezeugen. Probleme bereiten die Bestimmung der liturgischen Verortung der Schriftlesungen und die Abfolge der erhaltenen Blätter untereinander. Da die meisten Fragmente heute ohne ihre Paginierung sind, ist ihre Abfolge untereinander ab-

148 Das ist das Recto.

149 Das ist das Verso (bei Layton Recto).

150 Brakmann, »Fragmenta«, 151.

151 Henner, Fragmenta, 96–107, 125–126, vgl. hier noch weiterführende Bibliographieangaben.

hängig von der liturgischen Verortung der Perikopen. Darüber geben uns die einzige Typikon-Seite London Or. 6954 (24) und das vatikanische Blatt »Z 97,1« Auskunft. Ich gehe von der Annahme aus, dass die Blätter des 10. Libellus wie bei einem Lektionar oder einem Perikopendirektorium die Kalenderabfolge bei den Perikopen einhalten. Falls die Lesungen nach einem anderen Prinzip eingeordnet wurden, ist das aus den erhaltenen Blättern nicht ersichtlich.

• **Paris, BnF, Copte 129(19) f. 73 + 129(20) f. 153**

An erster Stelle im 10. Libellus platziere ich bedingt durch die erhaltene Paginierung  $\Phi\bar{\nu}\bar{\epsilon}/\Phi\bar{\nu}\bar{\zeta}$  (= 555/556) das aus zwei Fragmenten bestehende Blatt: Paris, BnF, Copte 129(19) f. 73 + 129(20) f. 153. Obwohl die zwei Fragmente mit einigen Verlusten alle 30 Zeilen des Blattes zusammenbringen, können sie nicht die ganze Blattspiegelgröße wiederherstellen. Es fehlt immer noch die Blattecke, wo eine Lagenzahl stehen könnte. Jutta Henner hat die Zusammengehörigkeit der beiden Fragmente entdeckt und ihre Perikopen ediert.<sup>152</sup> Die wissenschaftliche Geschichte des Blattes kann bei ihr nachgeschlagen werden.<sup>153</sup> Das Recto des neugewonnenen Blattes bietet die griechischen Texte von Ps 2,6–8 und Mt 2,1–5. Auf dem Verso wird die Mt-Perikope Mt 2,5–12 weitergeführt. Henner legt nahe, den liturgischen Ort der Perikope über die Magieranbetung »im Rahmen des Weihnachtsfestes« zu suchen.<sup>154</sup> Diese Annahme wird durch H. Brakmann mit Belegen von den liturgischen Handschriften MICH.AK<sup>155</sup> und MERC.AF<sup>156</sup> bestätigt und präzisiert auf den 29. Choiak (25. Dez.), »zweiter Tag von Geburt Christi«.<sup>157</sup> Die Ausführungen Brakmanns lassen sich mit einem weiteren Beleg aus dem Typikonkodex MONB.WA, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 169 R°, Zl. 15–16 unterstützen. Ein Problem bleibt jedoch, dass diese liturgische Verortung mit der Kalenderabfolge und der Kodexstruktur von MONB.NP nicht in Einklang gebracht werden kann. Wenn wir auf diesem Blatt ein Fest aus dem 4. Monat Choiak annehmen, wie ist dann auf dem vatikanischen Folgeblatt mit pag.  $\Phi\bar{\zeta}\bar{\tau}/\Phi\bar{\zeta}\bar{\alpha}$  (= 563/564) das Fest 12. Hathor (8. Nov.) aus dem 3. Monat Hathor zu erklären? Dabei steht die Bestimmung der liturgischen Verortung auf dem vatikanischen Blatt außer Frage, da die liturgische Rubrik für den 12. Hathor sehr gut erhalten ist. Ich kann für dieses Problem im Augenblick keine Lösung anbieten,

152 Henner, *Fragmenta*, 103–107.

153 Henner, *Fragmenta*, 96–97, Fußn. 42 mit weiteren Literaturangaben; Schmitz – Mink, *Liste 2,2*, 1028–1035, sa 342<sup>L</sup>.

154 Henner, *Fragmenta*, 101; vgl. auch Brakmann, »*Fragmenta*«, 152.

155 Ann Arbor, UML, Mich. Inv. N° 4942+Freiburg i. Br., UB, Hs. 615+New York, MLM, M 615, vgl. Depuydt, *Catalogue*, 84–99, n° 54; Schüssler, *Biblia Coptica* 3,4, sa 570<sup>L</sup>, 46–64 mit weiteren Literaturangaben, 137.

156 London, BL, Or. 6801, vgl. Schmitz – Mink, *Liste 2,2*, 1002–1005, sa 338<sup>L</sup>.

157 Brakmann, »*Fragmenta*«, 152.

da mir Belege für die Verwendung der Mt-Perikope Mt 2,5–12 außer dem 29. Choiak nicht bekannt sind.

• **Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 1**

Das zweite Blatt mit der erhaltenen Paginierung  $\overline{\Phi\Xi\Gamma}/\overline{\Phi\Xi\Lambda}$  (= 563/564) ist Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 1. Alle 30 Zeilen des ursprünglichen Blattes sind erhalten. Das Recto bietet das Ende der griechischen Perikope von Joh 20,30b–31. Auf dem Verso steht das vollständige koptische Korrelat derselben Perikope Joh 20,24–31. Darauf folgt die einzige im 10. Libellus erhaltene liturgische Rubrik<sup>158</sup>, die das Michaelsfest am 12. Hathor (8. Nov.) festlegt. Als Letztes folgt die griechische Ps-Perikope Ps 102,19–22 für dieses Fest. Das vatikanische Blatt ist aus den koptologischen Studien gut bekannt.<sup>159</sup> Die ungelöste Frage bei diesem Fragment ist die liturgische Verortung der bilinguen Joh-Perikope Joh 20,24–31.<sup>160</sup> Die Tatsache, dass Joh 20,24–29 über »Jesus und Thomas« die Perikope für die Osteroktav schlechthin darstellt und dass verschiedene liturgische Quellen inklusive Typika das unterstützen, kann hier nicht weiterhelfen. Bereits H. Brakmann weist darauf hin, dass Joh 20,24–31 in drei bilinguen Evangeliiaren aus dem Weißen Kloster noch an einem anderen bis jetzt unbekanntem Fest vorgetragen wurde.<sup>161</sup> Die genaue Bestimmung dieses Festes ist weiterhin mangels heortologischer Angaben unmöglich. Der Hinweis auf dem Wiener Evangeliar-Blatt K 9722 Joh 20,28–31 »vor dem Fest der Erzbischöfe« ist nicht ausreichend genug.<sup>162</sup> Da ich beim 10. Libellus vom Prinzip der Kalenderabfolge ausgehe, deutet die kodikologische Platzierung der Joh-Perikope vor dem 12. Hathor (8. Nov.) auf ein Fest am Anfang des 3. Monats Hathor oder am Ende des 2. Monats Paopi hin.

• **Berlin, SMB, P. Berol. 8771**

An dritter Stelle platziere ich das Blatt ohne erhaltene Paginierung Berlin, SMB, P. Berol. 8771. Aus diesem Blatt sind heute nur noch 16 Zeilen erhalten. Es beinhaltet auf dem Recto den griechischen Text von Lk 12,8–10b.12, auf den

158 MONB.NP, Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 1, V<sup>o</sup>, Zl. 13–14:  $\alpha\theta\upsilon\rho \bullet \iota\beta \bullet \pi\omega\lambda \bar{\iota}\pi\alpha\rho\chi\alpha\delta\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma \mu\iota\chi\alpha\eta\lambda \pi\epsilon\psi\alpha\lambda\tau \bullet \epsilon\lambda\lambda\eta\nu\iota\kappa\omicron\nu$ :–

159 Das vatikanische Blatt ist nur teilweise (Ps 102,19–22 griech.; Joh 20,30b–31 griech.) von J. Balestri ediert. Die koptische Joh-Perikope wurde von ihm nur kollationiert. Siehe Balestri, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta III*, LVIII–LIX, 314–317, Tab. 40, vgl. noch Henner, *Fragmenta*, 96, Fußn. 38 mit weiteren Literaturangaben; Schmitz – Mink, *Liste 2,2*, 1028–1035, sa 342<sup>L</sup>.

160 Als einziger nimmt H. Brakmann zu diesem schwierigen Problem Stellung. Die von ihm eingeführten Belege sind im Prinzip richtig und sind für die Verortung dieser Joh-Perikope im koptischen Ritus allgemein sehr hilfreich, vgl. Brakmann, »Fragmenta«, 152–153.

161 Brakmann, »Fragmenta«, 153; Schmitz – Mink, *Liste 2,2*, 974–982, sa 335<sup>L</sup>, 982–992, sa 336<sup>L</sup>, 1016–1023, sa 340<sup>L</sup>. Ob die Joh-Perikope bei allen drei Handschriften auf dasselbe Fest fällt, bedarf weiterer Untersuchungen.

162 Schmitz – Mink, *Liste 2,2*, 985–986, sa 336<sup>L</sup>; Wessely, *Texte II*, 69–70.

nahtlos das koptische Korrelat Lk 12,4–5a folgt. Auf dem Verso wird die koptische Perikope Lk 12,5–8b.10–11 fortgesetzt. Da der Beginn der Perikope beim koptischen Korrelat erhalten ist und das Ende der Perikope vom griechischen Korrelat bezeugt ist, können wir heute mit Sicherheit den Umfang der Lk-Perikope als Lk 12,4–12 »die Aufforderung zum furchtlosen Bekenntnis« abgrenzen. Der bilingue Text dieser Perikope mit weiteren Literaturangaben ist bei J. Henner zu finden.<sup>163</sup> Auf dem Berliner Blatt P. Berol. 8771 fehlen jegliche liturgischen Rubriken oder andere Hinweise. Bereits H. Brakmann<sup>164</sup> grenzt mithilfe von MICH.AK<sup>165</sup> den liturgischen Zeitraum, in dem die Lk-Perikope vorgesehen war, zwischen 13. Hathor (9. Nov.) und 3. Choiak (29. Nov.), ein. Die neuesten Untersuchungen von MICH.AK<sup>166</sup> zeigen, dass sich das Datum auf den 15. Hathor (11. Nov.), das Fest von Apa Mena, präzisieren lässt.

Die Rekonstruktion des liturgischen Datums als 15. Hathor ist der Grund, das Berliner Blatt P. Berol. 8771 nach dem vatikanischen Blatt »Z 97,1« zu platzieren. Da das Initium Lk 12,4 auf Typikonfragmenten mehrfach belegt ist<sup>167</sup> und offensichtlich der Beginn einer Commune-Perikope für Märtyrer darstellt, kann man nicht absolut sicher bei der liturgischen Verortung sein. Die Annahme bleibt trotz der großen Plausibilität spekulativ.

• **London, BL, Or. 6954 (24) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 14b + f. 14e**

Das Londoner Blatt Or. 6954 (24) stellt ein Fragment mit 19 Zeilen dar. Auf der Fleischseite des Pergamentes steht die unvollständige griechische Perikope Joh 12,12–17. Die Haarseite bietet ein Typikon, das Initien von Ps- und Ev-Perikopen zum Inhalt hat.

Das Fragment wurde bereits von B. Layton und H. Quecke untersucht und in Verbindung mit anderen Fragmenten aus MONB.NP gebracht.<sup>168</sup> J. Henner besorgte die *editio princeps* der Fleischseite mit der griechischen Joh-Perikope.<sup>169</sup>

163 Henner, *Fragmenta*, 96–97, Fußn. 41; Schmitz – Mink, *Liste* 2,2, 1028–1035, sa 342<sup>L</sup>.

164 Brakmann, »*Fragmenta*«, 154.

165 MICH.AK, *Ann Arbor, UML, Mich. Inv. N° 4942+Freiburg i. Br., UB, Hs. 615+New York, MLM, M 615*. Zum Zeitpunkt der Rezensionsherausgabe ist nur die Katalogbeschreibung von L. Depuydt bekannt, vgl. Depuydt, *Catalogue*, 84–99, n° 54.

166 MICH.AK, *Ann Arbor, UML, Mich. Inv. N° 4942+Freiburg i. Br., UB, Hs. 615+New York, MLM, M 615*, vgl. Atanassova, »*Betrachtungen*«, 395; Schüssler, *Biblia Coptica* 3,4, sa 570<sup>L</sup>, 58, Fußn. 1.

167 10. Paopi (= 7. Okt), Apa Sergios und Bachos (MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9728, V°, Zl. 24, 28); 7. Hathor (= 3. Nov.), Apa Nahrow von Pwoit (MONB.WA, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9733 R°, Zl. 20, 23; Quecke, »*Palimpsestfragmente*«, 21, Fußn. 73); 1. Tobi (= 27. Dez.) Apa Dioskoros (MONB.WA, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 169 R°, Zl. 22, 29); 20. Epep (= 16. Juli), hl. Theodoros Stratelat (MONB.WE, Paris, BnF, Copte 161(6) f. 44 V°, Zl. 7) u. a. vgl. Atanassova, »*Betrachtungen*«, 391–404.

168 Layton, *Catalogue*, 70–71, n° 67.

169 Henner, *Fragmenta*, 125–126.

Die Haarseite mit dem Typikon ist bis heute unedierte. Das Londoner Fragment wirft sehr viele schwierige Fragen auf:<sup>170</sup>

Frage 1: Welche Seite war das Recto und welche das Verso des Fragmentes?<sup>171</sup>

Frage 2: Für welche Feste waren die Ps- und Ev-Initien aus der Typikon-Seite vorgesehen?

Frage 3: Wann wurde die Joh-Perikope verlesen?

Frage 4: Warum war es notwendig mitten im Lektionar-Teil eine Typikon-Seite zu schreiben, zumal dafür die Typikon-Teile am Beginn des Kodex zu Verfügung standen?

Ich denke seit Jahren über diese Fragen nach und bis vor kurzem schienen sie mir unmöglich zu lösen. Doch nun haben sich einige Lichtblicke ergeben.

Zur Frage 1:

Das Londoner Fragment hat 22,6 cm Breite x 17,3 cm Länge. Der obere Rand mit den ersten 11 Zeilen ist nicht erhalten, der untere Rand misst 2,2 cm. Besonders informationsreich ist, dass die Ränder innen 1,3 cm und außen 4,6 cm messen. Bei schlecht erhaltenen Fragmenten erfolgt die Bestimmung des inneren und äußeren Rand erst nach der Einteilung der Vorder- und Rückseite des jeweiligen Blattes. Beim Rand, der 4,6 cm misst, kann es sich, wie seine Zentimeterbreite andeutet, nur um einen Außenrand handeln. Die Innenränder bei den Blättern des Kodex MONB.NP messen max. 3,8 cm, während die äußeren Ränder ursprünglich bis zu 5,6 cm breit waren. Das wäre nur die erste Beobachtung, die entgegen der bisherigen Einteilung<sup>172</sup> die Haarseite mit dem Typikon als das Recto des Blattes festlegt. Die Analyse der beiden Seiten des Londoner Fragmentes könnte noch weitere unterstützende Hinweise geben. Jedoch ist es nicht mehr notwendig, sie in die Argumentation einzubringen, da meine Überlegungen auf eine direkte Weise unerwartet bestätigt wurden. Die zwei Pariser Bruchstücke Paris, BnF, Copte 133(2) f. 14b und f. 14e, die ich während meines Forschungsaufenthaltes in BnF April 2011 identifiziert habe, stammen zusammen mit Or. 6954 (24) aus ein und demselben Blatt. Das Bruchstück f. 14b ergänzt das Londoner Fragment von Zl. 6 bis Zl. 8 und f. 14e gibt die ersten (Recto) bzw. die letzten (Verso) Buchstaben von Zl. 5 bis Zl. 10 wieder. Naturgemäß ändert sich dadurch das Bild, das wir bislang vom Londoner Fragment hatten. Das wiedergewonnen Blatt aus drei Fragmenten bringt zusammen 24 Zeilen und nur die ersten 6 Zeilen des ursprünglichen Blattes

170 Brakmann, »Fragmenta«, 154–155.

171 Henner hat als Recto des Blattes die Seite genommen, auf der heute die Inventarnummer der *British Library* steht. Diese Vorgehensweise ist problematisch, da die Inventarnummer – wie in diesem Artikel mehrmals gezeigt – keineswegs notwendigerweise korrekte Auskunft über Recto oder Verso gibt. Vor diesem Hintergrund ist es fraglich, ob die Angabe der Lokalisierung der Inventarnummer in einer kodikologischen Untersuchung überhaupt sinnvoll ist – vor allem, wenn diese Hinweise in der neueren Bibliothekspraxis ohnehin vom Pergament entfernt werden, wie etwa in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek üblich.

172 Henner, *Fragmenta*, 125–126; Layton, *Catalogue*, 70, n° 67.

fehlen immer noch. Es ist eindeutig, dass der Typikon-Teil auf dem Recto geschrieben war und die letzten liturgischen Rubriken sowie Initien ursprünglich auf den ersten neun Zeilen des Verso weitergeführt wurden. Heute sind aus diesen neun Zeilen nur noch die letzten drei, die unmittelbar vor der griechischen Joh-Perikope enden, erhalten. Die dritte Zeile enthält eine verzierte Trennlinie, die die Initien vom ausgeschriebenen Text der Joh-Perikope abgrenzt. Auf der ursprünglichen Zeile 10 sind Reste der Perikopenüberschrift erhalten, die lediglich auf den Evangelistenname hinweisen. Der neue Stand der Dinge kann allerdings nur die Einteilung des Recto und Verso eindeutig bestimmen.

#### Zur Frage 2:

Die anderen Fragen bleiben noch unbeantwortet. Wie steht es mit der Selbstauskunft, die wir aus dem Inhalt der Typikon-Seite bekommen? Sie bietet die Initien für den Beginn und das Ende einer Ev-Perikope, wobei dafür die Hinweise ΠΚΑΤΑ plus ein Evangelistenname für die erste Zeile und ΩΔΠΕΙΜΑ (= »bis zu dieser Stelle«) für die zweite Zeile verwendet werden. Nach jedem Evangelium kommt ein Wechselgesang aus einem Psalm, genannt »Hermeneia« und einem zweiten Psalm bezeichnet als »die Antwort«. »Die Antwort« wurde ebenso in zwei Initien, die den Beginn und das Ende abgrenzten, wiedergegeben. Außer dem Hinweis ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ, ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ (= auf Griechisch), der bei einigen griechischen Initien steht, findet sich noch auf dieser Seite die liturgische Rubrik ἸΤΕΠΜΕΖΤΟΥ ΒΟΛῆ• (= Und der Fünfte (Mann) übersetzt ihn.). Diese Hinweise sind nicht ausreichend, um die liturgischen Orte für die Ev-Initien und den Platz des Fragmentes im 10. Libellus zu bestimmen. Glücklicherweise können dabei die Parallelkodizes mit Typika eine große Hilfe leisten. Der liturgische Kodex MONB.WD, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 162, V° Zl. 2–16, Zl. 24–25 läuft mit der Typikon-Seite von MONB.NP parallel ab. Die Analyse des Kodex MONB.WD sowie anderen MONB.AW<sup>173</sup>, MONB.WM<sup>174</sup> zeigt, dass dem Weihnachtsfest, das bei den Kopten am 28. und 29. Choiak (24. und 25. Dez.) gefeiert wird, als eines der Hauptfeste im Kirchenjahres eine vierwöchigen Vorfeier voranging. Für diese Zeit verwenden die Kopten in den Typika keinen speziellen Terminus. Sie zählen von Weihnachten ausgehend die vier Sabbato-Kyriakaien rückwärts. Die letzte Sonntagnacht unmittelbar vor dem 28. Choiak (24. Dez.) wurde besonders feierlich begangen. Während dieser Nacht haben neun Lektoren Abschnitte aus je einem der vier Evangelien sowie Psalmen vorgelesen. Die Lektoren werden in den Typika nur beim ersten Mal als ΡΩΜΕ (= Mann) bezeichnet und danach nur mit der Ordinalzahl weitergeführt. Die parallelen Ev- und Ps-Texte in MONB.NP und MONB.WD stammen aus dieser unmittelbar vor dem Heiligenabend stattfindenden Sonntagnachtfeier. Die Texte fallen, wie die liturgischen Hinweise im

173 MONB.AW, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9732 R°, Zl. 27–32; V°, Zl. 1–31.

174 MONB.WM, Leiden, RMO, Ms. Copte 76 (Ins. 33) V°, Zl. 12–33.

MONB.WD festlegen, in die Verantwortung der neun Lektoren. Im MONB.NP fehlen nur die Texten des siebten und achten Lektors. Fazit: Die Typikon-Seite bietet die Ev-Initien mit Ps-Initien für das Responsorium für die neun Lektoren für die Sonntagnachtfeier unmittelbar vor dem Heiligabend am 28. Choiak (24. Dez.).

Zur Frage 3:

Auf dem Verso des wiedergewonnenen Blattes Or. 6954 (24) + Copte 133(2) f. 14b + f. 14e beginnt mit Zl. 11 der voll ausgeschriebene griechische Text der Joh-Perikope »Jesu Einzug in Jerusalem«, Joh 12,12–19. Wie bereits H. Brakmann hinweist, ist »Jesu Einzug in Jerusalem« zwar die Palmsonntagsperikope schlechthin, aber nicht ausschließlich auf den Palmsonntag beschränkt. Er weist zusätzlich auf die Verwendung der Perikope an einem unbekanntem Fest nach dem 7. Epep (1. Juli) hin.<sup>175</sup> Obwohl diese zwei liturgischen Verortungen auf das Londoner Fragment nicht zutreffen, ist es wichtig zu sehen, dass eine typische Palmsonntagsperikope im Weißen Kloster auch für einen anderen Festtag gebraucht wurde. Beim wiedergewonnenen Fragment haben wir einen ähnlichen Fall. Der Platz der griechischen Perikope Joh 12,12–17 nach der Sonntagnachtfeier unmittelbar vor Weihnachten lässt sie mit einem Fest aus dem Monat Choiak assoziieren. Die Parallelkodizes MONB.AW<sup>176</sup> und MONB.WD können hier weiterhelfen. Die Zeilen 25–26 im MONB.WD, Paris, BnF, Copte 129(20) f. 162 V° lauten  $\Theta \ \bar{\eta}\tau\epsilon\pi\mu\epsilon\zeta\psi\iota\varsigma \ \varphi\omicron\lambda\omicron\gamma\prime \ \chi\omicron\iota\alpha\zeta\bar{\kappa} \ \bar{\kappa}\bar{\zeta} \ \pi\omega\alpha \ \bar{\mu}\pi\tau\zeta\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma \ \alpha\pi\alpha \ \psi\alpha\tau\epsilon \ \pi\iota\omicron\sigma \ \bar{\eta}\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$  (= 9. Und der Neunte (Mann) übersetzt sie. 27. Choiak das Fest des heiligen Apa Psate des großen Bischofs.). Danach bietet Kodex MONB.WD ein Responsorium zu Ehren des heiligen Apa Psate (scil. Apa Psote). Wegen des Quellenmangels können wir nicht mehr erfahren, welches Evangelium zum Fest des Bischofs Psote laut MONB.WD vorgesehen wurde. Die letzte Zeile auf der Typikon-Seite des wiedergewonnenen Blattes im MONB.NP lautet ähnlich wie bei MONB.WD  $[\eta\tau\epsilon]\pi\mu\epsilon\zeta\psi\iota\varsigma \ \beta\omicron\lambda\omicron\gamma\prime$ –. Unmittelbar nach einer markanten Trennlinie beginnt die in Frage kommende Joh-Perikope, wobei aus der liturgischen Überschrift nur der Evangelistennamen erhalten ist. M. E. können wir heute davon ausgehen, dass die Joh-Perikope Joh 12,12–19 zu Ehren des hl. Apa Psote am 27. Choiak (23. Dez.) vorgelesen wurde.

Zur Frage 4:

Unter den vielen Fragen, die das Londoner Blatt stellt, hat mich das Problem mit der Typikon-Seite mitten in einem Lektionar am allermeisten befremdet. Einen solchen Fall habe ich bislang nicht beobachtet. Der Parallelkodex MONB.WD kann dazu jedoch wertvolle Hinweise liefern. Wie oben bereits erwähnt, gingen als Vorfeste dem Weihnachtsfest vier Sabbato-Kyriakaien voran. Für jeden dieser

<sup>175</sup> Brakmann, »Fragmenta«, 154–155.

<sup>176</sup> MONB.AW, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9732 V°, Zl. 31.

acht (vier Samstage und vier Sonntage) Tage, wurden verschiedene Ps- und Ev-Perikopen vorgesehen. Die Analyse der Blätter London, BL, Or. 3580A f. 1 (= Or. 3580 A[1]) R<sup>o</sup>/V<sup>o</sup> sowie Paris, BnF, Copte 129(20) f. 162 R<sup>o</sup> Zl. 1–22 aus dem Kodex MONB.WD<sup>177</sup> zeigt eindeutig, dass alle Ev-Perikopen, die an den vier Samstagen und Sonntagen der vorweihnachtlichen Zeit verlesen wurden, in der Sonntagnachtfeier vor Weihnachten jeweils von einem der neun Lektoren vorgelesen wurden. Mit anderen Worten: Die vollständig ausgeschriebenen Ev-Texte, die die neun Lektoren verlesen mussten, waren bereits einmal am jeweiligen Samstag bzw. Sonntag als Volltexte im MONB.NP vorhanden. Es war nicht mehr notwendig, nochmals die vollständigen Texte wiederzugeben – die Initien hatten als Hinweise für die Sonntagnachtfeier auch gereicht.

Das wiedergewonnene Blatt Or. 6954 (24) + Copte 133(2) f. 14b + f. 14e hat auf dem Recto die Ps- und Ev-Initien für die Sonntagnachtfeier unmittelbar vor Weihnachten und auf dem Verso die griechische Perikope Joh 12,12–17, die höchstwahrscheinlich am 27. Choiak (23. Dez.), dem Fest des hl. Apa Psote, vorgelesen wurde.

• **Paris, BnF, Copte 129(20) f. 151**

Auf dem letzten Blatt des 10. Libellus Paris, BnF, Copte 129(20) f. 151, von dem heute nur noch 15 Zeilen erhalten sind, befindet sich die griechische Perikope Joh 18,15–20 (R<sup>o</sup>: Joh 18,15–17 griech.; V<sup>o</sup>: Joh 18,18–20 griech.). Bereits B. Layton erkannte die Zugehörigkeit des Pariser Blattes Copte 129(20) f. 151 zu Or. 6954 (26)–(29) und assoziierte es mit der Mehrheit der Blätter vom MONB.NP.<sup>178</sup> J. Henner ediert das Blatt und vermutet den liturgischen Ort der Joh-Perikope im Rahmen der Karwoche.<sup>179</sup> H. Brakmann präzisiert die Annahme Henners als »die 11. Stunde der Nacht zum Karfreitag« und belegt das mit ägyptischen Textzeugen.<sup>180</sup> Zu diesem Fragment habe ich zurzeit keine neuen Einsichten vorzulegen.

### Unidentifizierte Fragmente

Während meines Forschungsaufenthalts an der *Bibliothèque nationale de France* im April 2011 konnte ich weitere dem Kodex MONB.NP zugehörige Fragmente identifizieren. Es handelt sich dabei um sehr kleine Bruchstücke, die nur aufgrund ihrer Schrift mit MONB.NP assoziiert werden. Drei von den neu dazu gekommenen Fragmenten konnte ich mit bekannten Blättern verbinden, vgl. hier Libellus 6 und 10. Folgende Bruchstücke warten immer noch auf ihre Inhaltsbestimmung: Paris, BnF, Copte 133(2) f. 12, f. 14, f. 14d, f. 14f, f. 14h, f. 14i.

177 Die Angaben von MONB.AW sind in den meisten Fällen parallel und selten ergänzend, vgl. MONB.AW, Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9732 R<sup>o</sup>+V<sup>o</sup>.

178 Layton, Catalogue, 71, n° 68.

179 Henner, Fragmenta, 99–101.

180 Brakmann, »Fragmenta«, 153–154.

Um eine Übersicht bemüht, stelle ich am Ende des Beitrags alle besprochenen Libelli mit ihren Fragmenten in einer Tabelle zusammen. Die erste Spalte ist dem Inhalt eines Fragmentes gewidmet. Darunter fallen die Bezeichnung des Libellus sowie die Monatsangabe oder die kurze Beschreibung des Inhalts. In den folgenden Spalten werden kodikologische Angaben präsentiert. Mit den Siglen B und E wird der Beginn bzw. das Ende einer Lage signalisiert. Die Bestimmung der Fleisch- und Haarseite des Pergamentes bei den vatikanischen Blättern ist unsicher, da ich die Originale noch nicht einsehen konnte. Die letzte Spalte gibt die Signatur des jeweiligen Fragmentes an.

### Schlusswort

Der Kodex MONB.NP aus dem Kloster des Apa Schenute, bislang bekannt als »Z 108,2« und »Z 108,3«, ist eine liturgische Handschrift, die kodikologisch wahrscheinlich nach einem Quaternionen-Muster mit zwei unpaginierten Vorsatzblättern gebaut und inhaltlich wie ein Rollenbuch mit mindestens zehn Libelli organisiert war. Das berühmte »Wiener Verzeichnis« mit Werken von Schenute war einst Teil dieses Kodex. Nicht für alle Fragestellungen konnten hier Lösungen gefunden werden. Aber wir wollen hoffen, dass die kommenden Jahre uns sowohl beim Kodex MONB.NP als auch bei seinen Parallelkodizes mit neuen Fragmenten und Einsichten bescheren werden.

### Bibliographie

- Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil. Katalog zur Ausstellung herausgegeben vom Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Wiesbaden 1996.
- Atanassova, Diliانا, »Das verschollene koptisch-sahidische Typikon-Fragment aus Venedig. Ein liturgisches Dokument aus dem Schenute-Kloster in Oberägypten«. *Oriens Christianus* 94 (2010) 105–122.
- Atanassova, Diliانا, »Paper Codices with Liturgical Typika from the White Monastery«. *Coptica* 9 (2010) 1–23.
- Bacot, Seyna, *Ostraca grecs et coptes de Tell Edfou*. (Bibliothèque d'études coptes 19) Le Caire 2009.
- Balestri, J., *Sacrorum Bibliorum Fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*. Vol. III. – *Novum Testamentum*. Romae 1904.
- Bonneau, Danielle, *La Crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. 641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*. Paris 1964.
- Brakmann, Heinzgerd, »Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988–1992)«. *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. Vol. 1. Ed. by T. Orlandi. Rom 1993, 9–32.

- Brakmann, Heinzgerd, »Die Kopten – Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie«. In: A. Gerhards – H. Brakmann (Hg.), *Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*. Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 9–27, mit Anm. auf 196–221.
- Brakmann, Heinzgerd, »Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica. Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie«. *OrChr* 88 (2004) 117–172.
- Crum, Walter Ewing, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London 1905.
- Crum, Walter Ewing, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1909.
- Crum, W. E. – Evelyn White, H. G., *The monastery of Epiphanius at Thebes. Part II. Coptic Ostraca and Papyri edited with translation and commentaries by W. E. Crum. Greek Ostraca and Papyri edited with translation and commentaries by H. G. Evelyn White. (The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition IV)* New York 1926.
- Depuydt, Leo, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. (Corpus of Illuminated Manuscripts, Vol. 4, Oriental Series 1)* Leuven 1993.
- Depuydt, Leo, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Album of Photographic Plates. Photographed by David A. Loggie. (Corpus of Illuminated Manuscripts, Vol. 5, Oriental Series 2)* Leuven 1993.
- Drescher, James, »The earliest biblical concordances«. *BSAC* 15 (1958-1960) 63–67.
- Emmel, Stephen L., *Shenoute's Literary Corpus, Volume 1-2. (CSCO 599,111 u. 600,112)* Leuven 2004.
- Ernshtedt, Petr V., *Koptskie teksty Gosudarstvennogo Ermitazha*. Moskva – Leningrad 1959.
- Froschauer, Harald – Römer, Cornelia E., *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens. (Nilus 14)* Wien 2008.
- Hall, H. R., *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraca, Stelae, etc. in the British Museum*. London 1905.
- Henner, Jutta – Förster, Hans – Horak, Ulrike, *Christliches mit Feder und Faden. Christliches in Texten, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten. Katalog zur Sonderausstellung im Papyrusmuseum der Österreichischen Nationalbibliothek aus Anlaß des 14. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. (Nilus 3)* Wien 1999.
- Henner, Jutta, *Fragmenta liturgica coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends. (STAC 5)* Tübingen 2000.
- Horn, Jürgen, Rez. Karlheinz Schüssler (Hg.), *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte, Band 3: Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten. Lieferung 1: sa 500–520, Wiesbaden 2001; Lieferung 2: sa 521–540, Wiesbaden 2003. OrChr* 90 (2006) 245–249.
- 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).
- Karrer, Martin – Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament in Zusammenarbeit mit E. Bons, K. Brodersen, H. Engel, H.-J. Fabry, S. Kreuzer, W. Orth, M. Rösel, K. Usener, H. Utzschneider u. F. Wilk. Band I. Genesis bis Makkabäer*. Stuttgart 2011.

- Kraus, Wolfgang – Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung im Zusammenarbeit mit E. Bons, K. Brodersen, H. Engel, H.-J. Fabry, S. Kreuzer, W. Orth, M. Rösel, H. Utzschneider, Dieter Vieweger u. N. Walter.* Stuttgart 2009.
- Layton, Bentley, *Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906.* London 1987.
- Leipoldt, Johannes, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums.* (TU 25.1) Leipzig 1903.
- 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.
- MacCoull, Lesley, »STUD. PAL XV 250ab: A Monophysite Trishagion for the Nile Flood«. *JThS NS* 40 (1989) 129–135.
- MacCoull, Lesley, »Further Notes on P. GR. Wess. Prag. 3: Greek Psalm Antiphons in 11th century Egypt«. *EL* 106 (1992) 167–170.
- 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.
- Orlandi, Tito, *Un projet milanais concernant les manuscrits coptes du Monastère Blanc, Le Muséon* 85 (1972) 403–413.
- Pleyte, Willem – Boeser, Pieter Adriaan Aart, *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide.* Leide 1897.
- Quecke, Hans, »Ein Pachomiuszitat bei Schenute«. In: Peter Nagel (Hg.), *Probleme der koptischen Literatur.* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1) Halle 1968, 155–172.
- Quecke, Hans, »Zu zwei koptischen Fragmenten mit Psalmtexten«. *MDAIK* 25 (1969) 107–109.
- Quecke, Hans, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet.* (PIOL 3) Louvain 1970.
- Quecke, Hans, »Palimpsestfragmente eines koptischen Lektionars (P. Heid. Kopt. Nr. 685)«. *Muséon* 85 (1972) 5–24.
- 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, *Rez. Bentley Layton, Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906.* London 1987. In: *Or.* 57 (1988) 237–239.
- Quecke, Hans, »Zur sahidischen Psalmenzählung«. In: P. O. Scholz – R. Stempel (Hg.), *Nubia et Oriens Christianus.* FS C. D. G. Müller. (Bibliotheca Nubica 1) Köln 1988, 205–209.
- Quecke, Hans, »Psalmverse als »Hymnen« in der koptischen Liturgie?« In: *Christianisme d'Égypte.* (CBCo 9) Paris-Louvain 1995, 101–114.

- Rahlfs, Alfred, Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil-hist. Klasse, N. F. Bd. IV/4), Berlin 1901.
- Rahlfs, Alfred, Psalmi cum Odis. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum X) Göttingen <sup>2</sup>1967.
- Schermann, Theodor, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. (SGKA 6,1–2) Paderborn 1912.
- Schmitz, Franz-Jürgen – Mink, Gerd, Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments. Die sahidischen Handschriften der Evangelien, 1. Teil (ANTF 8) Berlin – New York 1986.
- Schmitz, Franz-Jürgen – Mink, Gerd, Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments. Die sahidischen Handschriften der Evangelien, 2. Teil, 2. Halbband (ANTF 15) Berlin – New York 1991.
- Schüssler, Karlheinz, Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament. Bd. 1, Lieferung 1: sa 1–20. Wiesbaden 1995.
- Schüssler, Karlheinz, Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament. Bd. 3, Lieferung 2: sa 521–540. Wiesbaden 2003.
- Schüssler, Karlheinz, Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament. Bd. 3, Lieferung 4: sa 561–585. Wiesbaden 2006.
- Treu, Kurt, »Liturgische Traditionen in Ägypten (Zu P.Oxy. 2782)«. In: Peter Nagel (Hg.), *Studia Coptica. Studia Coptica*. (BBA 45) Berlin 1974, 43–66.
- Urbaniak-Walczak, Katarzyna, »Hermeneiai«-Fragmente oder den »Hermeneiai« verwandte Texte aus Deir El-Naqlun (Faijum)«. ICCoptS 7, 647–663, Abb. I-III.
- van Haelst, Josef, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*. Paris 1976.
- Vidman, Ladislav, »Ein griechisches Stundengebet in einem Prager Papyrus aus arabischer Zeit«. In: Peter Nagel (Hg.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*. (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Wissenschaftliche Beiträge 48) Halle (Saale) 1984, 259–269.
- Vidman, Ladislav, »Rotolo liturgico«. In: R. Pintaudi, R. Dostálová, L. Vidman (Hg.) *Papyri Graecae Wessely Pragenses (PPrag. I)*, (*Papyrologica Florentina XVI*), Firenze 1988, 30–41, Tavv. V–XIII.
- von Lemm, Oscar, *Koptische Miscellen I-CXLVIII*. Unveränderter Nachdruck der 1907-1915 im »Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg« erschienenen Stücke. Hg. von P. Nagel unter Mitarbeit von Kurt Kümmel. (*Subsidia byzantina lucis ope iterata XI*) Leipzig 1972.
- Wessely, Carl, *Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts I, II, III, IV, V*. (StPP 9, 11, 12, 13, 15, 18) Leipzig 1909, 1911, 1912, 1913, 1914, 1917 (Nachdr. Amsterdam 1966, 1967).
- Zoëga, Georg, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano velitris adservantur*. Romae 1810 (Anastatischer Neudruck Leipzig 1903).

Inhalt	Lage	Paginierung	Haar-/Fleisch-Seite	Signatur
<i>1. Libellus »Verzeichnisse mit Initien von den Predigten und Briefen Schenutes«</i>				
»Wiener Verzeichnis« mit Werken von Schenute und der Titel zum Verzeichnis mit seinen Briefen		-/-	F/H	Wien, ÖNB, P.Vindob. K 9634
<i>2. Libellus »Perikopendirektorium mit Schenute-Reden für die Sonntag-Vigilien und mit »Hymnos«-Gesängen und Stichwörtern für die Entlassung der Messe«</i>				
1. Monat Thout				
2. Monat Paopi		-/-	H/F	London, BL, Or. 6954 (27)
3. Monat Hathor				
4. Monat Choiak				
5. Monat Tobi				
6. Monat Mechir				
Vorfastenzeit	E [4]	59/60	H/F	London, BL, Or. 6954 (26) + Or. 6954 (29)
7. Monat Parmhotp				
Fastenzeit	B 5	61/62	F/H	Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9741
		[63]/[64]	H/F	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 2
8. Monat Pharmuthi				
Paschawoche		-/-	H/F (?) <sup>181</sup>	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 2
9. Monat Pachon	E 6	91/92	H/F	Ann Arbor, UML, Mich. Ms. 110 + Cairo, IFAO, Copte 225A
10. Monat Paoni				
11. Monat Epep				
12. Monat Mesori				
13. Epagomenen				

181 Sowohl die Haar- als auch die Fleisch-Seite des Blattes sind gut erkennbar, jedoch die Einteilung von Recto und Verso kann zurzeit nicht bestimmt werden.

Inhalt	Lage	Paginierung	Haar-/Fleisch-Seite	Signatur
<i>3. Libellus »Lektionar-Teil mit AT-Perikopen«</i>				
R°: [?] Jos 24,29–33		143/144	F/H (?)	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12, f. 1, R° Zl. 1–3; V° Zl. 1–10
<i>4. Libellus: »Verzeichnis mit koptischen Hermeneiai-Initien nach ihrer Reihenfolge im Psalter«</i>				
V°: Hermeneiai- Initien von Ps 1,2b bis Ps 17,15a		143/144	F/H (?)	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 5, fasc. 12, f. 1 V°, Zl. 11–30
<i>5. Libellus »Hymnendirektorium mit Hermeneiai und ihren Antworten«</i>				
1. Thout				
2. Paopi				
3. Hathor				
4. Choiak				
5. Tobi				
6. Mechir		167/[1]68	F/H (?)	Paris, BnF, Copte 129(20) f. 170 + f. 173
7. Parmhotp				
8. Pharmuthi				
9. Pachon				
10. Paoni				
11. Epep				
12. Messori				
13. Epagomenen				
<i>6. Libellus »Verzeichnis mit koptischen Psalmversen gruppiert nach einem Stichwort«</i>				
Psalmverse mit den Stichwörtern »ⲁⲓⲛⲉ«, »ⲟⲩⲱⲛⲉⲧⲉⲃⲟⲗ« für den [17. Thout (14. Sept.)]		–/–	F/H	Leiden, RMO, Ms. Copte 80 (Ins. 37)

Inhalt	Lage	Paginierung	Haar-/Fleisch-Seite	Signatur
Psalmverse mit den Stichwörtern »ⲠⲢⲚⲔ«, »ⲠⲓⲁⲈⲜⲚⲔ« für den [8. Παορι (5. Okt.)] und mit dem Stichwort »ⲁⲢⲢⲱⲛⲔ« für den 12. Hathor (8. Nov.)		-/-	H/F	Paris, BnF, Copte 132(2) f. 4
Psalmverse mit den Stichwörtern »ⲟⲘⲁⲁⲃⲃⲃ« und »Ⲡⲓⲕⲁⲓⲟⲥ« für den [22. Hathor (18. Nov.)]		-/-	H/F	Cairo, IFAO, Copte 241B
Psalmverse mit den Stichwörtern »ⲙⲏⲛⲧⲙⲏⲛⲧⲣⲉ«, »ⲠⲓⲕⲁⲓⲱⲛⲔ(ⲁ)«, »ⲉⲛⲧⲟ(ⲗⲏ)« für die Fastenzeit		-/-	F/H	Paris, Louvre, R 115
Psalmverse mit den Stichwörtern »ⲉⲛⲧⲟ(ⲗⲏ)«, »ⲙⲏⲛⲧⲉ« für die Fastenzeit		-/-	H/F	Wien, ÖNB, P. Vindob. K 9175
<i>7. Libellus »Griechische Psalmpassagen«</i>				
Griechische Psalmpassagen für besondere Anlässe		-/-	H/F	Paris, BnF, Copte 129(20) f. 152
<i>8. Libellus »Hymnendirektorium mit bilinguen »Poieikon«- und »Trisagion«-Gesängen«</i>				
»Poieikon«-Gesänge		-/-	F/H	London, BL, Or. 3580A f. 20 (= Or. 3580A[15])
»Poieikon«- und »Trisagion«-Gesänge		341/[342]	F/H	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 24, fasc. 108, f. 3
»Poieikon«- und »Trisagion«-Gesänge	E 22	[347]/[348]	H/F	Wien, ÖNB, P. Vindob. G 39789 (= K 9740)

Inhalt	Lage	Paginierung	Haar-/Fleisch-Seite	Signatur
<i>9. Libellus »Diakonikon«</i>				
Eucharistische Diakonika		383/384	H/F	Cairo, IFAO, Copte 241A
Bilingue Fürbittlitanei	[E 25]	395/396	H/F	London, BL, Or. 6954 (28)
Myron-Konsekration; Hymn auf Apa Schenute		–/–	F/H	New York, MLM, M 664B(11)
<i>Unidentifiziertes Fragment</i>				
Koptischer Text	B 32	[493]/[494]	F/H	London, BL, Or. 6954 (22)
<i>10. Libellus: Lekionar mit Ps- und Ev-Perikopen</i>				
1. Monat Thout				
2. Monat Paopi				
R°: [?] Ps 2,6–8 griech.; Mt 2,1–5 griech. V°: Mt 2,5–12 griech.		555/556	H/F	Paris, BnF, Copte 129(19) f. 73 + 129(20) f. 153
3. Monat Hathor				
R°: [?] Joh 20,30b–31 griech.; V: Joh 20,24–31 kopt.; 12. Hathor (8. Nov.) Ps 102,19–22 griech.		563/564	H/F	Rom, BAV, Borgia copto 109, cass. 23, fasc. 97, f. 1
R°: [15. Hathor (11. Nov.)] Lk 12,8–10b.12; griech. Lk 12,4–5 kopt. V°: Lk 12,6–8b. 10–11 kopt.		–/–	H/F	Berlin, SMB, P. Berol. 8771
4. Monat Choiak				
R°: Typikon für die Sonntagnachtfeier vor Weihnachten V°: [27. Choiak (23. Dez.)] Joh 12,12–17 griech.		–/–	H/F	London, BL, Or. 6954 (24) + Paris, BnF, Copte 133(2) f. 14b + f. 14e

Inhalt	Lage	Paginierung	Haar-/Fleisch-Seite	Signatur
5. Monat Tobī				
6. Mechir				
7. Parmhotp				
8. Pharmuthi				
R°: Karfreitag Joh 18,15–17 griech.; V°: Joh 18,18–20 griech.		–/–	F/H	Paris, BnF, Copte 129(20) f. 151
9. Pachon				
10. Paoni				
11. Epep				
13. Epagomenen				
<i>Unidentifizierte Fragmente</i>				Paris, BnF, Copte 133(2) f. 12; f. 14; f. 14c; f. 14d; f. 14f; f. 14g; f. 14h; f. 14i

### Postscriptum

Nach Fertigstellung dieses Beitrages habe ich noch das Fragment Paris, BnF, Copte 131(5) f. 131 als zum Kodex MONB.NP zugehörig erkannt. Obwohl ich den Inhalt inzwischen identifizieren konnte, lassen die schlechten schwarz-weißen Fotos, die mir zur Verfügung stehen, zurzeit keine zufriedenstellenden Antworten auf noch offene Fragen zu. Deshalb werden meine diesbezüglichen Beobachtungen zum Fragment in *Oriens Christianus* 96 (2012) erfolgen.

Youhanna Nessim Youssef

## Coptic and Arabic Liturgical Texts Relating to Euphrosyna<sup>1</sup>

There are several saints named Euphrosyna:

1. Euphrosyna:<sup>2</sup> a fifth-century holy person of Alexandria.<sup>3</sup> When her father Paphnutius, wished for her to marry, she cut short her hair and disguised herself as a man (feast day: 4<sup>4</sup> or 9 Amshir<sup>5</sup>). The literary genre to which this account belongs is very well represented in Greek hagiography, for example, in the accounts of Eugenia Pelagia, and Hilaria.<sup>6</sup>

2. Euphrosyna: a martyr from Syria<sup>7</sup> whose biographical notice has passed into the recension of the Copto-Arabic Synaxarion<sup>8</sup> of Upper Egypt. (feast day: 12 Tubah).<sup>9</sup>

- 1 This article is dedicated to the memory of Girgis Daoud Girgis former first curator of the Coptic museum who allowed me to study this manuscript. I wish to thank my colleague Lisa Agaiby for her kind help in reading the English text.
- 2 R. G. Coquin, „Euphrosyna, saint“ Coptic Encyclopedia 4, p. 1016. In another entry on the Coptic Encyclopedia we read : „Euphrosyna (feast day: 10 Babah), a fifth-century holy woman of Alexandria who lived disguised as a monk,“ Aziz S. Atiya, „Saint, Coptic“ Coptic Encyclopedia 7, p. 2081a-2087b. It seems this is a confusion between these two dates. No commemoration is attested in the Synaxarion in both dates.
- 3 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vol 1 (Studi e testi 118), Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944, p. 501.
- 4 G. Graf, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e Testi 63), Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1934, p. 34 Numéro 88:3 Coptic Museum Lit 83. M. Simaika, Yassa 'Abd al-Masih, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, Vol. 1, Cairo: Publications of the Coptic Museum 1939, p. 99, Serial number 208 Lit. 83.
- 5 G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes - première partie manuscrits chrétiens*. Tome 2, Paris: Bibliothèque nationale 1974, p. 25 Numéro 4774:7. There is a homily on St. Euphrosyne in the library of the church of Saint Menas, A. Khater and O. H. E. Burmester, *Catalogue of the Coptic and Christian Arabic Mss preserved in the Cloister of Saint Menas at Cairo*, Le Caire: Société d'Archéologie Copte 1967, p. 45, Serial Number 6, Theol. 2, however, the date of commemoration is not mentioned. This manuscript contains mainly the biographies of the nuns Dimiana and Hilaria so we may assume that Euphrosyna mentioned here is the nun disguised as a man like Hilaria.
- 6 M. van Esbroeck, „Hilaria, Saint“, Coptic Encyclopaedia 4, pp. 1230-1232. J. Drescher, *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, the Seven Sleepers*, Cairo, 1947.
- 7 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vol. 3, Studi e Testi 146, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, p. 332.
- 8 Coquin, R. G., „Le synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Egypte“, *Analecta Bollandiana* 96 (1978) pp. 351-365.
- 9 I. Forget, *Synaxarium Alexandrinum I*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 47-48-49, Louvain 1963, pp. 375-376.

3. Euphrosyna: (1228-1308AD), an abbess<sup>10</sup> of the convent of Saint George in Harit Zuwayla, Cairo. <sup>11</sup> Considered a saint because of the many healing miracles performed by her, her relics rest in the convents (of St George) in Cairo and Sidi Kreir.<sup>12</sup>

The texts edited below commemorate *Euphrosyna the abbess*.

### Euphrosyna the abbess

According to the tradition related to her and preserved in the convent of Saint George, Harit Zuwayla, Euphrosyna was born in Egypt around the year 1228. She was orphaned at an early age and adopted by a pious couple. She had determined to choose a vocation dedicated to God and hence refused marriage. One day she experienced a vision in which an elder gave her hair from his beard, and she considered this vision an invitation to monasticism.

In the convent she lived a virtuous life and was diligent in reading the Scriptures and serving everybody with joy. She was elected abbess after the death of her predecessor and was an example in virtue; being a spiritual mother to the nuns. God performed many healing miracles through her, such as the miracle healing of a leper, and the healing of a nun named Martha who was lame.

She reposed on the 9 Amshir 1024 (= 16 February 1308) and Patriarch John Ibn Qiddis led the prayers at the burial ceremony.

She is not mentioned in all the editions of Synaxarium.

### Historical background

Euphrosyna was a contemporary of the saint Barsum the Naked who died on 5 Nasi A. M. 1033/28 August A. D. 1317.<sup>13</sup> Many persecutions took place in those days, where Christians were forced to wear the blue turbans and the churches of Old Cairo, Cairo and the countryside were closed; except for a few churches in the monasteries, Alexandria and some villages. During this persecution many Christians denied Christ and converted to Islam and it was reported that in one day 450

10 For the actual women monastic life cf. C. Chaillot, „La vie des moniales Coptes“, *Le Monde Copte* 16 (1989) pp. 60-65. I. El Masri, „A historical survey of the convents of women in Egypt up to the present day“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 14 (1958) pp. 60-111.

11 M. Wissa, „Harit Zuwaylah“, *Coptic Encyclopedia* 4, p. 1207-1209. Paula Sawirus al-Baramousy, „Churches of Haret Zaweila“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 37 (1998) pp. 73-78.

12 C. Chaillot, *The Coptic Orthodox Church – a brief introduction to its life and spirituality*, Paris: Inter-Orthodox Dialogue 2005, p. 155.

13 R. G. Coquin, „Barsum the Naked“, *Coptic Encyclopedia* 2, p. 348-349. W. E. Crum, „Barsauma the Naked.“ *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29 (1907) pp.135-49, 187-206. B. Voile, „Barsum le Nu: Un saint copte au Caire à l'époque mamelouke,“ in : *Saints orientaux*, Denise Aigle, (ed.) *Hagiographies Médiévales Comparées* 1. Paris: De Boccard 1995. pp. 151-168.

persons converted to Islam.<sup>14</sup> Then a messenger from Barcelona was sent by the king of Spain to intercede for the Christians, so two churches were opened: one is the church of Harit Zuwayla and the other is the Melkite church of St. Nicholas at Hamazawi.<sup>15</sup> Patriarch John Ibn Qiddis was the last patriarch to reside in the church of Abu Seifen in Old Cairo and the first who transferred the patriarchal residence to the church of Harit Zuwayla,<sup>16</sup> where Euphrosyna was abbess. He resided in this church from 1303 A. D., when a great earthquake took place and many parts of Syria and Egypt were destroyed.<sup>17</sup>

A colophon of the manuscript Arabic 61 Coptic 2, which is the book of consecration of churches was copied „In the year 1024 of the Martyrs, (=1307 AD) in the seventh year of the closing down of the churches and the Christians were forced to wear the blue turbans.“ It is worth mentioning that in spite of the people who were converting to Islam and the many churches that were closed down, John Ibn Qiddis consecrated the Chrism oil (Myron), which is used to consecrate the newly baptised as well as churches, twice!<sup>18</sup>

We may assume that the transfer of the patriarchal residence to Harit Zuwayla contributed to the fame of Euphrosyna.

In the nineteenth century A. J. Butler wrote of the church of Saint George Harit Zuwayla and noticed the presence of Euphrosyna's relics, but he did not provide her name in his account:

„The chief interest of the church seems to lie in the reputed healing power of its relics. I have seen women sitting cross legged about the floor on the old oriental carpet, with which it is strewn, gossiping together and taking it by turns to nurse the little silk-covered bolster of relics with simple faith in its miraculous virtues.“<sup>19</sup>

### The Manuscript

The manuscript is 451 (4664). The Doxologies in the Adam tune for St. Euphrosyna Copto-Arabic.

- 14 A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en Pays d' Islam*, (coll. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 10), Beyrouth: l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 1958, p. 173.
- 15 The emperor of Constantinople also tried to intercede for the Christians in Egypt, Blochet Moufazzal ibn Abil Fazail, *Histoire des sultans mamlouks*, coll. *Patrologia Orientalis* 20, Paris: Firmin-Didot 1928, p. 195 [701]. It is noteworthy to mention that the Church of the crucifixion in Jerusalem was destroyed and became a mosque.
- 16 R. G. Coquin, „Patriarchal residence“, *Coptic Encyclopedia* 6, pp. 1912-1913. E. Blochet, Moufazzal ibn Abil Fazail, *Histoire des sultans mamlouks*, coll. *Patrologia Orientalis* 20, Paris: Firmin-Didot 1928, pp. 38[544]-40[546], 67[573]-73[579], 95[601]- 92[602].
- 17 For a detailed description of the historical situation in Egypt cf. S. Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, New York: Charles Scribner's son, 1901, pp. 300-302.
- 18 G. Horner, *The Service for the consecration of a church and altar according to the Coptic rite*, London: Harrison and sons, St Martin's Lane, 1902, p. 25.
- 19 A. J. Butler, *Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford: Clarendon Press 1884, p. 272.

The leaves are stained with water stains and candle grease. Dated to 20<sup>th</sup> century, 11ff.; 17 lines; 22x 16 cm. The cover is of cardboard.<sup>20</sup>

The provenance of the manuscript is not attested, however, we may suspect that it was from the convent of Saint George Harit Zuwayla. The scribe is not skilful and his handwriting is very hard to decipher in both Coptic and Arabic, however, the original Coptic text should be written by a learned person of the fourteenth century. Our scribe did not know Coptic and his Arabic is very poor. Spelling is more or less phonetic following the late Bohairic pronunciation.<sup>21</sup>

### The contents of the manuscript

In the manuscript we find two hymns for the glorification,<sup>22</sup> a Doxology Adam<sup>23</sup> Psali Batos<sup>24</sup> (with a wrong title doxology Adam), and Psali Adam.

The doxology and the psalis contain some biographical data:

Euphrosyna was an orphan. She entered the convent at the age of twelve and having shown spiritual virtues she was chosen to become abbess. She served as a spiritual mother for eighty years until her death.

In addition to this biographical data the text is full of biblical quotations. As in most of the late psalis there is no geographical data or historical reference.<sup>25</sup>

The Coptic language shows that the author of these texts took some freedom from the grammatical rules in order to keep the rhyme and to maintain acrostic hymn, however, he is consistent in the spelling of  $\Psi\text{P}\text{O}\text{C}\text{I}\text{N}\Delta$  reflecting an Arabic substratum rather than the Greek name  $\epsilon\chi\phi\rho\sigma\gamma\eta\alpha$  'Cheerful'.

- 20 Samiha Abd El Shaheed Abd El Nour, „Supplement to the Catalogue of the Manuscripts in the Coptic Museum“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 45 (2006) pp. 95-105 especially p. 97.
- 21 H. Satzinger, „Bohairic, pronunciation of Late“, *Coptic Encyclopedia* 8, pp. 60-65
- 22 For this rite cf. Youhanna Nessim Youssef, „Une relecture des glorifications coptes“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 34 (1995) p. 77-83. Id., „Un témoin méconnu de la littérature copte“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 32 (1993) pp. 139-147.
- 23 For the doxologies Yassa 'Abd al-Masih, „Doxologies in the Coptic Churches“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 4 (1938) pp. 97-113.
- 24 For the Psalis cf. Yassa Abd-al-Masih, „Remarks on the Psalis of the Coptic Church“, *Bulletin de l'Institut des Etudes Coptes* 1 (1958) pp. 85-100.
- 25 See for example the psalis of Nicodemus, Sarkis, Hermina, Christodulus, cf. Youhanna Nessim Youssef, „Nicodème auteur des psalies“, *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) pp. 625-633. Id., „Recherches d'hymnographie copte: Nicodème et Sarkis“, *Orientalia Christiana Periodica* 64 (1998) p. 383-402. Id., „Recherches d'hymnographie Copte (2) Hermina et Christodule“, *Etudes Coptes IX, Cahiers de la Bibliothèque Copte* 14, éd. A. Boud'hors, J Gascou et D. Vaillancourt, Paris 2006, pp. 381-397.



ΘΜΑΥ `ΝΗΙΩΗΡΙ ΣΣΟΥΝΟϚ<sup>42</sup>  
 ΝΕΣΒΑΛ ΕΥΛΕΛΙ<sup>43</sup> ΉΝ  
 ΟΥΡΑΩΙ `ΝΘΟΠΕ ΘΜΑΥ  
 `ΝΤΑΡΧΕ<sup>44</sup> ΝΉ ΝΩΑΡΙ<sup>45</sup>  
 ΜΠΑ<sup>0</sup>Ρ  
 ΑΡΕΩΩΠΙ ΕΥΩΝΙ<sup>47</sup> `ΜΜΑΥ  
 ΕΝΝΕΥ<sup>48</sup> ΤΩΑΡ<sup>49</sup>  
 `ΝΦΑΝΟΥΗΛ ΧΕ ΘΑΙ `ΝΘΟΣ  
 ΕΣΧΩΚ<sup>50</sup> ΕΒΟΛ `ΝΖΕΝ<sup>51</sup> ΠΔ  
 `ΝΡΟΜΠΙ `ΝΝΕΣΖΟΛ<sup>52</sup> ΕΒΟΛ\*  
 ΠΕΡΦΗ<sup>53</sup> ΕΣΩΕΜΩΙ `ΜΦΤ  
 ΉΝ ΖΕΝΝΙΣΤΙΑ<sup>54</sup> ΝΕΜ  
 ΖΕΝΤΩΒΖ<sup>55</sup> `ΝΖΕΝΧΩΡΖ<sup>56</sup>  
 ΝΕΜ ΜΕΡΙ

ΕΘΒΕ ΦΑΙ ΕΣΕΡΠΕΜΩΑ  
 ΕΘΡΕΣΝΑΥ ΕΠΟΣ ΕΦΩΙ<sup>58</sup>  
 `ΝΑΛΟΥ ΉΝ ΠΕΡΦΑΙ<sup>59</sup>  
 ΕΣΩΝΖ<sup>60</sup> `ΜΠΕΡΡΑΝ ΕΧΕΝ  
 ΟΥΩΝ<sup>61</sup> ΝΙΒΕΝ ΕΤΉΝ ΠΙΣΗΛ  
 `ΝΘΟ ΖΩΙ ΕΘΒΕ ΝΕΕΓΩΝ  
 ΝΖΕΝΠ ΝΡΟΜΠΙ ΕΥΕΧΕΚ<sup>62</sup>  
 ΕΒΟΛ ΠΟΣ ΙΗΣ  
 ΠΠΕΤΩΕΛΗΤ<sup>63</sup> `ΜΗΝΙ  
 ΑΦΩΑ<sup>64</sup> ΕΪΟΥΝ ΝΕ ΩΑ  
 ΠΕΦΜΕΝΩΕΛΕΤ<sup>65</sup>

ام الاولاد تفرح وعينها  
 تفره بالفرح وانت ايضا  
 صرتي ريسة واما لاربعين  
 ابنة عذري  
 صرتي تشبهي بحنة ابنت  
 فانويل لان تلك قد  
 اكملت اربع وثمانين سنة  
 لم تتريح من \* الهيكل  
 وكانت خادمة لله بالصوم  
 والطلبه في الليل وفي  
 الظهر

فمن اجل هذا استحققت ان  
 تنظر الرب وهو طفل في  
 الهيكل واظهرت اسمه عند  
 كل احد في اسرائيل

وانتي ايضا من اجل جهادك  
 في ثمانين سنة الرب يسوع  
 العريس الحقيقي اذ دخل  
 معك الى حضره قايل\*

The mother of children is rejoicing. Her eyes sing<sup>46</sup> with happiness. You became the mother, leader of forty virgin daughters.

You became like Anna the daughter of Phanuel<sup>57</sup> for this, she completed eighty four years and did not depart from the temple serving God with fasting and prayers night and midday (=day).

Therefore she was worthy to see the Lord as a child in the temple. She revealed His name to everyone in Israel.

You also for your struggles, for a complete eighty years, the Lord Jesus who is the true bridegroom (allowed) you to enter into His nuptial room.<sup>66</sup>

42 Read εσογνοϚ

43 Read ευλαλι

44 Read `νταρχη

45 Read ν`ωερι

46 Arabic „are happy“

47 Read ερεωνι

48 Read `ναννα

49 Read τωερι

50 Read εσχωκι

51 Read `νζαν

52 Read `ννεσεζωλ

53 Read `νπερφει

54 Read `νζαννηστια

55 Read `νζαντωβζ

56 Read `νζανχωρζ

57 Lk. 2:36-38.

58 Read εφοι

59 Read `νποερφει

60 Read εσογωνζ

61 Read ογον

62 Read ευχηκ

63 Read ππατωελετ

Ⲭⲉ ⲁⲛⲓ<sup>67</sup> Ⲭⲁ\*ⲣⲟⲓ  
 ⲡⲉⲙⲉⲛⲣⲓⲦ<sup>68</sup> ⲉⲙⲓ<sup>69</sup> ⲱ  
 ⲧⲉⲛⲉⲥⲟⲥ ⲉⲙⲓ<sup>70</sup> ⲱ ⲧⲉⲱⲫⲉⲣⲓ  
 `ⲛⲧⲁⲛⲁⲬ ⲁⲛⲓ<sup>71</sup> ⲱⲛⲟⲩ<sup>72</sup>  
 ⲛⲉⲙⲛⲓ ⲃⲉⲛ ⲧⲁⲙⲁⲧⲟⲣⲟⲩ<sup>73</sup>  
 `ⲛⲉⲛⲉⲗ ⲁⲣⲓⲡⲓ

تعال الى يا حبيبي هلمي الى  
 يا حمامة يا صاحبت امي  
 هلمي لتفرحي معي في  
 ملكوت الابدية اشفعي فينا

Come to me my beloved, come  
 My beautiful one, come O  
 friend of My mother, come and  
 rejoice with Me in My eternal  
 kingdom. Intercede (for us)...

ذكصولوجية ادم للست افروسينا تقال في التمجيد

ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲧⲁⲱⲁⲣⲓ<sup>74</sup> ⲁⲛⲁⲬ  
 ⲣⲁⲕ<sup>75</sup> ⲡⲉⲙⲁⲱⲬ ⲁⲣⲓⲡⲟⲱⲱ<sup>76</sup>  
 ⲡⲁⲓ<sup>77</sup> `ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ<sup>78</sup> ⲡⲉⲬⲉ  
 ⲁⲁⲁ ⲡⲟⲣⲟⲩ<sup>79</sup>

سمعي يا ابنة وانظري  
 واصغي بسمعك وانسي  
 بيت ابيك قال داوود  
 الملك

Doxology Adam for Lady Euphrosyna to be recited during the glorification

„Hear my daughter, see, incline your ear, forget the house of your father.“<sup>80</sup> The king David said:

ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲫⲣⲟⲫⲛⲧⲓⲁ<sup>81</sup>  
 ⲉⲥⲬⲱⲕ<sup>82</sup> ⲉⲱⲟⲗ `ⲙⲫⲟⲩⲟⲩ<sup>83</sup>  
 ⲉⲬⲉⲛ ⲧⲁⲓⲁⲓⲁ `ⲙⲙⲛⲓ  
 ⲕⲣⲟⲥⲓⲛⲁ

هذا النبوة قد كملت اليوم  
 عليه هذا القديسة الحقيقية  
 افروسينا

This is the prophecy that was accomplished today of this true saint Euphrosyna.

Ⲭⲉ ⲉⲥⲣⲓⲡⲟⲱⲱ<sup>84</sup> `ⲙⲡⲉⲥⲓⲱⲧ\*  
 ⲉⲱⲓ<sup>85</sup> ⲛⲁⲥ `ⲛⲟⲩⲓⲱⲧ `ⲙⲙⲛⲓ  
 ⲡⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲧⲉⲕⲙⲁⲬ ⲙⲁⲣⲓⲁ  
 ⲉⲥⲱⲧⲓⲥ<sup>86</sup> `ⲛⲧⲙⲁⲬ<sup>87</sup> ⲛⲁⲥ

لانها قد نسيت ابها  
 واتخذت لها اب حقيقي  
 وهو الرب وامه مريم  
 واتخذتها لها اما

For she forgot her father and took as a true father the Lord and His mother Mary she took as her mother.

- 64 Read ⲁⲕⲱⲉ  
 65 Read ⲡⲉⲕⲙⲁⲛⲱⲉⲗⲉⲧ  
 66 Arabic adds „saying“  
 67 Read ⲁⲛⲓ  
 68 Read ⲧⲁⲙⲉⲛⲣⲓⲦ  
 69 Read ⲁⲛⲓ  
 70 Read ⲁⲛⲓ  
 71 Read ⲁⲛⲓ  
 72 Read ⲟⲩⲟⲛⲟⲩ  
 73 Read ⲧⲁⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ  
 74 Read ⲧⲁⲱⲁⲣⲓ  
 75 Read ⲣⲉⲕ  
 76 Read ⲁⲣⲓⲡⲟⲱⲱ  
 77 Read `ⲙⲡⲓ  
 78 Read `ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ  
 79 Read ⲡⲟⲣⲟ  
 80 Ps. 44[45] 11  
 81 Read ⲧⲫⲣⲟⲫⲛⲧⲓⲁ  
 82 Read ⲉⲧⲁⲥⲬⲱⲕ  
 83 Read `ⲙⲫⲟⲩⲟⲩ  
 84 Read ⲁⲥⲣⲓⲡⲟⲱⲱ  
 85 Read ⲁⲥⲟⲓ  
 86 Read ⲁⲥⲟⲩⲧⲥ

ΩΝΙΑ†<sup>88</sup> `ΝΘ Ω †ΑΓΙΑ  
 ΑΦΡΟΣΙΝΑ ΧΕ †ΡΗΚΙ<sup>89</sup> ΒΕΝ  
 ΠΙΠΝΑ ΤΑΡΑΜΑΟΥ<sup>90</sup> ΒΕΝ  
 ΠΙΝΑΡ†  
 ΧΕΡΕ ΘΙΕΤΑΣΟΡΦΑΝΟΣ<sup>91</sup>  
 ΙΣΧΕΝ ΝΤΕΜΕΤΑΛΟΥ: ΒΟΝ<sup>92</sup>  
 ΟΥΡΕΛΠΙΣ `ΝΤΑΣ Φ†  
 ΜΝΑΥΤΕ†<sup>93</sup>  
 ΧΕΡΕ ΘΙΕΤΑΣΕΡΟΥΩΝΙ<sup>94</sup>  
 ΒΕΝ ΘΜΗ† Ν†ΠΑ<sup>95</sup> Ρ̄ ΕΘΒΕ  
 ΤΕΣΑΡΕΤΙ<sup>95</sup> `ΜΠΝΑΤΙΚΟΝ\*  
 ΧΕΡΕ ΘΙΕΤΑΣΣΕΛΩΛ  
 ΣΑΘΟΥΝ ΝΕΜ ΣΑΒΟΛ `ΜΜΟΣ  
 ΒΕΝ †ΣΕΛΩΛ<sup>96</sup> ΕΤΧΕΚ<sup>97</sup>  
 `ΜΠΡΟΜΙ<sup>98</sup> ΕΤΣΑΘΟΝ  
 ΧΕΡΕ ΘΙΕΤΑΣΣΩΤΠΙ<sup>99</sup> ΝΑΣ  
 `Ν†ΤΟΙ ΕΝΑΥ<sup>100</sup> ΘΙΕΤΕ  
 ΝΣΕΝΕΩΛΩΣ<sup>101</sup> `ΝΤΟΤΣ  
 ΕΝΩΔ ΕΝΕΖ  
 ΧΕΡΕ ΘΙΕΤΕΡΦΑΡΙΝ<sup>102</sup>  
 `ΜΠΙΧΛΩΝ `ΝΝΙΠΑ<sup>95</sup> Ρ̄ ΕΘΒΕ  
 ΤΕΣΑΡΘΕΝΙΑ `ΜΜΗ  
 ΕΤΧΕΚ<sup>103</sup> ΕΒΟΛ  
 ΧΕΡΕ ΤΙΜΟΝΑΪΟΣ<sup>104</sup>\* ΧΕΡΕ  
 †ΑΓΝΙΑ ΧΕΡΕ †ΑΣΧΙΑ †ΑΓΙΑ  
 ΦΡΟΣΙΝΑ

طوباكى ايتها القديسة  
 افروسينا لانك تمسكنتى  
 بالروح واتبعتي بالايمن  
 السلام للتي صارت يتيمة  
 منذ طفولتها وكان لها  
 رجاها بالله الواحد  
 السلام للمنيرة في وسط  
 العذارى من اجل فضائلها  
 الروحانية\*  
 السلام للتي زينت داخلها  
 وخارجها بالزينة الكاملة  
 للانسان الجواني  
 السلام للتي اختارت لها  
 النصيب الصالح الذي لا  
 يتزع منها لى الابد  
 السلام للتي لبست الاكليل  
 الذي للعذارى من اجل  
 بتوليتها الحقيقية الكاملة  
 السلام للراهبة\* السام  
 للضعيفية السلام للناسكة  
 القديسة افروسينا

Blessed are you O saint Eu-  
 phrosyna for you became poor  
 in spirit in order to walk in  
 faith.  
 Hail to her who became orpha-  
 ned from childhood, placing  
 her hope on God alone.  
 Hail to the one who shines in  
 the midst of the virgins because  
 of your spiritual virtues.  
 Hail to the one who is adorned  
 inside and outside with the per-  
 fect adornment of the inner  
 person.  
 Hail to the one who chose for  
 herself the good part which  
 shall never be taken away from  
 her.  
 Hail to the one who wore the  
 crown of the virgins for her  
 true, perfect virginity.  
 Hail to the nun, hail to the cha-  
 ste one, hail to the ascetic saint  
 Euphrosyna.

- 87 Read `νογναΥ  
 88 Read οθωνια†  
 89 Read τερρηκι  
 90 Read ντερεμοαυ ?  
 91 Read ονεταρεορφανος  
 92 Read ουον  
 93 Read `μναυα†  
 94 Read ονετασερουωνι  
 95 Read αρετη  
 96 Read πισολσελ  
 97 Read ετχнк  
 98 Read `μπρωμι  
 99 Read ονετασσωτπι  
 100 Read εθναнес  
 101 Read ετεπсенаωολα  
 102 Read ονετασερφοριη  
 103 Read ετчнк  
 104 Read †ιμοναχιη

хере ѿεταστι<sup>105</sup> нас  
 `μπωφην<sup>106</sup> `ντε πωνϷ  
 πεσογταρ ετερχωλιν  
 ομοc<sup>107</sup>  
 хере ппεττωεληт<sup>108</sup>  
 `ντε πινимφιос `μμни хε  
 εсμοcт `нτгамос εтсini  
 ѿεтτaкo<sup>109</sup>

السلام للتي اعطت لها  
 شجرت الحياة للتي تأكل  
 من ثمرتها بغير مانع  
 السلام للعروسة التي  
 للتحقت الحقيقي لانها قد  
 ابغضت الزيجة الزائلة  
 الفانية

Hail to the one who was given  
 the tree of life she has given its  
 fruit without hindrance.

Hail to the bridegroom of the  
 true bride for she rejected the  
 passing, perishable marriage.

зrтєн нпресвiа нτaγiα  
 ммни фросиni п̄с̄ аριζμοτ  
 нана мпко εβολ нте  
 ненновi\*

بشفاعات القديسة الحقيقية  
 افروسينا الرب ينعم لنا  
 بغفران خطايانا

Through the intercession of the  
 true saint Euphrosyna, Lord  
 grant us the forgiveness of our  
 sins.

وايضا دكصولوحية ادام للست افروسينا

And also a doxology Adam<sup>110</sup> of  
 Lady Euphrosyna

ανοκ αιεртоλμεν<sup>111</sup> βєн  
 ογνιωτ̄ нωουσογ<sup>112</sup>  
 εορικim<sup>113</sup> `нπελαc<sup>114</sup>  
 εтxωxεп<sup>115</sup> `нρεφєρновi  
 `нταсаxι επεταio<sup>116</sup>  
 нτωεληт<sup>117</sup> `μμни τaγiα  
 φросина τнаxос  
 `μφαιρηт<sup>118</sup>  
 хε хере ѿεтаcтєкsic<sup>119</sup>  
 εсхе<sup>120</sup> βєн нiφноγi  
 `мпкоτ̄<sup>121</sup> нτгаzic  
 нτθεодоxос<sup>122</sup>

انا احيا بعظم الاتساق لما  
 احرك لساني الضعيف  
 واتكلم بكرامة هذه العروسة  
 الحقيقية افروسينا واقول  
 هكذا  
 السلام للتي صارت مرتبتها  
 كائنة في السموات بجانب  
 رتبت والدت الاله

I *dared* with great desire to  
 move my humble sinner tongue

To utter the honour of true bri-  
 de, *saint* Euphrosyna. I will say  
 thus:

„Hail to the one whose rank in  
 heavens is next to the God-  
 Bearer.

105 Read ѿεταγтi

106 Read `μπωφην

107 Read натеркωλλομα

108 Read мпπατωεлет

109 Read ѿεтτaкo

110 It is in fact a Psali Batos see introduction.

111 Read αιεртоλμεн

112 Read нωουσογ

113 Read εορικim

114 Read `нπελαc

115 Read εтxωxεп

116 Read `нπεταio

117 Read τωεлет

118 Read мпαιρηт

119 Read ѿεта тєтaзic

120 Read εсхє

121 Read `мпкоτ̄

122 Read нτθεодоxос

χερε θετασσι<sup>123</sup>  
εθροϋαμεσι `ημος  
`νηιφιογι ντωεβιοϋ<sup>124</sup>

ζε οντος ταν<sup>125</sup> πεβολ  
`νηητοϋ δε τασολσελ<sup>126</sup>  
`ηναπλεμπας<sup>127</sup> ηεν  
οϋνεζ `ντε πτοβο<sup>128</sup> ηεμ  
ζενπαρθενια<sup>129</sup> ηεμ  
†ασκιτης

ηππε ις †παρ εθϋ  
ασωπε<sup>132</sup> ηε `νοϋμεϋ<sup>133</sup>  
`ντωεβιο `ντμεϋ<sup>134</sup>  
ηωρπ ω θετασσω  
ηπροσοϋσχοϋ  
θετασερπεμω εθρεσσι  
`ηης πεννοϋ† ηεσ<sup>135</sup>  
οϋμενϋελητ<sup>136</sup> ντωε-  
βιοϋ<sup>137</sup> πε  
ηπιπατωελητ<sup>138</sup> ηκαρι  
ετςινη\*

ις ηιμο<sup>139</sup> ηεμ  
ηιετωωνι<sup>140</sup> ησερκικον<sup>141</sup>  
`ηηεϋερο<sup>142</sup> εροϋ<sup>143</sup> δε  
τασσω<sup>144</sup> η†σελσελ<sup>145</sup>

السلام للتي نالت في ان تخدم  
في السموات عوضاً\* البتولية  
والنسك الكلي

<sup>130</sup> //

ها هوذا العذرى القديسة قد  
صارت عوضاً لك اما عن  
امك الاولى ايتها التي تركت  
عنها الزمانيات

ياللتي استحققت ان تتخذ لها  
يسوع الالهنا العريس عوضاً  
عن العريس الارضي الزائيل\*

هوذا الموت والمرض

الجسداني لم يغلبك انك قد  
تركتي عنك الزة<sup>149</sup> اللزائيلة

Hail to the one who was received in heaven in reward of her virginity and perfect ascetic (life)."

Yes, also, your honour is within them for they adorned their lamps with the oil of purity, virginity and asceticism.<sup>131</sup>

Behold, the holy Virgin became to you a mother instead of your first mother, O you who abandoned the temporal (life).

Who was worthy to take for herself Jesus our God as a bridegroom instead of the bridegroom of the perishable earth.

Lo, bodily sickness and death did not overcome you, for you left the perishable adornment and you took on the eternal

123 Read θετασσι

124 Read `ντωεβιο. The rest of the stanza is missing, the translation is based on Arabic.

125 Read πετιο?

126 Read δεσολσελ

127 Read `ηνογλανπας

128 Read πτοβο

129 Read †παρθενια

130 No Arabic translation for this stanza.

131 Mt 25:1-13.

132 Read ασωπι

133 Read `νοϋηαϋ

134 Read ασωπι

135 Read ηας

136 Read `νοϋηανϋελετ

137 Read `ντωεβιο

138 Read `ηπιπατωελετ

139 Read ηιμοϋ

140 Read πωωνι

141 Read `ησερκικον

142 Read `ηηεϋερο

143 Read ερο

144 Read τασσω

NCINI<sup>146</sup> NTESI  
 †CEΛCΩΛ<sup>147</sup> NTAXPO<sup>148</sup>  
 KE ΓAP ETΓAΛH<sup>150</sup>  
 `NOYCSOINOQI ETΩPEI<sup>151</sup>  
 BEN †ΩOYRH `NHOYB  
 †PA<sup>152</sup> P̄ OWCIA<sup>152</sup> ACΩPEI<sup>153</sup>  
 EBE PEERATE<sup>154</sup>  
 NEZREN<sup>155</sup> PECΩHPH IHC  
 ΠΛYΓOC<sup>156</sup>  
 ̄XHPOMPI BEN ZANBOCI  
 NEM METΩEMOI<sup>157</sup> BEN  
 XEN<sup>158</sup> TEAPXH\* OYOP  
 MENENCA ΠOYXOK TACI  
 EOPAPFOYPI<sup>159</sup>  
 NTXHMH<sup>160</sup>  
 ̄M̄ M̄PA<sup>162</sup> P̄ ACΩOP<sup>162</sup> NOY<sup>163</sup>  
 `NTMAY NEM †APXH  
 EOY<sup>164</sup> ΘIETXΩXZ<sup>165</sup>  
 MΠOABIOY<sup>166</sup> XE POC̄  
 AQMEZ MMOY<sup>167</sup>  
 N̄HAPICMA<sup>168</sup>

واتخذتي لك الزينة الثابتة  
 لانك قد ارتفعتي بخورا  
 مقبول المحمرة الذهبية التي  
 للعدري ذبيحة مقبولة امام  
 ابنها يسوع الكلمة

adornment.

For you were offered as acceptable incense in the golden censer, the Virgin (as) an acceptable sacrifice in front of her Son Jesus the Word because of your virtues.

مخلدة بفضايلك ثلاثين سنة  
 في الاتعاب والخدمة قبل ان  
 تصيري في الرياسة ومن بعد  
 كماهم نلتني ان تلبسي  
 الاسكيم  
 اربعين من العذارى صرتي  
 منهم ريسة واما ايتها  
 المشتملة بالتواضع لان الرب  
 قد ملاك نعمة

(You spent) thirty year in pains and service before you became abbess and received to wear the schema.<sup>161</sup>

She became the mother of forty virgins and the abbess, O you who is covered with humility, for the Lord fill (you) with gifts.

- 145 Read `nπicolceλ  
 146 Read εtciNI  
 147 Read πicolceλ  
 148 Read εtταxpoYt  
 149 Read الزينة  
 150 Read tetαlo  
 151 Read εcωHPH  
 152 Read oYθYcia  
 153 Read εcωHPH  
 154 Read n̄apetH  
 155 Read n̄azren  
 156 Read πiloyoc  
 157 Read z̄anbocI  
 158 Read ̄x̄en  
 159 Read eop̄ep̄forin  
 160 Read `nt̄x̄hm̄h  
 161 A monastic cross for the hermits cf. R. G. Coquin, »A propos des vêtements des moines Egyptiens« *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 31 (1992) 3-23. K. C. Innemée, *Ecclesiastical Vestments in Nubia and Christian Near-East*, Leiden 1990. Youhanna Nessim Youssef, »Contribution à l'étude des vêtements monastiques« *Abr-Nahrain* 34 (1996-1997) 118-121.  
 162 Read acωopI  
 163 Read n̄oy  
 164 Read ω  
 165 Read θ̄net̄x̄ωx̄z  
 166 Read `m̄π̄ōab̄ioy  
 167 Read `m̄m̄oy  
 168 Read `n̄h̄ap̄ic̄ma

ΝΙΜ ΠΕΤΝΕΦΘΙΝΠΙ<sup>169</sup>  
 `ΝΤΣΟΦΙΑ ΝΕΜ †ΣΒΩ  
 ΝΕΤΑΤΣΑΒΩ<sup>170</sup> `ΝΝΕΦΘΗΡΙ  
 `ΜΠΑ<sup>171</sup> Ρ ΟΥ<sup>172</sup> †ΟΥΡΟΥ<sup>173</sup>

ΖΕΡΙΤΟΣ `ΝΤΕ ΝΙΜΑΓΙ `ΝΤΕ  
 ΠΙΠΕΤΖΩΟΥ ΕΡΑΚΩΡΦ<sup>173</sup>  
 ΜΜΟΥ<sup>174</sup> ΧΕ ΉΝ ΠΗΤ  
 ΑΦΕΒΑΒΙ<sup>175</sup>\* ΜΜΟΜΙ<sup>176</sup>  
 ΕΤΩΝΘ ΝΕΜ ΖΕΝΙΕΡΟΥ<sup>177</sup>  
 ΟΥΜΑΘΕΛΗΠΡΟΣ<sup>179</sup> ΝΤΑ<sup>180</sup>  
 ΤΑΕΡΑΤΕ<sup>181</sup> ΝΕΜ  
 ΠΕΤΟΒΟ<sup>182</sup> ΕΦΖΩΛ<sup>183</sup> ΕΒΟΛ  
 ΕΠΩΩΙ `ΝΤΕ ΠΕΝΟΥ †ΑΓΙΑ  
 ΜΜΗ ΑΦΡΟΣΙΝΑ ΕΤΧΗΚ  
 ΕΒΟΛ

Π̄ ΝΡΟΜΠΙ ΉΝ ΠΕΒΙΟΣ  
 ΜΕΝΕΝΣΑ ΕΤΟΥΧΟΚ<sup>185</sup>  
 ΕΒΟΛ ΕΡΕΟΥΛΙ<sup>186</sup> ΜΜΟΥ<sup>187</sup>  
 ΩΑ ΟΥΡΑΝΟΣ ΉΝ  
 ΠΕΜΑΝΩΕΛΗΤ<sup>188</sup>  
 ΝΕΤΜΟΝΚ<sup>189</sup> ΕΒΟΛ  
 ΡΟΥ<sup>190</sup> `ΝΝΙΑΓΓΕΛΟΣ  
 ΕΥΕΡΨΑΛΙΝ `ΜΠΕΜΘ

من ذا الذي يقدر ان يُحصي  
 الحكمة والتعاليم الذي  
 علمهم لبناتك العذارى ايتها  
 الملكة

كافت الافكار التي للشريير  
 قد ابطلتها لان من قبلك قد  
 فاضت عين الحياة وينبوع

لان بها فضايلك قد شاع  
 وطهارتك قد ارتفعت الى  
 السما ايتها القديسة الحقيقية  
 افروسينا الكاملة

ثمانين سنة من عمرك ومن  
 بعد كماهم ارتفعتي الى العلا  
 الى عرسك الذي لا يفنا

افواة الملائكة رتلوا امام

Who is able to count the wis-  
 dom and the teaching that you  
 taught to your daughters, the  
 virgins, O queen?

(As for the) rest of evil  
 thoughts, you annihilated them  
 by the heart (from which) pours  
 forth living fountains and rivers.  
<sup>178</sup>

The *brilliance* of your virtues  
 and your purity rise up to your  
 God. <sup>184</sup> O true saint Euphrosy-  
 na the perfect.

After you completed eighty  
 years of your life, you were ta-  
 ken to heaven t (which is  
 God's) your imperishable bride.

The mouths of the angels sung  
 in front of your soul: Worthy,

169 Read ΠΕΘΝΑΦΘΙΝΠΙ

170 Read ΝΝΕΤΕΤΣΑΒΩ

171 Read ω

172 Read †ΟΥΡΩ

173 Read ΔΡΕΚΩΡΦ

174 Read `ΜΜΩΟΥ

175 Read ΑΦΕΒΕΙ

176 Read ΝΜΟΥΜΙ

177 Read ΖΑΝΙΑΡΩΟΥ

178 This word is omitted in the Arabic translation

179 Read ΟΥΝΕΤΛΑΜΠΡΟΣ

180 Read `ΝΤΕ

181 Read ΤΑΕΡΕΤΗ

182 Read ΠΕΤΟΥΒΟ

183 Read ΑΥΖΩΛ

184 Arabic »went up to heaven«

185 Read ΕΤΑΡΕΧΟΚΟΥ

186 Read ΑΥΩΛΙ

187 Read `ΜΜΟ

188 Read ΠΕΜΑΝΩΕΛΕΤ

189 Read `ΝΑΘΜΟΥΝΚ

190 Read ΡΩΟΥ

̀NTEΥΓΧΗ ΧΕ ΖΙΑ<sup>191</sup>  
 ΖΙΑ<sup>192</sup>\*Ω †ΩΕΛΗΤ<sup>193</sup>  
 ̀ΜΜΗΙ ΠΡΟΣΙΝΑ  
 CE TEN†ZO EPOK<sup>194</sup>  
 ANOK<sup>195</sup> HA ΠΧΩΒ  
 ̀NPEΦEPHOBI APITΩBZ  
 EXON<sup>196</sup> HEN<sup>197</sup> ΠΘC  
 EPPEPPEZΩB ̀NOYHHI<sup>198</sup>  
 NEMEN<sup>199</sup> TEPEN<sup>200</sup> EYCOΠ  
 TEN†ZO EPOK Ω ΠENHNB  
 ΠXC EPPEZ<sup>201</sup> OYAB<sup>202</sup> NEM  
 DIAKONOC<sup>203</sup> NEM ΠCEΠI  
 ̀NTE ΠEKΛAOC EBEBE  
 ΠPOYCINA †KAΘAPOC  
 YC ΘC CMOY ENIMOY<sup>204</sup>  
 ̀MΦIAPO KATA ΠEKPMOT  
 KATA NOYΩYI\* ANITOY  
 EBEBE ΠPOCINA ETENZOY  
 Φ† MOI ̀NOYAYHNIA  
 ̀NHΠA<sup>̅̅̅</sup>P NEM NIYIOMI  
 EBEBE TEKMAY †KAΘAPCIA  
 NEM ΠPOCINA †ΩEΛHT<sup>205</sup>  
 ̀NTOMI<sup>206</sup>  
 XERE MAPIA †TIA<sup>̅̅̅</sup>P  
 ΠOYOYOY ̀N†TAPΘENIA  
 XERE †ΩEΛHT  
 ̀MMETCEMMOC ΠPOCINA  
 ΘIEΘMEZ<sup>207</sup> ̀NCOΦIA

نفسك قايلين مستحقة  
 مستحقة\* ايتها العروسة  
 الحقيقية افروسينا  
 نعم نسالك نحن الحقيرين  
 الخطاة و ان تطلبي عنا عند  
 الرب لكيما يصنع رحمة معنا  
 كلنا معا

نسالك يا ملكنا المسيح ان  
 تحفظ الكهنة والشمامسة  
 وكافت شعبك من اجل  
 افروسينا النقية  
 يا ابن الله بارك ميات الانهار  
 كمثل نعمتك وكمثل\*  
 حدودهم اصعهم من اجل  
 افروسينا الموثمنة

ياالله اوهب العفة للبتوليات  
 والنسوة من اجل امك النقية  
 وافروسينا العروسة اللايقة

السلام لمريم العذرا فخر  
 البتوليات السلام للعروسة  
 الهادية افروسينا الممتلية من  
 الحكمة

worthy, O true bride Euphrosyna!

Yes, we the poor sinners, beseech you to pray for us before the Lord so that He has mercy upon us all.

We beseech you, O Master Christ to preserve the priests, the deacons and the rest of Your people for the pure Euphrosyna's sake.

Son of God bless the waters of the river according to Your grace and raise them as their measure for the (sake of the) entrusted Euphrosyna.

God grant chastity to the virgins and the women for (the sake of) Your pure mother and Euphrosyna the befitting bride.

Hail to Mary the Virgin, the pride of virginity. Hail to the reverent bride Euphrosyna who is full of wisdom.

191 Read azia

192 Read azia

193 Read †ωελετ

194 Read epō

195 Read anon

196 Read exon

197 It should be napepen

198 Read ̀noynai

199 Read nemai

200 Read tpepen

201 Read apez

202 Read ̀nnpioynb

203 Read ni diakonos

204 Read nimooy

205 Read †ωελετ

206 Read estōmi

ΥΩΤΗΡ ΝΤΕ ΠΙΚΟΣΜΟΣ ΜΟΙ  
 `ΝΟΥΖΥΠΟΜΟΝΗ<sup>208</sup> `ΝΝΙΖΗΚΙ  
 ΝΙΡΕΜΕΟΥ<sup>209</sup> ΜΟΙ ΝΕΟΥ<sup>210</sup>  
 [ ]ΝΟΣ ΧΩ `ΝΤΕΚΖΟ† \*  
 ΞΕΝ ΝΙΑΛΟΥΓΙ<sup>211</sup>  
 ΩΧΒΟΒ<sup>213</sup> ΜΟΙ  
 `ΝΝΙΡΕΦΜΟΥΓ†<sup>214</sup> ΜΟΙ  
 ΠΤΑΧΡΟ `ΝΤΕΚΚΛΗCΙΑ  
 CΕΜΝΙ `ΝΤΕΚΖΙΡΗΝΙ ΝΕΜ  
 ΠΕΚΖΜΟΤ ΝΕΜ ΠΕΚΝΗ<sup>215</sup>  
 ΩΔ †CΙΝΤΕΛΙΑ<sup>216</sup>

يا مخلص العالم اوهب الصبر  
 للمساكين واوهب الطمانينة  
 للاغنيا واوضع خشيتك في  
 الصبيان  
 واوهب البرودة للاموات  
 واوهب الثبات للبيعة وقرر  
 لنا سلامتك ونعمتك  
 ورحمتك الى النفس الاخير

O Saviour of the World, grant  
 endurance to the poor. The rich  
 (men) give them tranquillity.<sup>212</sup>  
 Put Your fear in children.

Grant repose<sup>217</sup> to the dead and  
 give strength to the church.  
 Establish Your peace, Your  
 grace and Your mercy till the  
 end.

ابصالية ادم للست العذرى العفيفة افرسينا

ΑΝΟΚ ΟΥΡΕΦΕΡΝΟΒΙ ΟΥΟΖ  
 ΠΑΛΑC ΕΤΧΩΧΠ<sup>218</sup>  
 ΕΝΝΑΩΧΕΜΧΩΜ<sup>219</sup>  
 ΕΝΑCΑΧΙ<sup>220</sup> `ΜΠΤΑΙΟΥ<sup>221</sup>  
 `ΝΘΑΙΕΘΥ  
 ΒΟΙΘΙΝ ΕΡΟΙ ΠΑΔC ΞΕΝ  
 ΤΕΚΜΕΘΗ<sup>222</sup> ΕΤΖΗΝΑ<sup>223</sup>  
 `ΝΤΕΤΑΙΟΥ<sup>224</sup> `ΝΤΕΘC<sup>225</sup>  
 †ΩΕΛΕΤ ΑΦΡΟCΙΑ \*  
 ΓΕ ΓΑΡ †ΑΓΙΑ ΙCΧΕΝ  
 ΤΑΜΕΤΑΛΟΥ<sup>226</sup> ΜΕΝΡΕ

انا خاطي ولساني ضعيف  
 ولا استطيع ان انطق  
 بكرامت هاذ هي القديسة

Psali Adam to Lady the Virgin  
 and the pure Euphrosyna  
 I am a sinner and my humble  
 tongue is unable to utter  
 (things) about the honour of  
 this saint.

عالي ياسيد لي بخشيتك  
 لكيما اكرم سيدتي العروسة  
 افروسينا\*

Help me my Lord in Your love  
 in order to honour my lady, the  
 bride Euphrosyna.

لانك مقدسة منذ طفولتك

For this saint loved the life of  
 virginity from her childhood, O

207 Read θησμεz

208 Read νουζυπομονη

209 Read νιραμναωου

210 Read νωου

211 Read νιαλωουγι

212 Based on the Arabic version

213 Read ουχβοβ

214 Read `ννιρεφμωουγ†

215 Read πεκναι

216 Read †cυντελια

217 Lit. „coolness“

218 Cf. first stanza of the Monday Theotokia. Read ετχωχπ

219 Read ενναωχεμχωμ

220 Read εσαχι

221 Read `μπταιο

222 Read `ντεκμεθη

223 Read εζηνα

224 Read `νταταιο

225 Read `νταQc

226 Read τεμεταλωγ

ⲛⲧⲡⲁⲣⲟⲩⲛⲓⲁ<sup>227</sup> ⲟⲩ<sup>228</sup>  
ⲟⲩⲉⲟⲩⲉⲗ<sup>229</sup> ⲛⲧⲟⲩⲟⲩ<sup>230</sup>

ⲁⲁⲁ ⲛⲉⲛ ⲡⲓⲩⲁⲗⲙⲟⲥ  
ⲉⲓⲓⲁⲭⲓ ⲉⲡⲉⲧⲁⲓⲟⲩ<sup>231</sup> ⲟⲩ<sup>232</sup>  
ⲧⲥⲙⲛⲉ ⲙⲡⲁⲩⲣⲟⲥⲓⲛⲁ  
ⲧⲟⲩⲣⲟ<sup>233</sup>

ⲉⲕⲉ ⲓⲛⲓ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲟⲩⲉ<sup>234</sup>  
ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩ<sup>235</sup>  
ⲉⲕⲣⲉⲛⲡⲁⲣⲟⲩⲛⲓⲁ<sup>236</sup>  
ⲉⲧⲣⲓⲫⲁⲗⲟⲩ ⲛⲙⲟⲩ<sup>237</sup>

ⲗⲉⲟⲩ ⲉⲛⲁⲟⲩⲟⲩ ⲛⲭⲉ  
ⲛⲉⲩⲩⲟⲙⲓⲁ<sup>239</sup> ⲟⲩ<sup>240</sup>  
ⲟⲩⲉⲧⲭⲟⲗⲉ<sup>241</sup> ⲡⲓⲧⲟⲩⲟⲩ<sup>242</sup>

ⲁⲓⲣⲟⲥⲓⲛⲁ ⲧⲁⲓⲧⲓⲁ  
ⲛⲡⲓⲉ ⲛⲉⲛ ⲡⲁⲓ<sup>243</sup>  
ⲛⲡⲁⲥⲓⲟⲩⲧ<sup>244</sup> ⲁⲥⲟⲓ  
ⲛⲉⲧⲉⲟⲙⲓ<sup>245</sup> ⲛⲭⲉ  
ⲟⲩⲉⲧⲁⲩⲟⲩ<sup>246</sup> ⲟⲩⲉ<sup>247</sup>  
ⲧⲁⲕⲁⲕⲥⲓⲛⲓ<sup>248</sup>

ⲉⲁⲓ ⲉⲥⲉⲣⲓⲩⲁⲛⲟⲥ<sup>249</sup> ⲓⲥⲭⲉⲛ  
ⲧⲉⲥⲙⲉⲧⲁⲗⲟⲩ ⲟⲩⲣⲟⲙⲓ<sup>250</sup>

احبتي البتولية ايها الممتلية  
من الطاهرة

داوود في المزمور تكلم  
بكرامتك الهادية العذرى  
الملكة افروسينا

يوتين فيها الى ملك اعني  
العذارى

جعلها كثيرة جدا هي  
مدايحك ايها المشتملة  
بالطاهرة افروسينا الناسكة

هوذا في بيت ابيها كانت  
بغير عيب اعني المكرمة\*  
ذات النساقة

هذهما جاريتي سمية منذ

you full of purity.

David in the psalm talked about  
your honour O the peaceful  
virgin the queen Euphrosyna.

Virgins will be brought unto the  
king of glory behind her.<sup>238</sup>

Numerous are your praises, O  
you who is covered with purity,  
saint Euphrosyna

Behold in the house of her  
father, the pure who was asce-  
tic, was *blameless*

This one became orphaned in  
her childhood and a righteous

227 Read ⲧⲡⲁⲣⲟⲩⲛⲓⲁ

228 Read ⲟ

229 Read ⲟⲩⲉⲟⲩⲉⲗ

230 Read ⲛⲧⲟⲩⲟⲩ

231 Read ⲙⲡⲉⲧⲁⲓ

232 Read ⲟ

233 Read ⲧⲟⲩⲣⲟ

234 Read ⲟⲩⲉ

235 Read ⲡⲟⲩⲟⲩ

236 Read ⲛⲉⲁⲛⲡⲁⲣⲟⲩⲛⲓⲁ

237 Read ⲛⲙⲟⲩ

238 Ps. 44 [45]: 15

239 Read ⲛⲉⲩⲩⲟⲙⲓⲁ

240 Read ⲟ

241 Read ⲟⲩⲉⲧⲭⲟⲗⲉ

242 Read ⲙⲡⲓⲧⲟⲩⲟⲩⲟ

243 Read ⲡⲓⲛⲓ

244 Read ⲛⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲧ

245 Read ⲛⲁⲧⲁⲧⲟⲙⲓ

246 Read ⲟⲩⲉⲧⲧⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲩⲧ

247 Read ⲉⲁ

248 Read ⲧⲁⲕⲁⲕⲥⲓⲛⲓⲁ

249 Read ⲁⲥⲉⲣⲓⲩⲁⲛⲟⲥ

250 Read ⲟⲩⲣⲟⲙⲓ

`ndikeoc aqwenw<sup>251</sup> hen  
oytaxpo

صغرها وان رجلا صديق  
رباها حقا

man reared her in fear.

ib`nrompi esour<sup>252</sup> hen  
pepei<sup>253</sup> esaweni`mft  
hen oytovo mmi

اثني عشر سنة اقامتهم في  
(بيتها) وهي كانت خادمة  
لله بالطهر الحقيقي

Twelve years she remained in  
his house worshipping God  
with true purity.

k`nrompi eymoz hen  
tesxponoc<sup>254</sup> oyo<sup>255</sup>  
pesent eqkoz<sup>255</sup> hen  
tagpi<sup>256</sup> `nte poc  
logocmoc nromi<sup>257</sup>  
fnetaqwens<sup>258</sup> `mmoc  
hen pesent nem teqmag  
hen oyxwk eqmai<sup>259</sup>  
mmoc

تمام عشرين سنة ضمن  
عمرها كان قلبها متعافي  
محب الرب

At the fullness of twenty years  
(of age) her heart was burning  
in the love of the Lord

واما من حواس الرجل الذي  
رباها بكلماته بالكمال لخالها

The consideration of the man  
who reared her and his mother,  
loved her from all his heart.<sup>260</sup>

malic<sup>261</sup> tesximi asmei  
mmoc\* alhoc nem pespi  
`ntimi ewe pestoybo  
`nallhoinoc

امراته كانت محبة لها\* حقا  
مع باقي القرية من اجل  
طهارتها الحقيقية

Moreover his wife truly loved  
her and the rest of the village  
because of her true purity.

nigamoc `nserkikon<sup>262</sup>  
`nnesrepuyomin hen  
zanparwanikon tesyxh  
eserlanpin

الزواج الجسداني لم تكون  
تشتهي واشتعلت نفسها  
بالبتولية

You did not desire the carnal  
marriage, and her soul shined<sup>263</sup>  
with virginity.

zaritos `nniqoi `nte  
tesef<sup>264</sup> essolpi  
`mmoc<sup>265</sup> esoi `nkaθapoc  
enni`erate<sup>266</sup>

واما جميع شعر راسها  
حرسه وصارت نقية  
بالفضائل

She cut the hair of her head,  
being pure with virtues.

oyo<sup>267</sup> eteswenas<sup>267</sup> w<sup>268</sup>  
nimonosthri<sup>269</sup>

ولما ان مضت الى الدير

And when she went to the mo-  
nastery of Cairo (Egypt), she

251 Read aqwanoc

252 Read acozi

253 Read peqi

254 Read tesxponoc

255 Read eqkoz

256 Read ntagapi

257 Read nprwmi

258 Read fnetaqwans

259 Read aqnei

260 Meaning uncertain, both Coptic and Arabic do not give any meaning.

261 Read malista

262 Read nserkikon

263 Arabic » was consumed by«

264 Read ntesafe

265 Read mmoy

266 Read nniaretn

267 Read etaswenas

ⲛⲣⲉⲙⲛⲕⲁⲙⲓ<sup>270</sup> ⲉⲥⲥⲟⲩⲡⲓ ⲛⲁⲥ  
ⲛⲁⲥ ⲛ[ ] ⲃⲈⲚ ⲟⲩⲣⲁⲛ[ ]

بالذي بمصر اختارت لها  
النصيب الذي من العلا  
حسان بزيده

chose for her [

ⲡⲓ\*ⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ `ⲛⲒⲟⲩⲟ  
ⲉⲥⲉⲓⲧⲟⲩ<sup>271</sup> ⲁⲗⲏⲑⲟⲥ ⲛⲓⲙ  
ⲁⲑⲛⲉϩⲟⲩⲡⲓ<sup>272</sup> `ⲛⲙⲟⲩ<sup>273</sup>  
ⲃⲈⲚ ⲛⲓⲉⲑⲙⲁⲓ<sup>274</sup> `ⲛⲡⲓⲟⲥ  
ⲣⲟϥ<sup>276</sup> ⲛⲛⲓⲣⲉⲙⲉⲓⲩ<sup>277</sup>  
ⲉϥⲣⲉⲙⲉⲑⲣⲉ ⲁⲉ ⲟⲛ ϫⲉ  
ⲉⲣⲟⲩⲱⲛⲟⲓⲛ<sup>278</sup> ⲉⲣⲟⲩ<sup>279</sup>  
ⲃⲈⲚⲧⲉ<sup>280</sup> ⲛⲒⲓⲓⲉⲙⲟⲛ<sup>281</sup>

من\*الذي يقدر يحصيهم  
حقا صنعتهم مع محبي الرب  
افواه الاغنيا هم كانوا  
يشهدون انها كانت معينة  
لهم عند الولاة

Moreover who is able to count  
the good things that she truly  
did with those who love the  
Lord.<sup>275</sup>

ⲥⲈ ⲟⲛⲧⲱⲥ ⲡⲓⲣⲏⲕⲓ ⲛⲉⲙ  
ⲛⲓⲉⲧⲟⲓ<sup>282</sup> ⲛⲉⲧϫⲟⲙ<sup>283</sup>  
ⲛⲓⲙⲉⲑⲛⲓ<sup>284</sup> ⲉⲧⲉⲥⲉⲧ<sup>285</sup>  
ⲛⲱⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϫⲟⲙ  
ⲧⲉⲛⲃⲓⲒⲓ ⲉⲑⲱⲉ ⲫⲁⲓ  
ⲉⲛⲟⲩⲉⲛⲉⲣⲫⲟⲩⲣⲓⲛ<sup>286</sup>  
ⲛⲙⲟⲩ<sup>287</sup> ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲥⲧⲱⲃⲉ  
ⲉⲁⲟⲩⲛⲁ<sup>288</sup> ⲛⲉⲣⲙⲉⲛ<sup>289</sup> ⲃⲈⲚ  
ⲛⲓⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ

والمساكين حقاً والذين لم  
تكون لهم قوة كانت لهم  
الصدقات حسب قوتها  
فمن اجل هذا لا نتعب اذا  
ما مدحناها بطلباتها ايها  
(القادر) فأنجنا من التجارب

The mouths of the rich bore  
witness that she was helping  
them in (front of) the gover-  
nors.

And also the poor and the po-  
werless she gave them charity  
according to her capacity.

Therefore we do not tire in  
praising her. Through her pray-  
ers the Mighty One delivers us  
from temptations.

ⲲⲚ ⲟⲥ ⲧⲉⲛⲧⲉⲟ  
ⲛⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲁⲓⲁⲑⲟⲥ ⲉⲑⲱⲉ  
ⲡⲉⲕⲕⲁⲟⲥ ⲛⲉⲓ<sup>290</sup> ⲛⲟⲩ<sup>291</sup>  
ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲱⲧⲉⲣⲟⲥ

يا ابن الله\* نسال من  
صلاحك من اجل شعبك  
ارحمهم مع القسوس

Son of God, we beseech Your  
goodness for Your people and  
the priests to have mercy upon  
them.

268 Read ϩⲁ

269 Read ⲡⲓⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲓⲣⲓⲟⲛ

270 Read ⲛⲣⲫⲛⲏⲕⲏⲙⲓ

271 Read ⲁⲥⲁⲓⲧⲟⲩ

272 Read ⲉⲑⲛⲁⲩⲟⲩⲡⲓ

273 Read `ⲛⲙⲱⲟⲩ

274 Read `ⲛⲛⲓⲉⲑⲙⲁⲓ

275 Meaning uncertain.

276 Read ϣⲟⲩ

277 Read ⲛⲓⲣⲁⲙⲛⲁⲩⲟⲩ

278 Read ⲁⲣⲉⲱⲛⲟⲓⲛ

279 Read ⲉⲣⲱⲟⲩ

280 Read ⲃⲁⲧⲉⲛ

281 Read ⲛⲓⲒⲩⲩⲉⲙⲟⲛ

282 Read ⲛⲛⲉⲧⲟⲓ

283 Read ⲛⲁⲧϫⲟⲙ

284 Read ⲛⲓⲙⲉⲑⲛⲁⲓ

285 Read ⲉⲧⲉⲥⲉⲧ

286 Read ⲁⲛⲟⲩⲉⲛⲉⲣⲉϥⲫⲏⲙⲓⲛ

287 Read ⲛⲙⲟⲥ

288 Read ⲱⲡⲁⲩⲛⲁⲧⲟⲥ

289 Read ⲛⲁⲣⲙⲉⲛ

290 Read ⲛⲁⲓ

Φ† `ΝΤΕ ΝΙΠΙΣΤΟΣ ΘΥΑΠ<sup>292</sup>  
 ΝΙΤΙΑΚΟΝΟΣ<sup>293</sup> ΝΙΛΑΙΚΟΣ  
 ΝΕΜ ΝΙΚΛΙΡΟΣ ΜΟΙ ΝΟΥ<sup>294</sup>  
 ΝΕΜΑΚ `ΝΟΥΜΕΡΟΣ

ΧΕΡΕ †ΠΑ̅̅Ρ̅ ΘΜΑΥ `ΝΙΗΣ  
 ΠΧς χερε †καθαρος  
 αφροσινα †μετσεμνος

ΥΥΧΗ ΝΙΒΕΝ ΕΥΣΟΠ  
 ΕΤΑΥΚΟΥ<sup>295</sup> ΜΦΑΙΒΙΟΣ<sup>296</sup>  
 ΜΟΙ ΝΟΥ<sup>297</sup> ΝΟΥΧΒΟΠ<sup>298</sup>  
 ΗΒΕΝ ΠΠΑΡΑΔΙΚΟΣ<sup>299</sup>  
 ΩΟΥ ΠΠΡΕΦΩΕΝΖΗΤ ΝΔΙ ΗΔ  
 ΤΑΜΕΤ(ΔΩΒ

ياإلاه المومنين اقبل اليك  
 الشاماسة والعلمانيين مع  
 الاكليروس واوهمهم نصيبا  
 معك

السلام للعدرا ام يسوع  
 المسيح السلام للنقية  
 افروسينا الهادية

كل الانفس مع الذين تركوا  
 هذا العمر اوهمهم برودة في  
 الفردوس

ايها المتحنن تخنن

God of the faithful receive the  
 deacons, the laymen and the  
 clergy and grant them a share  
 with You.

Hail to the Virgin the mother of  
 Jesus Christ, Hail to the pure  
 Euphrosyna the peaceful one.

All the *souls* who departed  
 from his *life* grant them, cool-  
 ness in the *paradise*

O merciful One, have pity upon  
 my humility.

291 Read ΗΩΟΥ

292 Read ΘΠ

293 Read ΝΙΔΙΑΚΟΝΟΣ

294 Read ΗΩΟΥ

295 Read ΕΤΑΥΧΩ

296 Read ΗΠΑΙΒΙΟΣ

297 Read ΗΩΟΥ

298 Read ΗΝΟΥΧΒΟΒ

299 Read ΠΑΡΑΔΙΟΣ



Getatchew Haile

## History of *Abba Eløyas Gädamawi*

### Introduction

The following is a History of *Abba Eløyas Gädamawi* or “of the Desert,” in two compositions, and, to a certain extent, that of *Wäyzäro Agäya/Agaya*, also in two parts. The first part of the History of *Wäyzäro Agäya* is preserved as part of the History of *Abba Eløyas* and the second part as a colophon of the “History of the Galla.” I have added to these two stories the short Amharic notes, one on the reckoning of the length of the era of the Muslims and the “Galla” and another on the tobacco shrub, because the two subjects were part of the concern of the source at hand. The notes were apparently added by a copyist to the “History of the Galla.”

The texts under study come from two manuscripts, EMLL 1126, ff. 23b-61a and ff. 113a-115b (A) and EMLL 6337, ff. 3a-43a, ff. 82ab and 93a-94a (B). Both manuscripts are copied in twentieth-century hands. At the time of their microfilming, A belonged to the Holy Trinity Cathedral, Addis Ababa, and B to the church of Männagäša Maryam, West of Addis Ababa.<sup>1</sup> In addition, there is a short note on the saint in the “History of the Galla,” preserved in EMLL 80, ff. 3a-42a, the note being on ff. 24b-26a (see below). There could be other copies of the History of *Abba Eløyas* of which I am not aware, but certainly not in the present EMLL collection deposited at the Hill Museum & Manuscript Library, Collegeville, Minnesota. One possible other copy could be “‘Yä-Galla Tarik’, MS. Däbrä Şəgə,” which Tadesse Tamrat had the opportunity to inspect and from which he was able to draw some important information.<sup>2</sup>

But for the following reasons, I suspect that EMLL 1126 is none other than the microfilm of the same “‘Yä-Galla Tarik’, MS. Däbrä Şəgə” quoted by Tadesse. Tadesse gives f. 28 as the place where he found the evidence that Dawit’s “children were born of different women.” In EMLL 1126, this witness is found on f. 27. However, the difference between 27 and 28 could be due to some error in, or method of, counting the folios. The other point against my assumption could be that in EMLL 1126, the real ‘Yä-Galla Tarik’ or “History of the Galla” begins on f. 61, after ዜናሁ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ or “History of *Abba Eløyas*,” not anywhere near f. 27/28 which Tadesse considers part of the History of the Galla. However, the names of the “different women” (Dawit’s queens) are found in the “History of

1 For information on EMLL 1126 and EMLL 6337, see Bibliography.

2 Tadesse Tamrat, *Church and State*, p. 220, n. 2.

*Abba Elōyas*,” not in the “History of the Galla” in this manuscript and the one that Caquot published.<sup>3</sup> Taddesse must have thought that the whole manuscript, including the History of *Abba Elōyas*, which witnesses that Dawit’s “children were born of different women,” was ‘Yä-Galla Tarik’ or “History of the Galla.” It is also worth noting that none of the manuscripts of Däbrä Şəge library that Sergew Hable Sellassie has microfilmed for EMLL has the ‘Yä-Galla Tarik’ that fits Taddesse’s description. As it is very common that manuscripts migrate, it should not be surprising that the Däbrä Şəge manuscript somehow moved to the library of the Holy Trinity church.

Despite the rarity of the text, neither EMLL 1126 nor EMLL 6337 is the original copy. As the *apparatus criticus* shows, most of the mistakes pointed out in both manuscripts are made by copyists from another manuscript, not by composers of texts. However, the fact that both manuscripts are recent copies of a *gädl* of a saint who lived in the fifteenth century will raise the question of whether *Abba Elōyas* was a historical figure or the creation of the author. If this can be told from the age of the *gädl*, B has, on f. 13b, ሐር, the old form of the imperative of the verb, ሐረ. If its copyist, who has also ሐር: on f. 15a, had not been as irresponsible as he was, I would conclude that his *Vorlage* was older than the seventeenth century. But if he reads occasionally ሀ as ፀ, cf. ፀቤ/ቤያ: on f. 19b where one would expect ኅቤያ, and as ቤ, cf. ቤዲግያ: on f. 27b for ሀዲግያ:, his *Vorlage*, too, must be equally modern and corrupt; the words in it must have been insufficiently legible ሀቤያ and ሀዲግያ:, respectively. In older manuscripts these words are usually written as ኅቤያ: and ኅዲግያ:, not ሀቤያ and ሀዲግያ: Not only is his *gädl* rare (and in twentieth-century hands), but, as far as I know, also his name is found in no other source outside his *zena* and the related *Dərsanä Raguʾel*.<sup>4</sup> Nevertheless, there is no valid reason to doubt that he was a historical figure. Another source, *Māşḥafä Tarik zä-Galla* (EMML 80, f. 25b), corroborates the information preserved in the quoted *Dərsanä Raguʾel*, describing the monk and his parents, in almost the same words, as ወልደ፡ መኩንን፡ ግራርያ፡ ሊቀ፡ መዘምራን፡ ዘደብረ፡ ሊባኖስ፡ ወእሙ፡ እሊኒ፡ ንግሥት፡ ወለተ፡ ዳግማዊ፡ ዳዊት፡ . . . እንተ፡ ሐነፀት፡ በዘመነ፡ አኃዊሃ፡ ቴዎድሮስ፡ ወአዝበ፡ ናይን፡ ይስሐቅ፡ ወዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ነገሥተ፡ ጽድቅ፡ ፬፡ አብያተ፡ ክርስቲያናት፡ አሠርጊዋ፡ በወርቅ፡ ወብብሩር፡ “(He was) the son of the governor of Garəya, *Liqä Mäzämməran* of Däbrä Libanos. And his mother was Princess Əlleni, daughter of Dawit the Second, . . . who built, during the time of her brothers, Tewodros, Həzbä Nayn, Yəşhaq, and Zärʾa Yaʿəqob, four kings of righteousness, churches decorating with gold and silver.”<sup>5</sup> It is possible that either from the urge to make ፤ጥጥጥጥ a holy sight by the clergy of the ግሀላዊ፡ ንጉሥ፡ (f. 60b) i. e. ግሀለ ግርያም/ምኒልክ, or the refusal to face the trauma of losing a famous sanctuary dedicated to the Blessed

3 Caquot, “Raguel,” pp. 124-134.

4 Caquot, “Raguel,” pp. 104-106.

5 For the description of EMLL 80, see Bibliography.

Virgin, Amba Maryam, at Ḥntotto/Männagäša, as a result of the onslaught of the forces of Graññ might have inspired the author to use a less known member of the royal family who, like many from the same class, had taken the monastic garb. *Yä-Galla Tarik*, *Yä-'Agaya Tarik*, *Dərsanä Ragu'el*, and *Dərsanä Ura'el* were all composed at about this time.

As Caquot noted, the purpose of this literature was to establish the legitimacy of the Šäwan family of the line of Ya'əqob, son of Ləbnä Dəngəl, to rule Ethiopia.<sup>6</sup> To that end, copies of these compositions might have been sent to major religious centers. The policy reminds one of what *Aše Zär'a Ya'əqob* did centuries earlier with the Miracles of Mary, the effective use of divine power to establish the mandate to rule. The following document shows that, also as in the time of *Aše Zär'a Ya'əqob*, there was objection to the spread of such literature. The difference was that *Aše Menelik* was wise enough to side with the objectors, EMMML 6694, f. 145a (not yet catalogued):

ጥዓ አንበሳ ዘእም ነገደ ይሁዳ። ዳግማዊ ምኒልክ ሥዩመ እግዚአብሔር ንጉሠ ነገሥት ዘኢትዮጵያ።

አሁን እየተጻፈ የሄደው ድርሳን ዑሩኤል ሁሉ በሐሰት በምቀኝነት ያለናት ያለመዝገብ በቃል የተጻፈ ነው ብለው ዲሞች ቢጮሁብኝ ብሎ ድርሳን ዑሩኤል ሌሎችም መጽሐፍ አስመዋቸ ባባታችን በአቡነ ማቴዎስ ፊት ደግሞም እንጦጦ ባሉት ሊቃውንት ፊት በጉባዔ ባስነብበው መዝገብ የሌለው ኃሠተኛ ሆኖ ተገኘ። ስለዚህ ግን ባባቶቹ ያልተገኘ በኔ ጊዜ ሐሰተኛ መጽሐፍ ተጽፎ ቢገኝ ሀገራንም ያስነቅፈዋል፤ ደብራንም ያቃለለዋል ብዬ ይፋቅ ብየአለሁ። የዑሩኤል (sic) ድርሳን የሚጠረጥር የማይነቀፍ ያመት ድርሳን አለና በዚህ እንዲጻፍ አዝገርለሁ። (sic) ይህንን ሐሰተኛውን ድርሳን ያሳስፋቀ እንዳይፋቅ ደብቆ የተገኘ ይቀጣ።

በዘመነ ማቴዎስ በወርኅ ታኅሣሥ በ፪ ቀን ተጻፈ፣ በእንጦጦ ከተማ፣ በ፲፰፻፹፩ ዓመተ ምሕረት።

The Lion of the Tribe of Judah has Conquered. Mənilək II, Appointee of God, King of Kings of Ethiopia

When the community of Dima appealed to me saying, “All (manuscripts of) the *Dərsanä ‘Uru’el*, being (widely) copied nowadays is written in falsehood, envy (and) without (credible) exemplar, without source, but from oral (tradition),” I have had it read before our father *Abunä Matewos*, and also before the erudite in Ḥntotto, at a council, having had an old (copy of) the *Dərsanä ‘Uru’el* and other books brought (for comparison); and it was found that it was (indeed) false that has no source. Therefore, I have ordered that it be scrapped, maintaining that if a book that was not found in (the time of) my fathers but is found written falsely in my time, it would cause my country to be blemished and my *däbr* cheapened. If there is any one who doubts (the authenticity of a copy) of the *Dərsanä ‘Uru’el*, there is a *Dərsanä ‘Uru’el* for the year that is not blemished: I have ordered that it be copied from it. Let he who has not scrapped this false *dərsan* and who is found hiding (it), so that it may not be scrapped, be punished.

6 See Caquot’s interesting analytical introduction to his edition of the *Dərsanä Ragu’el*, “Raguel,” pp. 91-95.

Given in the Year of Matthew, on the 2<sup>nd</sup>(day) of the month of Taḥśaś, at the City of Ḥṇṭoṭṭo, in 1881 Year of Mercy (= 12/10/1888AD).<sup>7</sup>

It may also be remembered how, according to the royal chronicles, King Menelik declared that the prophesy about him was fulfilled when the Gonderite clergy brought to him an ancient *tabot* of our Lady Mary during his visit to the region (e. g. EMMML1515, p. 122).<sup>8</sup>

ተመደጠ፡ ንጉሥ፡ ምኒልክ፡ ሺዋ፡ ነሚኦ፡ ታቦተ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ዘቀደሰ፡ ባቲ፡ አቡነ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ በዘመነ፡ ለንጉሥነ፡ ይኩኖ፡ አምላክ። ይእቲ፡ ታቦት፡ ዘነበረት፡ በደብረ፡ አቡነ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ ዘአዘዞ። ወሶቤ፡ መጽኡ፡ ደርቡኝ፡ አጉየይዋ፡ ሰብእ፡ አዘዞ፡ ኀበ፡ ደብረ፡ አቡነ፡ ሠምረ፡ አብ፡ ዘማርያም፡ ውሀ። ወአምጽኡ፡ ሰብእ፡ በለሳ፡ ዛተ፡ ታቦተ፡ ወወሀብዎ፡ ለንጉሥ፡ ምኒልክ። ወሶቤሃ፡ ውው፡ ንጉሥ፡ ምኒልክ፡ እንዘ፡ ይብል፤ በጽሐ፡ ትንቢት፡ ዘተ(ነ)ግረ፡ በእንቲአየ፡ እስመ፡ ነገር፡ መነኮስ፡ በጊዜ፡ ትበውእ፡ ዛተ፡ ታቦት፡ ውስተ፡ እዴሀ፡ ከመ፡ ይኩንና፡ ምኒልክ፡ ለኮላ፡ ሀገረ፡ ኢትዮጵያ፡ ከዊኖ፡ ንጉሠ፡ ነገሥት። ወበእንተገዙ፡ ተዕዕነ፡ ላዕለ፡ ፈረሱ፡ ወወው፡ በቅድመ፡ ነፋ፡ ሠራዊት፡ ወይቤ፤ እምቤ፡ አለ፡ በል። ወዓመ።

King Menelik returned (from Dämbya) to Šäwa, taking with him the tabot of Our Lady Mary with which *Abunä* Täklä Haymanot celebrated Mass in the time of King Yäkunno Amlak. This *tabot* was at Däbrä *Abunä* Täklä Haymanot of Azäzo. When the Dervishes invaded, the people of Azäzo took it away to Däbrä *Abunä* Šämrä Ab of Maryam Wäha. The people of Bäläsa brought that *tabot* and gave (it) to King Menelik. At that moment, King Menelik roared, saying, “The prophesy that has been told about me is fulfilled!” For a certain monk had told him that when that *tabot* falls in his hand, Menelik will rule the whole country of Ethiopia as king of kings. So, he mounted his horse and roared before his entire army; he said (to his army), “Shout ‘No’ (to be under Yoḥannäs),” and so he revolted.<sup>9</sup>

Ya<sup>c</sup>əqob was in Šäwa, at Mount Gäme, when the state was being devastated. Now the building, at Mount Ḥṇṭoṭṭo, of a church dedicated to the Archangel Raguel, and the composition of a homily in honor of the Archangel at about this same time could not be accidental but one step in self establishment. The clergy must have found in *Abba* Eløyas the hero, in Prince Ya<sup>c</sup>əqob the royal blood, and in the Blessed Virgin and the Archangel Raguel the media for the divine power they wanted for the restoration of the Ḥṇṭoṭṭo or Šäwan dynasty. According to his *zena*, *Abba* Eløyas was a nephew of *Aṣe Zär’a* Ya<sup>c</sup>əqob (1434-68). He left his princely life at the royal court to be a recluse hermit in the dense forest of Aškäla, not to be seen or recognized but only occasionally. As highly educated as he is depicted, he declined the offer by his uncle, *Aṣe Zär’a* Ya<sup>c</sup>əqob, to be an abbot of any of the famous monasteries. We knew nothing about this saint until he suddenly appeared in the twentieth century as having been the guardian saint of the

7 The EMMML collection shows that the Dərsanä ‘Uru’el/‘Ura’el in question is found in many churches. A copy has been published by A. Caquot, “Ouriel,” pp. 61-88.  
8 Getatchew Haile and William F. Macomber, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. V: Project Numbers 1501-2000, Collegeville, (Minnesota) 1981, pp. 17-18. Most of the manuscripts of the royal chronicles covering the period has this story.  
9 The *tabot* was finally returned to Däbrä Libanos, in Šäwa, in 1885 E. C., at a great festivity, ገብረ፡ ሥላሴ፡ ታሪክ፡ ዘመን፡ pp. 199-200.

tabots of the church of Amba Maryam at Mount Ἐἠጥጥጥ against the devastation inflicted by the forces of Graññ and the Oromo population movement that followed.

The following piece, extracted from the “History of the Galla,” may give some background to the story of Abba Eləyas and his divine assignment, EMMML 1126, ff. 108b-109b, and f. 111b-113a:

(f. 108b) በሕልም፡ እግዚአቲት፡ ማርያም፡ መጥታ፡ ታናሽ፡ ስና፡ ማርያም፤ ህጂ፡ ምድረ፡ ሻንቅላ፡ ታቦቱን፡ አስይዘሽ፡ የሀገረ፡ (f. 109a) ግራርያን<sup>10</sup>፡ በእንጦጦ፡ በአደ፡ ሸዋ፡ በመልዛ፡ በመርሐ፡ ቤቱ፡ ያሉትን፡ እንዲቱን፡ ታቦተ፡ ልደቱን፡ ዘርግ<sup>11</sup>፡ ያዕቆብ፡ ንጉሥ፡ ያሳነጻትን፡ በእደ፡ ማርያም፡ ልጁ<sup>12</sup>፡ ያስቀረጸትን<sup>13</sup>፡ እነዚህ፡ ፪ቱን፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ትተሽ፡ አምባ፡ ማርያም፡ ተሰውሯል<sup>14</sup>፡ እነዚህን፡ ለማጠን፡ የአረሚ፡ ዘመን፡ እስኪያልፍ፡ ከልጅ፡ ቃል፡ ከዳን፡ ተቀብሏል፡ ትምባሆ፡ እንዳይጠጡበት፡ አረሚ፡ በአምባ፡ ማርያም፡ ላይ፡ ለአምልኮ፡ ባዕድ፡ በትንባሆ፡ ጠስ፡ ለአብርሃም፡ ቀሲስ፡ ከእጩ፡ ዕንባቆም፡ ረድእ፡ ከዮሐንስ፡ ቆብዕ፡ የተቀበለ፡ ወዳጅ፡ ነውና፡ ታቦቱን፡ እንዲወስድ፡ ንገሪው፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ከምሥሀለ<sup>15</sup>፡ ማርያም፡ ከዓደ፡ ሸዋ፡ (f. 109b) አንችንም፡ ራጉኤል፡ ቦታ፡ ያሳይሻል፡ ታቦቱ፡ እምትተክለበት<sup>16</sup>፡ ምድረ፡ ሻንቅላ፡ ስትሄጂ፡ ይህን፡ ብላ፡ ተሠወረችዎ፡ በሕልምዎ።

ከእንቅልፈዎ፡ ሲነቁ፡ ፀሐይ፡ ወጣ፡ ደብረ፡ ለባኖስ፡ ወረዳ፡ እቱ፡ ስና፡ ማርያም፡ ከደብረ፡ አለታ፡ ማርያም፡ አብርሃም፡ ቀሲስ፡ ድኃ፡ ሙቶ፡ ብቻውን፡ አለ፡ ሰው፡ ሲቀበር፡ አገኙት፡ ምልክት፡ ነግራዎ፡ ነበር፡ እግዚአቲት፡ ማርያም፡ ይህን፡ ድኃ፡ ሙቶ፡ መቅበሩንና<sup>17</sup> ልንገርህ አሉት፡ ነገሩት። እሱም፡ ታቦቶቹን፡ ይዞ፡ ሄደ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ሰጠው። አምባ፡ ማርያም፡ ተሠወረ፡ ከሰው። እቱ፡ ስና፡ ማርያም፡ የደብረ፡ አለተ፡ ማርያም፡ ታቦት፡ አስነስተው፡ ሄዱ፡ ከሸዋ፡ ም(f. 110a)ድረ፡ ሻንቅላ። በጌ፡ ምድር፡ ሲደርሱ፡ ዛቲ፡ ይእቲ፡ ማኅደረ፡ ማርያም፡ ወመቃብረ፡ ሀገርክ፡ አለዎ። በያች፡ ሀገር፡ ታቦቲቱን፡ አሰርተው፡ ተቀመጡ። በዚያችው፡ ደብር፡ ሙተው፡ ተቀበሩ።

(f. 111b) ደቂቀ፡ ያ፡ ያላቸው፡ የአፄ ያዕቆብ፡ ልጆች፡ ናቸው፡ ይመስለኛል፡ ል(f. 112a)ጁም<sup>18</sup>፡ ሥግው፡ ቃል፡ የሚሉት፡ መንገቡ፡ አለ፡ የርሱ፡ ዘሮች፡ ይገዙ፡ ይሆናል፡ ከጋላ፡ ከሸዋ፡ የሚነግሥ፡ ገሚሱ። ውሉደ፡ ሚ፡ ንጉሥ፡ ያለው፡ ለአፄ፡ ሚናስ፡ ልጆች፡ ይመስለኛል። እቱ፡ ስና፡ ማርያም፡ ምድረ፡ ሻንቅላ፡ የሸዋን፡ ሰው፡ ሁሉ፡ ይዘው፡ ተሰደዱ። ገራም፡ ፋሲል፡ ከሮም፡ መጥቶ፡ እቱ፡ ስና፡ ማርያም፡ ያሉበት፡ አገር፡ ይነግሥ፡ ይሆናል፡ ለአፄ፡ ሚናስም፡ ዘር፡ ነውና። ገራ፡ ማያት፡ ያለው፡ አገር፡ እተ፡ ስና፡ ማርያም፡ ያሉበት፡ አገር፡ አውራጃ፡ ይመስለኛል፡ በዓባይና፡ በጣና፡ ባሕር፡ አጠገብ፡ ነውና። ታረሚ፡ ዘመን፡ በኋላ፡ ግን፡ የሚነግሥ፡ ደግ፡ የሆነ፡ ነው፤ የ(f. 112b)ተ፡ ስና፡ ማርያም፡ ዘር፡ ነው። እግዚአቲት፡ ማርያም፡ በሕልሚ፡ ዛሬ፡ ሌሊት፡ ነገችኝ፡ እንዲህ፡ ብላ፤ ሰብላ፡ እስክንድርያ፡ ነገር፡ ሰማዕት፡ አድርጎ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ያገባሃል። የምድር፡ ግዛት፡ ትወድ፡ እንደሆነ፡ ፈውሽህ፡ ብዙ፡ ቀን፡ ግዛ፡ አለችኝ፤ ምረጥ፡ ከ፪ቱ፡ ነገር። የወዳጅ፡ ዘር፡ የናዖድ፡ ነሀና፡ አለችኝ። መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ይሁንልኝ፡ አልኳት፡ ብለው፡ ነገሩኝ። እርስዎም፡ ያን፡ ጊዜ፡ ሞቱ፡ በነገሡ፡ ባንድ፡ ዓመቱ። እኛም፡ ይህንን፡ ጽፈን፡ ለልጆች(f. 113a)ዎ፡ ሰጠናቸው። እደሱተ፡ ባሕረ፡ ዟይ፡ አስቀመጡት፡ ሀገረ፡ ጉራጌ። ካህናተ፡ ደብተራ፡ በጌ፡ ምድር፡ ሄድን፡ ጋላ፡ አሳደን። ነገሩ፡ ሁሉ፡

10 A ነና፡  
11 A ዘዘርዓ፡  
12 A ልጅ፡  
13 A ለምሥሀለ፡ ማርያም፡  
14 A ተሰውሯል፡  
15 A ከምስዓለ፡  
16 A እምትተክለባት፡  
17 A መቅበራንና፡  
18 A ልጅም፡  
19 A ትወጃ፡

አይቀርም፡ ጠብቁት፡ የኋላ፡ ሰው፡ ልጆች። ከእግዝእትነ፡ ማርያም፡ የተገኘው፡ በደጋግ፡ መነኮሳት፡ ጸሎት።

(f. 108b) Our Lady Mary appeared in her dream and said, “Junior Səna Maryam, go to Šanqəlla land taking the *tabot* (of Däbrä Alätä Maryam) in the land of Grarya (f. 109a) (and) leaving at ʼEnṭoṭto to *Abba Eləyas* the (other) two—those that are in Addä Šäwa, (in) Mälza (and) Märḥa Bete: the one *tabot* is the *tabot* of my Nativity, that Zär<sup>c</sup>a Ya<sup>c</sup>əqob has had sculpted, (and the other is) that which (his) son Bä<sup>c</sup>ädä Maryam has had sculpted for Məšhalä Maryam. (*Abba Eləyas*) is hidden at Amba Maryam (ready) to incense these until the era of the Barbarians is over. He has received a covenant from my Son that the Barbarians would not smoke tobacco at Amba Maryam, for (their) worship of other god with tobacco smoke. Tell Abrəham Qäsis—he is my friend, who has received the monastic cap from Yoḥannəs, the disciple of ʼIččäge ʼEnbaqom—to take my *tabot(s)* to *Abba Eləyas*, from Məšhalä Maryam (and) from Addä Šäwa. And to you, (f. 109b) when you go to Šanqəlla land, (the Archangel) Raguel will show the place where the *tabot* will be installed.” She said this in her dream and disappeared from her.

The sun was rising when she woke up. *Etege Səna Maryam* went down to Däbrä Libanos, to Däbrä Alätä Maryam. She found Abrəham Qäsis burying alone, without any one else, a poor (person) who had died. Since Our Lady Mary had told her this, that (she would find him) burying a poor (person) that had died, as a sign, she said to him, “Come let me tell you.” She told him. And he took the *tabots* and left, and gave (them) to *Abba Eləyas*. The latter (received the *tabots* and) hid them from people. *Etege Səna Maryam*, having the *tabot* of Däbrä Alätä Maryam carried, went from Šäwa (f. 110a) to Šanqəlla land. When she arrived at Bäge Mədr, (the Archangel) said to her, “This is the abode of Mary and your country for your interment.” She settled in that country having had the *tabot* instated. She died there and was buried in that *däbr*.

(f. 111b) It seems to me that what it called “the sons of Ya” are the children of *Aze Ya<sup>c</sup>əqob*. (f. 112a) His son whom they call Šəggawä Qal lives in Mänz. His seeds might rule, one who might reign over half(?) the Galla in Šäwa. It seems to me that what it called “the children of King Mi” is a reference to the children of *Aze Minas*. *Etege Səna Maryam* went into self exile to Šanqəlla land, taking with her all the people of Šäwa. *Gärram* (“Simple-hearted”, “Meek”, “Kind”) Fasil might reign, coming from Rome (sic), over the country where *Etege Səna Maryam* is, for he is a seed of *Aze Minas* as well. It seems to me that the country it called “a neighbor of waters” is the region of the country where *Etege Səna Maryam* is, because it is near the (River) Nile and Lake Ṭana. But he who will reign after the era of the Barbarians is one who is good. He is a seed of (f. 112b) *Etege Səna Maryam*. Our Lady Mary told me (Zä-Dəngəl) last night in a dream, saying thus: “If you want to go the Kingdom of Heaven, the poison that Säblä Wängel fed you will make you a martyr in a matter related to the faith of Alexandria and will bring you to the Kingdom of Heaven. But if you want an earthly reign, let me heal you and you will reign many years.” She said to me, “Choose, because you are a seed of my friend Na<sup>c</sup>od.” (Zä-Dəngəl) told me that he had said to her, “Let it be for me the Kingdom of Heaven.” And he died at that moment, a year after he was crowned.<sup>20</sup> And we wrote this and (f. 113a) gave (it) to his children. They placed it at the island of Lake Z<sup>w</sup>ay, in Gurage land. (We) the *Kahnatä Däbtära* went to Bäge Mədr, the Galla chasing us away. Nothing will remain (unfulfilled). Keep (this prophesy) O children of people of the latter time. It was found from Our Lady Mary through the prayers of good monks.<sup>21</sup>

20 The understanding of the author is that a certain Säblä Wängel brought about the death of Zä-Dəngəl by poisoning him.

21 Aše Menelik and his army was in Z<sup>w</sup>ay in 1886 E. C. where according to his chronicler they found “many *tabots* (şəllat) and many books,” and brought some manuscripts with them, including a copy of the royal chronicle, ገብረ፡ ሥላሴ፡ ታሪክ፡ ዘመን፡, p. 54.

Unless the original text or a more carefully copied manuscript than these two is discovered, establishing most of the acronyms of names of persons and places that would be involved in future events will remain difficult, much less identifying them. Of particular interest would be identifying the prince who would be born **እዎ ወለተ፡ ነገሥተ፡ ክርስቲያን፡ ወሰብአ፡ ጥቋቋር፡** “from a daughter of Christian kings and black people” (f. 57b).

My initial interest in studying this source was because of what it is, a literary piece, and because it is a composition by some one who has a fairly good knowledge of many facts the known Gəʿəz historical sources preserve. It is an enjoyable piece, comparable to a historical novel, in Gəʿəz, with Abba Eləyas and the Blessed Virgin being the protagonists. The Blessed Virgin has a chariot of wind which she received from her Son, apparently when he gave her Ethiopia to be her tithe. This service chariot is always ready for her and to be given by her to any of her devoted messengers to sail or fly it to go to the monasteries where she is venerated and invoked for help. *Abba* Eləyas was one such servant.

Some of the dramas in this piece, such as the killing of a dragon or python, the abode of Satan, are interesting in the sense that the acts needed the involvement of many powers. The powers that cooperated to kill the said python were King Bāʾədä Maryam with his spear, the Archangel Raguel with his sword, and *Abba* Eləyas with his bare hands, while the army of the king was watching. In another incident, *Abba* Šāršä Ʋeṭros, *Abba* Eləyas and the Blessed Virgin had to share the credit for raising a dead damsel. The most amusing of all is the adventure of Lady Agäya/Agaya who fled from the invading *Arämi* (the Oromo) to Lake Zway and from there back to Ars/Ērs, Yärär.

The fact that this *zena* is written in the form of “a historical novel” gave me also the hope that the pieces of information in it that I have not found in other sources could be of vital interest in enriching our knowledge of Ethiopian history. To be sure, the author has some “facts” that the well-established sources do not support, but in many cases he does not. His many pieces of information that are not known elsewhere are extremely valuable and may have to be accepted as facts until proven wrong. To refer to one example, although the author seems to confuse the heretics of the Middle Ages (especially from Dawit to Naʿod) and their heresies, he knows what is known about them and more. For example, this **ዜናሁ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡** is the only known source that tells that Mänzəḥ was the origin of the heretics Zä-Mikaʿel, Aṣqa and Gämaləyal, of the time of Aṣe Zärʾa Yaʿəqob (1434-68) and that Gämaləyal was blind. There are also other heretics, such as Ʋnbäräñ, Čəho (and) Zä-Giyorgis *Romawi* or “Zä-Giyorgis the Roman,” not known in other sources, unless the last one is the Armenian George whom Cerulli confused with Giyorgis Säglawi.<sup>22</sup> Furthermore, that there was a controversy over the

22 Cerulli, *Letteratura*, p. 114.

*Mahletä Şəge* is also new and could possibly be corroborated by the *gädl* of its defender, *Abba Śārşä Pētros*.<sup>23</sup> The objection of the heretics, as we knew it previously, was to chanting the *Dəggwa* in general, not to the *Mahlet* in particular.

All in all, the author attributes his less known facts to several sources not known to me, such as the history books on Zär'a Ya'eqob, Bā'ädä Maryam (1468-78) and Ləbnä Dəngəl (1508-1540). The history books on Zär'a Ya'eqob and Bā'ädä Maryam or *Les Chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et Ba'eda Mâryâm* do not have all his facts. It seems that ዜናዑ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ is an expansion of what the Archangel Raguel told Ləbnä Dəngəl about the saint,<sup>24</sup> as *Abba Elöyas* himself has reminded Zädəngəl, ዘነገርዎ፡ መላእክተ፡ እግዚአብሔር፡ በእንቲአየ፡ “What the angels of God have told (Ləbnä Dəngəl) about me.” (f. 26a) Also, the Archangel Raguel makes clear the purpose of his appearance, writing down in prophetic message in these words: ወአነ፡ ጸሐፍኩ፡ ለከ፡ ዘንቲ፡ ነገረ፡ አኮ፡ በእንቲአከ፡ አላ፡ በእንቲ፡ ዝክረ፡ ስሙ፡ ለውእቲ፡ መነኮስ፡ ከሙ፡ ታጽሕፍ፡ ገድለ፡ ስምዑ፡ “I wrote this matter for you, not for your sake but for the sake of the memory of the name of the monk, in order that you may commission the writing of the *gädl* of his martyrdom.”<sup>25</sup> Agreeing with the zena, the homily states that *Abba Elöyas* disappeared during the reign of Na'od, “hating vainglory.”<sup>26</sup>

Also the impressive list of monastic leaders whose disciples, *däqiq*, will appear from their hiding places, as recluses for solitary devotion, to defend the Orthodox faith against the *ግግግግ*, “heretics” or “apostates” or “renegades,” who will rise in the latter days in Śäwa, deserves the attention of historians. The heresy is the same old controversy over the nature of the union of divinity and humanity in Christ; but the list of the monastic fathers is important and worth identifying the less known leaders and their monasteries.<sup>27</sup>

Interestingly, the author of this text claims that *Liq Zä-Mäläkot*, a descendant of Märqorewos, “the writer of wonders,” has written a history of Ethiopia from Zä-Dəngəl (1603-04) to Fasilädäs (1632-67), f. 46ab. The history in question is either to be yet discovered, in which case it will be a source that covers the Jesuits' era, or the “History of the Galla,” as given in its colophon (f. 113a): ተፈጸመ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ፡ ዘነገሥት፡ ዘአጽሐፎ፡ ንጉሥ፡ ዘድንግል፡ ንጉሥ፡ ነገሥት፡ ጸሐፊዑ፡ ሊቅ፡ (A, ሊቅ) ዘመለኮት፡ ወልደ፡ ወልዱ፡ ለመርቆሬዎስ፡ ሊቅ፡ ጸሐፍት፡ ጸሐፊ፡ ትእዛዙ፡ ለዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ርቱዓ፡ ሃይማኖት፡ ዘጸሐፈ፡ ድርሳነ፡ ማርያም፡ ወተአምራቲሃ፡ በቀለሙ፡ ወርቅ፡ (f. 113a) “(Writing) the book of the history of the kings, whose writing King Zä-Dəngəl, King of Kings, commissioned, is completed. Its writer was Liq Zä-Mäläkot, the grandson of Märqorewos, head of the scribes, the *Şāḥafe Tə'əzaz* of

23 Kinefe-Rigb Zelleke, “Bibliography,” p. 90 (no. 139).

24 Caquot, “Raguel,” pp. 104-106.

25 EMMML 1126, f. 88b, and Caquot, Raguel, p. 105.

26 A, f. 45b and Caquot, “Raguel,” p. 105.

27 A few have been identified in Getatchew “Täklä Haymanot,” pp. 7-38.

Zär'a Ya'eqob of the Orthodox faith, who wrote the *Dərsanä Maryam* and (Mary's) Miracles in golden ink." It seems that not only do we now have Zä-Mäläkot to whom we may ascribe the History of the Galla but also *Şähafe Tə'əzzaz Märqorewos* as a possible composer or translator of the *Dərsanä Maryam* and the Miracles of Mary.<sup>28</sup>

The text is heavily influenced by Amharic in the construction of its sentences, some times even in choosing words. Although the language is rather simple, there are a few obscure points my translations of which could be wrong. EMMML 1126 (A) is the basis of my edition, with the variants of EMMML 6337 (B) given, if wrong or different from A, in the *apparatus criticus* and, if A is wrong, replacing its variant either by what B offers or what I think is the right expression. But I have always kept their "wrong" expressions in the *apparatus criticus*. The asterisk (\*) marks the beginning of the boundary of the variant, if the note concerns more than one word. The copyist of B does not clearly distinguish the signs for *saləs* and *haməs* vowel order. Furthermore, he trusts his ability to correct his exemplar although he does not seem to have a formal education in the language nor realize the taboo, in the tradition of the Ethiopian Orthodox Church, that one does not name people Iyyäsus "Jesus" (e. g. his ወአባ: ኢ.ሳይ.ያስ: for ወአባ: ኢ.ያስ:, f. 38a and f. 38b). He consistently calls Ethiopia ኢ.ትወጵያ, as the illiterates do. Furthermore, he occasionally fills with the wrong name the spaces he left blank to fill them in red ink with the right names of the saint when he later changes pen and inkpot.

However, as much as B is corrupt, its contribution in elucidating the text is significant. To give just one example, at the end of the first part of the *gädl*, A has ያዕቆብ: ወጢሞቴዎስ: ቶስ: ወልዳ፤ (f. 51b). My explanation for the strange ቶስ: was that it must be ወቶማስ:, with ወ and ማ not copied. But B has this instead: ያዕቆብ: ወጢሞቴዎስ: ጸሐፍተ: አእጋረ: ክርስቶስ: ወልዳ፤ Coming up with an explanation of how A missed ጸሐፍተ: አእጋረ: ክርስ may be interesting, but not a concern of this study.

I have not attempted to correct the wrong usage of ሀ/ሃ, ሐ/ሐ, ጎ/ኃ: ከ/አ, ዐ/ዓ: ሰ/ሠ: ጸ/ፀ, nor to mark B's confusion of the *saləs* and *sadəs* orders of the letters. The punctuation and paragraphing are mine. I thank Ato Amha Asfaw for formatting this work.

28 The History of the Galla preserved in EMMML 1126 and EMMML 6337 is richer in information than the copy published by Caquot, "Grāñ," pp. 123-1243.

Text

I. ዜናሁ፡ \*ለአባ፡ ኤልያስ፤ ክፍል፡ ፩ (EMML 1126, ff. 23b–52a:)

I

(f. 23b) በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩አምላክ። ንቀድም፡ በረድኤተ፡ እግዚአብሔር፡ ወበስነ፡ ሁብቱ፡ ጽሑፊ፡ ዜናሁ፡ \*ለአባ፡ ኤልያስ፡ መንፈሳዊ፡ ንጹሕ፡ ወድንግል<sup>1</sup>። ዘሠረጸ፡ \*እምቤተ፡ ክህነት፡ ወመንግሥት<sup>2</sup>፡ ዘፈጸመ፡ ገድሎ፡ አመ፡ ፮ ለገዳር፡ በበዓላ፡ ለእግዝእትን<sup>3</sup>፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። ጸሎታ፡ ይዕቀብን፡ አሜን።

ስምዑኒ፡ ኦደቂቅዮ<sup>4</sup>፡ ክርስቲያን፡ ዘሀገረ፡ ሸዋ፡ ወዘኑሉ<sup>5</sup>፡ ዓለም፡ እለ፡ ሀለውክሙ፡ ይእዜ፡ ወእለ፡ ትመጽኡ፡ በደኃሪ፡ ዘመን። እግዚአብሔር፡ ያብርሀ፡ አዕይንተ፡ አልባቢክሙ፡ ለሰሚዓ፡ ዚናሁ፡ ለብፁፅ<sup>6</sup>፡ ኤልያስ፡ ዘእጽሕፍ፡ ለክሙ፡ ለበቍዲተ፡ ነፍስክሙ፡ ዘይከውን። እስመ፡ ረከብኩ፡ ዘንተ፡ ዜና፡ ገድ (f. 24a) ለ፡ ወትውልድ፡ ነገሩ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ሥውር፡ ውስተ፡ ሀገረ፡ እንጦጦ፡ በትዕዛዝ፡ እግዚአብሔር፡ ወበኒሩቱ፡ ዘኮነ፡ በእንተ፡ ኪዳና፡ ወስዕለታ፡ ለእግዝእትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በ፪<sup>7</sup> ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ እሙ፡ ለመድኅን። ከማሁ፡ ይዕቀብን፡ በኃይለ<sup>8</sup>፡ ጸሎታ፡ በዝ፡ ዓለም፡ ወበዘይመጽእ፡ እስከ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።

ናሁ፡ አመ፡ ነግሠ፡ ንጉሥ<sup>9</sup>፡ ጻድቅ፡ ዘድንግል፡ መፍቀሬ፡ እግዚአብሔር፡ ተጋብዑ፡ ኅቤሁ፡ ብዙኃን፡ አዕሩግ፡ መነኮሳት። በእለ፡ ኮና<sup>10</sup>፡ መዋዕሊሁ<sup>11</sup>፡ ፻ዓመት፡ ወቦ፡ ፻ወ፳ ዓመት፡ ወቦ፡ ፻ወ፴ ዓመት፡ እለ፡ ተርፉ፡ እመዋዕለ፡ ግራኝ፡ ወኑር፡ መሐመድ<sup>12</sup>፡ ነገሥተ፡ አሕዛብ፡ ተንባላት። ወይቤ (f. 24b) ልዎ፡ እሙንቱ<sup>13</sup>፡ መነኮሳት፡ ኦንጉሥ፡ ናሁ፡ አንገሠኩ፡ አምላክነ፡ አምላክ፡ ምሕረት፤ \*እስመ፡ ለዓለም፡ ምሕረቱ<sup>14</sup>፡ ለደቂቀ፡ እስራኤል፡ ከመ፡ ኢይዋፋዕ፡ እምድር<sup>15</sup>፡ ዝክረ፡ ትውልደሙ፡ ለነገሥተ፡ ጽድቅ፡ እለ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ወበእደ፡ ማርያም፡ ወናያድ፡ ፍቀራነ፡ እሙ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ መድኃኒነ፡ ሕያው፡ ለዓለም። አዝዝ፡ ከመ፡ ይምጽኡ፡ ኅቤክ፡ ደቂቀ፡ ጸሐፍት፡ ዘአበዊክ፡ እለ፡ ጸዋዕነ፡ ስሞሙ፤ ከመ፡ ይንግሩነ፡ መጻሕፍተ፡ አበዊክ፡ እለ፡ ሀለዋ፡ ቦቱ፡ ሀገረ፤ እስመ፡ የአምርዎን<sup>16</sup>፡ መካናቲሆን፡ ዘተኃብእ፡ ቦቶን።

ወአሚሃ፡ አስተጋብእነ፡ ንጉሥ፡ ዘድንግል፡ በቃለ፡ አዋዲ፡ ለኑልነ፡ ደቂቀ<sup>17</sup>፡ ጸሐፍት<sup>18</sup>፡ (f. 25a) ዘኑልቀኑነ፡ ኮነ፡ ፻ወ፶፫። ወሶቦ፡ አስተጋብእነ፡ ጠየቀን<sup>19</sup>፡ እንዘ፡ ይብል፡ አይቱ፡ ተኃብዓ፡ መጻሕፍተ፡ ነገሥት፡ በመዋዕለ፡ ግራኝ። ወይቤሎ<sup>20</sup>፡ ጸሐፊ፡ ነገሥት፡ ሕርያቆስ፡ አረጋዊ፤ ዘሀገረ፡ ጋስጫ፡ አነ፡ አረጋዊ፡ \*እምነ፡ እሉ፡ ደቂቀ<sup>21</sup>፡ ጸሐፍት። ወኮነ፡ መዋዕለ፡ ዘመንዩ፡ ፻፲ወ፳ ዓመት፤ በመዋዕለ፡ ግራኝ፡ ነበርኩ<sup>22</sup>፡ ተሪፍዮ፡ እመነኮሳት<sup>23</sup> ባሕቱ፡ ኢያዕመርኩ፡ ምኅባዓ<sup>24</sup>፡ መጻሕፍት፡ ዘአበዊክ። አላ<sup>25</sup>፡ የአምር፡ ይመስለኒ፡ ወልደ፡ ወልዱ፡ ለጸሐፊ፡ መንክራት፡ መርቆሬዎስ፡ ሊቅነ። ወሰማዕኩ፡ ዜና፡ ወልዱ<sup>26</sup>፡ ከመ፡ ሀለው፡ ውስተ፡ ሀገረ<sup>27</sup>፡ ኤማ፡ ርስተ፡ አበዊሁ። ወጠይቅ፡ ንጉሥ፡ ከመ፡ ሀለው፡ ዝዮ፡ ዮም፡ (f. 25b) አው፡ ውስተ፡ ሀገረ፡ ወግዳ።

ወሶቤሃ፡ ይቤ፡ ንጉሥን<sup>28</sup>፡ ዘድንግል፡ ለባሕቲትነ፡ ደቂቀ፡ ጸሐፍት፡ ወልደ፡ መነ፡ አንተ<sup>29</sup>። ወሶቤሃ<sup>30</sup> ፈራኅኩ<sup>31</sup>፡ ወእውሣእክዎ፡ እንዘ፡ እብል፡ አንሰ ወልዱ<sup>32</sup>፡ እስመ፡ ልብዩ፡ ቀለዮ፡ እንዘ<sup>33</sup>፡ ይብል፡ የአሥረኒ። በእንተዝ፡ ኢያእመርክዎ<sup>34</sup>፡ እንዘ፡ ይጠይቀኒ። ወይቤ፡ ለምንት፡ ኢታውሥአኒ<sup>35</sup>፡ አንተ፡ ብእሲ፡ እንዘ፡ እጤይቀክ<sup>36</sup>፡ አነ፡ ንጉሥክ። ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ ተምዓኒ<sup>37</sup>፡ ወአዘዘ፡ \*መሳፍንቲሁ፡ ይሞቅሑኒ<sup>38</sup>። ወሶቤሃ፡ አሠሩኒ።

1 B, ለብፁፅ፡ ወቅዱስ፡ አብ፡ መንፈሳዊ፡ ንጹሕ፡ ወድንግል አባ፡ ኤልያስ፡ - 2 B, እምቤተ፡ መንግሥት፡ ወክህነት፡ - 3 B adds ቅድስት፡ ወድንግል፡ - 4 B, ሕዝብ፡ - 5 B "ሎ" - 6 B adds ወለቅዱስ፡ አባ፡ - 7 B omits. - 8 B "ኃ" - 9 B "ሥነ" - 10 B ኮነ - 11 B "ሊሆመ" - 12 A ወመ" - 13 B እለ" - 14 B omits. - 15 B omits. - 16 B ዘነ" - 17 A "ቅ"፡ B add ክርስቲያን - 18 B ወጻ" - 19 B "ቅነ" - 20 B "ሎ" - 21 A እምድቂቀ፡ እለ" - 22 B ዘነ" - 23 A እምኑናት - 24 A መ" - 25 B እለ" - 26 ሊቅ፡ ዘመላኮት? - 27 B "ሩ" - 28 B "ሥ" - 29 B adds ወአነሂ - 30 B ሰ" - 31 ሊቅ፡ ዘመላኮት? - 32 B leaves no space. - 33 B omits. - 34 A B እእ መርክዎ - 35 B "ወ" - 36 A አጤ"፡ B not clear. - 37 B ሰም" - 38 B ይሞቅሑኒ፡ መሳፍንቲሁ፡

II

ወበይእቲ፡ ሌሊት፡ አስተርአዮ፡ አባ ኤልያስ፡ በእንቲአዮ። ወይቤሎ፡ ኅድጎ፡ ለዝንቲ፡ ጸሐፊ፡ ዘአሠርኮ። እስመ፡ በፍርሀተ፡ ዚእከ፡ ይቤ፡ ኢየአምር። ዝ(f. 26a)ኩሉ፡ መጻሕፍተ፡ ታሪክ፡ ሀሎ፡ በእዴሁ<sup>39</sup>። እስመ፡ ወልደ፡ ጸሐፍት፡ ዘአበዊከ፡ እለ፡ የአምሩ፡ \*ምሥጢር፡ ነገሥት፡ ዘአበዊከ። ወእለ፡ የአምሩ፡ ምሥጢራተ<sup>40</sup>፡ ነገሥት፡ ወነገረ፡ ትውልደሙ፡ ዘአበዊከ<sup>41</sup>፡ ዘኮነ፡ በዘመነ<sup>42</sup>፡ ልብነ፡ ድንግል፡ ዘነገርዎ፡ መላእክት፡ እግዚአብሔር፡ በእንቲአዮ፡ ወበእንተ፡ ጥፍአታ፡ ለሀገርነ፤ ወታድኅና<sup>43</sup>፡ እምአረማውያን። ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ ተሰወረ፡ አባ ኤልያስ።

ወበሳኒታ፡ አውጽአኒ፡ እምቤተ፡ ሞቅሕ፡ ወይቤለኒ፡ ኢትፍርሃኒ፡ በልኬ፡ ንግረኒ፡ ዘጠየቁከ፡ ትማልም። እስመ፡ በእንቲአከ<sup>44</sup>፡ ነገረኒ፡ በሕልም<sup>45</sup>፡ ፩መነኮስ ቀይሕ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ኅድጎ፡ ለዝ፡ ጸሐፊ፡ ዘአሠርኮ። ወውእቲ፡ ይነግረከ፡ ነገረ፡ መ(f. 26b)ጻሕፍት፡ ዘአበዊከ።

ወይእተ፡ ጊዜ፡ ወሀብክዎ፡ ለሃጹን<sup>46</sup>፡ ዘአቡየ<sup>47</sup>፡ ዘኅቴም፡ በማዕደር፡ ጽኑዕ። ወይቤለኒ፡ ጊዜ፡ ሞተ፡ አቡየ፡ \*አንተ፡ ኢትፈትሐ<sup>48</sup>፡ ለዝ፡ ማኅተም፡ ዘእንበለ፡ ደቂቀ፡ ያዕቆብ፡ ወልብነ፡ ድንግል፡ ንጉሥ። ይእዜኒ፡ ፍትሐ፡ ወነጽር፡ ለውሃጢሁ። ወውእተ፡ ጊዜ፡ አርኃው፡ ማኅተሞ፡ ወተረከበ<sup>49</sup>፡ ውስቴተ<sup>50</sup>፡ ፲ወ፰ መጻሕፍተ፡ ታሪክ፡ ዘይነግሩ፡ ዜና፡ ትውልደሙ፡ ለነገሥተ፡ ኢትዮጵያ<sup>51</sup>፡ ወነገረ፡ ተንሥኦቶሙ፡ ለግራኝ፡ ወለአረማውያን። ወነገረ፡ ወእቲኒ፡ አባ ኤልያስ፡ ባሕታዊ፡ ዘሀገረ፡ እንጦጦ፡ እስከ፡ ሥዋሬሁ፡ ወእስከ፡ ሞቲሂ፡ በ፪፻ ዓመት፡ እምድኅረ፡ ዘመነ፡ አረማውያን። ወዜና መንግሥቶሙ፡ ለ፰ ነገሥ(f. 27a)ት፡ እምድኅረ፡ ሞቲ፡ ዘይትነሥኡ፡ ወዜና፡ ፬መሳፍንተ፡ ሸዋ።

ንግባእኬ፡ ኅበ፡ ነገረ፡ ሙላዱ፡ ለዝንቲ፡ ባሕታዊ፡ አባ ኤልያስ፡ ዘረከብዎ<sup>52</sup>፡ እመጽሐፍ<sup>53</sup>፡ ዓቢይ፡ ዘነገሥት፡ ዘይቤ፡ ይኮኖ፡ አምላክ፡ \*ወልደ፡ ናዖድ። ይቤ<sup>54</sup>፡ ለዓምደ፡ ጽዮን። \*ወዓምደ፡ ጽዮን<sup>55</sup>፡ ለንዋየ፡ ክርስቶስ። ወንዋየ፡ ክርስቶስ፡ ለንዋየ፡ ማርያም<sup>56</sup>፡ ዘውእቲ፡ ዳግማይ፡ ዳዊት። ዳዊትኒ፡ ወለደሙ፡ ለቴዎድሮስ፡ ወለይሥሐቅ<sup>57</sup>፡ ወለእንድርያስ፡ ወለቴዎፍሎስ፡ ወለኃብተ፡ ኢየሱስ፡ እምንግሥት<sup>58</sup>፡ ጽዮን፡ ሞገሳ<sup>59</sup>፡ ዘእምዘርዓ፡ ነገሥተ፡ አኩስም<sup>60</sup> ዘተወልደት። ወለዘርዓ፡ ያዕቆብኒ፡ ወእሌኒ፡ ወለደሙ፡ እምንግሥት<sup>61</sup>፡ ካልዕት፡ ብእሲቲ፡ ኅሩተ፡ አምላክ፡ ዘእምዘርዓ፡ ነገሥት፡ አብርሃ<sup>62</sup> ወአጽብሐ፡ (f. 27b) ዘተወልደት፡ እለ<sup>63</sup>፡ ነበሩ፡ ውስተ<sup>64</sup>፡ ወግዳ። \*ስመ፡ አቡሃ<sup>65</sup>፡ ራስ፡ ስምዖን፡ መኰንን፡ ዘሀገረ፡ ከተታ፡ ወወግዳ፡ ዘመሐግል፡ ወሰርማት<sup>66</sup>።

ወለእኅተ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብኒ፡ እሌኒ፡ አውሰባ፡ ሊቀ፡ መዘምራን፡ በኪሞስ፡ ዘግራርያ፡ ወደብረ፡ ክልአት<sup>67</sup>፡ ዘወግዳ። ወይእቲኒ፡ ወለደት፡ ሎቲ፡ ፪ተ<sup>68</sup>፡ ውሉደ<sup>69</sup>፡ ቡሩካነ። ለ፩ስመ፡ ሠርጸ፡ ሚካኤል፡ ሊቀ፡ መዘምራን፡ ዘደብረ፡ ሊባኖስ። ወለካልዑ፡ ገብረ፡ ጽዮን፡ ሊቀ፡ ካህናት፡ ዘደብረ፡ ምጥማቅ። በቀዳሚ፡ ፅንሰታ፡ ወለደቶሙ፡ ለእለ፡ ቅዱሳን። ወነበሩ፡ በሕግ<sup>70</sup>፡ መንፈሳዊ። ወውእቶሙኒ<sup>71</sup>፡ ወለዱ፡ ብዙኃነ፡ ካህናተ<sup>72</sup>፡ ቅዱሳን<sup>73</sup>። ወበዳግም ፅንሰታ፡ ወለደቶሙ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ወለማርያም፡ ክብራ፡ መ(f. 28a)ነኮሳይት፡ ጠባብ፡ ዘደብረ፡ ሊባኖስ፡ እመ፡ ምኔት፡ ዘደናግል፡ \*ዘደብረ፡ ሊባኖስ<sup>74</sup>፡ ኮነት፡ መስተጋድሊተ<sup>75</sup>፡ እስመ፡ መንታሁ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ዘተወልደት<sup>76</sup>።

ወለአባ፡ ኤልያስ፡ ዝንቲ፡ መጠዎ፡ አቡሁ፡ ለአባ፡ ሚካኤል፡ መምሕረ<sup>77</sup>፡ ወገግ፡ ከመ፡ ይምሐር፡ መጻሕፍተ<sup>78</sup>፡ አምላክ፡ ኩሎ። ወመሐር፡ \*ዘኩሎ፡ ሥርዓተ<sup>79</sup>፡ ጽድቅ፡ ወምንኩስና<sup>80</sup>። ወኮነ፡ ለባዌ፡ ወማዕምረ። ወአመ፡ ተሐንጸት፡ አደ፡ ሸዋ፡ ሳልሲት<sup>81</sup>፡ እንዘ፡ ይበውዕ፡ ጸዊር፡ ኅብስተ<sup>82</sup>፡ ቍርባን<sup>83</sup>፡ በመንፈቀ፡ ሌሊት፡ አስተርጓዮ፡ ብርሃነ፡ መለኮት፡ ዲቤ፡ መሶቤ፡ ወርቅ፡ ዘጸሮ<sup>84</sup>፡ እምጽንፍ፡ እስከ፡ ጽንፍ፡ ዘምዱር<sup>85</sup>። ወዓዲ፡ በደብረ፡ ብርሃንሂ \*ኮነ፡ ከማሁ<sup>86</sup>፡ ሳዕሊሁ።

39 B "ዴከ - 40 B መጽሐፈ - 41 B ለአ - 42 B በመዋዕሉ - 43 B ወድኅነት - 44 B "አየ - 45 B "ምየ - 46 B "ንየ - 47 B ዘአበወየ - 48 B ኢትፈትሐ አንተ - 49 B ወረከበ - 50 B በው - 51 B ኢትወጽዮ - 52 ዘረከብከዎ? - 53 B "ፈ - 54 B ወለዱ. A probably confused ናዖድ with ድል፡ ነዓድ - 55 A omits. - 56 A adds ወንዋየ፡ ማርያም - 57 B ወይ - 58 B እመንግሥተ - 59 B "ከ - 60 A አኩሱማይ - 61 B እመንግሥተ - 62 A አርብሐ - 63 B አሳ - 64 B adds ሀገረ - 65 B omits. - 66 B ወስ - 67 B ካልዕት - 68 B ፪ - 69 B "ድ - 70 B "ገ - 71 B "ሙ - 72 B "ት - 73 B "ን - 74 A omits. - 75 A "ት - 76 B ዘ ው - 77 B መሕረ - 78 B omits. - 79 B ኩሎ፡ መጽሐፈ - 80 B ወምንኮሳና, with ወ added later. - 81 B ሣልሳዊት - 82 B ኅብተ - 83 B ቍ - 84 B ጸዊር - 85 B ዘምድር - 86 B ከማሁ፡ ኮነ

ወንጉ(f. 28b)ሥኒ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ጥቀ፡ ያፈቅሮ፡ እስመ፡ ወልደ፡ እኅቱ፡ ውእቱ፡ ወፈፈ፡ ደሰ፡ በእንተ፡ ንጽሐ፡ ሕለ፡ ሆ፡ ወስነ፡ ምግባሩ፡ ወሃይማኖቱ። ወአመ፡ ገብረ፡ ጉባኤ፡ ውስተ፡ ደብረ፡ ብርሃን፡ በእንተ፡ ሃይማኖት፡ ኮነ፡ ምስለ፡ አቡነ፡ መልክ፡ ጼዴቅ፡ ወአባ፡ ዮሐንስ፡ ዘደብረ፡ ሊባኖስ፡ አባ፡ ቶማስ፡ ወአባ፡ ዮሐንስ፡ ዘደብረ፡ ብስራት፡ ወአባ፡ በትረ፡ ማርያም፡ ዘደሴተ፡ ዘጌ፡ ወተጠምቀ፡ መድኅን፡ ዘገዳመ፡ በጌዳ<sup>87</sup>፡ ወዮሐንስ፡ ዘኤጎራ<sup>88</sup>፡ ወብንያም፡ ዘበጌ፡ ምድር። ኮነ፡ አፈ፡ ጉባኤ፡ \*ምስለ፡ እሉ<sup>89</sup>፡ ቅዱሳን፡ ፳፻፹፫፡ ወተዋሥኦሙ፡ ለዕልዋን፡ ሃይማኖት፡ ገማልያል፡ ወጨሆ፡ ዘጊዮርጊስ፡ ወእንበረኝ፡ ረባዕያውያን፡ (f. 29a) ወንስጥሮሳውያን፤ ወአጥቃ፡ ሚካኤል፡ ዘይቤ፡ ፩ገጸ፡ እግዚአሔር፤ ወደቂቀ፡ ቢቱ፡ እለ<sup>90</sup>፡ ይቤሉ<sup>91</sup>፡ ፪ዘክርስቶስ፡ ባሕርይ። የአምር፡ በመለኮቱ፡ ወኢየአምር፡ ከማነ፡ በትስብእቱ። ሞተ፡ ሥጋ፡ ባሕቲቱ፡ እንበለ፡ መለኮቱ።

ወይቤ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ዘይቤ፡ ጳውሎስ<sup>92</sup>፡ በመልእክቱ፡ ሞተ፡ በሥጋ፡ ወሐይወ<sup>93</sup>፡ በመንፈስ። ኢኮነነ፡ ፩ክርስቶስ፡ ዘይቤ፡ መጽሐፈ፡ ኪዳን፡ ቅዱስ፡ እግዚአሔር፡ ቅዱስ<sup>94</sup>፡ ኃያል፡ ቅዱስ፡ ሕያው፡ ዘኢይመውት። ሐመ፡ ወሞተ፡ ወተንሥኦ፡ እሙታን። ወደምሰሶ፡ ለሞት፡ በሞቱ፡ ለወልደ፡ እግዚአሔር፡ ሲኦለ፡ ከይዶ፡ ይቤ<sup>95</sup>። ወዘንተ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ወጽኦ፡ እሳት፡ እምአፉሀ፡ ወአውአዮሙ፡ ለደቂቀ፡ ቢቱ<sup>96</sup>፡ ፶ዕደው፡ ይ(f. 29b)ቤሉ፡ በጉባኤ፡ እንዘ፡ ሀለው፡ ምስለ፡ አጽቃ<sup>97</sup>፡ መምሕረ፡ አብያጊሆሙ፡ ለዕልዋን።

ወውእተ<sup>98</sup>፡ ጊዜ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ መምሕረ፡ ደብረ፡ ሊባኖስ፡ ምስለ፡ አባ፡ መልክ፡ ጼዴቅ፡ ወኩሎሙ፡ ማኅበረ፡ ጉባኤ፡ ፳፻፹፫ቅዱሳን፡ ተማከሩ፡ ወይቤልዎ፡ ለውእቱ፡ ንጉሥ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ስማዕ፡ ኦንጉሥ፡ ርቱዕ፡ ትሢሞ<sup>99</sup>፡ ለወልደ፡ እኅትክ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ይኩን፡ መምሕረ፡ ሃይማኖት፡ ርቱዕ። እስመ፡ ንጹሕ፡ ምንኩስናሀ<sup>100</sup>፡ ወርቱዕ፡ ሃይማኖቱ። እምኔነ፡ የአቤ፡ በሃይማኖት<sup>101</sup>፡ ወበጽድቅ<sup>102</sup>፡ ወበሕገ<sup>103</sup>፡ ምንኩስናሀ<sup>104</sup>። ወሶብ፡ ሰምዓ፡ ዘንተ፡ ምክሮሙ፡ ጎዮ፡ እምደብረ፡ ብርሃን፡ ጉባኤ፡ ወቦአ<sup>105</sup>፡ ገዳመ፡ አሸክላ<sup>106</sup>፡ ወተኃብዓ፡ ውስቲታ፡ ወኃ(f. 30a) ጥእዎ። ወነበረ፡ ፲ወ፪ ዓመተ፡ እንዘ፡ ይሴሰይ፡ ሐምሌ፡ ገዳም፡ እምነ፡ ሐቅል፡ ጽፉቅ። \*ወበ፲ወ፪ ዓመት<sup>107</sup>፡ እምአመ፡ ቦኦ፡ ውስተ<sup>108</sup>፡ ይእቲ፡ ገዳም፡ ሐረ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ከመ፡ ያስተኃብዕ፡ ዕፀው፡ ለሕንጻ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ \*እምውስተ፡ ይእቲ<sup>109</sup>፡ ገዳም<sup>110</sup>። ወረከብም፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ እንዘ፡ ይቀድን፡ ማየ፡ ለሲሳዩ። ወነጸርዎ፡ እምርኅቅ<sup>111</sup>፡ ወነግርዎ፡ ረዋጸሙ፡ ለንጉሥነ<sup>112</sup>፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ እንዘ፡ ሀለ<sup>113</sup>፡ ውስተ፡ ገዳም። ወሐረ፡ ንጉሥ፡ ምስለ፡ ፪ኤ<sup>114</sup> መታርያነ፡ ዕዕ፡ ዘርእይዎ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ወአኃዘ፡ ግብተ፡ እንበለ፡ ይርአዮ<sup>115</sup>፡ ውእቱ።

ወሶቤሃ፡ ይቤሎ፡ አምሐልኩክ፡ በእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ፍቅርትክ፡ (f. 30b) ኅድገኒ፡ ኦንጉሥ፡ አቡየ። ምንተ፡ እከውነክ፡ አነ፡ እመ፡ ትእኅዘኒ፡ ወታወዕአኒ<sup>116</sup>፡ እምዛቲ፡ ገዳም። ስምየሱ፡ ኤልያስ፡ ከመ፡ ኤልያስ፡ ነቢዮ<sup>117</sup>፡ ጽድቅ፡ ዘነበረ፡ ውስተ፡ ገዳም። ወአንሰ፡ ኢይተርፍ፡ እሞተዝ፡ ዓለም፡ እስመ፡ ተፈጠርኩ፡ በዘመን፡ እኩይ<sup>118</sup>። ወኢየዓርግ<sup>119</sup>፡ ከማሀ፡ ለኤልያስ፡ ነቢዮ፡ ጽድቀ፡ ውስተ፡ ሰማይ፡ ሕያውየ። ስመ<sup>120</sup>፡ ዘአሁ፡ ሕያው<sup>121</sup>፡ እኒዝየ፡ እንብር<sup>122</sup>፡ ዳግመ፡ ውስተ፡ ዓለም፡ ኃላፊ። አላ፡ እመውት፡ ውስተ፡ ገዳም፡ ከመ፡ እርከብ፡ ንስቲተ፡ እምበረከተ<sup>123</sup>፡ ዘአሁ፡ ለኤልያስ፡ ነቢዮ፡ ጽድቅ፡ ከመ፡ ይኩነኒ፡ መድኃኒተ፡ ነፍሰየ። በእንተ፡ ጸሎታ፡ ወኪዳና፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ኅድገኒ።

87 B adds ወዮሐንስ፡ ዘወጌራ፡ - 88 B ዘኢጎራ፡ - 89 A ዘእሉ፡ - 90 B እንዘ፡ - 91 B ይብሉ፡ - 92 Sic፡ B ቱዎፍ ሱስ፡ - 93 B ወአሕይወ፡ - 94 B እግዚአሔር፡ - 95 Sic፡ - 96 B adds ለልዮን፡ - 97 B አጽቃ፡ - 98 B ወበውእ ቲ፡% - 99 B ሢሞ፡ - 100 B ኩ፡ - 101 B ቲ፡ - 102 B ጽ፡ - 103 B omits. - 104 B ወበምንኩ፡ - 105 B ወቡኦ፡ - 106 B አሸሰ፡ - 107 B ወበ፪ ዓመቱ፡ ዓመቱ፡ - 108 B omits. - 109 B እምይእቲ፡ - 110 B ሙ፡ - 111 B ቡር፡ - 112 B ሙ፡ - 113 B ሙ፡ - 114 B ፪ - 115 B ሙ፡ - 116 B ሙ፡ - 117 A ሙ፡ - 118 B እኩይ፡ - 119 B ወኢየአምር፡ - 120 B እስመ፡ - 121 B omits. - 122 B እነ፡ - 123 B ቲ፡

IV ወሰሚያ፡ ንጉሥ (f. 31a) ዘገተ፡ ነገረ፡ እምኔህ<sup>124</sup>፡ ይቤሎ<sup>125</sup>፡ ለአባ፡ ኤልያስ<sup>126</sup>። ስማዕ፡ አወልድያ፡ ዝምክርክ፡ ሠናይ፡ ውእቱ፡ ነቢረ<sup>127</sup>፡ ገዳም<sup>128</sup>። ባሕቱ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ ወአባ፡ መልክ፡ ጼዴቅ፡ ይቤሎ፡ በደኃሪ፡ ዘመን፡ ዓዲመ<sup>129</sup>፡ ይትነሥኡ<sup>130</sup>፡ ዕልዋነ<sup>131</sup>፡ ሃይማኖት፡ ፀረ፡ እግዚአብሔር። \*ንሕነ፡ አዕሩጋውያን<sup>132</sup>፡ ኢንበጽሕ፡ እስከኔህ<sup>133</sup>፡ ለዘመን። ውእቱ፡ ወልድ፡ እኅተኩ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ሕፃን፡ ውእቱ፡ እምኔነ። ሢሞ፡ እስመ፡ ንሬእዮ፡ እንዘ<sup>134</sup>፡ ይመውዕ፡ ዕልዋነ፡ ሃይማኖት፡ በነገረ፡ ጣዕመ፡ ወኃይሉ፡ ጸሎቱ። በእንተዝ፡ ኢያኃድገኩ፡ ትንበር፡ ውስተ፡ ገዳም። አባ፡ እሠይመኩ፡ መምሕረ፡ ሃይማኖት፡ በላዕለ፡ ፩ እምደብር<sup>135</sup>፡ ቅዱስ፡ እመሂ፡ ላዕለ፡ ደብረ፡ ሊባኖስ፡ አው፡ ላዕለ፡ ደብረ፡ ብ(f. 31b)ስራት፡ አው፡ ላዕለ፡ ደብረ፡ ወገግ፡ ወደብረ፡ መድኃኒት፡ ወአድ፡ ሸዋ፡ ወደብረ፡ ሣህልኒ፡ ወቤተ፡ ማርያም፡ ወገዳመ፡ ዋሊ፡ ወደብረ፡ ሃሌ፡ ሉያ፡ ተማኪርየ፡ ምስለ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ ወአባ፡ መልክ፡ ጼዴቅ፡ ፍቁራንየ፡ ወምዕመናንየ።

ወአውሥኦ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ወይቤሎ<sup>136</sup>፡ አምሐልኩኩ፡ በወላዲተ፡ አምላክ፡ ከመ፡ ኢትረስየነ፡ ከመዝ። እስመ፡ አነ፡ በፃዕኩ<sup>137</sup>፡ ወወሀብኩ፡ ርእሰየ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ከመ፡ ትዕቀብነ፡ በሕገ፡ መነኮሳት፡ ባሕታውያን። እስመ፡ መድኃኒቶመ፡ ይእቲ፡ ለውሉድ፡ ክርስቲያን፡ ዘተዓቅቦመ፡ በጸሎታ፡ እምኩሉ፡ እኩይ። እስመ፡ በእንቲአሃ፡ ተፈጥረ፡ ዓለም። ወበእንተዝ፡ ኢትሢመኒ<sup>138</sup>፡ ሊ(f. 32a)ቀ፡ ካህናት፡ እስመ፡ እምሢመተ<sup>139</sup>፡ \*ሊቀ፡ ካህናት<sup>140</sup> ይኔይስ፡ ሢመት፡ ላዕለ፡ ሕዝባውያን፡ መኳንንት። እስመ፡ አነ፡ ተቀያሚ። ወበቂም፡ ኢይትረከብ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ዘከመ፡ ነግራነ፡ መጻሕፍት፡ ቅዱሳት። ወኢይሠወረከ<sup>141</sup>፡ ነገረ፡ ኅቡአትየ፡ ለከኒ። ስማዕ፡ እግዚእየ፡ በእንተ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም። ባሕቱ፡ ኢይትኃጣዕ፡ ጸድቅ፡ ካህን፡ እምሀገረ፡ ኢትዮጵያ<sup>142</sup>፡ ኅሪት፡ እምኩሉ፡ አህጉራት፡ በከመ፡ ይቤ<sup>143</sup>፡ መዘምር፡ ዓቢይ፡ ኅሩየ፡ አምላክ፡ መሐሪ፡ ኢኃድጋ፡ ለምድር፡ ዘእንበለ፡ ካህናት፡ ወነቢያት<sup>144</sup>፡ እምቅድመ፡ ዓለም<sup>145</sup>፡ ወእስከ፡ ለዓለም። ወበእንተዝ፡ በከመ፡ ቃሉ፡ ኢያኃድጋ<sup>146</sup>፡ ለሀገራትነ፡ ኢትዮጵያ<sup>147</sup>። እስመ፡ ነሥአታ፡ አሥራተ፡ \*እምአምላክነ፡ ወልዳ<sup>148</sup>፡ መድኃኒ<sup>149</sup>፡ ሕ(f. 32b)ያው፡ ወበዙኃ፡ ምሕረት፡ እመ፡ ቅድስት፡ ወኅሪት፡ እምኩሎን፡ አንስት፡ ማርያም፡ ለመድኃኒት። ወነገራነ፡ በዙኃን<sup>150</sup>፡ መጻሕፍት። ወበገዳመ<sup>151</sup>፡ ቅዱሳንሂ፡ ቅድስት፡ ይእቲ። ወስምዓ፡ ኮነ፡ ላቲ፡ መጽሐፈ፡ ምሥጢር፡ ዘአባ፡ ጊዮርጊስ፡ ወአባ፡ በጸሎተ፡ ማኅኤል፡ ቅዱሳን፡ መምሕራነ፡ ቅድስት፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ርቱዓነ፡ ሃይማኖት። ወኢይክለ፡ አማሰኖታ፡ በነገረ፡ ሁከቶመ፡ ዕልዋን<sup>152</sup>፡ ደቂቀ፡ አርዮስ፡ ወንስጥሮስ<sup>153</sup>፡ ወልዮን፡ በከመ፡ ይእዜኒ፡ መዋዕለ፡ መንግሥትኩ፡ መነኮሳተ<sup>154</sup>፡ ቅዱሳነ፡ ያነሥእ፡ ላቲ። ኢያማስንዋ፡ በዕልወቶመ፡ ወኢይመውዕ<sup>155</sup>፡ በጸሎታ፡ ለእመ፡ አምላክነ፡ ኃያል፡ ወመዋዒ፡ ወማኅየዊ፡ ለደቂቀ፡ ፳ኤል<sup>156</sup>። ወለእመ፡ ነበርኩ፡ በሕይወ(f. 33a)ተ፡ ሥጋ፡ አነነ፡ እደመር፡ ዘምስለ፡ ፩ካህን፡ ኅሩይ<sup>157</sup>፡ መነኮስ፡ እቀውም፡ ለሃይማኖትነ፡ ቅድስት፡ ዘእስክንድርያ፡ ወንመውዖ፡ በኃይሉ፡ ኪዳና፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም። ኢትፍሪህ፡ ኦንጉሥ፡ ርቱዕ፡ እስመ፡ ነገረኒ፡ መልክ፡ እግዚአብሔር፡ ነገረ፡ ኩሉ፡ ዕልዋን። እስመ፡ ቦእኩ፡ ውስተ፡ ሳቲ፡ ገዳም፡ ወእጉየየ<sup>158</sup>፡ ሊተ፡ ጸብዓ፡ አጋንንት። ወይቤለኒ<sup>159</sup>፡ ንበር፡ ዝየ፡ እስከ<sup>160</sup>፡ አመ፡ ይጼውዓከ<sup>161</sup>፡ መልአክ<sup>162</sup>፡ በሞት፡ አው፡ በሕይወት። እስመ፡ ኃረየኩ፡ እምክርሠ፡ እምኩ፡ ቅድስት፡ በእንተ፡ ስነ፡ ሃይማኖታ<sup>163</sup>፡ ወእምነታ<sup>164</sup>፡ ምግባር፡ ሰብእናሃ፡ አዳም፡ እምኩሎን፡ አንስተዝ፡ ዓለም፡ ኃላፊ።

124 B እምአፋሁ፡ - 125 B omits. - 126 B adds ይቤሎ፡ - 127 B ነቢረ፡ - 128 B ም። - 129 B omits. - 130 B adds አዲመ፡ - 131 B ምን፡ - 132 B አዕሩጋውያን፡ ንሕነ፡ - 133 B እስከ፡ ከዋኒህ፡ - 134 B እስመ፡ - 135 For ፩ደብር፡ - 136 B adds ኦንጉሥ፡ - 137 A ግ፡ - 138 B ም፡ - 139 B omits. - 140 A ሊቅ፡ ዘካህናት፡ - 141 B ም፡ - 142 B ኢትወጵያ፡ - 143 B adds በእንቲአሃ፡ - 144 A ምየት፡ - 145 B omits. - 146 B ኢኃድጋ፡ - 147 B ኢትወጵያ፡ - 148 B እምወልዳ፡ አምላክነ፡ - 149 B ወመ፡ - 150 B ምን፡ - 151 B ም፡ - 152 A ለዕልዋን፡ - 153 B ንስ፡ - 154 B ት፡ - 155 B ስም፡ - 156 B እስራኤል፡ - 157 B adds ወቅዱስ - 158 B ግ፡ - 159 B ም፡ - 160 B omits. - 161 B ጽ፡ - 162 B አምላክ፡ - 163 A ምን፡ - 164 B adds መሠናይ፡

ወእንዘ፡ ይትናገር፡ ምስለ፡ እኅወ፡ እሙ፡ ንጉሥነ፡ ዘርዓ፡ ያ(f. 33b)ዕቆብ፡ ወረደ፡ V  
 መልእክ፡ እግዚአብሔር፡ እምሰማይ፡ ተመሲሎ፡ ከመ፡ ሕፃን፡ ንዑስ፡ ዘየእክል፡ መጠነ፡ ቆሙ፡  
 ወልደ፡ ቮዓመት፡ ወቆመ<sup>165</sup>፡ ማእከሎሙ፡ ወይቤሎ፡ ኦብእሲ፡ የዋሕ፡ ለምንት፡ ትነግሮ፡  
 ዘነገርኩከ<sup>166</sup>፡ ዘተፈነውኩ፡ እምእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ለሊከ<sup>167</sup>፡ ተንሥእ፡ ወንበር፡ ዲቦ፡  
 ዘባንዮ፡ ወእጸውረከ። ወሐር<sup>168</sup>፡ አንተኒ፡ ንጉሥ፡ የዋሕ፡ ዘእንበለ፡ እቅሥፍከ። ለምንት፡  
 ተሐትቶ፡ ለነገረዝ፡ ካህን<sup>169</sup>። ለከሂ<sup>170</sup>፡ ይበቁሩዓከ<sup>171</sup>፡ ነገረ፡ ሃይማኖት፡ ርቱዕ። ወለዝንቱ፡  
 ወልደ፡ እኅተኩ፡ ይኒይሶ<sup>172</sup>፡ ነቢር፡ ውስተ፡ ገዳም፡ ከመ፡ ኤልያስ፡ ቴስብያዊ<sup>173</sup>፡ ወዮሐንስ፡  
 መጥምቅ፡ ገዳማዊ<sup>174</sup>። ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ ነሥኦ፡ ወጸሮ፡ በክነፊሁ፡ (f. 34a) ወአዕተቶ፡ እምነብ፡  
 እኅወ፡ እሙ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ንጉሥ፡ ዘይብል፡ ርኩብነ፡ \*እመጽሐፊ፡ ታሪክ፡ ዘንጉሥ፡ ዘርዓ፡  
 ያዕቆብ።

ወዓዲ፡ ዘይቤ፡ ከመዝ፡ ርኩብነ<sup>175</sup>፡ እመጽሐፊ፡ ታሪክ፡ ዘበእደ፡ ማርያም፡ ንጉሥ፡ ወአመ፡  
 ሐነጻ፡ ለአትሮንስ፡ ማርያም፡ ንሕለ፡ ይቤ፡ ሕንጺሃ፡ እምድኅረ፡ ተፈጸመ፡ ግብራ። ወበእንተዝ፡  
 ኃዘነ፡ ንጉሥ፡ በእደ፡ ማርያም፡ እስመ፡ ፃመው፡ በግብረ፡ ዜእሃ፡ ብዙኃ። ወቦአ፡ ቤተ፡ ማርያም፡  
 ወጸለየ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ለምንት፡ ረሰይክኒ፡ ስላቀ፡ ለሰብእ፡ አጽራርዮ። እስመ፡ አነ፡ ፃመውኩ፡  
 ፈድፋድ፡ በእንተ፡ ሕንፃ፡ ቤትኪ፡ ብሂልየ፡ እጸድቅ፡ በነገረ፡ ኪዳንኪ፡ ተወኪልየ፡ ዘይቤ፡  
 መጽሐ(f. 34b)ፈ<sup>176</sup>፡ ተአምርኪ፡ ዘሐነጻ፡ በስመ፡ እመ፡ አምላክ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን<sup>177</sup>፡ ይድኅን፡  
 እምነሱ፡ እኩይ። ወይረክብ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ዘኢየሩሳልፍ፡ ህየንተ፡ መንግሥተ፡  
 ምድር፡ ዘየሩሳልፍ<sup>178</sup>፡ ወእንዘ፡ ይጸሊ<sup>179</sup>፡ ከመዝ፡ ያንጸፈጽፍ<sup>180</sup>፡ አንብዑ፡ ዲቦ፡ ክሳዳ፡ ዘይቤ።

ወአሜሃ፡ በእንተዝ፡ ፈነውቶ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ለአባ<sup>181</sup>፡ ኤልያስ፡ ኅቤሁ፡ ከመ፡  
 ይናዝዝ፡ ኃዘኖ። ወቦአ፡ ኅቤሁ ዘእንበለ፡ ይርአይዎ፡ ዓቀብተ፡ አንቀጽ፡ ለንጉሥ።  
 ወአምኖ<sup>182</sup>፡ ወይቤ፡ ሶቦ፡ ቀርቦ፡ ኅቤሁ፡ ደንገጸ፡ ንጉሥ፡ እስመ<sup>183</sup>፡ ብዙኃ፡ ያፈርህ፡ ርእየተ፡  
 ገጽ፡ ከመ፡ መላእክተ<sup>184</sup>፡ ሰማይ፡ ወአሜሃ፡ ይቤሎ፡ ኢትፍርሃኒ<sup>185</sup>፡ አነ፡ ኤልያስ፡ ወልደ<sup>186</sup>፡  
 እሌኒ፡ እኅተ፡ አቡ(f. 35a)ከ። ከማከ፡ ሰብእ፤ ወኢኮንኩ፡ እምፍጥረተ፡ አጋንንት። ስማዕ፡  
 እንግርክ<sup>187</sup>፡ ዘለእኩተኒ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እመ፡ አምላክ፡ ወትቤለከ፡ ሐር፡ ሀገረ፡ እነብሴ፡  
 ወሐድስ፡ ሕንጻታ፡ ለመርጡልየ፡ ዘአውዓይታ፡ ፀርየ፡ ጉዲት፡ ንግሥተ፡ ሣይንት፡ ወለዛቲ፡  
 ጉዲት፡ አውዓይታ፡ እሳት<sup>188</sup>፡ ንግሥተ፡ መሠርያን፡ ዘሀገረ፡ ሱባ። ወበእንተዝ፡ \*ሕንዕ፡  
 ቀዲመ<sup>189</sup>፡ መርጡል፡ ማርያም፡ እስመ፡ ቀዳማዊት፡ እምአትሮንስ፡ ማርያም፡ ዛቲ። ወድኅረ፡  
 ተሐንጻ፡ ለዛቲ፡ ደብርዮ። ዓዲ፡ ዘከመ፡ ሕንጻ፡ አስተማሲለከ። ወአነ፡ እሁብከ፡ መንግሥተ፡  
 ሰማያት፡ ህየንተ፡ ዘፃመውኩ፡ በእንቲአየ። ወየዓሥየከ፡ ወልድየ፡ እሜተ፡ ሠናየ፡ ምስ(f. 35b)  
 ለ፡ ነገሥት<sup>190</sup>፡ ጸድቃን። ወይእኬኒ፡ ዘእንሃላ<sup>191</sup>፡ ሰይጣን፡ ውእቲ፡ ዘይትመሰል፡ በአርዌ<sup>192</sup>፡  
 ምድር። በመዋዕለ፡ አቡከ፡ ተመሲሎ፡ \*ዓቢይ፡ ከይሲ<sup>193</sup>፡ ቦኦ፡ ውስተ፡ \*ደብረ፡ ብርሃን<sup>194</sup>፡  
 ወሐቀፍ፡ ለኅብስተ፡ ቍርባን። ወፈርሁ፡ ካህናተ፡ ይእቲ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን። ወቦአ፡ አቡከ፡  
 ኅቤሁ፡ ወቀተሎ፡ ብሂሎ፡ ጸሎተ፡ ሰላም፡ ለኪ፤ እንዘ፡ ንሰግድ፡ ንብለኪ፤ \*ንግሥተ፡ አድኅኖ<sup>195</sup>፡  
 ማርያም፡ እምነ<sup>196</sup>፡ ናስተብቁሳኪ፤ \*እምአርዌ፡ ነዓዊ፡ ተማኅፀነ፡ ብኪ። በእንተ፡ ሐና፡ እምኪ፡  
 ወኢያቆም፡ አቡከ<sup>197</sup>፡ ማኅበረነ፡ ዮም፡ ድንግል፡ \*አድኅኒ፡ ወባርኪ<sup>198</sup>። አንተኒ፡ ይእኬ፡ በል፡  
 ዘንተ፡ ጸሎተ፡ ዲቦ፡ ዛቲ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን<sup>199</sup>። ወትሬኢ፡ ኃይለ፡ ተአምርዮ፡ (f. 36a) ዮምኒ፡  
 ዓዲ፡ በላዕለ፡ ከይሲ፡ እምአዳም፡ አቡየ፡ \*እስከ፡ ዮም<sup>200</sup>።

165 B omits. - 166 B ለዘ። - 167 B በልኪ. - 168 B ወሐር. - 169 B ብእሲ. - 170 B ለከኒ. - 171 B "ቆ" -  
 172 B "ከ. - 173 B "ባ" - 174 B ቀዳ" - 175 B omits. - 176 A "ፍ. - 177 B "ን. - 178 B adds ለከንቱ. -  
 179 B ይኒይሲ. - 180 B "ጽ. - 181 B ለውእቱ፡ አባ. - 182 B ወተኦ" - 183 B omits. - 184 A መላእክ. -  
 185 B adds ኦንጉሥ. - 186 A adds ወልዳ፡ ለእኅተኩ. - 187 B omits. - 188 እሳቶ? B omits. - 189 B  
 ቀዲመ፡ ሕንዕ. - 190 B ንተ. - 191 B ኃይሉ. - 192 B "ረዌ. - 193 B ከይሴ. ዐቢየ. - 194 B ደብርሃን. - 195 B  
 omits. - 196 A omits. - 197 B በእንተ፡ ሐና፡ እምኪ. ወኢያቆም፡ አቡኪ. እምአርዌ፡ ነዓዊ. ተማኅፀነ. ብኪ. - 198 B  
 ባርኪ. - 199 B "ን. - 200 B እምዮም. -

VI ወበሳኒታሁ<sup>201</sup>፣ አዘዘ፣ ንጉሥ፣ በእደ፣ ማርያም፣ ከመ፣ ይግበሩ<sup>202</sup>፣ ቊርባን፣ በሐይመተ፣ ማላት፣ ላዕለ፣ አትሮንሰ፣ ማርያም፣ ወገብሩ<sup>203</sup>፣ ቊርባን<sup>204</sup>፣ በከመ፣ አዘዘመ፣ ንጉሥ፣ ለካህናቲሃ፣ ሰበ፣ ይቤ፣ ካህን፣ ፈኑ፣ ጸጋ፣ መንፈስ፣ ቅዱስ፣ ላዕሌን፣ ወሶቤሃ<sup>205</sup>፣ ከልሐ፣ ሰይጣን<sup>206</sup>፣ ወነሰኩ፣ እግር፣ ለውእቲ፣ ካህን፣ \*እንዘ፣ ሀሎ፣ ኅብስተ፣ ቊርባን፣ በእደሁ<sup>207</sup>፣ ወአቡነ፣ ኤልያስ፣ ለብሰ፣ ልብሰ፣ ተክህና፣ ወይቤሎሙ፣ ንዑ፣ ኅቤየ፣ \*ወአነ፣ አቁርበክመ<sup>208</sup>፣ ኢትፍርህም፣ ለውእቲ፣ ከይሲ፣ ወነሥኦ፣ ለቊርባን<sup>209</sup>፣ ወፈተቶ፣ እንዘ፣ ይብል፣ በጸሎተ፣ ፈትቶ፣ ዘኤጲፋንዮስ፣ አክሲማሮስ፣ ፍቁረ፣ እግዝእትነ፣ ማር(f. 36b)ያም፣ እመ፣ ክርስቲያን<sup>210</sup>፣ ብሂል፣ ወዓዲ፣ ዓቢይ፣ መልሕቅ፣ ዘሊቃውንተ<sup>211</sup>፣ ቤተ፣ ክርስቲያን፣ እግዚአብሔር፣ ዘብርሃናት<sup>212</sup>፣ እግዚአብሔር፣ ዘሥልጣናት፣ እስከ፣ ተፍጻሜቱ፣ እንዘ፣ ይብል፣ ዘንተ፣ ፈተቶ<sup>213</sup>፣ ለቊርባን<sup>214</sup>፣ ወመጠዎመ፣ ለካህናት፣ ወለንጉሥኒ።

ወእምዝ፣ ይቤ፣ ንጉሥ፣ ዘከመ፣ አቡሁ፣ ሰላም፣ ለኪ፣ ወተሰጥውዎ፣ መዘምራን፣ እንዘ፣ ይብሉ።

በዝ፣ ሥጋኪ፣ ማርያም፣ እግዚአብሔር፣ ዘለብሶ፣ ለሕይወተ፣ ሥጋነ፣ ወለነፍስነ<sup>215</sup>፣ ቀደሶ፣ ወበዝ፣ ኅብስተ፣ ሥጋሁ፣ ወደሙ፣ ለወልድኪ፣ ዕቀቢ፣ ንግሦ፤ ወአጽንኢ፣ አትሮንሰ፤ ለበእደ፣ ማርያም፣ ንጉሥነ፣ ዘፍትው፣ ዘሰነ፣ አሚኖቲ፣ ሞገሶ፤ እስመ፣ ረሰየኪ፣ ምዕቅብና፣ ሥጋሁ፣ ወነፍሶ።

ወእንዘ፣ ይ(f. 37a)ብሉ፣ ዘንተ፣ ቀዳስያት<sup>216</sup>፣ ዘአኩቱተ<sup>217</sup>፣ ቊርባን<sup>218</sup>፣ ኃተሞ፣ አባ፣ ኤልያስ፣ በአፃብዓሁ፣ እለ፣ ፈተታሁ፣ ለውእቲ፣ ቊርባን<sup>219</sup>፣ ወገሠሦ፣ ለውእቲ፣ ካህን፣ ዘነሰኩ፣ ከይሲ፣ ወተንሥኦ፣ እምነ፣ ሞቱ፣ እስመ፣ ሞተ፣ ፍጡነ፣ በጊዜ፣ ነሰኩ፣ ወሰይጣን፣ ወዕኦ፣ እንዘ፣ ይኬልህ፣ ከመ፣ ከልብ፣ ዘገዳም፣ ዘውእቲ፣ ተኩላ<sup>220</sup>፣ በነገርነ፣ ወንጉሥኒ፣ በእደ፣ ማርያም፣ ተፈሥሐ፣ ጥቀ፣ ወአዘዘ፣ ይጸለይ፣ በኩሉ፣ ጊዜ፣ ሰዓተ፣ ቊርባን<sup>221</sup>፣ ለዝንቲ፣ ጸሎት፣ እምቅድመ፣ ይቤ፣ \*ዲያቆን፣ ጸልዩ<sup>222</sup> በእንቲአነ፣ በጸሎተ፣ ቅዳሴ።

ወእምዝ፣ ሐረ፣ ንጉሥ፣ በእደ፣ ማርያም፣ መንገለ፣ ሀገረ፣ እነብሲ፣ ወአኃዘ፣ ሕንፃ፣ ግበሪሃ፣ ለመርጡለ<sup>223</sup>፣ ማርያም፣ ወበውእቲ፣ መካን፣ ሥ(f. 37b)ልሰ፣ ተአምረ፣ ገብረት፣ እግዝእትነ፣ ማርያም፣ በመርጡላ<sup>224</sup>፣ ዘሀገረ፣ እነብሲ<sup>225</sup>፣ \*ወዘንተ፣ እንዘ<sup>226</sup>፣ ሀሎ፣ ንጉሥነ<sup>227</sup>፣ በእደ፣ ማርያም፣ ያስተገብር<sup>228</sup>፣ ዘንተ፣ ሕንጻሃ፣ ዓርገ፣ ዓቢይ፣ ተመን፣ እምፈለገ<sup>229</sup>፣ ዓባይ፣ ወነሰካ፣ ለወለተ፣ ወልዱ፣ ዘሰማ፣ ማርታ፣ ወለተ፣ እስክንድር<sup>230</sup>፣ ንጉሥ፣ እኅወ፣ ናዖድ፣ ወኃዘነ፣ እንዘ፣ ያስቆቁ<sup>231</sup>፣ ወይብል፣ በእደ፣ ማርያም፣ ንጉሥ፣ መነ፣ ይጼውዖ<sup>232</sup>፣ ለአባ፣ ኤልያስ፣ እምሀገረ፣ አሽከላ፣ ከመ፣ ያንሥኦ፣ ሊተ፣ ለዛቲ፣ ወለትየ፣ ወለቲ፣ ለወልድየ፣ እስመ፣ ኢአብሰት፣ በግብረዝ፣ ዓለም፣ እኩይ፣ ከማየ፣ አላ፣ በኃጢአትየ፣ ሞተት፣ እንበለ፣ አበሳ፣ ኦእግዝእትየ፣ እመ፣ ሕይወተ፣ ኩ(f. 38a)ሉ፣ ዓለም፣ ፈንዊየ፣ ለአባ፣ ኤልያስ፣ ከመ፣ ያንሥኦ<sup>233</sup>፣ እመዊት፣ ዘከመ፣ ቀዲሙ፣ አንሥኦ፣ ለዘነሰኩ፣ ከይሲ፣ ዘውእቲ<sup>234</sup>፣ ተመን<sup>235</sup>፣ ማኅደረ፣ አጋንንት፣ አዕራርየ<sup>236</sup>፣ ወፀረ፣ ዘአኪ፣ \*እለ፣ ይውሕጥዎመ፣ ለፍቁራንኪ<sup>237</sup>።

ወአሜሃ፣ ፈነወቱ<sup>238</sup>፣ ለአባ፣ ኤልያስ፣ ገዳማዊ፣ በሠረገላ፣ ነፋሳት፣ ዘከመ፣ ኤልያስ፣ ቀዳማዊ፣ ነቢይ፣ ዘዓርገ፣ በሠረገላ፣ እሳት፣ ውስተ፣ ሰማይ፣ ወሶብ፣ በጽሐ፣ ሀገረ፣ እነብሲ<sup>239</sup>፣ ፈርሀ<sup>240</sup>፣ ከመ፣ ኢይርዓይም<sup>241</sup>፣ ሠራዊተ፣ ንጉሥ፣ ወበእንዘ፣ አኃዘ፣ ይጸሊ፣ ተአቲቶ፣ ሕቀ፣ እምትዕይንት፣ እስከ<sup>242</sup>፣ ይርኅቁ፣ ሠራዊቱ<sup>243</sup>፣ እምቤተ፣ ክርስቲያን፣ ጊዜ፣ ቊርባን<sup>244</sup>፣ እስመ፣ ነበረ<sup>245</sup>፣ በድና፣ ውስቲታ፣ እስከ፣ ይፌጽመ፣ ጸሎተ፣ ቅዳሴ፣ ዘቊርባን<sup>246</sup>፣ ቅዱስ፣ ዘበሕግ፣ ይደሉ።

201 B "ታ" - 202 A "ር" - 203 A "ረ" - 204 B omits. - 205 B omits. - 206 B adds በከይሲ፣ - 207 B ዘይቤ፣ ፈኑ፣ ወሶቤሃ፣ ካህን፣ ፍርሃት፣ ዐቢይ፣ ወኃደግዎ፣ ካህናት፣ ለኅብስተ፣ ቁርባን፤ - 208 B ወአነቁርበክመ፣ - 209 B ለቁ" - 210 A ኢየሱስ፣ - 211 B "ት" - 212 A omits. - 213 B ፈትቶ፣ - 214 B ለቁ" - 215 B "ሳቲነ" - 216 B "ተ" - 217 B "ኮ" - 218 B ቁ" - 219 B ቁ" - 220 B ተኩላ፣ - 221 B ቁ" - 222 A omits. - 223 A "ል።" - 224 B ዘመ" - 225 A ሰብሊ፣ - 226 B ወእንዘ፣ - 227 B adds ውእቲ፣ - 228 B ያተ" - 229 A "ግ" - 230 A እኅወ፣ B እስክንድር፣ - 231 B "ቁቁ" - 232 B adds ሊተ፣ - 233 A "እ" - 234 B ዝው" - 235 B ተአምን፣ - 236 B ፀርየ፣ - 237 A omits. - 238 B adds ይቤላ፣ - 239 B እነብሊ፣ - 240 B ይቤ፣ - 241 B ይር" - 242 B ከመ፣ - 243 B "ት" - 244 B ቁ" - 245 B omits. - 246 B ዘቁ"

ወእንዘ፡ ይጸሊ፡ ቀዊሞ፡ ውስተ<sup>247</sup>፡ ዓጸደ፡ መርጡለ፡ ማርያም፡ ዘትሰመይ<sup>248</sup>፡ ቀራሽቦ፡ ነጻሮ፡ በርኑቅ፡ ለጅ መነኮሱ፡ እንዘ፡ ይመጽእ፡ ኅቤሁ፡ ዘስመ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ። ወቀጸቦ፡ በአፃብዒሁ፡ ኅቤሁ። ወቀርቦ፡ ኅቤሁ፡ ወተአምኖ። ወይቤሎ፡ መነ፡ ስምከ፡ አንተ፡ መነኮሱ። ወይቤሎ፡ አንሰ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ። ወአንተኩ፡ መነ፡ ስምከ። ወይቤሎ፡ ኤልያሱ፡ አውሢእ<sup>249</sup>፡ ወይቤሎ፡ አንተነ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ፤ አንተኩ<sup>250</sup>፡ ዘትፃባዕ፡ በነገረ፡ ማኅሌተ፡ ጽጌሃ፡ ለእመ፡ አስካለ፡ ሕይወት፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ምስለ፡ ካህናተ፡ መንዝህ። አእመርኩኩ<sup>251</sup>፡ ይእይ፤ ዘከመ<sup>252</sup>፡ (f. 39a) ተመነይኩ፡ ርእየተ፡ ገጽከ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ አምጽዓተከ፡ ኅቤየ<sup>253</sup>፡ በይነ፡ ፍቅራ። በልኬ፡ ድኅረ፡ በከዋላሁ፡ እነግረከ፡ ስምየ። ይእይሱ፡ ሐር፡ ኅብ፡ በእደ፡ ማርያም፡ ንጉሥ፡ አንሥእ፡ እመዊት፡ ለወለተ፡ ወልዱ፡ ፍጡነ፡ ዘእንበለ፡ ይቅብርዋ፡ እምቅድመ፡ ይፈጽሙ፡ ጸሎተ፡ ቅዳሴ።

ወአውሥእ፡ አባ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ፡ ወይቤሎ፡ እፎ፡ ይትከሀለኒ፡ ኦአባ<sup>254</sup>፡ አንሥእ፡ ምውት፡ ሊተ። ወአውሥእ፡ አባ፡ ኤልያሱ፡ ወይቤሎ፡ ዘየአምን፡ በስመ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ሕይወተ፡ ኩሉ፡ ምውት፡ ያነሥእ፡ ምውተ፡ በጸሎተ፡ ዚአሃ። እስመ፡ አንተ፡ ታፈቅራ፡ እምኩልነ፡ መነኮሳት፡ ወትፃባዕ፡ ምስለ፡ አዝማዲከ፡ በነገረ፡ ማኅሌተ፡ ጽጌሃ፡ ኩሉሃ። (f. 39b) ወአነኒ፡ ኢይትፈለዋ፡ እምኔከ፡ ጊዜ፡ ትቀውም፡ ቅድመዝ፡ ንጉሥ። እስመ፡ ተፈኖኩ፡ ኅቤሃ<sup>255</sup>፡ ለአንሥእ፡ ወለቱ፡ ለይእቲ<sup>256</sup>፡ በእንቲአከ። እትራድአከ፡ ኢትፍራኅ፡ ታነሥእ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ በእንተ፡ ሃይማተ፡ አበዊነ፡ ርትዕት። ወሶብ፡ እቀውም፡ ምስሌከ፡ እፈርህ፡ እስመ፡ እርቃንየ፡ ሀሎከ፡ ዘእንበለ፡ ልብሰ፡ በጉባኤ<sup>257</sup>። እስመ፡ አንተ፡ ለበስከ፡ ጄኤ<sup>258</sup>፡ ክዳነ። ሀበኒ፡ ፩ እልበሶ<sup>259</sup>፡ ወእትሉከ፡ ወእቀውም፡ በድኅሬከ፡ አነ። ወአንተ፡ በል፡ አነሥእ<sup>260</sup>፡ በስመ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም።

ወሶብ<sup>261</sup>፡ ነገሮ<sup>262</sup>፡ ዘንተ<sup>263</sup>፡ መጠዎ<sup>264</sup>፡ አባ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ፡ ፩እምአልባሲሁ፡ ዘብድወ፡ ጠሊ። ወለብሰ፡ ወተለዎ። ወቆመ፡ አባ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ፡ ወጸር(f. 40a)ሐ፡ ቅድመ፡ ንጉሠ። ወይቤሎ፡ ኢትኅዝን፡ ወኢትብከ፡ አንጉሥ፡ በእንተ፡ ሞታ፡ ለወለተ፡ ወልድከ። በስመ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ አነ፡ አነሥእ፡ እመዊት። ወባሕቱ፡ ከመ፡ ተሀበኒ፡ ተምኔተ፡ ልብየ፡ መሐል፡ ሊተ። ወይቤሎ፡ ንጉሥ፡ ለእመ፡ ሠናይ፡ ተምኔተ፡ ልብከ፡ እሁብከ፡ ዘሰአልከኒ<sup>265</sup>፡ ዘእንበለ፡ መሐላ። እስመ፡ ኢይደሉ፡ መሐላ፡ በሐሰት፡ ዘእንበለ፡ ዝሰረ፡ ሠናይ፡ ለንጉሥ። ወለእመ፡ ኮነ፡ ነገረ፡ ተመኔት፡ እኩየ፡ ትመውት። እንዳኢ፡ አባ፡ እግዚአብሔር<sup>266</sup>፡ ባሕቱ፡ እስመ፡ ኢጉብረት፡ ኃጢአተ<sup>267</sup>፡ ከማነ። በእንተ፡ ኃጢአትየ፡ እበከ፡ አንሰ<sup>268</sup>፡ አኮ፡ በእንቲአሃ፡ እስመ፡ ይእቲ፡ ንጽሕት፡ እምአበሳ<sup>269</sup>።

ወሶቤሃ፡ ቦአ፡ ሠርጸ፡ ጳጥሮስ፡ ኅብ፡ (f. 40b) በድና። ቆመ፡ ወይቤ፡ ተንሥእ፡ በስመ፡ እመ፡ ሕይወት፡ አንቲ፡ ወለት<sup>270</sup>። ወአሜሃ፡ አስተርአየት፡ እድ፡ ብርሃናዊት፡ እንዘ፡ ትገሥሥ<sup>271</sup>፡ በድና። ወእንስሐሰሐት፡ በውስተ፡ መግነዛ፡ ወትቤ፡ ፍትሐ፡ መግነዝየ። እስመ፡ ተመይጠት፡ ነፍስየ፡ ውስተ<sup>272</sup>፡ ሥጋየ፡ በጸሎተ<sup>273</sup>፡ አባ<sup>274</sup>፡ ኤልያሱ፡ ወበጸሎተ፡ ዝንቱ፡ መነኮሱ፡ ዘቆመ፡ ቅድሚክመ። ፍቁረ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ውእቱ፡ ዘበእንቲአሁ፡ ሐዮኩ፡ እምእደ፡ ሞት።

ወሶቤሃ፡ ነሥእዋ፡ ወአውዕዕዋ፡ አፍዓ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን። ወፈትሐ፡ መግነዛ<sup>275</sup>፡ ወቆመት፡ ቅድመ፡ ጉባኤ፡ እምሔዋ፡ ንጉሥ። ወዜነወት፡ ምሥጢረ፡ ሰማይ፡ ወነገረ፡ አባ፡ ኤልያሱ፡ ዘመዳ። ወትቤሎ፡ ለንጉሥ፡ አበ፡ አቡሃ፡ (f. 41a) ተንሥእ፡ ወጸዓን<sup>276</sup>፡ ፈረሰከ፡ ወብጻሕ፡ ቦቱ፡ እንበለ፡ ይባእ፡ ኅብ፡ ማኅደሩ። እስመ፡ ተለዎ፡ ለአባ<sup>277</sup>፡ ኤልያሱ<sup>278</sup>፡ መልአከ፡ እግዚአብሔር፡ ቅዱስ<sup>279</sup>፡ ራጉኤል፡ ከመ፡ ይቅትልዎ፡ በእዴከ፡ በትዕዛዝ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም።

247 B adds መካነ፡ - 248 B adds መካነ፡ - 249 A "ሥእ፡ B አውሥእ፡ - 250 B "ተሰከ፡ - 251 A እስመ፡ ርኩከ፡ - 252 A እስመ፡ - 253 B ዐቢየ፡ - 254 A አባ፡ B omits. - 255 B ዘእምኅቤሃ፡ - 256 B ይ" - 257 B ጥ" - 258 B ፪ - 259 A "ሱ፡ - 260 A አን" - 261 B ዘንተ፡ - 262 B አባ፡ ኤልያሱ፡ - 263 B omits. - 264 B ወሀቦ፡ - 265 B ኩሎ፡ - 266 B adds በነፍሱ፡ አኮነ፡ ባሕቱ፡ እስመ፡ አኮነ፡ - 267 A "ጉ፡ - 268 B omits. - 269 A እምንዕሳ። - 270 B ምውት፡ - 271 B ተ" - 272 B ወ" - 273 B "ቱ፡ - 274 B ለአባ፡ - 275 A "ዘ፡ - 276 B ተጽ" - 277 A ለ added later፡ B አባ፡ - 278 B adds ምስለ፡ - 279 B ወቅ"

VIII

ውእተ፡ ጊዜ፡ ቀነጸ፡ እምድር፡ ወተጽዕነ፡ ፍጡነ፡ ዲባ፡ ዘባነ፡ ፈረሰ፡ ወበጽሐ፡ ቦቲ፡ ኅብ፡ ሙራደ፡ ዓቀቡ፡ ለፈለገ<sup>280</sup>፡ ዓባይ። ወእንዘ<sup>281</sup>፡ የሐውር፡ እኒዜ፡ አሐተ፡ ላህመ፡ በዘነቡ። ወደርባዮ<sup>282</sup>፡ ዘባና፡ በኩናት። ወተመይጠ፡ ኅብ፡ ንጉሥ፡ ኃዲኅ ይእተ፡ ላህመ፡ ዘአኃዘ። ወለውለው፡ ልሳኖ፡ ከመ፡ የአኃዘ፡ ለንጉሥ፡ ወይነስኮ<sup>283</sup>። ወሶቤሃ፡ ቀነጸ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ እምሠረገላ፡ ዘነፋስ፡ ወአኃዘ<sup>284</sup>፡ ርእሶ። ወቅዱስኒ<sup>285</sup>፡ ራጉኤል<sup>286</sup>፡ መልሐ፡ ሰይፎ፡ ወመተረ፡ (f. 41b) ክሳዶ። ወሰይጣንሂ፡ ዘኃደረ፡ ሳዕሌሁ፡ ከልሐ፡ ከመ፡ ዝዕብ፡ ወሶኦ፡ ውስተ<sup>287</sup>፡ ፈለገ፡ ማዮ<sup>288</sup>፡ ዓባይ፡ ወጠፍዓ፡ ከመ፡ ጢስ፡ እንዘ፡ ይሬእይዎ፡ ሠራዊተ፡ ንጉሥ። ወሶቤ፡ ተመይጠ፡ ኅብ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ተሠወርሙ። \*ወሐረ፡ ኅብ<sup>289</sup>፡ ገዳመ፡ በሠረገላ፡ ነፋስ፡ እንዘ፡ ይብል፡ በ፩ እመጽሐፈ<sup>290</sup>፡ ታሪክ፡ ረከብነ።

ወሥልሰ፡ ረከብነ፡ በውእተ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ፡ ዘናዖድ፡ ዘይቤ፡ ለፊ፡ ኅብ፡ ድኅረ፡ መጽሐፍ። በመዋዕለ፡ ናዖድ፡ ወረዱ፡ እምሀገረ፡ ገጽጃም<sup>291</sup>፡ ወሸዋ፡ መነኮሳት፡ ብዙኃን፡ መንገለ፡ ኢየናሳሌም፡ ተአምሪሁ፡ ለእግዚእነ። ወበህየ፡ ረከብዎሙ፡ \*ለዕልዋነ፡ ሃይማኖት፡ ፳<sup>292</sup> እለ፡ ተርፉ፡ እምቅትለተ<sup>293</sup>፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ በእንተ፡ ባሕሎሙ፡ ዘይቤሉ<sup>294</sup>፡ (f. 42a) ኢይደሉ፡ ሰጊድ<sup>295</sup>፡ ለማርያም<sup>296</sup>፡ ወለመስቀለ፡ ወልዳ። ወአኃዘመ<sup>297</sup>፡ ሊቀ<sup>298</sup>፡ ጳጳሳት፡ ተማገጸዮ<sup>299</sup>። ወአምሠጡ፡ እማዕሠረ፡ ጳጳስ<sup>300</sup>፡ ዘእስክንድርያ፡ አባ፡ ገብርኤል<sup>301</sup>፡ እምድረ፡ ግብጽ። ተመይጠ፡ ወሶኦ፡ ሀገረ፡ ወንደል<sup>302</sup>። ወኃብአሙ፡ ገብረ፡ መሲሕ፡ \*መኰንን፡ ይእቲ<sup>303</sup>፡ ሀገር። ወእምድኅረ፡ ኅዳዋ፡ መዋዕል፡ አምነ፡ በሃይማኖተ፡ አፍርንጊ<sup>304</sup>፡ ሃይማኖቶሙ፡ ለእሙንቲ፡ መነኮሳት፡ ዕልዋን። ወወሀቦሙ፡ ነቂሎ፡ ካህናቲሃ፡ እምጉልተ<sup>305</sup>፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ዘሀገረ<sup>306</sup>፡ ወንደል። ወአሜሃ፡ ተሰዱ፡ ካህናቲሃ፡ እምሀገረ፡ ወንደል፡ ወሶኦ፡ ገዳመ፡ አሸከሳ፡ ወንዝ። ወተቃጸልዎመ<sup>307</sup>፡ ደቂቀ፡ አባ<sup>308</sup>፡ ዘርዓ፡ ጽዮ(f. 42b)ን፡ ዘዓደ<sup>309</sup>፡ ሸዋ፡ ሊቀ፡ መነኮሳት። ወኃዘነ፡ በእንቲአሁ።

ወነገርዎ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ ዘንተ፡ ነገረ፡ ስደቶሙ። ወሶቤሃ፡ ተንሥአ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ወሐረ፡ በሠረገላ፡ ነፋስ፡ ዘወሀቦቶ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እምነ፡ ወልዳ፡ ለተልዕኮታ፡ ውስተ፡ ኩሉ<sup>310</sup>፡ አድባራተ፡ ሀገራ፡ ለሐውዖ፡ ፍቁራኒሃ፡ ቅዱሳን። ወበጽሐ፡ በአሐቲ፡ ዕለት፡ ተንሥኢ<sup>311</sup>፡ እምገዳመ<sup>312</sup>፡ አሸከሳ፡ ወንዝ፡ እስከ<sup>313</sup>፡ ሀገረ፡ ወንደል፡ እም፪ኤ፡ ምሕዋረ፡ ሰሙን፡ ዕለት፡ ዘየአክል፡ ፍናቱ። ወሶኦ፡ ኅብ፡ ውእቲ፡ መኰንን፡ ገብረ፡ መሲሕ<sup>314</sup>፡ ወይቤሎ፡ ለምንት፡ አምንክ<sup>315</sup>፡ በሃይማኖተ፡ አፍርንጊ<sup>316</sup>። ወለምንት<sup>317</sup>፡ ነቀልኮሙ፡ ለደቂቀ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ (f. 43a) ወአባ፡ ሚካኤል፡ ቅዱሳን፡ አበው<sup>318</sup>፡ ርቱዓነ፡ ሃይማኖት፡ እምጉልተ<sup>319</sup>፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ዘወንደል፡ ዘወሀቦሙ፡ እምሔውክ፡ ርቱዓነ፡ ሃይማኖት፡ ሐርቦ፡ ጎሼ<sup>320</sup>። እስመ፡ በመሐላ፡ ወበግዘት፡ ወሀቦሙ፡ ለአባ፡ ዮሐንስ፡ ወሚካኤል፡ ከመ፡ ኢይንቅልዎሙ፡ ውሉደ፡ ውሉዱ፡ ለደቂቀ፡ ሳሙኤል፡ እምዛቲ<sup>321</sup>፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ዘሀገረ፡ ወንደል። ይኒይሰከነ፡ ሃይማኖተ፡ አፍርንጊ<sup>322</sup>፡ ርኩስ፡ እምሃይማኖተ፡ አበዊነ፡ ርቱዕ። በል፡ ሚጥ፡ ጉልተ<sup>323</sup>፡ ሀገሮሙ፡ ለእሉ፡ ደቂቀ፡ ዮሐንስ፡ ጳድቅ፡ ዘእንበለ፡ ትሙት፡ በእኩይ፡ ሞት፡ ዘግዘተ፡ አበዊሆሙ፡ ለቅዱሳን፡ መነኮሳት፡ ርቱዓነ፡ ሃይማኖት።

280 A "ግ፡ - 281 B እ" - 282 B "የ፡ - 283 Sic, for ወይን"፡ B ወይሰኩ። - 284 B "ዘ፡ - 285 B "ስ፡ - 286 B adds መልእክ፡ - 287 B ኅብ፡ - 288 A ማይ፡ - 289 B ወሶኦ፡ ውስተ፡ - 290 Sic, for እመጻክፍተ፡ or ይብል፡ ፩ መጽሐፈ፡ - 291 B ጎ" - 292 B ለ፳ዕልዋነ፡ ሃይማኖት፡ - 293 A እምቅለተ፡ - 294 B ዘይብሉ፡ - 295 B adds ለእግዝእትነ፡ - 296 B ማ" - 297 B "ዘዎሙ፡ - 298 B ለሊቀ፡ - 299 B "ኖሙ፡ - 300 B "ሳት፡ - 301 B ኤልያስ፡ Obviously the copyist has filled wrongly the blank space he left for the name ገብርኤል፡ to be written later in red ink. - 302 A ወንጌል። - 303 B መሀገል፡ - 304 B "ርጊ፡ - 305 B "ጉ" - 306 A ሀ" - 307 B "ቀ"፡ ወተቀበልዎመ? - 308 B አብ፡ - 309 A "ድ፡ - 310 B omits. - 311 A "ኦ፡ - 312 A ገዳመ፡ - 313 B እስመ፡ - 314 B adds ወተአምኖ፡ - 315 A ተአ" - 316 B "ርጊ፡ - 317 B ለም" - 318 A omits. - 319 B "ጉ" - 320 B ጎሼ. - 321 B እምጉልተ፡ ዛቲ፡ - 322 B "ርጊ፡ - 323 B ጉ"

ወሰቦ፡ ሰምዓ፡ ዘንተ<sup>324</sup>፡ ሰሐቀ፡ ቦቱ፡ ጥቀ፡ ወይቤሎ፡ እንተነ፡ ኤልያስ፡ ዳግማዊ፡ ዘነገሩነ፡ ዘኖኩ፡ ፍቁ(f. 43b)ራንዮ፡ እሉ፡ አፍርንጊያውያን<sup>325</sup>፡ ውሉደ፡ ጳጥሮስ፡ ርእሱ፡ ሐዋርያት፡ በልኬ፡ አውርድ፡ እሳተ፡ መቅሠፍት፡ ላዕሌዮ፡ እምሰማይ፡ ከመ፡ ኤልያስ፡ እንተኒ፡ ወአነሂ፡ አመንኩ፡ በሃይማኖተ፡ አፍርንጊ<sup>326</sup>፡ ሀገረ፡ ጳጥሮስ፡ ሊቀ፡ ሐዋርያት፡ ወሀገረ፡ ኤልያስ፡ ርእሱ፡ ነቢያት፡ ወይቤሎመ፡ በሉኩ<sup>327</sup>፡ አኃዝዎ፡ ለዝ፡ መነኮስ፡ እኩይ፡ ዘአያሐፍር፡ ገጸ፡ መኰንን<sup>328</sup>፡ ዓቢይ፡ ወአኃዝዎ፡ አግብርቲሁ<sup>329</sup>፡ ወቀሠፍዎ፡ ዓቢዮ፡ ቅሥፊተ፡ ወእንዘ፡ ይቀሥፍዎ፡ ይቤሎ፡ አንተኒ፡ ቅሥፊኒ፡ በሃይማኖተ፡ ሀገረ፡ እኪት፡ አፍርንጊ<sup>330</sup>፡ ምድረ፡ ልዮን፡ ዕልው፡ ወአነ፡ እመውት፡ በሃይማኖተ፡ ጳጥሮስ፡ ሊቀ፡ ሐዋርያት፡ ከመ፡ ዲዮስቆሮስ፡ \*ሊቀ፡ ጳጳሳት<sup>331</sup>፡ ዘርቱዓ<sup>332</sup>፡ ሃይ(f. 44a)ማኖት<sup>333</sup>፡ እስኪ<sup>334</sup>፡ እሬኢ፡ ዘያድኅነኩ፡ እምግዘተ፡ ጳጥሮስ፡ ወዲዮስቆሮስ፡ እስመ፡ በሃይማኖተ፡ ልዮን፡ አፍርንጋዊ<sup>335</sup>፡ አኮ፡ ሀገረ፡ ጳጥሮስ፡ ሊቀ፡ ሐዋርያት፡ አላ፡ ሀገረ፡ ደቂቁ፡ ለልዮን፡ ከሐይ<sup>336</sup>፡ ሃይማኖቱ<sup>337</sup>፡ ለጳጥሮስ<sup>338</sup>፡ በከመ፡ ነገረ<sup>339</sup>፡ ሃይማኖተ<sup>340</sup>፡ አብው፡ ጽሑፍ፡

ወዘንተ፡ ብሂላ፡ እምድኅረ፡ ቀሠፍዎ፡ ብዙኃ፡ ወውኅዘ፡ ደመ፡ አባላቲሁ፡ ቀጸቦ፡ ለደመና፡ ነፋስ፡ በዓይኑ፡ ወመዘን፡ ሰማየ፡ በሠረገላ<sup>341</sup>፡ ብርሃን፡ እምነቤሁ፡ ለገብረ፡ መሲሕ፡ ዘይቀሥፍ፡ ወነቢር፡ ዲቤ፡ ሠረገላ፡ ይቤ፡ ኢትረድ፡ በዛቲ፡ ሀገር፡ ዝናመ፡ በረከት፡ ዘከመ፡ መዋዕል፡ አክዓብ፡ ወከመ፡ ተለጉመ(f. 44b)ት<sup>342</sup>፡ በቃለ፡ ኤልያስ፡ ነቢይ፡ ወእሜሃ፡ ዮብስት፡ ፈለገ፡ ዓባይ፡ እምአጀበራ፡ እስኪ፡ ሀገረ፡ ደራ<sup>343</sup>፡ ኮነ፡ ፀሐይ፡ ዘያውኢ፡ አድባራተ፡ ጎጃም<sup>344</sup>፡ ወጎንደር<sup>345</sup>፡ ወዳሞት፡ እንበለ፡ በጌ፡ ምድር፡

ወሰምዓ፡ ዘንተ፡ ዜና፡ ምንዳቤሃ፡ ለሀገረ፡ ጎጃም<sup>346</sup>፡ ናዖድ፡ ንጉሥ፡ ወፊነው፡ ሠራዊቶ፡ ወመሳፍንቲሁ፡ ከመ፡ ያምጽእዎ፡ ለገብረ፡ መሲሕ፡ መኰንን<sup>347</sup>፡ ወንደል፡ ወአስተጋብአመ፡ ለደቂቀ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ እምነብ፡ ተሰዱ፡ ቦቱ፡ ዳመ፡ አሽከላ፡ ወንዝ፡ ወይቤሎመ፡ በሉኩ፡ ንግሩነ፡ ዜና አባ፡ ኤልያስ፡ ወይቤልዎ፡ አልበ<sup>348</sup>፡ \*ኢነአምር፡ መካኖ<sup>349</sup>፡ ወኢነአምር<sup>350</sup>፡ ለአባ፡ ኤልያስ፡ አላ፡ ንሰምዕ፡ በዕዘኒነ፡ (f. 45a) እንዘ ይብሉ፡ ሀለ<sup>351</sup>፡ አሽከላ፡ ወንዝ፡ ወአመ፡ ሰደደነ<sup>352</sup>፡ እምሀገረ<sup>353</sup>፡ ወንደል፡ ርስትነ፡ ቦእነ፡ ውስተ<sup>354</sup>፡ ገዳመ፡ አሽከላ፡ ባሕቱ፡ ተወከፉነ፡ መነኮሳተ<sup>355</sup>፡ ዝንቱ፡ ገዳም፡ ወእምኔሆመ፡ ጅመነኮስ፡ ባሕታዊ፡ ዘተወልደ፡ ውስተ፡ ሀገርከ፡ ዘስመ፡ ኤልያስ፡ ዘይነብር፡ ምስሌሆመ፡ መጽኢ፡ \*ነቤነ፡ ስደት<sup>356</sup>፡ ወነገርኖ፡ ዜና፡ ስደትነ፡ ወውእቱ፡ ይቤለነ፡ ነገርክዎ፡ ዜና<sup>357</sup>፡ ስደትነ፡ ወውእቱነ፡ መጽኢ፡ ምስሌነ፡ ወተርፈ፡ ውስተ፡ ዴዴከ፡ ወለውእቱ፡ ጠይቆ፡ ነገረ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ባሕታዊ፡

ወይቤ፡ ናዖድ፡ ንጉሥ፡ ጸውዕዎ፡ አንትመ፡ እምነብ፡ ሀለው፡ ቦቱ፡ መካን፡ ወእንዘ፡ ዘንተ፡ ይቤሎመ፡ ሰምዑ<sup>358</sup>፡ ጅመነኮሳ(f. 45b)ት፡ ወይቤልዎ<sup>359</sup>፡ ጅመነኮስ፡ ዝውእቱ፡ ኤልያስ፡ ዘሀገረ፡ ወንደል፡ ወአነ፡ ኤልያስ፡ አሽከላዊ፡ ወልደ፡ እሌኒ፡ እኅተ<sup>360</sup>፡ እምኔውኩ<sup>361</sup>፡ ወዘንተ፡ ብሂላ፡ ተሠወረ<sup>362</sup>፡ እምቅድመ፡ ናዖድ፡ ንጉሥ፡ ጸሊኦ፡ ስብሐተ፡ ብጡለ፡ ወአዕረገቶ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ በውእቱ፡ ሠረገላ፡ ዘወሀበቶ፡ ለመልእክታ<sup>363</sup>፡ ወረሰየት፡ ንብረቶ፡ ውስተ፡ አንባ፡ ማርያም<sup>364</sup>፡ ደብራ፡ ሀገረ<sup>365</sup>፡ እንጦጦ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ረከብነ፡ እመጽሐፈ<sup>366</sup>፡ ታሪክ፡ ዘናዖድ፡ ንጉሥ፡

324 B adds ነገረ - 325 AB "ርጊ" - 326 B "ርጊ" - 327 B በልኬ - 328 B መኰ - 329 B adds ወሰቢሃ - 330 B አፍርንጊ - 331 A omits - 332 B "ዓነ" - 333 A adds ርእሱ - 334 B omits. The problem the copyists faces must be with the word in the exemplar which A read as ርእሱ and B as እስኪ - 335 B አፍርንጋዊ - 336 B ከሃዲ - 337 B "ኩስ" - 338 B adds ርቱዕ - 339 B "ረነ" - 340 B በሃ" - 341 B በሰረገላ፡ በሰረገላ - 342 B "ጎ" - 343 A ደሬ - 344 B ጎ" - 345 B omits - 346 B ጎ" - 347 B መኰ" - 348 ? - 349 B omits - 350 B ኢ" - 351 B adds ውስተ፡ ገዳመ - 352 B ሰደደ - 353 B omits - 354 B omits - 355 B "ት" - 356 B ምስሊኒ - 357 B ነገረ - 358 B omits - 359 B ደ" - 360 B not clear - 361 A አ"፡ B አምአኃውያኩ - 362 B adds እምኔሆመ - 363 B "ት" - 364 B ኤልያስ፡ Obviously the copyist has filled wrongly the blank space he left for the name ማርያም፡ to be written later in red ink - 365 B ዘሀ" - 366 B እምጽኢ፡

X ወመጽሐፈ<sup>367</sup>፡ ታሪክ፡ ዘልብነ፡ ድንግል፡ ዘይብል<sup>368</sup>፡ ረከብነ<sup>369</sup>። ወእመ፡ ተንጎሥኡ<sup>370</sup>፡ ግራኝ፡ ወኑር፡ መሐመድ፡ እንዘ፡ ይቀብሮሙ፡ ለሰማዕታተ፡ እንጠጦ ዘሞቱ፡ (f. 46a) በእደ፡ ግራኝ፡ ረከብኖ፡ ይቤሉ<sup>371</sup>፡ ብዙኃን፡ ጻድቃን፡ ነገሩነ።

ወእምዝ፡ እምዘመነ፡ መንግሥቱ<sup>372</sup>፡ ለዘድንግል፡ ኮንኩ፡ አረጋዌ፡ ወተመየጥኩ፡ መንገለ፡ ሀገርየ፡ ኤማ። ወእንዘ፡ ሀሎኩ፡ በሀየኒ<sup>373</sup>፡ መጽአት፡ እምሀገረ፡ ገባገያ<sup>374</sup>፡ በዋእ ባሕረ<sup>375</sup>፡ ሂይ<sup>376</sup>፡ ነሢኦ፡ እመጽሐፈ፡ አብዊሃ፡ ጊዜ፡ ሰደድዋ፡ አረማውያን፡ እምሀገራ። ወእንዘ፡ ትጠይቅ፡ በጽሐት፡ ኅቤየ፡ ወትቤለን፡ አንተነ፡ ሊቅ<sup>377</sup>፡ ዘመለኮት፡ ወልደ፡ ወልዱ፡ ለሊቀ፡ ጸሐፍት፡ መርቆርዮስ፡ ጸሐፊ፡ መንክራት፡ ወታሪክ፡ ዘነገሥት። ወአውሃእክዋ<sup>378</sup>፡ እንዘ፡ እብል<sup>379</sup>፡ እው<sup>380</sup>፡ ነበርኩ፡ ቅድመ። ወኮንኩ፡ ይእዜ፡ (f. 46b) አረጋዌ፡ ድኩሙ፡ ዘኮነ፡ መዋዕለ፡ ዕድሜየ፡ ፫ወ፳ወ፳ ዓመተ። እመዋዕለ፡ ዘድንግል፡ ንጉሥ፡ እስከ፡ ዘመነ፡ ፋሲለደስ፡ ጸሐፍኩ፡ ዜና፡ ትውልደሙ፡ ለነገሥት። ወይእዜነ፡ መጻእኩ<sup>381</sup>፡ እመሀገረ፡ በደትየ፡ ወፍ፡ ዋሻ፡ ዘሀገረ፡ በጀምድር<sup>382</sup>፡ ሀዲግየ<sup>383</sup>፡ ውልዱየ። \*ወኮንኩ፡ እሰምዕ፡ ዜና፡ ውሉደ፡ ውሉድ<sup>384</sup>፡ ወደቂቀ፡ ውልዱ፡ ለእኑየ። አዕይንትየ፡ ደክማ፡ ለርዕይ፡ ወአዕጋርየ፡ ደክማ፡ ለሐዋር። መነ፡ ስምኪ፡ አንተ፤ ወእምአይቱ፡ ሀገር፡ መጻእኪ፡ አንተ<sup>385</sup>፡ ከመ፡ ትጠይቅነ፡ ነገረ፡ መዋዕሊሁ፡ ለዕድሜየ፡ ወተሐትትነ፡ ስምየ። ወለምንት፡ መጻእኪ፡ ኅቢየ። እግዝእት፡ ልዕልት፡ ይቤሉነ፡ መጽአት<sup>386</sup>፡ ኅቤከ። (f. 47a) ወአነ፡ እኔጽረኪ፡ ዘንበለ፡ ድምዕ፡ ኢሰማዕኩ፡ ወኢርኢኩ<sup>387</sup>፡ ገጸኪ<sup>388</sup>። እስመ፡ ላኩ<sup>389</sup>፡ አዕይንትየ፡ በርስዕና<sup>390</sup>።

ወእምዝ<sup>391</sup>፡ ትቤለን፡ ሀገርየሰ፡ ርኑቅ፡ ውእቱ። ስምየ<sup>392</sup>፡ ወሀገርየ፡ ድንገረ፡ እነግረከ። ወምጽዓትየሰ፡ ኅቤክ፡ ከመዝ፡ ነገሩ<sup>393</sup>። እስመ፡ ፈነወነ፡ ፩መነኮስ<sup>394</sup>፡ ባሕታዊ፡ ከመ፡ ትዜንወነ፡ ነገረ፡ እግዚአብሔር፡ ዘሰማዕኩ፡ እምአብዊከ፡ ወጸሐፍኩ<sup>395</sup>፡ ዘከመ፡ እምሔውከ። በልኪ፡ ንግረኒ፡ ኩሎ<sup>396</sup>፡ በእንተ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እመ፡ አምላክ። ወአውሃእክዋ<sup>397</sup>፡ እንዘ፡ እብል፡ ኢትጸውዒ፡ ሰማ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፤ ዘእንበለ፡ ታምሕልኒ<sup>398</sup>፡ እነግረኪ<sup>399</sup>። በአይቱ፡ ረከብኪ<sup>400</sup>፡ ባሕታዊ፡ በዝን(f. 47b)ቱ፡ ዘመነ፡ አጸባ፡ ወአረሚ።

ወትቤ፡ አመ፡ አገቱነ፡ አረማውያን፡ ከመ፡ ይሂዱነ፡ ሀገርየ፡ ወንዋይየ፡ ጎየይኩ<sup>401</sup>፡ መንገለ፡ ሀገረ፡ ዟይ፡ ተድሂልየ<sup>402</sup>፡ በሌሊት። ወቦእኩ፡ ውስተ፡ ሐቅለ፡ ደበል። ወበዘውእቱ<sup>403</sup>፡ ገዳም፡ ግገቱነ፡ አራዊት፡ በሌሊት። ወጸበበተነ፡ ስፍሐ፡ ምድር። ወአዕረጉነ፡ አግብርትየ፡ ዲቦ፡ የም፡ ዓቢይ። ወለውእቶሙ፡ ቀተሎሙ፡ ነጌ። ወእንዘ፡ እበኪ፡ ምስለ፡ ውሉድየ፡ ነቢርየ፡ መልዕልተ፡ አዕዋም፡ ወመጽአ፡ ፩መነኮስ፡ ወዘበጠሙ<sup>404</sup>፡ ለነጌየት፡ ወለካልአን፡ አራዊት። ነድአሙ፡ ከመ፡ አልሀምት፡ ወአርኃቆሙ፡ እምኅቤየ። ወለ፩ ተመን፡ ቀጥቀ(f. 48a)ጠ<sup>405</sup>፡ ርእሶ፡ እምታሕተ፡ አም፡ አውጺኦ፡ እምዘሀለውኩ<sup>406</sup>፡ ቦቱ። ወሰፈረ፡ ኑኖ፡ ወኮነ፡ ፫ወ፱በእመት<sup>407</sup>። ወእምዝ፡ ይቤለን፡ ንዒ፡ ረዒ፡ እምውእቱ፡ የም፡ ወቅረቢ፡ ኅቤየ፡ ከመ፡ እንግርኪ፡ ዘለዓከተነ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ አውረደነ፡ እምአዕዋም። ወይቤለን፡ ሑሪ፡ ትቤለኪ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እምሀገር፡ ኃዲገኪ፡ ፫ውሉደኪ። ወ፫ ደቂቅኪ፡ ይሑሩ፡ ሀገረ፡ እርስ<sup>408</sup>፡ ኅብ፡ ሊቅ፡ ዘመለኮት፡ እምሔውኪ። ወይደመሩ<sup>409</sup>፡ ምስለ፡ ሰብአ፡ ወግዳ፡ ወተጉሶት፡ እስከ<sup>410</sup>፡

367 B ወእመ - 368 B ዘይቤ - 369 B ዘረ - 370 B "እ - 371 A "ሎ; B adds ይቤሉ - 372 B እመ - 373 B "ነ - 374 B ባቦንያ - 375 A ብሔረ - 376 B ዟይ - 377 A ሊቀ - 378 AB "ዎ - 379 B ይብል - 380 B አነ - 381 B መጻ - 382 B በጌም - 383 B በዲ - 384 B omits - 385 B omits - 386 B መጻ - 387 B ወኢሰማዕኩ - 388 B ገጽኪ - 389 A ላኩየ - 390 B adds ወሶቤሃ፡ አዕይንትየ፡ ወሶቤሃ - 391 B እ - 392 B ወሰ - 393 B ንግሩ - 394 B ፩መነኮስ - 395 A "ኮን - 396 A ኩሎ - 397 A "ዎ - 398 B "ሊን - 399 B "ከ - 400 B "ከ - 401 B ጎየይኩ - 402 B ተድሂልየ - 403 B ወበዘው - 404 B ወጠጠሙ - 405 B "ጠ - 406 B ዘ - 407 A is not clear; it could be ፫ወ፱ - 408 B እርስ - 409 B ወደ - 410 B እስመ

አመ፡ ፈቀደ፡ እግዚአብሔር፡ ይሠላላ፡ ለዛቲ፡ ሀገር። ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ አኃዘ፡ ይምርሐኒ፡ ፍኖተ፡ ባሕረ<sup>411</sup>፡ ዚ(f. 48b)ይ፡ ወአብጽሐኒ፡ ውስቱቱ። \*ወአብዓኒ፡ በሣእረ፡ ደንገል። ወውእቱ<sup>412</sup>፡ በእገሪሀ፡ ቦአ፡ ዘእንበለ፡ ሐመር። ወበሀዩ<sup>413</sup>፡ አርአየኒ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ፡ ዘጸሐፎን፡ አቡስ። ወአንተኒ፡ እምሔውኩ፡ ጸሐፊ፡ መንክራት፡ መርቆሬዎስ። ወጠነ<sup>414</sup>፡ ሿ መጻሕፍት። ወነሥአ፡ ፪ተ፡ ፫ተ፡ ዲናረ፡ ወርቅ፡ ወተሣዩጠ፡ ሿአግማለ፡ ወአዕዱገ<sup>415</sup>። ወለ፫ደቁቅዩ፡ ኃደጎመ፡ ውስተ፡ ደሴቶመ። ወለ፫አጽዓኖመ፡ በአግማል፤ ወሊተኒ፡ በአድግት<sup>416</sup>። ወተመዩጥነ፡ እምባሕረ<sup>417</sup>፡ ዚይ። ወአብጽሐኒ፡ እንዘ፡ ይመርሀኒ፡ እስከ፡ የረር። ወመጠዎመ፡ ለትግራውያን፡ ተንበላት፡ ፫ዲናረ፡ ወርቅ። ወይቤሎመ፡ ኅንኩ፡ ዕሤትክመ<sup>418</sup>፡ ዘንተ፡ ፫ተ፡ ዲናረ<sup>419</sup>፡ ወርቅ። ወአብጽሐዎመ፡ ለእሌ፡ ሰብእ<sup>420</sup>፡ እስከ፡ ሀገረ፡ እርስ<sup>421</sup>። (f. 49a) ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ ተመይጠ፡ ውእቱኒ፡ ሀገረ፡ እንጦጠ። ወይቤሎኒ፡ ለእመ፡ ይቤላከ፡ ዘመለኮት፡ መነ፡ ስመ፡ ለመነኮስ፡ ዘአስተርአየከ፡ በሊዮ<sup>422</sup>፡ ኤልያስ፡ \*ዘገዳመ፡ አሸከላ፡ ወሀገረ፡ እንጦጠ<sup>423</sup>፡ ሠውር፡ ለአጠኒ፡ አምባ፡ ማርያም<sup>424</sup>። ወውእቶመ፡ ተንሢአመ፡ ወነሢአመ፡ ወርቆመ<sup>425</sup>፡ ክህዱኒ፡ ጊዜ፡ በጻሕነ፡ ሀገረ፡ ተጉለት። ወሢጤኒ፡ ምስለ፡ ውሉድዮ፡ ለእኅትዮ፡ እግዝእት፡ ተቀራሪት<sup>426</sup>፡ ወላተ፡ ማርታ፡ ንግሥት። ወእንዘ፡ ሀለውነ፡ ምስሌሃ፡ አጉዮዩን<sup>427</sup>፡ አረሚ። ወይእቲኒ፡ ጐዮት፡ ምድረ፡ እራስ<sup>428</sup>፤ ወሊተኒ፡ ሀገረ፡ አይኒ፡ ቦእኩ። ወጠዮቁ፡ ስመ፡ ዝንቲ፡ ሀገር፡ አኩ፡ አርስ፡ ይቤሉኒ፡ አላ፡ አይኒ። ወእምዘ፡ (f. 49b) ሐርኩ፡ ሀገረ፡ መንዝ<sup>429</sup>፡ ወቦእኩ፡ አደሌ። ወስመ፡ ዝኒ፡ ኮን<sup>430</sup>፡ ከማሁ። ይቤሉኒ፡ አኩ፡ እርስ<sup>431</sup>፡ አላ፡ አደሌ። ወበእንተዝ፡ እንዘ፡ አኃዝን፡ መጽአ፡ ኅቤዮ፡ ውእቱ<sup>432</sup>፡ አባ፡ ኤልያስ<sup>433</sup>፡ አመ፡ ጄወጅ ለሚያዝያ<sup>434</sup>። ተአምኃኒ<sup>435</sup>፡ ወይቤላኒ፡ ሐሪ፡ እምዝዮ፡ ሀገረ፡ እርስ<sup>436</sup>፡ እኒዘከ፡ ዘንተ፡ ፍኖተ፡ ያበጽሐኪ<sup>437</sup>፡ ብሂሎ፡ ውእቱ፡ ተርፈ፡ ሀገረ፡ ምስዓለ<sup>438</sup>፡ ማርያም፡ ለዓጢነ፡ በዓለ፡ ልደታ፡ በይእቲ<sup>439</sup>፡ ደብር። ወአነ፡ እኒዝዮ፡ ዘንተ፡ ፍኖተ፡ ዘአርአየኒ፡ በጻሕነ፡ ሀገረ፡ እርስ<sup>440</sup>፡ አመ፡ ሿሁ<sup>441</sup> ለውእቱ<sup>442</sup>፡ ወርኅ። ወገበርኩ፡ በዓለ፡ ልደታ፡ በመዝዞ<sup>443</sup>። ወመጽአ፡ ጊዜ፡ ፫ ሰዓት፡ ተንሢአ፡ እምስዓለ፡ ማርያም<sup>444</sup>፡ ዲባ፡ ደብረ፡ ዳባ<sup>445</sup>። ወባረኩ፡ \*ለማዮ፡ መግረዝ<sup>446</sup>፡ ወ(f. 50a)ኮነ፡ ሜሰ፡ ጥዑመ። ወተመይጠ<sup>447</sup>፡ ሀገረ፡ እንጦጠ። ወእንዘ፡ እጤይቅ፡ መጻእኩ፡ ኅቤኩ፡ ወረከብኩክ<sup>448</sup>። አነ፡ አገዮ፡ ወለቱ፡ ለስነ፡ ከርስቶስ፡ ወልደ፡ ወልድከ። ወእምየኒ፡ ዓመተ፡ ዮሐንስ፡ ስማ<sup>449</sup>፡ ወለቱ፡ ለዘድንግል። ማዕይ<sup>450</sup>፡ ዘመነ፡ ስዋሬሀ፡ ለውእቱ፡ መነኮስ። ውእቱኒ፡ ሠወረኒ፡ ለዝ፡ ነገር፡ አመ፡ ሐተትክዎ<sup>451</sup>፡ አላ<sup>452</sup>፡ ውእቱ፡ ሊቅ፡ ዘመለኮት፡ ይንግርኪ<sup>453</sup>፡ ተሰወረኒ። ወለከ፡ ይብለከ፡ ባሕቲ፡ ይመውት፡ በዕለተ፡ ሥዋሬዮ። ወአነ፡ እመውት፡ በ፪፻፶ወ፪ ዓመት፡ እምድጎረ፡ ዘመነ፡ አረሚ፡ በዘመነ፡ ሉቃስ፡ አመ፡ ፮ ለኅዳር፡ በዕለተ፡ ዕረፍቱ፡ ለአባ፡ በጸሎተ፡ ሚካኤል፡ በዕለተ፡ ሠሌስ። ወአንተ፡ ትመውት<sup>454</sup>፡ አመ፡ ፩ (f. 50b) ለግንቦት።

ወሶባ፡ ሰማዕኩ፡ ዘንተ፡ አንከርክዎ፡ ወወሀብክዎ፡ ሿ<sup>455</sup> መጻሕፍተ<sup>456</sup>፡ ታሪክ። ወሥዋሬሀ፡ ነገረኒ፡ መጽሐፈ ታሪክ፡ ዘናዖድ፡ አመ፡ ተዓብዓ፡ ምስለ፡ ገብረ፡ መሲሕ፡ አመ፡ ፯<sup>457</sup> ለወርኃ፡ ጥር፡ በዘመነ፡ ናዖድ፡ እምአመ፡ ነግሠ፡ በጄወጅ ዓመት። ወእምዝ፡ በ፪፻፶ወ፪ ዓመት፡ እምድጎረ ዘመነ አረሚ፡ ወኮነ ዘመን፡ ፫፻፲ወ፮<sup>458</sup> ዓመት። ወእምዝ፡ ኅሉቃው<sup>459</sup>፡ ትውልድ፡ ዘመጽአ።

411 A ብሔረ፡ - 412 A omits. - 413 B omits. - 414 B መጠ - 415 B "ደገ፡ - 416 B በአደገ፡ - 417 A እምባሕረ፡ - 418 B "ተ" - 419 B ደ" - 420 B "አ፡ - 421 B አርስ። - 422 A በሊዮ፡ - 423 B ዘሀገረ፡ እንጦጠ፡ ወገዳመ፡ አሸከላ፡ - 424 B omits. - 425 B ውእተ፡ ወርቀ፡ - 426 ትቁ" - 427 B አገ" - 428 B አራሳ፡ probably እርስ፡ - 429 B ወንዘላ፡ - 430 B omits. - 431 B አርስ፡ 432 B omits. - 433 B omits. - 434 B ለማዝዮ፡ - 435 B ውተ" - 436 B አርስ፡ - 437 B አሰ" - 438 For ምሥሀሊ፡ but many manuscripts have the form ምስዓለ/ ምስአለ፡ - 439 A ለይ" - 440 B አርስ፡ - 441 B ሿ - 442 B በው" - 443 B በመገረዝ፡ - 444 A omits. - 445 B not clear. - 446 A ለማዮ፡ ወረዝዞ፡ - 447 B "የጠ፡ - 448 A B "ኩ፡ - 449 B ስመ፡ - 450 B "ዜ፡ - 451 A እምኃተትክዎ፡ - 452 A B አባ፡ - 453 B "ከ፡ - 454 B "ወት፡ - 455 Not ሿ. - 456 B መጽሐፈ፡ - 457 B ፮፡ - 458 B ፫፻፲ወ፮፡ - 459 B ኅሉቃው።

XII

ወአነ አይዳዕኩክም፡ ዘረኩብኩ፡ እመጽሐፈ ታሪክ፡ ዘነገሥት። ወሀሎ፡ ነሱሉ<sup>460</sup>፡ ነገሩ፡ ለኤልያስ፡ በኩሎን፡ መጻሕፍተ<sup>461</sup>፡ ታሪክ። \*ወይቤ፡ ፩ መጽሐፈ፡ ታሪክ<sup>462</sup>፡ ዘናዖድ፡ በጎዳገ፡ መጽሐፈ፡ ተአምሪሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ማር(f. 51a)ም፡ ዘተጽሕፈ። አመ፡ ፳፬ ወ፪ ለወርኃ፡ ጥቅምት፡ ተወልደ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ወተጠምቀ፡ ጥምቀተ፡ ክርስትና፡ በግበርማ<sup>463</sup>፡ ደብረ አባ፡ ተክለ፡ ሐዋርያት፡ አመ፡ ፩ ለወርኃ፡ ታኅሣሥ። ወሰመይም፡ ስም፡ ኤልያስ፡ በስመ ኤልያስ፡ ነቢይ፡ እለ፡ አባ፡ ተክለ፡ ሐዋርያት፡ ዘገበርማ፡ ወአባ፡ ሚካኤል<sup>464</sup>፡ መምሕረ፡ አደ፡ ሸዋ፡ ወወግዳ፡ ወዘወንድል፡ ዮሐንስ፡ አእሚርመ፡ ስነ፡ ጽድቁ፡ ከመ፡ ኤልያስ፡ ከዊኖቱ። ወአቡሁ፡ በመንፈስ፡ ቅዱስ፡ አባ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፤ ወመምሕሩ፡ በምሂረ፡ ሃይማኖት፡ ወመጻሕፍት፡ አባ፡ ሚካኤል። ወበአስኪማ<sup>465</sup>፡ መልክ፡ ጼዴቅ፤ ወበምንነሱና፡ ውእቱ፡ አባ፡ (f. 51b) ሚካኤል፡ ዘአደ፡ ሸዋ፡ \*ወደጎረ፡ ወገግ<sup>466</sup>። ወንብረቱ፡ በአሸከላ<sup>467</sup>፡ ወሀ፡ \*ወምድረ፡ እንጦጦ<sup>468</sup>፡ \*አንባ፡ ማርያም<sup>469</sup>። ወዕረፍቱ፡ በህየ፡ ይቤ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ።

ነጽርም፡ ወለብወ-ም፡ ዘንተ፡ ወጽንሕዎ፡ ነሱልክመ፡ ውሉድኖ፡ ብሂሎ፡ አዕረፈ፡ ሊቅ ዘመለኮት። ወአዕረፈ፡ አመ፡ ፮ ለዋር። ወተቀብረ፡ ኤማ፡ ውስተ፡ ጸማዕተ፡ እንገራ፡ እንዘ፡ ወልደ፡ ፻ ወ፴ ወ፪ ዓመት<sup>470</sup>፡ ከዊኖ፡ ኑኃ፡ ዕድሜሁ። ወተመጠወቶ፡ እግዝእትነ፡ አጋያ<sup>471</sup>፡ ለዝንቱ፡ መጽሐፍ። ወንሕነ፡ ጸሐፍነ<sup>472</sup>፡ ያዕቆብ፡ ወጢሞቴምስ፡ \*ጸሐፍተ፡ አእጋረ፡ ክርስቶስ<sup>473</sup>፡ ወልዳ፤ ወጸሐፍተ<sup>474</sup>፡ እራስ፡ ድሚጥሮስ፡ ዘመዳ። ስብሐት፡ ለአብ፡ ወወል(f. 52a)ድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ዘአፈጸመነ፡ በዳኅና። ዘንተ፡ መጽሐፈ፡ ዜና። ዘሎቱ<sup>475</sup> ስብሐት፡ ወምልክና። እስከ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን<sup>476</sup> ለይኩን። ለይኩን<sup>477</sup>። አእግዚአ<sup>478</sup>፡ አምላክ፡ አገያ፤ ዕቀብ<sup>479</sup>፡ እምነ፡ መከራሁ፡ ለዲያብሎስ፡ ጉኅልያ<sup>480</sup>። \*ለአቡነ፡ \*ገብረ፡ አብ<sup>481</sup>፡ \*ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን<sup>482</sup>።

II. ዜናሁ፡ ለአባ፡ ኤልያስ፤ ክፍል፡ ፪ (EMML 1126, ff. 52a-61a):

(f. 52a) በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩አምላክ። ንዌጥን፡ በረድኤተ፡ እግዚአብሔር፡ ጽሑፈ፡ ዜናሁ፡ \*ለቅዱስ፡ ወብፀ-ዕ<sup>483</sup>፡ ኤልያስ፡ ዘተረከበ፡ እመጽሐፈ፡ ታሪክ፡ ዘንገሥ፡ ልብነ፡ ድንግል።

ወእምድኅረ፡ ዘንመ<sup>484</sup>፡ ሐመድ፡ በ፻ወ፮ ዓመት፡ ይትነሣእ፡ ንጉሥ፡ ዘስመ፡ ገ፡ ኪ<sup>485</sup>፡ እምሀገረ፡ ደ<sup>486</sup>፡ ዘ ትሰመ(f. 52b)ይ፡ አ፡ ፊ፡ ቋ<sup>487</sup>፡ ወእምቅድመ፡ መዋዕለ፡ ዝንጉሥ<sup>488</sup>፡ ይወዕዕ፡ ጳጳስ<sup>489</sup>፡ እመንበረ፡ ማርቆስ ዘስመ፡ እ። ወየሐውር፡ እንድርያስ<sup>490</sup>፡ ምስለ፡ ውእቱ፡ ንጉሥ፡ ኅበ፡ ደብረ፡ ሊባኖስ። ወየኃድር<sup>491</sup>፡ ፫ዕለታተ፡ እንዘ፡ ይገብር፡ ግብረ፡ ክህነት። ወትትቁደስ፡ ደብረ፡ ሊባኖስ፡ በዕብራቱ። ባሕቱ፡ አኮ፡ ደብረ፡ ሊባኖስ፡ ርኾስት። \*እለ፡ ይነብሩ<sup>492</sup>፡ ባቲ፡ በዘመነ፡ አረማውያን፡ እንዘ፡ ይገብሩ፡ \*ግብረ፡ አረማ<sup>493</sup> እለ፡ ይሰትዩ፡ ዕፀ፡ ሰጠጠራ፡ ርኾስት<sup>494</sup>፡ ዕፀ፡ ወይዘፍነ፡ በትርሲተ፡ ነሱርበት። በእንተዝ፡ ይረከሱ<sup>495</sup>፡ እለ፡ ይነብሩ፡ ባቲ<sup>496</sup>። ደብረ፡ ሊባኖስ፡ ቅድስት፡ ይእቲ፡ እንተ፡ ተቀደሰት፡ በነሶሳወ፡ እገሪሁ፡ ወበቃለ፡ ጸሎቱ፡ ወበስነ፡ ተጋድሎቱ፡ ወበስም(f. 53a)ዓ፡ ሃይማኖቱ<sup>497</sup>፡ ወበዓዕመ፡ ሥጋሁ፡ ቅዱስ፡ ዘተቀብረ፡ ባቲ፡ ለአብ፡ ቅዱስ፡ ወብፀ-ዕ፡ አባ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት ሐዲስ፡ ሐዋርያ፡ ከመ፡ ጴጥሮስ፡ ወጳውሎስ።

460 A ነሱሎ - 461 B መጽሐፈ - 462 A omits. - 463 For ባግ - 464 B ኤልያስ. Obviously the copyist has filled wrongly the blank space he left for the name ሚካኤል፡ to be written later in red ink. - 465 B "ማኒ - 466 B ወወገግ - 467 B በአሸላ - 468 B ወእንጦጦ - 469 B አም፡ ኤልያስ፡ Obviously the copyist has filled wrongly the blank space he left for the name ሚካኤል፡ to be written later in red ink. - 470 B "ተ - 471 B አገያ - 472 A not clear; B ጸሐፍኖ - 473 A ቶስ - 474 B "ት - 475 B ገድሎም - 476 B adds ወአሜን - 477 B omits. - 478 B "አ - 479 "ባኒ - 480 B ጉ - 481 Erased and replaced by ሰላማ፡ \*\*B adds በዝኒ፡ ዓለም፡ ወበዘይመጽእ፡ ዓለም። እስመ፡ ኄር፡ አንተ፡ ኄር፡ ወመሐራ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ In the text of the original composition, the line with the name must have rhymed in "ዶ - 482 B omits. - 483 B ለብፀ-ዕ፡ ወለቅዱስ - 484 A "ዘመን; B ዘመነ; Ragu'el ዘንመ - 485 A ከ or ኪ, not clear. - 486 B ዶ - 487 Caquot, "Raguel," p. 101 ቀ፡ አ - 488 B ዘን - 489 A omits. - 490 A እንድርያ፡ B omits. - 491 A ወየሐውር - 492 B ዘይ - 493 B omits. - 494 B ርኾ - 495 B "ኩስ - 496 A ዲቦ - 497 B ተጋድሎቱ

ወበመዋዕለ<sup>498</sup>፡ ውእቱ<sup>499</sup>፡ ንጉሥ፡ አሚሃ፡ ይጸወው፡ ሰብአ፡ ሸዋ፡ ምስለ፡ ወልደ፡ መስፍኖሙ፡ እንሳለ፡ አንበሳ። ወየሐውሩ፡ በምሕርካ፡ ኅበ፡ ምድረ፡ ጨ፡ ይነብሩ። ወእምዝ፡ በ፲ዓመት፡ ይትመየጡ<sup>500</sup>፡ እምሀገረ፡ ዒዋዊሆሙ<sup>501</sup>፡ \*ጨ፡ ይነብሩ። ወእምዝ<sup>502</sup>፡ ምስለ<sup>503</sup>፡ \*ውእቱ፡ ወልደ<sup>504</sup>፡ መስፍኖሙ፡ ኅዳጣን፡ ሰብአ፡ እምሕርካ፡ \*ዘነበሩ፡ በሀገር<sup>505</sup>፡ ወይበውኡ፡ በዳኅና፡ በበሐውርቲሆሙ፡ ውስተ፡ ሀገረ፡ ሸዋ።

ወበ፫ ዓመት፡ እምድኅረ፡ ተመይጦቶሙ፡ እምዒዋዌ<sup>506</sup>፡ አመ፡ ፮<sup>507</sup> ለኅዳር፡ (f. 53b) በሠርከ፡ ዕለተ፡ ሠሉስ፡ ያስተርኢ፡ ትዕምርተ፡ ከዋክብት፡ እምጽንፈ፡ ዓለም፡ \*እስከ፡ አጽናፈ፡ ዓለም<sup>508</sup>። ወበይእቲ፡ ሌሊት<sup>509</sup>፡ ለጸቢሐ፡ ዕለተ፡ ረቡዕ፡ ይሠርቅ፡ ዓቢይ፡ ኮከብ፡ ዘዲበ<sup>510</sup>፡ ርእሱ፡ ከመዝ፡ ትዕምርተ፡ መስቀል። ✧<sup>511</sup> ወይእ ። \*ተ፡ ጊዜ፡ ይመውት፡ አባ፡ ኤልያስ፡ ባሕታዊ፡ ወልደ፡ እሊኒ<sup>512</sup>፡ እግዝእት፡ ክብርት፡ እኅተ፡ ንጉሥ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ዘነበረ፡ እንዘ፡ የአዋና፡ ለታቦተ፡ በዓለ፡ ልደታ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ዘኮነት፡ ሥውርተ፡ ውስተ፡ ደብረ፡ እንጦጦ<sup>513</sup>፡ ዘትሰመይ፡ \*አምባ፡ ማርያም<sup>514</sup>። ወለታቦትነ፡ ዘነበረት፡ ውስተ፡ አደ፡ ሸዋ፡ ዘደብረ፡ አብርሃም<sup>515</sup> ወአጽብሐ። ወለካልዕታ፡ ታቦት፡ ዘዘርዓ ያዕቆብ፡ (f. 54a) ዘአደ<sup>516</sup>፡ ሸዋ። ወሣልስታ፡ ዘናያድ፡ ዘነበረት፡ ዘደብረ<sup>517</sup>፡ ሣይ፡ እለ፡ ኮና፡ ሥውራተ<sup>518</sup>፡ በመዋዕለ፡ ዝኩ፡ ንጉሠ<sup>519</sup>፡ ተንባላት፡ ፀርከ።

ወእምድኅረ፡ ዝኒ፡ ነገር፡ ድኅረ፡ ሞተ፡ አባ፡ ኤልያስ፡ አልቦሙ፡ ኃይል፡ ወምኩናን፡ ለአረማውያን፡ ወለነገሥተ<sup>520</sup>፡ ተንባላት። እስመ፡ ይነግሥ፡ እምዘርዓ፡ ውሉድከ፡ ዓቢይ፡ ንጉሥ፡ ዘተብህለ፡ በድርሳነ፡ እመ፡ ቃል፡ ወበመጽሐፈ፡ ተአምሪሃ፡ ወበመጽሐፈ፡ ምሥጢር፡ ዘጸሐፎ፡ አባ፡ በጸሎተ፡ ሚካኤል፡ ወበመጽሐፈ፡ ያዕቆባዊ፡ ዘይሰመይ<sup>521</sup>፡ ርቱዓ፡ ሃይማኖት። ወበ፱<sup>522</sup> እምድኅረ፡ ሠረቀ፡ ዝንቱ፡ ኮከብ፡ ዘቦ፡ በርእሱ፡ ትእምርተ፡ መስቀል፡ ከመዝ፡ ። \*<sup>523</sup> ወይሠርቁ፡ ፪ ከዋክብት፡ ዘቦ፡ ላዕሌሆሙ፡ ትእምርተ፡ መስቀ(f. 54b)ል፡ ወፊደል፡

++++  
ሪ ወ ግ ል  
ሪ ሪ  
ና ሪ<sup>524</sup>  
ቡ ፊ ተ

ወይቀውሙ፡ ውስተ፡ አንጻረ፡ መቃብሪህ፡ ለአባ፡ \*ተክለ ሃይማኖት<sup>525</sup> ብርሃነ፡ ነሉ፡ ደወለ፡ ኢትዮጵያ<sup>526</sup>፡ ዘአውኪያ<sup>527</sup>፡ በስነ፡ ስብከቱ፡ ጥዕምት፡ ወርትዕት። ወእምዝ፡ በ፲ወ፱ ለወርቃ፡ ሰኔ፡ ወይከውን፡ ዕለተ፡ ሥርቀቶሙ፡ ለእሊ<sup>528</sup>፡ ከዋክብት።

ወእምድኅረ፡ ኮነ፡ ዝንቱ፡ ነገረ<sup>529</sup>፡ ትእምርተ<sup>530</sup>፡ ከዋክብት፡ በቀዳሚ፡ ወርኅ፡ ይትራከቡ<sup>531</sup>፡ ፪ነገሥት፡ ውስተ፡ መርኅባ፡ ለደብረ፡ ሊባኖስ፡ ኅበ፡ አንጻረ፡ ደብረ፡ ጽጌ፡ በመርኅባ<sup>532</sup>፡ ዘኅቡዕ፡ ውስቱታ፡ አዕመ<sup>533</sup>፡ ቅዱስ<sup>534</sup>፡ ተክለ፡ ሃይማኖት። ወበውእቱ፡ መዋዕል፡ ይመ(f. 55a)ጽኡ፡ ኅቡዓን፡ ውሉዱ፡ እምደቂቀ፡ ዜና፡ ማርቆስ፡ ዘሀለው፡ ስውራን<sup>535</sup>፡ በውስተ<sup>536</sup>፡ ገዳመ፡ ደንስ፡ ወዕብስቆት<sup>537</sup>፡ ወደብረ፡ የሻ፡ ወዘደብረ፡ ጊደራች፡ ወዘሀገረ፡ ኤፍራታ፡ ወዘኃቅለ፡ ታች፡ ነጋሽ፡

498 B "ሊሁ፡ - 499 B omits. - 500 B የት" - 501 A ጸዋሆሙ፡ - 502 B omits. - 503 A በም" - 504 B omits. - 505 B ሀገር፡ ዘነበሩ፡ ባቲ፡ - 506 A በጸዋዊ፡ - 507 A ፮፡ - 508 B omits. - 509 B ዕለት፡ - 510 B ወዕ፡ ዲቦ፡ - 511 B omits. - 512 B A dds ንግሥት፡ - 513 A እንጦ፡ - 514 B አባ፡ ኤልያስ፡ - 515 A አርብሃ፡ - 516 A "ድ፡ - 517 A omits. - 518 B ሥውርት፡ - 519 B "ሥ፡ - 520 B "ት፡ - 521 B "ምይ፡ - 522 ወርኅ? - 523 B omits. - 524 B ግ ወ ግ ሐ ረ ሪ ሪ ሪ ሪ - 525 B ኤልያስ፡ - 526 B "ትወጽ" - 527 B አ" - 528 B ለእመንቱ፡ - 529 B "ር፡ - 530 B omits. - 531 B "ረ" - 532 B omits. - 533 B A dds አብ፡ - 534 B A dds አቡነ፡ - 535 B omits. - 536 B ው" - 537 B ውብስቆት፡

XIV

ወላዕለ፡ ምድረ፡ ነጋሽ<sup>538</sup>፡ ወዘምድረ፡ ምሑር። እምደቂቀ፡ አባ፡ ሳሙኤል፡ ዘወገግ፡ እምአደ፡ ሸዋ፡ ወዘደብረ፡ አሰቦት፡ ወእንደመ፡<sup>539</sup> ቃል፡ ወዘሀገረ፡ የረር፡ ሀገረ<sup>540</sup>፡ ይቱ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ቀውስጦስኒ፡ እምደብረ፡ ፈንታሊ<sup>541</sup>፡ ወቸፋይ<sup>542</sup>፡ ወደብረ፡ ቫ እንስሳ። ወእምደቂቀ፡ አባ<sup>543</sup>፡ ፊልጳስኒ፡ እምደብረ፡ ዕንቁ<sup>544</sup>፡ ያክንት፡ ወድኒን፡ ወገዳመ፡ አሰቦ<sup>545</sup>፡ ወበዓተ፡ ኤላም። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ዮሐንስ፡ እምደብከ። ወዘአባ፡ ፊቅጦር፡ እምቢባ፡ ወደብረ፡ ዲባ። ወዘአባ፡ ተክለ፡ (f. 55b) ሐዋርያትኒ<sup>546</sup>፡ እምገበርማ፡ ወዘወጃ፡ ወዘገዳመ፡ ቸር፡ ጉሮ<sup>547</sup>። እምደቂቀ<sup>548</sup>፡ አባ፡ በኪሞስ፡ ዘሸሜ፡ እምሀገረ፡ ማርያም፡ ወምድረ ክልአት። እምቤተ፡ ማርያም፡ ዘደብረ<sup>549</sup>፡ መድኃኒት፡ ወዘደብረ<sup>550</sup>፡ ሣህል። እምደቂቀ<sup>551</sup>፡ አባ፡ ገብረ፡ ማርያም<sup>552</sup>። እምደብረ፡ ሐንታ ወምስዓለ፡ ማርያም፡ ወመቅደስ፡ ድንግል፡ ወአካ፡ ወደብረ፡ መስቀል። እምደቂቀ<sup>553</sup>፡ አባ፡ ሠረቀ፡ ብርሃን፡ ዘገዳመ፡ ጦሐ<sup>554</sup>፡ ወዘጉዘት<sup>555</sup>። እምደቂቀ፡ አባ፡ ሳሙኤል<sup>556</sup>፡ ዘሀገረ፡ ሙጃ፡ ወዘጊብ፡ አንባ<sup>557</sup>፡ ሀገረ<sup>558</sup>፡ አምሐራ፡ ዘትሰመይ፡ ኢየሩሳሌም። እምደቂቀ፡ አባ፡ አርዕዮነ፡ ጸጋሁ፡ እምደብረ፡ ዳዳ<sup>559</sup>፡ \*ወጽንፊ፡ ፈለገ<sup>560</sup>፡ በሽሎ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ናታንሃ፡ እምሀገረ፡ አጋኝቻ<sup>561</sup>። ወዓዲ<sup>562</sup>፡ ኪዳነ፡ ምሕረት፡ (f. 56a) ወጋይ፡ ወደብረ፡ ዳንጨት። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ዮሐንስ<sup>563</sup>፡ ዘደብረ፡ ኤግራ<sup>564</sup>። እምገዳመ፡ በዞ፡ ወኃዘሎ፡ ወእምገዳመ፡ ገሮ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ በትረ፡ ማርያም<sup>565</sup>፡ እምደሴተ፡ አዊት<sup>566</sup>፡ ወአባይ፡ ወሳፍጃ<sup>567</sup>። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ዘሩፋኤልኒ፡ ዘገዳመ፡ ዋሊ፡ ወዘደብረ፡ ዓባይ፡ ወዘእምደብረ<sup>568</sup>፡ አብረንታንት። ወእምደቂቀ<sup>569</sup>፡ አባ፡ ቴዎድሮስ፡ ዘገዳመ፡ ሲሐት። ወዓዲ<sup>570</sup>፡ አባ፡ ዳንኤል፡ ወአብይ<sup>571</sup>፡ ወስልዋ፡ ወደብረ፡ ዮፍላ፡ ወዘሃላ፡ ወጃን፡ አሞራ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ዮሴፍኒ፡ ዘሀገረ፡ ሮሐ። \*ወእንድርያስ፡ ዘአንጎት<sup>572</sup>፡ ወእንድርያስ፡ ዘእፍምራዝ<sup>573</sup>፡ ወዘቀንጦራራ<sup>574</sup>። ወዘገብረ<sup>575</sup>፡ ኢየሱስ፡ ዘታሕት፡ እምፍራዝ<sup>576</sup> (f. 56b) ወቄላላ። ወአባ፡ ኢየሱስ<sup>577</sup>፡ ዘገዳመ፡ ሳይኮ፡ ወጋዳን። ወአባ፡ ብንያም፡ ዘታሕታይ፡ በጌምድር። ወአባ፡ አሮን፡ ዘዳሬት<sup>578</sup>፡ ወአባ፡ ተጠምቀ፡ መድኅን፡ ዘበጌዳ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ አዮሬዎስ<sup>579</sup>፡ ዘገዳመ፡ ሱጋ፡ ወግሼቅ<sup>580</sup>፡ ወላዕላይ፡ ምድረ፡ ጉጃም<sup>581</sup>፡ ወጽጋጃ። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ ኢየሱስ<sup>582</sup>፡ ዘወሸራ<sup>583</sup>፡ ወዘገዳመ፡ አባሎ፡ ሙሴ<sup>584</sup>፡ ዘወገረ<sup>585</sup>። ወእምደቂቀ፡ አባ፡ በጸሎተ፡ ማኪኤል፡ ዘጋስጫ፡ ወዘገዳመ፡ አባሎ፡ ወሕንዓ፡ ማርያም፡ ወኮሎ<sup>586</sup>። ወእምደቂቀ፡ አባ<sup>587</sup>፡ ኢየሱስ፡ ሞዓኒ፡ ዘደብረ<sup>588</sup>፡ ማርያም፡ ወእስጢፋኖስ፡ እምደሴተ፡ ደጋ<sup>589</sup>። እምደቂቀ፡ አባ፡ ዮሐንስኒ፡ ወአባ<sup>590</sup>፡ ፊልጳስ<sup>591</sup>፡ ዘደብረ፡ ቢዘን። ወደቂቀ አግኖጥዮስኒ፡ ዘሀገረ፡ (f. 57a) ሐውዜን። ምስለ፡ ደቂቀ፡ ማይ፡ አንበሳ፡ ወአንቤን፡ የኃብሩ፡ መነኮሳት፡ ዘደብረ፡ ሃሌ፡ ሉያ፡ ወየሐውሩ፡ ሀገረ<sup>592</sup>፡ ሸዋ፡ ወይትዋሥኢ፡ በሃይማኖት፡ ዘነበረት፡ በዘመነ፡ አበዊከ፡ ነገሥተ<sup>593</sup>፡ ጽድቅ፡ ዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ወናዖድ። ወትረትዕ፡ ሃይማኖት፡ እስክንድርያ፡ ርትዕት፡ ወትኩስዕ፡ ሃይማኖት፡ ሮሜ<sup>594</sup>፡ ርኩስት። ባሕቱ፡ ይትነሃእ፡ ፩ጊዜ፡ ጸብዓ፡ ሃይማኖት፡ በንስቲት፡ ነገረ፡ ሐስት። ወበጎዳጥ፡ መዋዕል፡ በእንተዝ፡ ይወፅዕ፡ በ፪ ዓመት፡ እምድጎረ፡ ተንሥኢ፡ ጸብዓ፡ ሃይማኖት፡ ጳጳስ፡ ርቱዕ<sup>595</sup>፡ ዘስመ፡ በዕግረ፡ ፀሐይ፡ ዘሀሎ፡ ጽሑፊ። ስመ፡ ትእምርቱ፡ ኅቱመ፡ በመጽሐፈ፡ ቀሊምንጦስ፡ \*ግሪ ፱<sup>596</sup> እመንበረ፡ ማርቆስ<sup>597</sup>፡ ዮዲ<sup>598</sup>። (f. 57b) ወያፈልስ<sup>599</sup>፡ ዓፅመ፡ ሥጋሁ፡ ቅዱስ፡ ለአቡነ<sup>600</sup>፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ ምስለ፡ ፪ነገሥት፡ ደቂቀ፡ ነጋሢ፡ ዘአንበሳ፡ ስመ፡ ፩ ዕ<sup>601</sup>። ወካልዑ፡ \*መተ፡ ወ<sup>602</sup>፡ ዘውእቱ፡ ፍ፡ እስክንድርያ።

538 B adds ወዘምድረ፡ ሰገድ፡ - 539 A ወእንደመ፡; B ወእንደመ፡ - 540 B ወሀ - 541 AB ፈታሊ - 542 B ወቸፋይ፡ - 543 B omits - 544 B "ቁ፡ - 545 B አሰቦ፡ - 546 B ት፡ - 547 B ጉሮ፡ - 548 B ወደ" - 549 B ወደ" - 550 B ወደ" - 551 B ወእ" - 552 A "የት፡ - 553 B ወእ" - 554 B ጠሀ፡ - 555 B "ኅ" - 556 B ሰላማ፡ - 557 B አምባ፡ - 558 B ዘሀ" - 559 A ደዳ፡ - 560 B ወፈለገ፡ ጽንፈ፡ - 561 B አጋቻ፡ - 562 B "ደ፡ - 563 B "ስኒ፡ - 564 B ኢ" - 565 B omits. - 566 A ዊት፡ Caquot, "Ouriel," p. 74: ፈለገ፡ አዊት፡ - 567 B "ጅ፡ - 568 B ወዘእምገዳመ፡ - 569 A ወእምደብረ፡ - 570 B ወዓዲ፡ - 571 B "ቢ"፡ but possibly አብሳዲ፡ - 572 A omits. - 573 AB "እፍ፡ - 574 A ወዘቀጦራራ፡ - B ወዘቀጦራራ፡ - 575 B ወግ" - 576 A እፍራዝ፡; B አፍራዝ - 577 B ኢየሱስ፡ - 578 A omits; B ዘደራት፡ - 579 B "ስኒ፡ - 580 B "ሾ" - 581 B ጎ" - 582 B ኢየሱስ፡ - 583 For ዘሞ"? - 584 B መሴ፡ - 585 B omits - 586 B ስሎ፡ - 587 B omits. - 588 AB ደብረ፡ - 589 A ጸጋ፡ - 590 B omits. - 591 B ወፊ" - 592 B በሀ" - 593 B "ት፡ - 594 B ሮም፡ - 595 A ርቱ፡ - 596 Not clear; B ግ ጅ ፀ? - 597 A "ቆ፡ - 598 B ፪ - 599 B ወደ" - 600 B omits. - 601 B ዕ - 602 B ወ፤ መ፤ ተ፤

ወዘውእቱ፡ መዋዕል፡ ይትመውዑ፡ ሰብእ፡ ተንባላት፡ ወአረሚ፡ በእደ፡ ውእቱ፡ ንጉሥ፡ ዘስሙ፡ ዕ<sup>603</sup>፡ ዘይትወለድ<sup>604</sup>፡ እምደቂቀ፡ ያዕቆብ፡ ወሚናስ፡ ውሉድከ<sup>605</sup>። ወበይእቲ<sup>606</sup>፡ \*ዕለት፡ ወዘመን<sup>607</sup>፡ ይትወለድ፡ ሕፃን፡ ዓቢይ፡ ዘይነግሥ፡ ለኵሉ፡ ዓለም፡ እምወለተ፡ ነገሥተ፡ ክርስቲያን፡ ወሰብእ፡ ጥቋቋር<sup>608</sup>፡ እምውእቱ፡ ንጉሥ፡ ዘስሙ፡ ወልደ፡ ነጋሢ፡ ዘአንበሳ፡ ዕ። እስሙ፡ ውእቱ፡ ሕፃን ወልደ፡ ንጉሥ፡ ዕ<sup>609</sup>፡ ዓቢይ፡ ውእቱ፡ ወጎሩይ፡ እማሳጸነ፡ እሙ፡ በስዕለተ፡ እግዝ(f. 58a)እትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። ይዘንም፡ ጠለ፡ ቅብዕ። ወሐረገ፡ ወይን፡ ይሁብ፡ ፍሬ፡ በጃ ዕለት፡ እምዘተወልደ፡ ከሙ፡ ዕለተ፡ ተወልደ፡ አቡሁ፡ አሙ፡ ፯ ለወርቃ፡ ጥር። ወአስተርአየ፡ ፍሬህ፡ በወርቃ፡ የካቲት።

ወውእቱ፡ ሕፃን፡ ንጉሥ፡ ይነግሥ፡ በዓደ፡ ሸዋ<sup>610</sup>፡ በዕለተ፡ ነግሠ<sup>611</sup>፡ ቡቱ፡ ዘርዓ፡ የዕቆብ። ወይክውን፡ ንጉሠ<sup>612</sup>፡ ጽድቅ<sup>613</sup>፡ ወኢይትረከብ፡ በመዋዕል፡ መንግሥቱ፡ ንጉሠ፡ ተንባላት፡ ወአረማውያን፡ በሀገረ፡ ኢትዮጵያ<sup>614</sup>፡ ወእስክንድርያ። ወይኳንን፡ ነሎ፡ ዓለሙ፡ እስከ፡ ትውልደ፡ ትውልድ። ወእምትውልደ<sup>615</sup>፡ አንበሳ፡ ይትነሣእ፡ ንጉሥ፡ ዘስሙ፡ ቱ<sup>616</sup>። ዘተብህለ፡ ዘመጽሐፊ፡ ገድለ፡ ፈቅጦር፡ ሰማዕት፡ ወልደ፡ ማርታ፡ ብዕዕት፡ ወመጽሐፊ<sup>617</sup>፡ ቀሌ(f. 58b)ምንጠስ<sup>618</sup>፡ ወድርሳነ፡ ዑራኤል<sup>619</sup>፡ ሊቀ፡ መላእክት። ወልደ፡ ውሉድ፡ ውእቱ፡ ንጉሥ፡ ዕ፡ ውእቱ፡ ዝንቱ፡ ንጉሠ<sup>620</sup>፡ ቱደ<sup>621</sup>። ትውልደ፡ አንበሳ፡ ዘይትበህል፡ ያዕቆብ፡ ውእቱ፡ ወልደ ወልዱ፡ ለናዖድ፡ ንጉሠ፡ ኢትዮጵያ<sup>622</sup>፡ ርቱዓ፡ ሃይማኖት፡ መፍቀሬ<sup>623</sup>፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ዘምስለ፡ አብዊሁ፡ ቅዱሳን፡ ነገሥት፡ በእደ፡ ማርያም፡ ወዘርዓ፡ ያዕቆብ፡ ወአቡሁ፡ ንዋየ፡ ማርያም፡ ዘኮነ፡ ስሙ፡ መንግሥቱ፡ ዳግማዊ፡ ዳዊት፡ ዘነሥእ፡ ኪዳነ፡ እምነብ፡ እግዚአብሔር፡ ከሙ፡ ኢይጥፋዕ፡ ንጉሠ፡ ጽድቅ፡ ዘሀገረ፡ ኢትዮጵያ<sup>624</sup>፡ በስእለተ<sup>625</sup>፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እሙ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ ክርስቶስ ቃለ፡ እግዚአብሔር፡ አምላክነ፡ ብርሃነ፡ ሕይወት<sup>626</sup>።

(f. 59a) ወይቤ፡ ንጉሥነ፡ ልብነ፡ ድንግል፡ በመጽሐፊ<sup>627</sup>፡ ታሪክ፡ ዘነገሥት፡ ኦደቂቀ፡ ካህናት፡ ዘአደ፡ ሸዋ፡ ወደብረ፡ ብስራት፡ ወዘደብረ፡ መድኃኒት፡ ወዘደብረ፡ እለ፡ ዠቦር<sup>628</sup>፡ ወአስቦት፡ ውሉድ፡ አባ፡ ዜኖ፡ ማርቆስ፡ ወአባ፡ ሳሙኤልነ፡ ዘወገግ፡ ወዘሳሙኤል፡ ዘገዳሙ፡ ዋሊ፡ ወዘደብረ፡ ዓባይ፡ ወዘደቂቀ<sup>629</sup>፡ አባ፡ ሳሙኤል፡ ዘገርማ<sup>630</sup>፡ ወአባ፡ ጊዮርጊስ፡ ዘብሔረ፡ ሸግላ፡ ወመልክ፡ ጼዴቅ፡ ወሀብተ፡ ማርያም፡ ወልዱ፡ ወገብረ<sup>631</sup>፡ ማርያምኒ<sup>632</sup>፡ ወአባ፡ ታዲዎስ፡ አኃዊሁ፡ በምንኩስና<sup>633</sup>፡ ወበጽንዓ<sup>634</sup>፡ ሃይማኖት፤ ስምዑኒ፡ ተዓቀቡ፡ እምሐላዊ፡ ሃይማኖቶሙ፡ ለሰብእ፡ አፍርንገ፡ ወሮሜ፡ እለ፡ ይብሉ፡ መለኮት፡ ይገብር፡ ግብረ፡ መለኮት፡ ወትሰብዕት<sup>635</sup>፡ ይገብር፡ ግብረ፡ ትስብዕት። ወ(f. 59b)እምግብረ<sup>636</sup>፡ ደቂቆሙ፡ ለውሉድ፡ እስጢፋ፡ ወለደቂቀ፡ ዕውር፡ ገማልያል፡ እለ፡ ይብሉ፡ ኢንሰግድ፡ ለመስቀለ፡ ክርስቶስ፡ ወእግዝእትነ፡ ማርያም። ወእምደቂቀ፡ ዘሚካኤል፡ ወእንበረኝ፡ ወዘጊዮርጊስ፡ ሮማዊ፡ ዘይቤ፡ አልቦ፡ ንስሐ፡ እምኃጢአት፡ ወመጽሐፊ፡ ቀኖና፡ ወተአምኖ፡ በመላእክተ<sup>637</sup>፡ ብርሃን፡ ወበታቦተ፡ ማርያም፡ ወበስእላተ<sup>638</sup>፡ ሰማዕታት፡ ወበመላእክት፡ ወበስዕል<sup>639</sup>፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ኢንሰግድ፡ ዘእንበለ፡ ለሥዕል<sup>640</sup>፡ አብ ወወልድ፡ ወመንፈስ ቅዱስ። ወኢትትሐወሱ፡ ምስለ፡ ደቂቀ፡ ዘክርስቶስ<sup>641</sup>፡ እስሙ፡ ይቤሉ፡ ይደልወነ፡ ተራክቦ፡ ምስለ፡ አንስተ፡ አኃዊነ፡ ለአቅሞ፡ ዘርእ፡ በከሙ፡ ሕገ<sup>642</sup>፡ ብሊት፡ ሐዲጎሙ፡ ሕገ ሐዋርያት፡ ዘተሰ(f. 60a)ርዓ፡ በመጽሐፊ፡ ሲኖዶስ። ወተዓቀቡ፡ እምካህናተ፡ አጀሚን፡ እለ፡ ይሥዕርዋ፡ \*ለቀዳሚት፡ ሰንበት<sup>643</sup>፡ በምክንያተ፡ ቃለ፡ ለመጽሐፊ፡ ዮሐንስ፡ ዘፍትሕ፡ ኢትጠናቀቁ፡ ሰንበተ፡ ከሙ፡ አይሁድ። እስሙ፡ አክብርዋ፡ ሐዋርያት፡ በመጽሐፊ፡ አብዋሊስ፡ በጂወጅአንቀጽ፡ ዘቃለ፡ ትዕዛዞሙ፡ ህልው፡ ውእቱ፡ አክብሮታ፡ ምስለ፡ ሰንበተ፡ ክርስቲያን።

603 B not clear, ስ/ዕ - 604 B adds ወአሚሃ - 605 B ወው - 606 B ወአሚሃ፡ በይ - 607 B ዘመን - 608 B "ቁር - 609 B omits. - 610 B ሸዋ - 611 B ንግሥ - 612 B "ሥ - 613 B omits. - 614 B ኢትዮጵያ - 615 B ወእምትውልድ - 616 B ቱደድሮስ - 617 B ወበመ - 618 B ቀለሚጠስ - 619 B ዑሩ - 620 B "ሥ - 621 B ቱደ - 622 B ኢትዮጵያ - 623 B ፍቁር - 624 B ኢትዮጵያ - 625 B በዕለተ፡ ዕለተ - 626 B "ትነ - 627 B adds ዝኮ - 628 B ዠቦር - 629 B ወደ - 630 For ዘጋ - B ዘገብርማ - 631 B ለገ - 632 B omits. - 633 B "ኩ - 634 B ወጽ - 635 B ወግብረ፡ መክርስቶስ - 636 B "ባረ - 637 A "ት - 638 A "ዕለተ - 639 A "ለተ - 640 AB ሥ - 641 A ክርስቲያን - 642 B adds መጽሐፊ - 643 B ለሰንበተ

XVI

በመዋዕለ<sup>644</sup>፣ አረማውያን፣ ወተንባላት፣ እስከ፣ ፪፻፵፱መት፣ ይትገበር<sup>645</sup>፣ ግብረ፣ አረሚ፣ ወዘማዊ። ወበትርሢት፣ ኮርበት፣ ይሰትዩ፣ ፅፁ፣ ሰጠጠራ። ወበ፪፻፵፱መት፣ ይነግሥ፣ ለክሙ፣ ውእቱ፣ ነጋሢ<sup>646</sup>፣ ዘስሙ፣ ዕ። አሜሃ፣ ተጋደለ<sup>647</sup>፣ በሃይማኖት፣ ርትዕት፣ ዘሀገረ፣ እስክንድርያ፣ ወተዓቀቡ፣ እምስታዮ፣ (A, 60b) ዝኩ፣ ዕዕ። ወእመ፣ ተአቀብክሙ፣ እምዝኩሉ፣ ነገር<sup>648</sup>፣ ትድህን፣ \*ወእምኩሉ፣ ሕማመ<sup>649</sup>፣ መቅሠፍት፣ ዘተአዘዘ፣ በመዋዕለ<sup>650</sup>፣ እኩይ፣ ዘኮነ፣ በኃጢአትዮ፣ ወባሕት፣ ያነግሥ<sup>651</sup>፣ ለክሙ፣ ዘእምዘርዓ፣ ዚአዮ፣ ሣህላዊ፣ ንጉሥ። ወትመው፣ ፀረክሙ፣ በጸሎታ፣ ለእግዝእትነ፣ ማርያም፣ መፍቀሪት፣ አቡዮ፣ ናዖድ። ወለእመ፣ ኢዓቀብክሙ<sup>652</sup>፣ ትእዛዘ፣ አበዊክሙ፣ ያዕቆባውያን፣ ትመውት፣ በኃጢአትክሙ<sup>653</sup>፣ ወትወርዱ፣ ውስተ፣ ሲኦል፣ ከመ፣ አርሲሳን፣ ወሰብአ፣ አፍርንጊ<sup>654</sup>። ወይመትር፣ እደዊክሙ፣ ወእገሪክሙ፣ በንስቲት<sup>655</sup>፣ ነገር፣ ውእቱ፣ ንጉሥ፣ ወልደ፣ ወልደዮ፣ ዘይከውን።

ወጸሐፍነ፣ ዘንተ፣ መጽሐፈ፣ ታሪክ፣ ንሕነ፣ ጸሐፍተ<sup>656</sup>፣ ትእዛዛ፣ ወምሥጢር፣ ዘነገሥተ<sup>657</sup>፣ ጽድቅ፣ ሠ(A, 61a)

ርፀ፣ ድንግል፣ ወዘድንግል። ወአንበርኖ፣ ውስተ፣ መዝገበ<sup>658</sup>፣ መጻሕፍት፣ በደሴተ፣ ባሕረ፣ ጥይ<sup>659</sup>፣ ከመ፣ ይኩን፣ ስምዓ፣ ለደኃር<sup>660</sup>፣ መዋዕል፣ ለውሉደ፣ ነገሥት፣ ተዓቅቦ። ስብሐት፣ ለእግዚአብሔር፣ አምላክነ፣ ዘአፈጸመነ፣ \*በዳኅና፣ ወበሰላም<sup>661</sup>። ጸሎቱ፣ ወበረከቱ፣ ለአባ፣ ኤልያስ፣ የሃሎ፣ ምስለ፣ \*አቡነ፣ [ገብረ፣ አብ፣]<sup>662</sup> ለዓለመ፣ ዓለም<sup>663</sup>፤ አሜን።

III. ዜናሃ ለወይዘሮ፣ አጋያ (EMML 1126, ff. 113a–114b)

(f. 113a) ወዝንቱ፣ መጽሐፈ፣ ታሪክ፣ ዘወይዘሮ፣ አጋያ<sup>664</sup>፣ ወለተ፣ ወለ(f. 113b)ቱ፣ ለዘድንግል፣ ንጉሠ፣ ነገሥት፣ ዘአምጽአቶ፣ እምደሴተ፣ ባሕረ፣ ዚይ፣ ዘሀሎ፣ በሀገረ፣ ጉራጌ፣ ረኪባ፣ ውስቲቱ<sup>665</sup>፣ ምስለ፣ ንዋዮ፣ ነገሥት፣ አበዊሃ። ስመ፣ አቡሃ፣ ስነ፣ ክርስቶስ፣ ዘተወልደ<sup>666</sup>፣ እምዘርዓ፣ ውሉዱ<sup>667</sup>፣ ለጥን፣ \*ንቡረ፣ እድ<sup>668</sup>፣ በኪሞስ፣ ዘሸሜ፣ ወልደ፣ ገበዘ፣ አኩስም<sup>669</sup>፣ ዘሜምዎ፣ ዓምደ፣ ጽዮን፣ ንጉሥ፣ ወያዕቆብ፣ ጳጳስ፣ ለሀገረ፣ ሸዋ፣ ምስለ<sup>670</sup>፣ ሊቀ፣ ካህናት፣ ወምስለ<sup>671</sup>፣ ፲ወ፪ ንቡራነ፣ እድ፣ ወምስለ፣ እጨጌ፣ ፊልጳስ። ጥን፣ ነብሪድ<sup>672</sup>፣ በኪሞስ፣ ዘሸሜ፣ በትምሕርተ፣ መጽሐፍ፣ \*ወልደ፣ አብ<sup>673</sup> ክቡር፣ ተክለ፣ ሃይማኖት። ወስመ፣ እማ፣ ዓመተ፣ ዮሐንስ፣ ወለተ፣ (f. 114a) ዘድንግል፣ ንጉሥ።

\*ወለዝንቱ፣ መጽሐፍ<sup>674</sup>፣ ምክንያተ<sup>675</sup>፣ አምጽአታ፣ እምባሕረ፣ ዚይ፣ ጊዜ፣ ሰደድዋ፣ አረማውያን፣ እምሀገረ፣ ነገሥት<sup>676</sup>፣ ዘትሰመይ፣ ገቦንያ<sup>677</sup>፣ ብሔረ፣ የረር፣ ከተማ፣ አበዊሃ፣ ሐረተ፣ ምድረ፣ ጉራጌ። ወነሥአት፣ እምንዋዮ፣ አበዊሃ፣ ነገሥት፣ ምስለ፣ መጽሐፈ፣ ታሪክ፣ ወባዕዳንሂ<sup>678</sup>፣ ብዙኃን፣ መጻሕፍት። ወገዮት፣ እምኩናተ፣ አረሚ። ቦአት፣ ሀገረ፣ እርስ። እስመ፣ ዝንቱ፣ ሀገር፣ ጉልተ<sup>679</sup>፣ ስና፣ ማርያም፣ እምኩሉሙ<sup>680</sup>፣ ነገሥት፣ ወወሀባ፣ ሱስንዮስ፣ ንጉሥ፣ ወልደ፣ ገራም፣ ፋሲል። ወነበረት፣ ውስቲታ፣ ወሊዳ፣ ብዙኃ፣ ደቂቀ፣ ወአዋልደ፣ በዳኅና።

644 B "ላተ፣ - 645 A "ብር። - 646 B ንጉሥ፣ - 647 B ታ" - 648 B ዝነ" - 649 B እምሕማመ፣ - 650 Altered from "ሊሁ፣; B በመዋዕል፣ ዚአዮ፣ - 651 B ይነ" - 652 B አዓ" - 653 B "ክሙሙ፣ - 654 B "ርጊ። - 655 B በምክንያት፣ ንስቲት፣ - 656 B "ት፣ - 657 B ዘገ" - 658 B omits. - 659 B ዚይ፣ - 660 B በደ" - 661 B በሰላም፣ ወበዳኅና፣ - 662 Erased and replaced by ሰላማ፣; B ገብሩ፣ ወልደ፣ መድኅን፣ መሸሻ፣ ወምስለ፣ ኩሉነ፣ ሰማዕያን፣ - 663 A ለዓለ፣ ዓለ፤ - 664 B አገያ፣ - 665 B ውስቲ፣ - 666 B adds ዘወልደ፣ - 667 B ወልዱ፣ - 668 B ነብሪድ፣ - 669 B አኩ" - 670 B omits. - 671 B ም" - 672 B ነብሪድ፣ - 673 B ወልዱ፣ ለአብ፣ - 674 A ወለ - 675 A omits; B "ት፣ 676 Probably መንግሥት፣ 677 A ባቡ፣ ገያ፣; B ባቦንያ፣ 678 B ን፣ - 679 B ጉ" - 680 B አ"

(f. 114b) ወእምድኅረዝ፡ አምነ<sup>681</sup>፡ ሱስንዮስ፡ ንጉሥ፡ በሃይማኖተ፡ ሮም። ወይእቲ፡ XVII  
 ኃዘነት፡ በእንተዝ<sup>682</sup>። ወሐረት፡ ኅቤሀ፡ ወመከረቶ፡ ከመ፡ ይሚጥ፡ ሃይማኖተ፡ እስክንድርያ፡  
 በዝንቱ፡ መጽሐፍ። ወሰምዓ፡ ነገራ፡ ወሚጠመ፡ ለካህናተ፡ ሸዋ፡ እምተሰዶ<sup>683</sup>፡ ሃይማኖት።  
 ወአንገሃ፡ ለፋሲል፡ ወልዱ፡ በሃይማኖተ፡ እስክንድርያ፡ ውስተ፡ ምድረ፡ ጎንደር፡ ርእዮ፡  
 ዘንተ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ። ወተመይጠት፡ ውስተ፡ ሀገራ፡ ወሞተት፡ በሰላም፡ በውእቲ፡ ዘመን።  
 ሱብሐት፡ ለአብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ዘአፈጸመ<sup>684</sup>፡ ዘንተ፡ መጽሐፈ፡ ታሪክ፡ በሰላም፡  
 ለዓለም፡ ዓለም፡ አሜን።

ስርዋጽ (EMML, f. 115ab)

የጋላ፡ ዘመን፡ እግዚአብሔር፡ የሰጠው፡ ፪፻፶ ዘመን፡ ነው። ከዚህ፡ በኋላ፡ ክርስቲያን፡  
 ይነግሣል፡ ጋላንም፡ ክርስቲያን፡ አንድ፡ አድርጎ<sup>685</sup>፡ የሚገዛ። የጋላ፡ ዘመን፡ ከየት፡ ወዲህ፡  
 \*ነው፡ ያሉ፡ እንደሆን<sup>686</sup>፡ አፄ፡ ናዖድ፡ ስምንተኛው<sup>687</sup>፡ ሸሐ<sup>688</sup>፡ ሲገባ፡ ሞቱ። በ፲፱ዓመት፡  
 ግራኝ፡ ተነሣ፡ ፲፭ዓመት፡ ነገሠ፡ ፴፱ ይሆናል። አፄ፡ ገላውዴዎስ፡ ፫ዓመት፡ ኑር፡ መሐመድ፡  
 ፫ዓመት፡ ነገሠ። እስከ፡ ዚህ፡ ድረስ፡ ፵ዓመት፡ ነው። ከአፄ ሚናስ፡ ጀምሮ፡ እስከ፡ አፄ፡  
 ዘድንግል፡ ፰ዓመት፡ ነው። መንግሥተ፡ እንጦጦ፡ እስከ፡ ዚህ ድረስ፡ ነው፤ ፻ዓመት፡ ነው።  
 ከዝያ፡ ወድያ፡ የጋላ፡ ዘመን፡ ነ(f. 115b)ው፡ ፪፻፶ነውም፡ ይላሉ። ከግራኝ፡ ወዲህ፡ ቈጥሮ፡ ነው።  
 ይህችም፡ ትንባሆ፡ መፈጠሯ፡ ማክሰኞ፡ ቀን፡ ነው። ጌታችን፡ በተሰቀለ፡ ጊዜ፡ ዕዕዋት፡ ሁሉ፡  
 ሲረገፉ፡ ይህች፡ ለምልማ፡ ተገኝታለች። በዚህ፡ ምክንያት፡ መላእክት፡ ረግመዋታል።

681 B omits. - 682 A omits. - 683 B እምስደተ፡ - 684 B "ሙኒ፡ - 685 A omits. - 686 B ቢሉ፡ -  
 687 A ስምተ፡; B ፰ኛው፡ - 688 A ሸ፡

## Translation

I. History of *Abba* Eløyas, Part I (EMML 1126, ff. 23b-52a):

(f. 23b) In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, one God. We begin, with the help of God and the beauty of his graciousness, to write the history of the spiritual, pure and virgin *Abba* Eløyas, who hailed from church and state, who completed his combat on 6 Hødar, on the feast day of Our Lady Mary,<sup>1</sup> Bearer of God. May her prayer preserve us. Amen.

Listen to me, O my Christian children of the land of Šäwa and of all the world,<sup>2</sup> who are now and who will come in the latter times. May God enlighten your hearts' eyes to hear the history of the blessed Eløyas which I<sup>3</sup> write down for you, one that will be for the benefit of your souls. For I have found this history of the combat (f. 24a) and the story of the origin of *Abba* Eløyas, who is hidden in the land of Əntoṭto by the order of God and by his goodness, that happened because of the Covenant and petition of Our Lady Holy Virgin in two (ways), Mary, the bearer of God, the Mother of the Savior. May he, accordingly, preserve us by the power of her prayer, in this world and in the one that shall come, forever and ever. Amen.

Behold, when the righteous King Zä-Dəngəl,<sup>4</sup> lover of God, became king, many elderly monks gathered together by him. The age of some was 100 years; some were 120 years old, and some were 130 years old. These were the ones who remained from (the devastation of) the times of Graññ and Nur Mähəmmäd, kings of the Muslim peoples. (f. 24b) These monks said to him, "O King, behold, our God, the God of mercy, has made you king—for his mercy to the children of Israel<sup>5</sup> is forever—so that the memory of the line of the righteous kings, Zär<sup>3</sup>a Ya<sup>c</sup>əqob, Bä<sup>3</sup>ədä Maryam and Na<sup>c</sup>od, lovers of the Mother of Our Lord Jesus Christ, our ever-living Savior, may not be lost. Give an order that the children of the scribes of your fathers whose names we mentioned may come to you so that they may tell us the land in which the books of your fathers are, because they know the places in which they have been hidden."

1 This is the day on which the Holy Family arrived at Däbrä Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, Upper Egypt, when it fled from Herod.

2 The "world" in this and similar contexts is Ethiopia.

3 This person seems to be Liq Zä-Mäläkot, the grandson or descendant of Märqorewos, writer of wonders, see colophon quoted in the Introduction and n. 75 below.

4 1603-04. It is interesting to note that this story is related to this king who reigned only for a year and was violently killed. Furthermore, the adjective ጸድቅ: "righteous" or "just" is normally given to Yoḥannəs I/A'əlaf Säggäd, not to Zä-Dəngəl, although it should, as he had abolished the unfair tradition of taxing the peasantry.

5 I. e. the Solomonic royal family.

At that moment, King Zä-Dəngəl brought us together, by the voice of the herald, all of us, the children of the scribes (f. 25a) whose number was 150. When he brought us together, he asked us, saying, “Where have the books of the kings been hidden during the time of Graññ?” The old man Ḥərəyaqos, the scribe of the kings, from the land of Gasəçça, said to him, “I am the oldest of these children of the scribes. I am 115 years old. I was there during the time of Graññ, surviving from among the monks.<sup>6</sup> But I do not know the hiding place of the books of your fathers. However, it seems to me that the grandson of our head/learned Märqorewos, the scribe of wonders, knows. I have heard the news of his son, that he lives in the land of Ema,<sup>7</sup> the inheritance of his fathers. Inquire, O King, if they are today there (f. 25b) or in the land of Wägda.”

At that moment, our King Zä-Dəngəl said to (each one of) us, the children of the scribes, privately, “Whose son are you?” At that moment, I was afraid; (so) I answered him, saying, “I am the son of . . .,” because my heart was stirred up,<sup>8</sup> saying, “He will imprison you.”<sup>9</sup> Therefore, I did [not] reveal (my identity) to him when he asked me. He said, “Why do you not answer me, you man, when I, your king, ask you?” He rebuked me saying so, and gave an order to his officials to imprison me. They immediately imprisoned me.

At that night, *Abba Eləyas* appeared to (the king) regarding me. He said to him, “Leave alone this scribe whom you imprisoned; for he said, ‘I do not know’ because he was afraid of you. (f. 26a) All the historical books are in his hands, because he is the son of (one of) the scribes of your fathers, who know the mystery of the kings, your fathers, and who know the mysteries of (the other) kings and the story of the line of your fathers that took place during the time of Ləbnä Dəngəl—that the angels of God had foretold him<sup>10</sup> regarding me and the destruction of our country—and that you will save her from the Barbarians.” *Abba Eləyas* said this and disappeared.

The next day, (the king) had me brought out of the prison house and said to me, “Do not be afraid of me; now tell me about what I asked you yesterday. For a certain monk of red skin complexion told me about you in a dream, saying, ‘Leave alone this scribe whom you have imprisoned. He will tell you the story of (f. 26b) the books of your fathers.’”

At that time, I gave him the box of my father which was sealed with a strong binder, (saying): “My father had told me when he died, ‘You shall not open this seal, but only the children of Ya<sup>c</sup>əqob and King Ləbnä Dəngəl.’ Now open it and have a look at its inside.” At that time, (the king) opened its seal; and in it were

6 A, “spared from spears.”

7 Apparently by Yärär.

8 The word is qäl(l)äyä.

9 Lit. “me.”

10 For the story, see the next part starting on f. 52a, and Caquot, “Raguel,” pp. 104-106.

found 18 historical books which tell the story of the line of the kings of Ethiopia and the story of the rise of Graññ and the Barbarians; the story of this *Abba* Eləyas, the hermit, of the land of Ənəṭṭo, including his disappearance and his death after the 200 years of the time of the Barbarians are over; the history of the reign of the eight kings (f. 27a) who shall rise after his death; and the history of the four princes of Šəwa.

Now let us return to the story of the origin of this hermit *Abba* Eləyas, which I<sup>11</sup> found from a huge (history) book of the kings, which says, (that) Yək<sup>w</sup>ənnə Amlak was the son of Na<sup>c</sup>od.<sup>12</sup> It says (that Yək<sup>w</sup>ənnə Amlak begat) <sup>c</sup>Amdä Şəyon and <sup>c</sup>Amdä Şəyon (begat) Nəwayä Krəstos, and Nəwayä Krəstos (begat) Nəwayä Maryam who is Dawit II.<sup>13</sup> Dawit begat Tewodros, Yəşhaq, Əndərəyas, Tewofəlos and Həbtä Iyyäsus<sup>14</sup> from Queen Şəyon Mogäsa who descended from the seed of the Aksumite kings.<sup>15</sup> But he begat Zär<sup>a</sup> Ya<sup>c</sup>əqob and Əlleni from another queen, his wife Hürütä Amlak who (also) descended from the seed of Kings Arbəha<sup>16</sup> and Aşbəha (f. 27b) who were in the land of Wägda.<sup>17</sup> The name of her father was Ras Səm<sup>c</sup>on, governor of the lands of Kätäta, Wägda, of Mähaggəl and Sərmät.<sup>18</sup>

And Əlleni, the sister of Zär<sup>a</sup> Ya<sup>c</sup>əqob, *Liqä Mäzämməran* Bäckinos of Grarəya and Däbrä Kəl<sup>a</sup>t of Wägda married her. She gave birth for him to two blessed children; the name of one was Šärşä Mika<sup>l</sup>el, *Liqä Mäzämməran* of Däbrä Libanos, and the second was Gäbrä Şəyon, the *Liqä Kahnat* of Däbrä Məṭmaq. She gave birth to these saints at her first conception. They lived (married) according to the spiritual law; these, too, begat many saintly priests. From her second conception she gave birth to *Abba* Eləyas and Maryam Kəbra (f. 28a), a wise nun of Däbrä Libanos, abbess of the virgins of Däbrä Libanos. She was a combatant because she was born a twin with *Abba* Eləyas.

This *Abba* Eləyas, his father gave to *Abba* Mika<sup>l</sup>el, the abbot of Wägäg, to teach him all the divine Scriptures. He taught him all things relative to the order of righteousness and monasticism. He became intelligent and knowledgeable.

11 Lit. "They."

12 Obviously, "the descendant of Dəl Nə<sup>c</sup>ad."

13 Sic, Nəwayä Maryam was the king who preceded Dawit.

14 Getatchew, "Religious Controversies," pp. 102-136.

15 Şəyon Mogäsa is the mother of Bə<sup>a</sup>ädä Maryam, i. e. Zär<sup>a</sup> Ya<sup>c</sup>əqob's queen, Perruchon, Chroniques, p. 106.

16 Sic, for Abrəha.

17 Hürütä Amlak could be Əgzi<sup>l</sup> Kəbra, see Conti Rossini, Filpos/Yoħannəs, p. 118, and Tadesse, Church and State, pp. 216; 220, n. 2; and 278. The author was obviously interested in the sons, mentioning Əlleni only for being Zär<sup>a</sup> Ya<sup>c</sup>əqob's sister. Otherwise he could have mentioned Dəl Mängäsa/Zir Ganela, another daughter who became a nun, and Dəl Mä(n)gäsa or Mogäsa/Bäträ Aron, Morgan M828, ff. 205v-206a and Bombeck, Maria, p. 499, respectively.

18 Although the description seems to apply to him, this cannot be the Ras Səm<sup>c</sup>on of Hagärä Maryam who lived during and after the reign of Graññ. See Getatchew Haile, "The Works of Ras Səm<sup>c</sup>on of Hagärä Maryam," JES, vol. xxxiii, nos. 1-2 (2005), pp. 5-95.

When the third Addä Šäwa<sup>19</sup> was built, as he entered (it) carrying the Eucharistic bread at midnight, divine light appeared on the golden container that he was carrying, extended from border to border. Also it happened similarly upon him at Däbrä Bərhan.<sup>20</sup>

King (f. 28b) Zär'a Ya'əqob used to love him very much because he was the son of his sister, but more so because of the purity of his conscience, the beauty of his good deeds and his faith. When (the king) held a council at Däbrä Bərhan about the faith, (*Abba Elōyas*) was with *Abunä Mälkä Šedeq*,<sup>21</sup> *Abba Yoḥannəs* of Däbrä Libanos, *Abba Tomas* and *Abba Yoḥannəs* of Däbrä Bəsrat, *Abba Bätträ Maryam* of the island of Zäge, Tātämqä Mādḥən of Gādanä Bägeda,<sup>22</sup> *Yoḥannəs* of Egora and Bənyam of Bäge Mədr. (*Abba Elōyas*) was chairman with these saints (over the synod) of 500 (participants). He debated the apostates of the faith, Gāmaləyal; Čäho; Zägiyorgis<sup>23</sup> and Ənbärān, the Quadrinitarians (f. 29a) and Nestorians; and Aṭqa Mika'el who says God's hypostasis is one;<sup>24</sup> and the disciples of Bitu who say, "Christ's nature(s) are two; he knows in his divinity, and he does not know in his humanity like us; the body died by itself, without his divinity."<sup>25</sup>

*Abba Elōyas* said, "What Paul<sup>26</sup> says in his epistle, 'He died in body and lived in spirit,'<sup>27</sup> was it not (about) one Christ, about whom the Book of the Covenant says, 'Holy God, Holy Almighty, Holy living who is immortal. He suffered and died and rose from among the dead. He crushed death with the death of the Son of God, trampling Sheol?'"<sup>28</sup> As he said this, fire came out of his mouth and consumed the disciples of Bitu—50 men, they (f. 29b) said—as they were in the synod with Aşqa, the teacher of the likes of the apostates.

At that time, *Abba Yoḥannəs*, Abbot of Däbrä Libanos, together with *Abba Mälkä Šedeq* and the whole assembly of the synod of the 500 saints, took counsel and said to King Zär'a Ya'əqob, "Listen, O King, you must appoint your nephew,

19 Addä Šäwa was "by the River Awit in Wägda," Caquot, "Ouriel," p. 64.

20 Däbrä Bərhan "Mount of Light" received this name because light had appeared on it; this note may be an attempt to connect the saint with this historic incident.

21 Disciple of Anorewos of Wārāb and Şəgağğ, EMMI 7346, f. 30b.

22 B adds "Yoḥannəs of Wägera."

23 Or "Čäho Zägiyorgis."

24 I.e. "There are no three persons in the Trinity, but only three names," Conti Rossini-Ricci, Bərhan II, p. 126. Or it could be a confusion with the teaching of Zāmika'el who maintained, "God has no form (mälkä) like the form of man," idem.; and Getatchew, "John," pp. 150 and 160.

25 This view also differs from what is reported about Bitu in the Gädlä Giyorgis of Gasəçça, Colin, Giyorgis, pp. 27-28: 𐌸.𐌹𐌸𐌰𐌹𐌺: 𐌹𐌳𐌹: 𐌺𐌰𐌹𐌹: 𐌹𐌺𐌰𐌹𐌺: 𐌸𐌰𐌹𐌹: 𐌸𐌰𐌹𐌹: "The Son will come alone without his Father."

26 B "Theophilos."

27 1 Pet 3:18.

28 The controversial Trisagion of the Oriental Orthodox Churches, taken from the Covenant of Our Lord, e. g., 𐌸𐌰𐌹𐌹. 𐌸𐌰𐌹𐌹: p. 256; and Daoud-Mersie, Liturgy, p. 314.

*Abba* Eləyas, to be a (monastic) teacher of the Orthodox faith. For his monasticism is pure and his faith Orthodox. He is greater than us in faith, righteousness and in (observing) the rules of monasticism.” When (*Abba* Eləyas) heard this counsel of theirs, he fled from the synod at Däbrä Bərhan and entered the wilderness of Aškäla and hid himself in it. They (f. 30a) could not find him. He lived 12 years feeding himself on the vegetation of the wilderness from the dense forest. In the twelfth year since the time he (*Abba* Eləyas) entered that wilderness, Zär’a Ya’əqob went to that wilderness to collect wood from it for building of a church. (The wood cutters) found (*Abba* Eləyas) as he was drawing water for his meal. They saw him from afar; and, running, they told King Zär’a Ya’əqob that he was in the wilderness. The king went (toward) *Abba* Eləyas with the two wood cutters who saw him. (The king) grabbed him suddenly, without (*Abba* Eləyas) seeing him.

At that moment, (*Abba* Eləyas) said to him, “I implore you by Our Lady Mary, Bearer of God, your beloved one, (f. 30b) leave me alone, O King, my father. What (good) will I be for you, if you catch me and take me out of this wilderness? My name is Eləyas (Elijah), like Elijah, the prophet of righteousness who lived in a wilderness. I shall not escape from the death of this world, for I was created in an evil era; so, I will not ascend into heaven alive like Elijah, the prophet of righteousness. But would I live again in the ephemeral world, carrying his living name? Rather, I shall die in the wilderness to receive a little bit of the blessing of Elijah, the prophet of righteousness, so that it might be a salvation for my soul. Leave me alone for the sake of the prayer and Covenant of Our Lady Mary, Bearer of God.”

The king, having heard (f. 31a) this from *Abba* Eləyas, said to him, “Listen, O my son, this decision of yours to live in the wilderness is good, but *Abba* Yoḥannəs and *Abba* Mälkä Şedeq said to me, ‘There shall rise in the latter days again apostates of the faith, enemies of God. We are old; we shall not live until that era (to defend the Orthodox faith). That nephew of yours, *Abba* Eləyas, is younger than us; appoint him. For we see him defeating apostates of the faith with the sweetness of his words and the power of his prayer.’ Therefore, I shall not let you live in the wilderness. Rather, I shall appoint you a (monastic) teacher/abbot of the faith over one of the holy monasteries, either on Däbrä Libanos, or Däbrä (f. 31b) Bəsrat, or over Däbrä Wägäg, Däbrä Mādḥanit, Addä Şäwa, Däbrä Şahl, Betä Maryam, Gädamä Wali or Däbrä Halle Luya, taking counsel with *Abba* Yoḥannəs and *Abba* Mälkä Şedeq, my beloved and my faithful ones.”

*Abba* Eləyas replied, saying to him, “I implore you by the Bearer of God, that you should not do like this to me. For I have dedicated and given myself to Our Lady Mary so that she might preserve me according to the rules of coenobitism. For she is the savior of the children of Christianity, whom she preserves with her

prayer from every evil. For the world was created because of her.<sup>29</sup> Therefore, do not appoint me (f. 32a) head of the clergy, because an appointment over the lay officials is better than an appointment over the clergy, because I hold grudges; and with grudges the Kingdom of Heaven will not be found, as the holy books have told us. For you, my mysteries are not hidden. Listen, my Lord, for the sake of Our Lady Mary. However, a righteous priest shall not be wanting in the country of Ethiopia, a chosen one of all countries, as the great psalmist, the chosen one of the merciful God, has said about it, ‘He does not leave the earth without priests and prophets, from before the world and unto forever.’<sup>30</sup> Therefore, according to his words, he shall not abandon our country, Ethiopia. For Mary, his Mother, the holy and chosen one of all women, has taken it, for (its) salvation, a tithe from our God, her Son, our living (f. 32b) Savior, and of a multitude of mercy.<sup>31</sup> Many books have told us thus, and in the monasteries of the saints, too, she<sup>32</sup> is holy. And the Book of Mystery<sup>33</sup> of *Abba Giyorgis of Gasāčča*<sup>34</sup> and (that of) *Abba Bāšālotā Mikaʿel*,<sup>35</sup> the holy teachers of the Church, (who are) of the Orthodox faith, are witnesses for (Ethiopia). The apostates, the disciples of Arius, Nestorius and Leo, will not be able to spoil it by their disturbing words. As now, in the time of your reign, (God) will raise for her holy monks. (The apostates) will not despoil it with their heresy, nor will they defeat it, thanks to the prayer of the Mother of our Almighty and Victorious God and the life-giver to the children of Israel. If I ever live in the life (f. 33a) of the body, I, too, will be added as/with one chosen monk priest; I shall stand for our holy faith of Alexandria. We shall defeat them<sup>36</sup> by the power of the Covenant of Our Lady Mary. Do not be afraid, O Orthodox king, because the angel of God has told me the matter of all the apostates. Because I have entered into this wilderness, (the angel) has driven away for me the fight of demons; he has said to me, ‘Stay here until an angel<sup>37</sup> calls you either dead or alive. For he has chosen you from the womb of your holy mother because of the beauty of (her) faith and her belief. The make up of her personality is more comely than all women of this ephemeral world.’”

As he was talking with his uncle our King Zārʿa (f. 33b) Yaʿaqob, an angel of God came down from heaven, looking like a small child of about three years, and stood in their midst. He said to (*Abba Eləyas*), “O meek man, why do you tell (the king) what I told you, what I was sent with from Our Lady Mary to you? Now,

29 ተአምረ ማርያም: p. 9.

30 Unidentified.

31 The reference is obviously to Kidanā Məhrāt or “Covenant of Mercy,” ተአምረ ማርያም: pp. 55-65.

32 Ethiopia.

33 Māšhafā Məstir.

34 Yacob, Meštir.

35 Most probably Bāhaylā Mikaʿel, Budge, Mysteries.

36 Lit. “him.”

37 B “God.”

stand up and sit on my back; I will carry you (away). And you meek King, go before I smite you. Why do you investigate the matter of this priest? The Orthodox faith (you have) is enough for you; and for this nephew of yours, living in the wilderness, like Elijah the Tishbite and John the Baptist of the wilderness is better.” Having said this, he raised him up and carried him off with his wings, (f. 34a) and removed him from his uncle, King Zār’a Ya’əqob. We found (the story) which says (this) in the book of history of King Zār’a Ya’əqob.<sup>38</sup>

Furthermore, we have found in the book of history of King Bā’ədä Maryam that says thus: It said that when he built (the church) Atronəsä Maryam, the building collapsed after its construction was completed. The king, therefore, grieved, because he had toiled much in its construction. He went into the church of Mary [Betä Maryam] and prayed, saying, “Why did you make me a mockery for my enemies? I toiled much in the building of your church, hoping that I would be justified according to the words of your Covenant, trusting what the Book (f. 34b) of your Miracles says, ‘Whoever builds a church in the name of the Mother of God shall be saved from all evil, and shall find the everlasting Kingdom of Heaven in place of the ephemeral kingdom of earth.’”<sup>39</sup> As he was praying like this, his tears were dropping on his neck. (The text we have found) says (this).<sup>40</sup>

Because of this, Our Lady Mary sent *Abba* Eləyas immediately to him to comfort him in his grief. He entered (and went) to him without the guards of the gate of the king seeing him. He greeted him. (The source) said (that) when he came close to him, the king startled because his facial appearance was very much fear-inspiring like the angels of heaven.<sup>41</sup> At that time, he said to him, “Do not be afraid of me. I am Eləyas, the son of Əlleni, sister of (f. 35a) your father. I am a human being like you, not the creation of demons. Listen, let me tell you what Our Lady Mary, Mother of God, has sent me for. She says to you, ‘Go to the land of Ənnäbse and renovate the building of my shrine<sup>42</sup> which my enemy G<sup>w</sup>ədīt, the queen of Sayənt has set on fire.’<sup>43</sup> And this G<sup>w</sup>ədīt, fire,<sup>44</sup> the queen of the sorcerers of the land of Suba has consumed. Therefore, build Märtulä Maryam first because it has precedence over this Atronəsä Maryam. You will build this, my *däbr*, later, both again in the form they were before. And I shall grant you the Kingdom of Heaven for your toil for my sake. And my Son will reward you with a good reward, (f. 35b) with the righteous kings. And this time, it is Satan, who resembles a serpent, who demolished it. In the time of your father, he came into (the church

38 Amharicisms.

39 ተአምረ ማርያም፣ p. 59.

40 Amharicisms.

41 This is clearly related to what happened at the appearance of the Archangel Raguel to Ləbnä Dəngəl; see Caquot, “Raguel,” p. 97.

42 Märtulä Maryam, in Goḡgam.

43 Märtulä Maryam was destroyed by the forces of Graññ.

44 Probably Ḥsato, because here Gudīt and Ḥsat(o) are made two different persons.

in) Däbrä Bərhan, resembling a big snake, and wrapped around the Eucharistic bread. The clergy of the church were frightened. But your father came to it and killed it, reciting the prayer, *Peace to you, we say to you prostrating. O Queen of Salvation, Mary, we supplicate to you. We take refuge with you from a hunting serpent. For the sake of your mother Anne and your father Joachim, save and bless today our community, O Virgin.* You, too, recite now this prayer over this my church. And you will see the power of my miracle (f. 36a), today, too, again on the serpent (as it happened) from my father Adam until today.”

The next day, King Bāʿədä Maryam gave an order that they celebrate the Eucharist in the scarlet tent at Atronəsä Maryam. They celebrated the Eucharist as the king had commanded its clergy. When the priest said, “Send the grace of the Holy Spirit upon us,”<sup>45</sup> at that moment, Satan barked and bit the leg of the priest, \*as the oblation was in his hand.<sup>46</sup> *Abunä* Elōyas put on the priestly vestment and said to them, “Come to me; I will give you the Communion. Do not be afraid of this serpent.” He took the Eucharist and broke it, reciting the prayer of the fraction according to (the Anaphora of) Epiphanius<sup>47</sup> Hexameron, which means, “the beloved of Our Lady (f. 36b) Mary, Mother of Christ,”<sup>48</sup> and also (reciting from this) great anchor of the erudite of the church, “God of the luminaries, God of the authorities, etc.”<sup>49</sup> He broke the Eucharist reciting this, and gave (it) to the clergy and the king, too.

Then the king recited the *Peace to You*, like his father, and the choir responded to him, saying,

Mary, with this body of yours, which he wore,

God sanctified the life of our body and soul.

And with this bread of the body and blood of your Son, preserve the reign,

And strengthen the Atronəs

Of our beloved king Bāʿədä Maryam, whose majesty is the beauty of his faith.

For he has made you the custodian of his body and soul.

As (f. 37a) the celebrants of the Eucharistic Thanksgiving chanted with these sanctifications, *Abba* Elōyas signed and touched, with his fingers that broke the Eucharist, the priest whom the serpent bit; and he rose from his death; for he had died instantly when it bit him. And Satan was cast out barking like a wild dog,

45 E. g. Anaphora of Epiphanius, መጽሐፈ ቅዱሲ ኢንቀጽ 74, p. 198; Daoud-Mersie, Liturgy, p. 242.

46 B “who said, ‘send.’” At that moment, a great fear happened; and the priests abandoned the Eucharistic bread.

47 መጽሐፈ ቅዱሲ ኢንቀጽ 76-86, pp. 198-9; Daoud-Mersie, Liturgy, pp. 242-4; Euringer, p. 120-4.

48 B “Jesus.” Epiphanius was, indeed, the pseudo author of the Hexameron or the story of the six-day creation, Trumpp, Hexaëmeron. But the author was not aware that “Aksimaron” is the title of the work. He rather took it for a description of Epiphanius: “the beloved of Our Lady Mary, Mother of Christ.”

49 The origin of the text is the Covenant of Our Lord or Māṣḥafä Kidanä; it was adopted in the Anaphora of Epiphanius; the other anaphoras do not have it.

which is “täk<sup>w</sup>la”<sup>50</sup> in our language. And King Bā<sup>ə</sup>dä Maryam was very pleased. He commanded that this prayer be prayed at the occasion of the celebration of the Eucharist, before the deacon says “Pray for us”<sup>51</sup> at the prayer of the Mass.

Then King Bā<sup>ə</sup>dä Maryam went to the land of Ənnäbse and started building the structure of Märtulä Maryam. At that place, (f. 37b) Our Lady Mary worked miracles three times in her shrine of the land of Ənnäbse.<sup>52</sup> And this (happened) as our King Bā<sup>ə</sup>dä Maryam was overlooking the construction of this, her edifice. A big python came out from the River Nile and bit his granddaughter whose name was Marta, the daughter of King Əskändər, brother of Na<sup>ə</sup>od. King Bā<sup>ə</sup>dä Maryam grieved, wailing and saying, “Who may call *Abba* Eləyas from the land of Aškäla in order that he may raise for me this my daughter, the daughter of my son? For she has not sinned in deeds of this evil world like myself. She died rather because of my sin, without any transgression. O My Lady, the Mother of the life of the whole (f. 38a) world, send *Abba* Eləyas so that he might raise her from death, as he has raised before the one whom the serpent had bitten, which is the dragon [*tänän*], the abode of demons, my enemies and your enemy which swallows your loved ones.”

At that moment, she sent *Abba* Eləyas *Gädamawi* with a chariot of winds, as the first Eləyas/Elijah, the Prophet who ascended to heaven with a chariot of fire. When he arrived at the land of Ənnäbse, he feared lest the king’s army see him. So, he started praying removed a little bit from the camp, until the army was far from the church at the time of Communion, because her corpse was in it until they finished the prayer of the Mass (f. 38b) of the Holy Communion, which it should be according to canon law.

As he was praying, standing in the courtyard of Märtulä Maryam, which is called Qärašäbo, he saw from afar a monk, called Šäršä Peṭros, coming toward him. He beckoned him with his finger (to come) toward him. (The monk) came close to him and greeted him. (*Abba* Eləyas) asked him, “What is your name, O you monk?” He said to him, “I am Šäršä Peṭros. And you, what is your name?” Eləyas asked him, again;<sup>53</sup> he said to him, “Are you really Šäršä Peṭros? Is it you who fights with the priests of Mänzəḥ over the question of *Maḥletä Şəge* of the Mother of the grape of life, Our Lady Mary?”<sup>54</sup> Now I know you. Because (f. 39a) I have longed to see your face, Our Lady Mary has brought you to me because of her love. I will tell you my name later, but now go to King Bā<sup>ə</sup>dä Maryam (and)

50 wolf.

51 Possibly a reference to the prayer in the Ordinary of the Mass, Šər<sup>ə</sup>atä Qəddase, e. g. መጽሐፈ ቅዱስ ጳውሎስ 33 and 35, p. 20; Daoud-Mersie, Liturgy, p. 27.

52 A Säble.

53 Amharicisms, mälləso.

54 The objection known so far was to singing Yared’s dagg<sup>w</sup>a, not to *Maḥletä Şəge*, see Conti Rossini, Yäred p. 19.

raise from death his granddaughter quickly, before they bury her, before they finish the prayer of the Mass.”

*Abba Šäršä Peṭros* replied, saying to him, “How is raising a dead (person) possible for me, O father?” *Abba Eləyas* answered him, saying to him, “Whoever believes in the name of Our Lord Jesus Christ, the life of all the dead, can raise a dead (person) by her prayer, for you love her more than all of us, monks. And you fight with your people regarding the question of her *Mahletä Şäge* all the time. (f. 39b). And I will not separate from you when you stand before the king. For I am sent to/from her to raise this his daughter for your sake, to help you. Do not be afraid; Our Lady Mary will raise her because of the Orthodox faith of our fathers. I would feel embarrassed to stand with you in public, because I am naked. You have put on two covers. Give me one (of) the garments. I will follow you and stand behind you. (Then) you will say, ‘I shall raise her in the name of Our Lady Mary.’”

When (*Abba Eləyas*) told *Abba Šäršä Peṭros* this, the latter gave him one of his garments, a goat-skin. He wore (it) and followed him. *Abba Šäršä Peṭros* stood and called (f. 40a) before the king, saying to him, “Do not grieve nor cry, O King, because of the death of your granddaughter. I will raise her from death in the name of Our Lady Mary. Only swear to me to give me the wish of my heart.” The king said to him, „If the wish of your heart is good, I will give you whatever you ask of me without swearing, for swearing to do something evil<sup>55</sup> is not meet for a king, but only doing good. If the case of (your) wish is evil, she will die. O father, I do not know, only God (does). For she did not sin like us. I cry for my sin, not for her, for she is pure from sin.”<sup>56</sup>

At that moment, *Šäršä Peṭros* entered where (f. 40b) her corpse was. He stood (there) and said, “Rise, in the name of the Mother of life, O you, damsel.” At that moment, a hand of light appeared touching her corpse. (The girl) moved in her shroud, and said, “Loosen my shroud, because my soul has returned to my body by the prayer of *Abba Eləyas* and by the prayer of this monk who is standing before you. He is a beloved one of Our Lady Mary; I am alive (rescued) from the hand of death because of him.”<sup>57</sup>

They carried her immediately and took her outside the church and loosened her shroud. She stood up before the entourage of her grandfather, the king, and told the mystery of heaven and the story of *Abba Eləyas*, her relative. She said to the king, the father of her father, (f. 41a) “Rise; saddle<sup>58</sup> your horse and catch up with him before he reaches his abode. For Saint Raguel, the angel of God, is fol-

55 Lit. “falsely.”

56 A “...pure since her youth.”

57 *Šäršä Peṭros* was the founder of *Däbrä Wärq* in *Ennäbse*, *Goḡgam*. For his *gädl*, see *Kinefe-Rigb Zelleke*, “Bibliography,” p. 90 (no. 139), and *Taddesse*, *Church and State*, p. 304.

58 B “mount.”

lowing *Abba* Elōyas, in order that they may kill (the serpent) by your hand, by the order of Our Lady Mary.”

At that time, (the king) sprang from the ground and mounted quickly the back of his horse. He caught up with (the serpent) at the descent of the slope of the River Nile as it was slithering, holding a cow with its tail; he smote its back with a spear. It turned round toward the king, leaving the cow which it held. It brandished its tongue to catch the king and bite him. At that moment, *Abba* Elōyas jumped from the chariot of wind and caught it by its head. And Saint Raguel drew out his sword and cut (f. 41b) its neck. And Satan who abode in it howled like a hyena and entered into the water of the River Nile, and vanished like smoke, as the army of the king watched it. When they turned round to *Abba* Elōyas, he had already disappeared from them; and gone to his wilderness with the chariot of wind. We have found the account in a certain historical book.<sup>59</sup>

We have found a third (event) in the book of the history of Na<sup>c</sup>od, which says, appended to the end of the book: In the time of Na<sup>c</sup>od, many monks from the regions of G<sup>w</sup>ägḡam and Šāwa went down to Jerusalem, (where) the miracle of Our Lord (took place). There, they found five apostates of the faith who survived the execution by Zār<sup>a</sup> Ya<sup>c</sup>qob, because of their teaching, which says, (f. 42a) “Prostrating before Mary and the cross of her Son is not proper.” The patriarch arrested them by proxy. (But) they escaped from the imprisonment of the bishop of Alexandria, *Abba* Gābr<sup>a</sup>el. They returned from the land of Egypt and came (back) to the land of Wändäl<sup>60</sup>. Gābrä Mäsiḥ, the ruler of that land hid them. A few days later, he came to believe in the faith of the Franks, the faith of these monks, the apostates, and he gave them the *g*<sup>w</sup>olt of the church of the land of Wändäl, uprooting its clergy from it. At that time, its clergy were exiled from the land of Wändäl and came to the wilderness of the River Aškāla. The disciples of *Abba* Zār<sup>a</sup> Şəyon (f. 42b), head of the monks<sup>61</sup> of <sup>c</sup>Addä Šāwa, welcomed<sup>62</sup> them. (*Abba* Zār<sup>a</sup> Şəyon<sup>63</sup>) grieved because of (Gābrä Mäsiḥ).

(The uprooted clergy) told *Abba* Elōyas this incident of their exile. *Abba* Elōyas went (there) immediately with the chariot of wind which Our Lady Mary gave him, (which she received) from her Son for her ministration in all the monas-

59 Amharicisms.

60 The reference is definitely to the Ḍstifanosites; their story was, indeed, preserved as one of the miracles of Mary, see Cerulli, “Stefaniti,” pp. 243-253. It is also recorded in the gād of *Abba* <sup>c</sup>ʿZra, one of the Ḍstifanosite fathers; see Caquot, “Ezra,” pp. 73-78. The Patriarch of Alexandria at that time was not Gābr<sup>a</sup>el, but Yoḥannēs XIII, 1484-1424. But their story that follows is not to be found in any of the two sources.

61 Liqā Mänākosat, or “Head of the Monks,” seems to be a title like Liqā Kahnat, i. e. “Archimandrite.”

62 Or “made them cohabitants.”

63 He was also head of another monastery called Bāṭerāññ, founded by Samu<sup>l</sup>el of Wägäg, Kur, Samuel, p. 78.

teries of her country,<sup>64</sup> for her visits to her beloved saints.<sup>65</sup> He traveled in one day from the River Aškāla to the land of Wändäl, whose distance is a journey of as much as two weeks. He came to that ruler, Gäbrä Mäsiḥ, and asked him, “Why do you believe in the faith of the Franks? And why did you uproot the disciples of *Abba Yoḥannəs* (f. 43a) and *Abba Mikaʿel*, the holy fathers of the Orthodox faith, from the *gʷəlt* of the church of Wändäl which your ancestor Ḥarbä Gošše<sup>66</sup> of the Orthodox faith has granted them? For he has granted (it) to *Abba Yoḥannəs* and *Abba Mikaʿel* with an oath and under the pain of excommunication lest the descendants of the disciples of Samuʿel<sup>67</sup> uproot them from (the *gʷəlt* of) this church of the land of Wändäl. Is the defiled faith of the Franks better for you than the Orthodox faith of your fathers? Now, return the *gʷəlt* of the land of these disciples of the righteous Yoḥannəs before you die a wicked death through the excommunication of their fathers, the holy monks of the Orthodox faith.”<sup>68</sup>

When he heard this, he laughed at him very much, and asked him, “Are you *Gādamawi* Eləyas whose news my beloved ones, (f. 43b) these Franks, the children of Peter, Head of the Apostles, have told me? Now, bring down upon me the fire of a scourge from heaven, you, too, like Elijah. As for me, I have believed in the faith of the Franks,<sup>69</sup> the land of Peter, Head of the Apostles, and (of) the land of Elijah, Head of the Prophets.”<sup>70</sup> He said to (his servants), “Now, arrest this wicked monk who does not fear the face of a great governor [*māk ʷanənt*].” His servants arrested him and flogged him severely. While they flogged him, he said to (the governor), “You flog me in the faith of the wicked Frankish land, the land of the apostate Leo; and I will die in the faith of Peter, Head of the Apostles, like Archbishop Dioscorus of the Orthodox (f. 44a) faith. Now let me see who will save you from the excommunication of Peter and Dioscorus. For (you are) in the faith of Leo the Frank, which is not the land of Peter, Head of the Apostles, but the land of the disciples of Leo, denier of the faith of Peter, as the written Faith of the Fathers<sup>71</sup> declares.”<sup>72</sup>

64 Ethiopia.

65 I.e. “monks.”

66 Sic, Ḥarbä Gošš, who is also called Ḥəywätənä Bā-ṣəyon, is the descendant of Abba Yədla who led an Evangelizing group to Šāwa that settled in Šəlaləš. Abunä Täklä Haymanot descends from him.

67 This is Samuʿel of Wägäg, Kur, Samuel, pp. 54 and 78.

68 The Monastery of Wändäl(a) was established by Samuʿel of Wägäg, with a church called Betä Maryam; its first abbot was this “righteous Yoḥannəs.” Ibid.

69 The author understood Afrəngi as a place name like Alexandria. It is also interesting to note that the strange teaching of the Ḕṣṭifanosites was believed to have been an influence of the Franks. How much truth there is in this accusation is not clear.

70 Ethiopian writers believe that there is only one foreign country, “Oversees,” for all people of light skin complexion, Palestine, Italy, France, etc. Peter’s Rome is also Elijah’s city.

71 Haymanotä Abāw.

72 B “...but the land of the disciples of the denier Leo. The faith of Peter, however, is Orthodox as the written Faith of the Fathers (Haymanotä Abāw) has told us.”

Having said this, after they flogged him much and the blood of his parts frowed, he beckoned the cloud of wind with his eyes (to come to him); and it snatched him to heaven with the chariot of light from the presence of Gäbrä Mäsiḥ who was flogging him. Being on the chariot, he said, "Let no rain of blessing fall on this land, as in the time of Ahab, and as (the heaven) was reined (f. 44b) by the words of the Prophet Elijah." At that moment, the River Nile dried up. From A(n)ḡäbära to the land of Därra,<sup>73</sup> there was sun that burnt the districts of G<sup>w</sup>äḡḡam, G<sup>w</sup>ändär and Damot, except Bäge Mədr.

King Na<sup>c</sup>od heard this news regarding the predicament of the land of G<sup>w</sup>äḡḡam. He sent his army and his officials to bring Gäbrä Mäsiḥ, the governor of Wändäl. He brought together the disciples of Abba Yoḥannəs from the wilderness of the River Aškäla to which they were exiled. He said to them, "Now, tell me the story of *Abba Eləyas*." They said to him, "No; we do not know his abode nor do we know *Abba Eləyas* (in person), but we hear with our ears (f. 45a) when they say he is in the wilderness of the River Aškäla. When (Gäbrä Mäsiḥ) drove us out of the land of Wändäl, our inheritance, we went to the wilderness of Aškäla. Only the monks of this wilderness received us. Among them was a certain monk, a hermit born in your country, whose name is Eləyas, who lives with them. (When) exile befell us,<sup>74</sup> we told him the news of our exile. And he told us, 'I have told (King Na<sup>c</sup>od) the news of your<sup>75</sup> exile.' He, too, has come with us but has remained (outside) at your gate. Ask him about hermit *Abba Eləyas*."

King Na<sup>c</sup>od said, "Call him from the place in which he is." Two monks heard when he said this to them, (f. 45b) and they said to him, "The one monk (at the gate) is this Eləyas of the land of Wändäl." (And he said), "And I am Eləyas *Aškälawi*, Son of Əlleni, the sister of your grandfather." He said this and disappeared from the presence of King Na<sup>c</sup>od, hating vainglory. Our Lady Mary lifted him up with the chariot which she gave him for her ministration and made his residence at her *däbr*, Anba Maryam, the country of Ənṭoṭto. We found (it) written (thus) in the book of the history of King Na<sup>c</sup>od.

And we found a book of the history of Ləbnä Dəngəl that says (thus: the source) said about him, "When Graññ and Nur Mäḥammäd rose, (f. 46a) we found (*Abba Eləyas*) burying the martyrs of Ənṭoṭto who died by the hand of Graññ. Many saints told us."

Then in the time of Zädəngəl, I<sup>76</sup> became old and returned to my country Ema. As I was there, (Agaya) came from the land of Gäbonya,<sup>77</sup> having been to Lake Z<sup>w</sup>ay, and carrying books of her fathers, when the Barbarians drove her from her

73 A Dore.

74 B "...with them." I. e. "He came with us."

75 Lit. "our."

76 Liq Zämälakot.

77 A Gäbogäya, B Babonya.

fief. She came to me, inquiring (my whereabouts), and said to me, “Are you *Liq Zāmäläkot*, the grandson of the head of the scribes, *Mārqrəyos*, the scribe of wonders and the history of kings?” I answered her, saying, “Yes, I was before but now I am (f. 46b) a feeble old man whose age is 125 years. I wrote the history of the line of the kings from the time of King *Zādəngəl* to the era of *Fasilädäs*. And now I came from the land of my exile, *Wäf Wašša* of the land of *Bäğəmdər*,<sup>78</sup> leaving my children (there). I (only) hear the news of my grandchildren and the grandsons of my brother. My eyes are too weak to see, and my legs are too frail to walk. What is your name? And from which land have you come to ask me about the matter of my age, and inquire about my name? And why have you come to me? They told me, ‘A lofty lady has come to you.’ (f. 47a) I stare at you; (but), other than a voice, I hear nothing nor see your face, for my eyes have become feeble because of my old age.”

Then she said to me, “Actually, my country is far. My name and my country I will tell you later. Regarding my coming to you, however, its reason is as follows: A certain monk, a hermit, sent me (to you) so that you might tell me the word of God that you have heard from your fathers and have written down like your grandfather. Now, tell me everything, for the sake of Our Lady Mary, Mother of God.” I answered her, saying, “Do not invoke the name of Our Lady Mary. I will tell you without you adjuring me. Where did you find a hermit in this (f. 47b) time of difficulty and the Barbarians?”

She said, “When the Barbarians surrounded me to rob me of my fief and my money, I fled toward the country of *Z<sup>w</sup>ay*, taking off by night. I came into the wilderness of *Däbäl*. In that wilderness wild animals surrounded me at night; the wide earth seemed narrow to me. My servants lifted me into a big tree; but an elephant killed them. As I was crying, sitting on top of trees with my children, a certain monk came and hit the elephants and the other animals; he drove them like cows and kept them away from me. And he crushed (f. 48a) the head of a dragon, pulling it out from the bottom of the tree on which I was. He measured its length; it was 19 cubits.<sup>79</sup> Then he said to me, ‘Come down from the tree, and come close to me so that I may tell you what Our Lady Mary, Bearer of God, has sent me for.’ He said this and brought me down from the trees, and said to me, ‘Our Lady Mary says to you, go from this country, leaving your three children. But let your (other) three children go to the land of *Ərs*, to your grandfather *Liq Zä-Mäläkot*, and be with the people of *Wägda* and *Täg<sup>w</sup>älät*, until God wills to have compassion on this land.’ He said this and began to lead me to the road of Lake *Z<sup>w</sup>ay*, (f. 48b) and brought me to (the island). He let me enter (the lake) with stalks of papyrus grass; but he came on foot, without a boat. There he showed me the history book which your father and your grandfather *Märqorewos*, the writer of wonders, have writ-

78 B *Bägemdər*.

79 A is not clear; it could be 14.

ten. (The monk) collected<sup>80</sup> 40 books; he produced 200 golden dinars and bought 50 camels and donkeys. He left my three children on that<sup>81</sup> island, and he had the (other) three mounted on the camels, and me on a she-ass. We returned from Lake Z<sup>w</sup>ay. He brought me, leading me until Yärär. He gave 100 golden dinars to Təgrean Muslims, and said to them, 'Take your wage this 100 golden dinars, and bring these people there to the land of Ərs.' (f. 49a) Having said this, he returned to the land of Ənṭoṭṭo. He said to me, 'If Zämäläkot asks you, what is the name of the monk who appeared to you? say to him, Eləyas of the wilderness of Aškāla and the land of Ənṭoṭṭo, hidden to incense Amba Maryam.' They set out, taking their money. (But) they betrayed me when we reached the land of Täg<sup>w</sup>älät: they sold me with my children to my sister Lady Täq<sup>w</sup>rit, daughter of Queen Marta. While we were with her, the (the invading) Barbarians forced us to flee. She fled to the country of Əras,<sup>82</sup> and me,<sup>83</sup> I entered the land of Ayni and inquired the name of this country. 'It is not Arso,<sup>84</sup> they said to me, 'but Ayni.'

Then (f. 49b) I went to the land of Mänzəḫ,<sup>85</sup> and came to Adäle. Regarding the name of this, too, it happened the same; they told me (that) it was not Ars<sup>86</sup> but Adäle. As I grieved because of this, that *Abba* Eləyas came to me on Miyazya 21. He greeted me and said to me, 'Go from here to the land of Ərs,<sup>87</sup> taking this road; it<sup>88</sup> will bring you (there).' Having said this, he remained in the land of Məs<sup>c</sup>alä<sup>89</sup> Maryam, to incense on the feast of (Mary's) Nativity at this *däbr*. And I, taking the road which he showed me, came to the land of Ərs on the 30<sup>th</sup> of the same month. I observed the holy day of her Nativity at Mägäzo.<sup>90</sup> He came on the third hour (of the day) to Däbrä Dab(b)a, departing from Məs<sup>c</sup>alä Maryam. He blessed the water of Mägräzo.<sup>91</sup> And (f. 50a) it became a tasty beer. He returned to the land of Ənṭoṭṭo.

Inquiring, I came to you, and found (you here).<sup>92</sup> I am Agäya, the daughter of Sənä Krəstos, your grandson. And the name of my mother is Amätä Yoḥannəs, daughter of Zädəngəl. When was the time of the disappearance of this monk? He rather hid this matter from me when I asked him. (He said,) 'Let *Liq* Zämäläkot

80 The verb *wätänä*, in this meaning is not attested in the dictionaries; but for the word being in a similar context, see, Getatchew, *Ḥṣṭifanos*, p. 8.

81 Lit. "their."

82 Sic.

83 Sic.

84 Sic.

85 B *Wänzäla*.

86 Or "Ərs," not clear.

87 Sic. This must be the correct form of the name of the place.

88 B "I."

89 Sic; for *Məšhalä*, e. g., Kur, *Marḫa Krestos*, p. 64. Many manuscripts show this mistake.

90 B "Mägäräzo."

91 A "He blessed the water and pierced it." The copyists had the problem of reading the correct form of the name of this less known place.

92 "at Ərs/ Ema"?

tell you' and disappeared from me. Regarding you, he has said, 'He will die on the day of my disappearance. And I will die after the 252 years of the era of the Barbarians, in the (Evangelical) Year of Luke, on 6 Ḥədar, on the day of rest of *Abba Bāšālotā Mika'el*,<sup>93</sup> on a Tuesday. And you<sup>94</sup> will die on 1 (f. 50b) Gənbət.'"

When I heard this,<sup>95</sup> I admired him and gave him the 30<sup>96</sup> historical books. Regarding (*Abba Elōyas's*) disappearance, (*Liq Zä-Mäläkot* said,) "The book of the history of Na'od told me, (that it took place) when he quarreled with Gābrä Mäsiḥ on the 7<sup>th</sup> of the month of Ṭərr in the time of Na'od, 22 years since he became king."<sup>97</sup> Now, "the Year 252 since the era of the Barbarians" happens to fall in the Year 7026 (since Creation). Then the next generation calculated it.<sup>98</sup>

I have informed you what I found in the book of the history of the kings. Every thing about Elōyas exists in all books of the history. One book of the history of Na'od, copied in the margins of the Book of the Miracles of Our Lady Mary, (f. 51a) says (that) *Abba Elōyas* was born on the 22<sup>nd</sup> of the month of Ṭəqəmt; and he received Christian baptism at Gābär(ə)m, at the monastery of *Abba Tāklä-Ḥawaryat*, on the 1<sup>st</sup> of the month of Taḥśaś. *Abba Tāklä-Ḥawaryat* of Gābär(ə)m, *Abba Mika'el*, abbot of Addä Šāwa, Wägäg, and Yoḥannəs of Wändäl called his name Elōyas, after the name of the Prophet Elijah, knowing that the beauty of his righteousness will be like (that of) Elijah. His father in the Holy Spirit was *Abba Tāklä Haymanot*,<sup>99</sup> his teacher in the instruction of the faith and the Scriptures was *Abba Mika'el*, (his father) in giving the monastic habit was Mälkä Šedeq, and in (leading) a monastic life was the same *Abba* (f. 51b) *Mika'el* of Addä Šāwa and Dābrä Wägäg. His residence became Aškāla Wāha<sup>100</sup> and the land of ʾEnṭoṭṭo Anba Maryam. And his eternal rest was there, says the book of history.

*Liq Zä-Mäläkot* said, "See and comprehend this and preserve<sup>101</sup> it all my children," and went to his eternal rest. He rested eternally on 6 Ṭərr and was buried in Ema at the cave of ʾEnzora, being a man with the age of 132 years. Our Lady Agāya received this book, and we, Ya'əqob and Ṭimotewos, the scribes of A'əgarä Krəstos her son, and the scribes of Ras Dəmeṭəros, her relative, copied (it?).

93 There is no known record on a Bāšālotā Mika'el who died on 6 Ḥədar, but on Ḥamle 21, Conti Rossini, *Başalota Mikā'el/Anorēwos*, pp. 58 and 76. Ludolf, *Commentarius*, p. 397, has 6 Ṭəqəmt.

94 *Liq Zāmäläkot*.

95 If the speaker is Agāya (or Agaya), either the words of *Liq Zāmäläkot*, which she says she "heard," was not copied, or the pronouns that refer to Elōyas and *Zāmäläkot* are given confusedly.

96 Sic, one would expect "40."

97 Sic, possibly "12 years," because Na'od did not reign that long.

98 Also the calculation is incorrect.

99 I.e. he was his follower, apparently, through his monastic father, Mälkä Šedeq, who was a descendant of Abunä Tāklä Haymanot.

100 "Aškāla Water"; otherwise "Aškāla Wānz" i.e. "Aškāla River."

101 Sic; Amharicisms. The Gə'əz verb šāḥa is translated into Amharic with ṭəbbāqā which in turn has two meanings "to preserve" and "to wait;" but the Gə'əz verb šāḥa does not mean "to preserve".

Glory be to the Father, the Son (f. 52a) and the Holy Spirit who had us complete this book of history in good health, to whom is glory and dominion forever. Amen and amen; let it be; let it be.

O Lord, the God of Agäya,

Preserve *Abunä* ... b (Gäbrä Ab?)<sup>102</sup> from the temptation of the robber Devil.

Forever and ever. Amen.<sup>103</sup>

## II. History of *Abba* Elöyas, Part II (EMML 1126, ff. 52a-61a):

(f. 52a) In the name of the Father, the Son and the Holy Spirit, one God. We begin, with the help of God, to write the history of the holy and blessed Elöyas, (as it is) found in the book of the history of King Ləbnä Dəngəl.

56 years after the ash fell (like rain),<sup>104</sup> there will rise a king whose name is Gä. Kä, from the land of Dä called (f. 52b) A Fä Q<sup>w</sup>a.<sup>105</sup> Before this king, there will come up a bishop from the See of (Saint) Mark whose name is Ǝ,<sup>106</sup> and Ǝndərəya(s) will go with the said king to Däbrä Libanos. He will stay three days performing priestly work. And Däbrä Libanos will be sanctified during his tenure. However, Däbrä Libanos is not defiled but defiled were those who lived in it during the era of the Barbarians, doing the deeds of the Barbarians, smoking the filthy *əzä säṭäṭira*<sup>107</sup> and singing with *k<sup>w</sup>ərbät* ornament.<sup>108</sup> Therefore, those who live in Däbrä Libanos would be defiled. It (however) is holy, sanctified by the footsteps, the words of prayer, the beauty of the strife, the witness (f. 53a) of the faith, and the holy relics, buried in it, of the holy and blessed Father, *Abba* Täklä Haymanot,<sup>109</sup> the new apostle like Peter and Paul.

During the time of this king, at that time, the people of Šäwa will be taken into captivity with the son of their prince, the lion cub. They will go, in captivity, to the land of Čä<sup>110</sup> (and) live (in it). Then, ten years later, they will return from the land of their captivity, Čä, in which they lived. Then, a few of the people will return in good health to their respective regions in the land of Šäwa from the land they had lived in as captives with the son of their prince.<sup>111</sup>

102 Erased and replaced by "Sälama."

103 B "Preserve me from the temptation of the robber Satan, in this world and in the world to come. For you are generous, generous and merciful forever."

104 See also Caquot, "Raguel," pp. 101 and 115.

105 Or "Afä Q<sup>w</sup>a."

106 Caquot, "Raguel," p. 103: Sä.

107 Tobacco, marijuana, hashish.

108 K<sup>w</sup>ərbät is describes in the "History of the Galla" as the painting on the body with sacrificial blood.

109 Conti Rossini, Takla Hāymānot; Budge, Takla Hāymānot.

110 Čärčär?

111 Such incidents had been common in the history of the country; some of them are recorded as miracles of Abunä Täklä Haymanot, cf. Getatchew, "Captives," pp. 113-119.

And three years after they return from captivity, on Ḥādar 6,<sup>112</sup> (f. 53b) in the evening of Tuesday, the sign of stars will appear from (one) end of the world to the (other) end of the world. On that night, as it begins to dawn towards Wednesday, a big star will rise on whose head will be a sign of the cross like this: † At that time will die the hermit *Abba* Elōyas—the son of the Lady and honored Ḓlleni, sister of King Zārʿa Yaʿəqob—who was incensing the tabot of (the church) of the Feast of Nativity of Our Lady Mary, Bearer of God, which was hidden at Mount Ḓntoṭto, called Amba Maryam. The (first) *tabot* was (previously) in Addä Šāwa, of Däbrä Abrha and Ašbḥa. Its second *tabot* belonged to Zārʿa Yaʿəqob, (f. 54a) of Addä Šāwa; its third one belonged to Naʿod, which was in Šay; they were hidden during the time of this king of the Muslims, your<sup>113</sup> enemy.

After all these events, after *Abba* Elōyas dies, the Barbarians and the kings of the Muslims will have neither power nor dominion.<sup>114</sup> For there will be crowned a great king from the seed of your descendants, who is mentioned in the Homiliary<sup>115</sup> of the Mother of the Word, in the Book of her Miracles, in the Book of Mystery<sup>116</sup> which *Abba* Bäšäloä Mikaʿel wrote<sup>117</sup> and in the Book of the Jacobite, titled/called<sup>118</sup> *Rätuʿa Haymanot*<sup>119</sup>. Nine (months) after this star, which has on its head a sign of the cross like this: †, will rise two (other) stars, on which there will be signs of the cross (f. 54b) and letters, †††† ረ ወ ግ ለ ረ ረ ና ረ. They will rise and stop in the front of the tomb of *Abba* Täklä Haymanot, the light of every region of Ethiopia which he enlightened with the beauty of his sweet and Orthodox preaching. The rising date of these stars will be on the 19<sup>th</sup> of the month of Säne.

In the first month after this incident of the sign of the stars takes place, two kings will meet in the field of Däbrä Libanos, facing Däbrä Šoge, in the field in which the relics of Saint Täklä Haymanot are hidden. At that time, (f. 55a) will come the hidden children, the disciples of Zena Marqos, who live hidden in the Gādamä Däns,<sup>120</sup> Ḓbsäqot, Däbrä Yäša,<sup>121</sup> Däbrä Gidärraç, the land of Efrata, the wilderness of Lower Nägaš, the land of Upper Nägaš,<sup>122</sup> and the land of Məḥur; the disciples of *Abba* Samuʿel of Wägäg from Addä Šāwa, Däbrä Asäbot, from Ḓndämu Qal,<sup>123</sup> the land of Yärär, the land of Yəttu; the disciples of *Abba*

112 A 7.

113 Ləbnä Dəngəl's.

114 *Abba* Elōyas was kept alive until the turbulent years were over, not the other way, that they will be over because he died.

115 Dərsan.

116 Mäšḥafä Məšṭir.

117 Most probably Bäḥaylä Mikaʿel, Perruchon, Bäḥaylä Mikaʿel.

118 The reference is definitely to the collection of homilies for major feasts, e.g. EMMML 2375.

119 E.g. EMMML 1194; but the work makes no reference to “a great king.”

120 Caquot, “Ouriel,” p. 77.

121 Caquot, “Ouriel,” p. 77: Eša.

122 B adds the land of Säg(g)äd.

123 ?

Qawəstos from Däbrä Fä(n)tali and Čäfuy,<sup>124</sup> Däbrä 4ttu Ənsəsa; from the disciples of *Abba* Filəppos from Däbrä ʿƏnq<sup>w</sup>ä Yakənt and Dəhin, Gädamä Asäbo and the Cell of Elam; from the disciples of *Abba* Yoħannəs from Dəbko; of *Abba* Fiqəto(r) from Biba and Däbrä Diba;<sup>125</sup> of *Abba* Tāklä (f. 55b) Həwaryat from Gəbär(ə)m)ma, Wəğa, Gädamä Čär Guro; the disciples of *Abba* Bākkimos of Šəme, from Hagärä Maryam, the land of Kəl<sup>p</sup>at, from Betä Maryam, Däbrä Mādhanit, Däbrä Šahl; the disciples of *Abba* Gəbrä Maryam from Däbrä Hanta, Məs<sup>c</sup>älä Maryam, Mäqdäsä Dəngəl, Aka and Däbrä Mäsqäl; the disciples of *Abba* Šārāqä Bərhan of Gädamä Toħa/Täha<sup>126</sup> and G<sup>w</sup>əzät; the disciples of *Abba* Samu<sup>c</sup>el<sup>127</sup> of the land of Muğğa and Gib Anba, the land of Amħara called Iyyäru-sale;<sup>128</sup> the disciples of *Abba* Arə<sup>c</sup>əyännä Šəggahu from Däbrä Dada and the edge of the River Bäšlo; the disciples of *Abba* Nattan<sup>129</sup> from the land of Ağańča, and Addi/Addä Kidanä Məhrät, (f. 56a) Gay, Däbrä Dančät; the disciples of *Abba* Yoħannəs of Däbrä Eg<sup>w</sup>ära from Gädamä Bāz(z)o and Həzälo, and from the Gädamä Gäro; the disciples of *Abba* Bāträ Maryam from the Island of Awit,<sup>130</sup> Abbay,<sup>131</sup> and Safğ,<sup>132</sup> the disciples of *Abba* Zärufa<sup>c</sup>el of Gädamä Wali and Däbrä ʿAbbay, and Däbrä Abränta(n)t; the disciples of *Abba* Tewodros of Gädamä Siħat,<sup>133</sup> and also *Abba* Danə<sup>c</sup>el, Abəy,<sup>134</sup> Səlwa, Däbrä ʿOfła, Zähila and Žan Amora; the disciples of *Abba* Yosef of the land of Roħa<sup>135</sup>; Əndərəyas of Angot; Əndərəyas of Ə(m)fraz and Qətorara; (the disciples of) Gəbrä Iyyəsus of Lower Ə(m)fraz (f. 56b) and Q<sup>w</sup>älälä; (the disciples of) *Abba* Iyyasu of Gädamä Sayko<sup>136</sup> and Gadan; (the disciples of) *Abba* Bənyam of Lower Bägemdər;<sup>137</sup> (the disciples of) *Abba* Aron of Daret<sup>138</sup> and *Abba* Tāčämqä Mādħən of Bāged(d)a; the disciples of *Abba* Anorewos of Gädamä Suga and Gəšeq and the land of Upper [La<sup>c</sup>əlay] G<sup>w</sup>əğğam and Šəğağa; the disciples of *Abba* Iyyosəyas of Wašära; and of *Abba* Muse of Wəgära; the disciples of *Abba* Bäšəlotä Mika<sup>c</sup>el of Gasəčča,<sup>139</sup> Gädamä Abalo, Hənzä Maryam and Kolo; disciples of *Abba* Iyyəsus Mo<sup>c</sup>a of Däbrä Mary-

124 Čäfuy?

125 ?

126 ?

127 B Sälama.

128 Jerusalem.

129 Disciple of Matəyas of Fäčəgar, EMMML 7346, f. 31b.

130 Caqout, "Ouriel," p. 74, "River Awit", in Wägda.

131 Nile.

132 Identified with Särmat, EMMML 7346, f. 28a.

133 Here Gädamä Siħat is Däbrä Damo.

134 But most probably ["of the disciples of] Danə<sup>c</sup>el and Absadi", Turaiev, Eustathii.

135 Lasta.

136 Isayyəyas of Gädamä Səyko, EMMML 7589, f. 74b.

137 In EMMML 7346, f. 33b, "of Upper Bägemdər and Bäläsa, born in grace of Yoħannəs Iyyäru-sale-mawi."

138 A omits, and B Därra, Turaiev, Aaronis/Philippi, p. 152.

139 More properly "of Däbrä Gol."

am and Ḥṣṭifanos,<sup>140</sup> from the island of Däga; the disciples of *Abba Yoḥannəs* and *Abba Filəppos* of Däbrä Bizän;<sup>141</sup> the disciples of *Abba Agnaṭəyos* of the country of (f. 57a) Ḥawzen, with the monks<sup>142</sup> of May Anbäsa and Anben; and the monks of Däbrä Halle Luya (and will all) make a league and go to the land of Šäwa, and debate on the faith of the time of your fathers, the righteous kings, Zär'a Ya'əqob and Na'od. And the Orthodox faith of Alexandria will come out victorious, and the defiled faith of Rome shall be excrement. However, there will come a time of religious war, incited by a trivial issue of a lie and (will spread) within a short time.<sup>143</sup> Two years after the start of the religious war, there will come an Orthodox metropolitan whose name is to be found written by the sun's rays. The initials of his name are there sealed in the Book of Clement:<sup>144</sup> Gə Ri<sup>145</sup> 9 from the See of (Saint) Mark, Yo Di (f. 57b). He shall move the relics of our father Saint Täklä Haymanot, with two kings, children of the *nägasí* of the Lion. The name of one is °Ḥ and (of) the second is Mätä Wä which is Fə Alexandria.

At that time, the Muslims and the Barbarians will be defeated by the hand of this king whose name is °Ḥ, who will descend from the children of Ya'əqob and Minas, your children. On that day and era, a great child, who will be king over the whole world, will be born from a daughter of the Christian kings and the black people (and) from this king whose name is son of *nägasí* of the Lion °Ḥ. For this child, °Ḥ, the son of a king, will be great and a chosen one from the womb of his mother. On the feast day of Our Lady (f. 58a) Mary, Bearer of God, dew of oil will rain and vine trees will bear fruit 40 days from (the day) he will be born, as (it happened in) the day his father was born, on the 7<sup>th</sup> of the month of Ṭərr, and the fruit appeared in the month of Yäkkatit.

This child king will be crowned at Addä Šäwa on the day on which Zär'a Ya'əqob was crowned. He will become a righteous king. In the time of his reign, Muslims and Barbarians will not be found in the land of Ethiopia and Alexandria. He will rule the whole world from generation to generation. And there will rise from the line of the lion,<sup>146</sup> a king whose name is called Te<sup>147</sup> in the book of the Acts of Victor,<sup>148</sup> the Martyr, son of the blessed Martha; the Book of (f. 58b) Clement;<sup>149</sup> and the Homiliary of the Archangel Uriel.<sup>150</sup> This king of Tedä, the grandson of King °Ḥ, referred to as having the pedigree of a lion, is Ya'əqob, the

140 Kur, Iyasus Mo'a.

141 Conti Rossini, Filpos/Yohannes.

142 däqiq "disciples."

143 Caquot, "Raguel," pp. 101-102, 115-116.

144 Mäšḥafä Qäləməṭos.

145 ?

146 B "And before the lion there will rise. . ."

147 B Tewodros.

148 Gädlä Fiḳəṭor, pp. 243-5.

149 Mäšḥafä Qäləməṭos, Bausi, "Qäləməṭos"

150 Dərsanä °Ura'el, Caquot, "Ouriel," pp. 77-78.

grandson of Na<sup>c</sup>od, King of Ethiopia, of the Orthodox faith, lover of Our Lady Mary, Bearer of God, like his fathers, the saintly kings, Bā'ädä Maryam, Zär'a Ya<sup>c</sup>əqob and his father Nəwayä Maryam whose regnal name was Dawit, who obtained a covenant from God that a righteous king shall not be wanting in the land of Ethiopia, by the petition of Our Lady, Mother of Our Lord, Jesus Christ, the Word of God, our God, the light of life.<sup>151</sup>

(f. 59a) Our King Ləbnä Dəngəl said in the book of the history of the kings, “O children of the clergy of Addä Šäwa; Däbrä Bəsrat; Däbrä Mādhanit; Däbrä Əllä Žäbär and Asbot; the disciples of *Abba Zena Marqos*; *Abba Samu'el* of Wägäg,<sup>152</sup> Samu'el of Gädamä Wali<sup>153</sup> and Däbrä <sup>c</sup>Abbä; the disciples of *Abba Samu'el* of Gärmä;<sup>154</sup> *Abba Giyorgis* of the land of Šägla;<sup>155</sup> Mälkä Šedeq and his (spiritual) sons Habtä Maryam,<sup>156</sup> Gäbrä Maryam, and *Abba Tadewos*, his brothers in monasticism and in the strength in faith, Listen to me, guard yourselves from the false faith of Franks and Romans who say, ‘Divinity works the work of Divinity and humanity works the work of humanity;’ and (f. 59b) from the works<sup>157</sup> of the disciples of the descendants of Əstäfa;<sup>158</sup> the disciples of the blind Gämalyal who refuse to prostrate before the cross of Christ and Our Lady Mary; and from the disciples of Zämika'el, Ənbärän and Zägiyorgis the Roman who says, ‘There is no penance for sin, or a book of penance,<sup>159</sup> or belief in angels of light, and (f. 60a) we do not prostrate before the tabot of Mary, the pictures of martyrs, angels and the picture of Our Lady Mary, except before the picture of the Father, the Son, and the Holy Spirit.’<sup>160</sup> Also, do not associate with the disciples of Zäkrəstos because they say, ‘It is meet for us to have intimate intercourse with the wives of our brothers to perpetuate a seed,’ according to the law of the Old Testament, ignoring the precepts of the Apostles, ordered (f. 60a) in the Synodicon.<sup>161</sup> And guard yourselves

151 The source is unidentified.

152 Kur, Samuel.

153 I.e. Waldəbba.

154 Colin, Giyorgis, p. 19: Garma. This Samu'el was Abba Giyorgis's Dəggwa teacher.

155 Colin, Giyorgis.

156 Raineri, Habta Märyäm.

157 I.e. “teaching.”

158 I.e. Əstäfanos of Gundagunde.

159 Məşəfä Qännona.

160 There must be some confusion here. If the reference is to the Əstäfanosites, what they said was that they would not prostrate to the ground other than before the Father, the Son and the Holy Spirit. “Other” includes, of course, the picture of the Trinity, Taddesse, “Some Notes,” pp. 103-115.

161 Məşəfä Sinodos. This could be Zäkrəstos who lived during the reigns of Zädəngəl and Susənyos, see Getatchew, “zä-Krəstos,” pp. 86-95. But Susənyos has destroyed his movement by executing him and his followers. The practice must have been widespread for Abunä Filəppos, the third abbot of Däbrä Libanos to preach against it: “(Abunä Filəppos) ordered them that a man should not marry the wife of his brother or a woman be given in marriage to her husband's brother or to her sister's husband, “Turaiev, *Aaroni/Philippi*”, p. 203.

from the priests of Aġämin<sup>162</sup> who abolish the First Sabbath (Saturday) because of the words in the book of John<sup>163</sup> on the law,<sup>164</sup> ‘Do not observe the Sabbath strictly as the Jews do.’<sup>165</sup> For the Apostles have honored it in the Book of Canons<sup>166</sup>; it is to be found in article 65 that contains the words of their order, to honor it with the Christian Sabbath.”<sup>167</sup>

“In the time of the Barbarians and Muslims, (Christians) will commit acts of Barbarians and fornicator(s); and, with *k<sup>w</sup>ərbät* decoration, they will smoke ‘əzä sätäṭira.<sup>168</sup> In 250 years, that king whose name is ‘E will be crowned for you. At that time, fight for the Orthodox faith of the country of Alexandria. And guard yourselves from smoking (f. 60b) this herb. If you guard yourselves from all these things, you shall be saved from all pains of scourge, ordered in (my) evil time which is bound to happen because of my sin. But (God) will crown<sup>169</sup> for you from my seed a compassionate king; and you will defeat your enemy by the prayer of Our lady Mary, lover of my father Na<sup>c</sup>od. If you do not keep the order of your Jacobite fathers, you will die in your sins and will go down to hell like the heretics and the Franks; and this king, my grandson, will amputate your hands and feet for any trivial offense.”<sup>170</sup>

We, the scribes of commands and secrets of the righteous kings, (f. 61a) Šärzä Dəngəl and Zädəngəl, wrote this book of history, and placed it in the archives of books on the island of Lake Ž<sup>w</sup>ay, to be a witness in the latter time, for the preservation of the line of kings. Glory be to God, our God, who let us finish in good health and peace. May the prayer and blessing of *Abba Eləyas* be with *Abunä* . . . (Gäbrä Ab?),<sup>171</sup> for ever and ever. Amen.

### III. History of *Wäyzäro* Agaya/Agäya (EMML 1126, ff. 113a-114b):

(f. 113a) This book of history belongs to *Wäyzäro* Agaya/Agäya, granddaughter of the King of Kings Zädəngəl, which she brought from the island of Lake Z<sup>w</sup>ay, in the country of Gurage, finding it with (other) property of the kings, her fathers. The name of her father was Sənä Krəstos, a descendant from the seed of the children of *Žan Nəburä Ed/Nəbrəd* Bäkimos of Šəme, son of the *Gäbäzä* Aksum

162 ?

163 *Mäṣḥafä Yoḥannəs*, i. e. the *Fəṭṭa Nägäst*.

164 MS, “Fəṭṭ,” The reference is definitely to the *Fəṭṭa Nägäst*, but it is interesting to note that this Zena and Caquot, *Raguel*, p. 107, claim that the person responsible for bringing it to Ethiopia is Yoḥannəs, not Pəṭros as the tradition has it; see Paulos, *Fetha Nagast*, p.xvii.

165 See *Ibid.*, p.114.

166 *Mäṣḥafä Abṭəlis*.

167 Sunday; for details, see Getatchew, “Sabbath,” pp. 233-254.

168 Tobacco; hashish, marijuana.

169 B “But there will be crowned.”

170 In Caquot, “*Raguel*,” p. 104, this advice was given by the Archangel.

171 Erased and replaced by “*Sälama*.”

whom King °Amdä Şəyon and Metropolitan Ya°əqob had appointed (*nəburanā əd*) over the land of Şäwa with the *Liqā Kahnat*, the twelve *Nəburanā Əd* and *Əççäge* Filəppos. *Žan Nəbrid* Bäckimos of Şəme was a (spiritual) son of the honored Father Täklä Haymanot in learning the Scriptures.<sup>172</sup> The name of her mother was °Amätä Yoħannəs, a daughter of King Zädəngəl.

The occasion of her bringing this book from (the island of) Lake Z<sup>w</sup>ay was when the Barbarians persecuted her in the land of kings,<sup>173</sup> called Babonya/Gäbonya, a region in Yärär, the city of her fathers. She went to the land of Gurage and took the property of her fathers the kings with the book of history and many other books, and fled from the war of the Barbarians and came to the land of Ərs, because this land was the *g<sup>w</sup>əlt* of Səna Maryam, which, of all kings, King Susənyos, son of *Gärram*<sup>174</sup> Fasil granted her. She lived in it in good health, having produced many sons and daughters.

(f. 114b) Then King Susənyos embraced the Roman faith. At that time she grieved because of it. (Agaya) went to him and advised him to return to the faith of Alexandria through this book. He listened to her words and returned the Şäwan clergy from exile for the sake of faith. He saw this book and crowned his son Fasil in the faith Alexandria in the land of G<sup>w</sup>ändär. She returned to her country and died in peace in that same year. Glory be to the Father, the Son and the Holy Spirit who let (me) complete this book of history in peace, for ever and ever. Amen.

#### Insertion (EMML, f. 115ab)

The era of the Galla that God gave them is 250 years. After that a Christian will be crowned, who will rule uniting the Galla and the Christians. If one asks, “As of when is the era of the Galla?” (the answer is this:) *Aze* Na°od died when the eighth millennium started. Graññ rose 19 years later. He reigned 15 years. These make 39 (years sic). Each *Aze* Gälawdewos and Nur Mäħammäd reigned 3 years. Up to here it is 40 years. From *Aze* Minas to *Aze* Zädəngəl is 60 years. The Əntoṭto dynasty is up to here; it is one century. After that was the era of the Galla. Some say it is 200 years. That is counting from (the time of) Graññ.

The creation of this tobacco (plant) was on Tuesday. When Our Lord was crucified (and the leaves of) all plants fell, this one was found still vendant. For this reason the angels have cursed it.

172 There might have been two Bäckimoses that writers confused because a monk with such a name is not in the list of the *nəburanā əd*. To the contrary, Bäckimos of Şəme was listed among the four “who were born from the loins of Däbrä Libanos, who were not *Nəburanā Əd*,” Getatchew, “Täklä Haymanot,” pp. 33-34.

173 Probably “kingdom,” as the ancient and Christian part of Şäwa was called.

174 “Meek”, “Simple-hearted”, “Kind.”

## Bibliography and abbreviations

- መጽሐፈ ቅዳሴ = መጽሐፈ ቅዳሴ፤ በግዕዝና በአማርኛ፣ አዲስ አበባ 1951 ዓ. ም.።
- ተአምረ ማርያም = ተአምረ ማርያም። በግዕዝ እና በአማርኛ። አዲስ አበባ ፲፱፻፷፩ ዓ.ም.ተ  
ምሕረት።
- ገብረ፡ ሥላሴ፣ ታሪክ፡ ዘመን፡ = ጸሓፊ፡ ትእዛዝ፡ ገብረ፡ ሥላሴ፡ ታሪክ፡ ዘመን፡ ዘዳግማዊ፡ ምኒልክ፡  
ንጉሠ፡ ነገሥት፡ ዘኢትዮጵያ። አዲስ፡ አበባ፡ ፲፱፻፶፱፡ ዓ፡ ም።
- AÉ = *Annales d'Éthiopie*.
- Bausi Qalēmentos = Alessandro Bausi, ቀሌምንጦስ፡ *Il Qalēmentos etiopico. La rivelazione di Pietro a  
Clemente. I libri 3-4. Studi Africanistici. Serie Etiopica 2*, Napoli 1992).
- Bombeck, Maria = Stefan Bombeck, *Die Geschichte der heiligen Maria in einer alten äthiopischen  
Handschrift* (not dated); to be found at: <http://www.bombeck.de/stefan.html>.
- Budge, Mysteries = E. A. W. Budge, *The Book of the Mysteries of Heaven and Earth*, London 1898.
- Budge, Takla Hāymānot = E.A. Wallis Budge, *The Life of Takla Hāymānot in the Version of Dabra  
Libānos, and the miracles of Takla Hāymānot in the Version of Dabra Libānos, and the Book of the  
riches of the Kings*, London 1906.
- Caquot, "Ouriel" = A. Caquot, "L'Homélie en l'honneur de l'Archange Ouriel (Dersāna Urā'ēl)," *AÉ*, vol. I (1955), pp. 61-88.
- Caquot, "Raguel" = A. Caquot, "L'homélie en l'honneur de l'Archange Raguel (Dersāna Raguel)," *AÉ*, vol. II (1957), pp. 91-122.
- Caquot, "Grāñ" = A. Caquot, "Histoire Amharique de Grāñ et des Gallas," *AÉ*, vol. II (1957), pp.  
123-143.
- Caquot, "Ezrā" = André Caquot, "Les Actes d'Ezrā de Gunda-Gundē," *AÉ*, vol. 4 (1961), pp. 73-78.
- Cerulli, "Stefaniti," = Enrico Cerulli, "L'Imperatore Na'od e gli Stefaniti a Gerusalemme in un docu-  
mento inedito (Vaticano Etiopico 298)," *Proceedings of the Third International Conference of  
Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, vol. II, Addis Ababa 1970, pp. 243-253.
- Cerulli, Letteratura = Enrico Cerulli, *La Letteratura etiopica con un saggio sull'Oriente Cristiano*,  
Sansoni-Accademia, 3<sup>rd</sup> edition 1968.
- Colin, Giyorgis = Gérald Colin, *Vie de Georges de Saglā*, CSCO, vol. 492 script aeth. t. 81 (1987).
- Conti Rossini, Takla Hāymānot = C. Conti Rossini, "Gadla Takla Hāymānot" secondo la redazione  
waldebbana, *Atti della R. Accademia dei lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol.  
II, ser. 5 (1896), pp. 97-143.
- Conti Rossini, Filpos/Yohannes = K. Conti Rossini, "Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra  
Bizan, *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 5  
(1903), pp. 61-170.
- Conti Rossini, Yāred = K. Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Antiquorum I Acta Yāred et Panṭalēwon*,  
CSCO reprint, vol. 26, script. aeth. t. 9 (1961).
- Conti Rossini, Baṣalota Mikā'ēl/Anorēwos = K. Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Indigenarum I Acta  
Baṣalota Mikā'ēl et S. Anorēwos*, CSCO reprint, vol. 28, script. aeth. t. 11 (1962).
- Conti Rossini-Ricci, Børhān II = C. Conti Rossini col concorso di L. Ricci, *Il libro della luce del negus  
Zar'a Yā'āqob (Maṣḥafa Berhān) II*, CSCO, vol. 261, script. aeth. t. 51 (1965).
- CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- Daoud-Mersie, Liturgy = Marcos Daoud and Mersie Hazen, *The Liturgy of the Ethiopian Church*,  
Cairo 1959.

- EMML 80, William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. I: Project Numbers 1 - 300, Collegeville, (Minnesota) 1975, p. 84.
- EMML 1194, Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. IV: Project Numbers 1101-1500, Collegeville, (Minnesota) 1979, pp. 150-151.
- EMML 1126, Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. IV: Project Numbers 1101-1500, Collegeville, (Minnesota) 1979, p. 32.
- EMML1515, Getatchew Haile and William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. V: Project Numbers 1501-2000, Collegeville, (Minnesota) 1981, pp. 17-18.
- EMML 2375, Getatchew Haile and William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. VI: Project Numbers 2001-2500, Collegeville, (Minnesota) 1982, pp. 451-7.
- EMML 6337, not yet catalogued: 15.5x9.5 cm, 122 ff.; ff. 3a-43a: History of Abba Elāyas; ff. 43b-62b, 83a-92b and 63a-82a: History of the Galla and the Vision of Nəguṣ Ləbnā Dəngəl, in Amharic and Gəʿəz; ff. 82ab and 93a-94a: History of Wäyzäro Agäya with a note on the time of the "Galla" and the tobacco plant, in Amharic; ff. 95a-118b: Vision of Mary, in Amharic; ff. 119a-122b, blank.
- EMML 7346, not yet catalogued, a twentieth century-copy of the "History of Graññ, the Galla and Däbrä Libanos," in Gəʿəz and Amharic.
- EMML 7589, not yet catalogued, a seventeenth century copy of a collection of translated and locally composed acts of saints and hymns, 28 x 23.5 cm, 117 ff.
- Euringer = Sebastian Euringer, "Die äthiopische Anaphora des Hl. Epiphanius, Bischof der Insel Cypern, nach zwei Berliner Handschriften herausgegeben und übersetzt," *OrChr*, Vol. 23 (1926/27), pp. 98-142, and 126ff.
- Gädlä Fiqətor = Franciscus Maria Esteves Pereira, *Acta Martyrum*, CSCO, Vol. 37, script. aeth. t. 20 (1962), pp. 229-47 (visio, pp. 243-5).
- Getatchew, "Religious Controversies" = Getatchew Haile, "Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries," *OrChr*, Vol. 65 (1981), pp. 102-136.
- Getatchew, "Täklä Haymanot" = Getatchew Haile, "The Monastic Genealogy of the Line of Täklä Haymanot of Shoa," *RSE*, Vol. 29 (1982-83), pp. 7-38.
- Getatchew, "John" = Getatchew Haile, "The Homily of Zär'a Ya'əqob in Honour of St. John the Evangelist, EMMML\* 1480, ff. 48r-52v," *OrChr*, vol. 67 (1983), pp. 144-166).
- Getatchew, "Captives" = Getatchew Haile, "Ethiopian Christian Captives in the Territory of the Arämi," *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Lund, 1982 (ed. Sven Rubenson), Berlings (Sweden) (1984), pp. 113-119.
- Getatchew, "zä-Krastos" = Getatchew Haile, "A Christ for the Gentiles: The Case of zä-Krastos of Ethiopia," *JRA*, Vol. 15/2, (1985), pp. 86-95.

- Getatchew, "Sabbath" = Getatchew Haile, "The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church," JSS, Vol. 33/2 (1988), pp. 233-254.
- Getatchew, Eṣṭifanos = Getatchew Haile, *The Gə'əz Acts of Abba Eṣṭifanos of G'əndag'əde*, CSCO, vol. 619, script. aeth. t.110 (2006).
- JES = *Journal of Ethiopian Studies*.
- JRA = *Journal of Religion in Africa*.
- Kinefe-Rigb Zelleke, "Bibliography" = Kinefe-Rigb Zelleke, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions," JES, Vol. XIII, No. 2 (1975), pp. 57-102.
- Kur, Iyasus Mo'a = Stanislas Kur, *Actes de Iyasus Mo'a abbé du convent de St-Etienne de Həyq*, CSCO, vol. 259, script. aeth. t. 49 (1965).
- Kur, Samuel = Stanislas Kur, *Actes de Samuel Dabra Wagag*, CSCO, vol. 287, script. aeth. t. 57 (1968).
- Kur, Marḥa Krestos = Stanislas Kur, *Actes de Marḥa Krestos*, CSCO, vol. 330, script. aeth. t. 62 (1972).
- Ludolf, Commentarius = Iobi Ludolfi *Commentarius ad Historiam Aethiopicam*, Frankfurt 1601.
- Morgan M828, a manuscript of Four Gospels of the time of Dawit, belonging to the Morgan Library, New York, New York.
- OCA = *Orientalia Christiana Analecta*.
- OrChr = *Oriens Christianus*.
- Paulos, Fetha Nagast = Abba Paulos Tzadua, *The Fetha Nagast The Law of the Kings*, Addis Ababa, 1968.
- Perruchon, Bāḥaylā Mika'el = *Le livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, PO, vol. I, 1 (1903), p. 24ff.
- Perruchon, Chroniques = Jules Perruchon, *Les Chroniques de Zar'a Yā'eqōb et de Ba'eda Māryām, Paris 1893*.
- PO = *Patrologia Orientalis*.
- Raineri, Habta Māryām = Osvaldo Raineri, *Atti di Habta Māryām (1497) e di Iyāsu (1505) Santi Monaci Etiopici*, OCA, no. 235 (1990).
- RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*.
- Tadesse, "Some Notes" = Tadesse Tamrat, "Some Notes on the Fifteenth Century Stephanite 'Heresy' in the Ethiopian Church," RSE, vol. 22 (1966), pp. 103-115.
- Tadesse, Church and State = Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270 - 1527*, Oxford 1972.
- Turaiev, Eustathii = B. Turaiev, *Monumenta Aethiopiae Hagiologica*, vol. V: **ገድለ: ቅዱስ: ኢዖስጣቴዎስ: Vita et Miracula Eustathii, Petropoli**, 1905, pp. 134-178.
- Turaiev, Aaronis/Philippi = Boryssus Turaiev, *Vitae Sanctorum Indigenarum II Acta S. Aaronis et S. Philippi* CSCO, reprint vol. 30, script. aeth. t. 13 (1961), Aron, pp. 112-172; Filāppos, pp. 173-259.
- Trumpp, Hexaëmeron = Ernst Trumpp, *Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius*. Aethiopischer Text verglichen mit dem arabischen Originaltext und deutscher Uebersetzung, Munich 1882.
- Yacob, Meṣṭir = Yacob Beyene, *Giyorgis di Saglā, Il libro del Mistero (Maṣḥafa Meṣṭir)*, CSCO, vol. 515, script. aeth. t. 89 (1990).

## General Index

The numbers in parentheses refer to the frequency of occurrence.

- Abbay: f. 56a  
 Abəy: f. 56a  
 Abrha and Aşbha: f. 53b  
 Acts of Victor, Book of the: f. 58a  
 Adäle: f. 49b(2)  
 Adam: f. 36a  
 Addä Şawa: f. 28a, 31b, 42b, 51a, 51b, 53b, 54a, 55a, 58a, 59a  
 Addi/Addä Kidanä Məhrät: f. 55b  
 A'əgarä Krəstos: f. 51b  
 A Fä Q<sup>w</sup>a: f. 52b  
 Ağämin: f. 60a  
 Agañça: f. 55b  
 Agäya/Agaya: f. 46a, 50a, 51b, 52a, 113a, 114b and passim  
 Agnaṭəyos (of Həwzen): f. 56b  
 Ahab: f. 44a  
 Aka: f. 55b  
 Aksumite: f. 27a  
 Alexandria: f. 32a, 33a, 42a, 57a, 57b, 58b, 60a, 114b(2)  
 Amätä/Amätä Yoħannəs: f. 50a, 113b  
 Amba Maryam/Anba Maryam: f. 45b, 49a, 51b, 53b  
 'Amdä Şəyon: f. 27a(2), 113b  
 Amhara: f. 55b  
 Anben: f. 75a  
 A(n)ğəbära: f. 44b  
 Anne (mother of Mary): f. 35b  
 Anorewos (of Gädamä Suga, Gəşeq, Upper G<sup>w</sup>əğgäm and Şəgağa): f. 56b  
 Arbha and Aşbha: f. 27a  
 Arə'əyännä Şəggahu (of Däbrä Dada): f. 55b  
 Arius: f. 32b  
 Aron (of Daret): f. 56b  
 Ars: f. 49  
 Aşbha: f. 27a, 53b  
 Aşkälä (wilderness): f. 29b, 29b, 40a; (river): f. 42b, 44b, 51b  
 Aṭqa Mika'el: f. 29a  
 Atronəsä Maryam: f. 34a, 35a, 36a, 36b  
 Awit (island): f. 56a  
 Ayni: f. 49a(2)  
 Babonya/Gäbonya: f. 46a, 114a  
 Bə'ədä Maryam: f. 24b, 34a, 36a, 36b, 37a(2), 37b(2), 39a, 58b  
 Bäged(d)a (gädam): 28b, 56b  
 Bäge Mədr/Bäğämdər: f. 28b(2), 44b, 46b, 56a  
 Bäckinos (*Liqä Mäzämməran*): f. 27b  
 Bäckimos of Şəme (*Žan Nəburä Ed/Näbrəd*): f. 55b, 113b(2)  
 Barbarians (*Arämi/Arämawyan*): f. 26b, 46a, 47b(2), 49a, 50a, 50b, 52b(2), 54a, 57b, 58a, 60a(2), 114a(2)  
 Bäşälotä Mika'el (of Gasəçça, Gädamä Abalo, Hənzä Maryam and Kolo): f. 32b, 50a, 54a, 56b  
 Bäşlo, River: f. 55b  
 Bätträ Maryam (of the Island of Awit, Abbay, and Safğ): f. 56a  
 Bätträ Maryam (of Zäge): f. 28b  
 Bənyam (of Bäge Mədr): f. 28b, 56b  
 Betä Maryam: f. 31b, 34a, 55b  
 Bitu: f. 29a(2)  
 Book of Canons: f. 60a  
 Book of Clement: f. 57a, 58ab  
 Book of the Jacobite (= *Rətu'a Haymanot*): f. 54a  
 Book of Mystery (*Məşəfä Məstir*): f. 32b  
 Book of Mystery (*Məşəfä Məstir*): f. 54a  
 Çä: f. 53a(2)  
 Çäho: f. 28b  
 Cell of Elam: f. 55a  
 Christ: see Jesus Christ  
 Christian(s): f. 23b, 51a, 57b, 60a(2), 115a(2)  
 Christian Sabbath: f. 60a  
 Clement, Book of: f. 57a, 58ab  
 Covenant, Book of the: 29a  
 Dä: f. 52a  
 Däbäl: f. 47b  
*däbr*: f. 35a, 45b, 49b  
 Däbrä 'Abbay: f. 56a, 59a  
 Däbrä Abränta(n)t: f. 56a  
 Däbrä Abrha and Aşbha: f. 53b  
 Däbrä 4ttu Ēnsəsa: f. 55a  
 Däbrä Asbot/Däbrä Asäbot: f. 55a, 59a  
 Däbrä Borhan: f. 28a, 28b, 29b  
 Däbrä Bəsrat: f. 28b, 31ab, 59a  
 Däbrä Bizän: f. 56b  
 Däbrä Dada: f. 55b  
 Däbrä Dançät: f. 56a  
 Däbrä Dəbko: f. 55a  
 (Däbrä) Dəhin: f. 55a  
 Däbrä Egora/Eq<sup>w</sup>ära: f. 28b, 56a

- Dăbră Əllä Žăbăr: f. 59a  
 Dăbră 'Ənq<sup>w</sup>ä Yakənt: f. 55a  
 (Dăbră) Əstifanos: f. 56b  
 Dăbră Gidărrač: f. 55a  
 Dăbră Halle Luya: f. 31b, 57a  
 Dăbră Hanta: f. 55b  
 Dăbră Kəl'at: f. 27b  
 Dăbră Libanos: f. 27b, 28a(2), 28b, 29b, 31a, 52b, 54b  
 Dăbră Mădhanit: f. 31b, 55b, 59a  
 Dăbră Maryam: f. 56b  
 Dăbră Mäsqäl: f. 55b  
 Dăbră Mətmaq: f. 27b  
 Dăbră 'Oflla: f. 56a,  
 Dăbră Şahl: f. 31b, 55b  
 Dăbră Şöge: f. 54b  
 Dăbră Wägäg: f. 28a, 31b, 51a, 51b, 55a, 59a  
 Dăbră Yäša: f. 55a,  
 Dăga (island): f. 56b  
 Damot: f. 44b  
 Danə'el: f. 56a  
 Däns (gădam): f. 55ä  
 Daret: f. 56b  
 Dărra: f. 44b  
 Dawit II (king): f. 27a(2), 58b  
 Dəmeţoros (*ras*): f. 51b  
*Dərsanä Maryam*: f. 54a  
 Dioscorus (Archbishop of Alexandria): f. 43b, 44a  
 Əbsäqot: f. 55a  
 Ə (= Əndərəya) f. 52b  
 'Ə: f. 57b(4), 58b, 60a  
 Efrata: f. 55a  
 Egypt: f. 42a  
 Elam: f. 55a  
 Elijah (Tishbite): f. 30b(3), 33b, 38a, 43b(2), 44a, 51a(2)  
 Əlleni (princess): f. 27a, 27b, 34b, 45b, 53b  
 Ema: f. 24a, 46a, 51b  
 Ənbärän: f. 28b, 59b  
 Əndämu Qal: f. 55a  
 Əndərəya (bishop): f. 52b  
 Əndərəyas (of Angot): f. 56a  
 Əndərəyas (of Ənfraz and Qätorara): f. 56a  
 Əndərəyas (prince): f. 27a  
 Ə(n)fraz, Lower: f. 56a  
 Ənnäbse: f. 35a, 37a, 37b, 38a  
 Ənqoţo: f. 24a, 26b, 45b, 46a, 49a(2), 50a, 51b, 53b, 115a  
 Ənzora: f. 51b  
 Epiphanius (Anaphora of): f. 36a  
 Əras: f. 49a  
 Ərs: f. 48a, 48b, 49b(2), 114a  
 Əstifa: f. 59b  
 Əstifanos (of Dăga): f. 56b  
 Əskəndər (king): f. 37b  
 Ethiopia: f. 26b, 32a(2), 32b, 54b, 58a, 58b(2)  
*əzä säţätira/əzä säţätira*: f. 52b, 60a  
 Fasil (*gărram*): f. 114a  
 Fasil(ädäs) (king): f. 46b, 114b  
 Father (God the): f. 23b, 52a, 60a, 114b  
 Fə: f. 57a  
 Filəppos (of Dăbrä Bizän): f. 56b  
 Filəppos (*İççäge*, of Dăbrä Libanos): f. 113b  
 Filəppos (of Dăbrä 'Ənq<sup>w</sup>ä Yakənt and Dəhjin): f. 55a  
 Franks: f. 42a, 42b, 43a, 43b(3), 44a, 59a, 60b  
 Găbär(əm)ma (Monastery of): f. 51a(2), 55a  
*Găbäzä Aksum*: f. 114a  
 Găbonya: f. 46a, 113a  
 Găbrä Ab: f. 52a, 61a  
 Găbrä İyyäsus (of Lower Ə(n)fraz and Q<sup>w</sup>älä-la): f. 56ab  
 Găbrä Maryam (of Dăbrä Hanta): f. 55b, 59a  
 Găbrä Mäsih (governor): f. 42a, 42b(2), 44a, 44b, 45a, 50b  
 Găbrä Şəyon (*liqä kahnat*): f. 27b  
 Găbrə'el (»bishop of Alexandria«): f. 47a  
 Gădamä Abalo: 56b  
 Gădamä Asäbo: f. 55a  
 Gădamä Băz(z)o: f. 56a  
 Gădamä Žär Guro: f. 55b  
 Gădamä Däns: f. 55a  
 (Gădamä) Gadan: f. 56b  
 Gădamä Găro: f. 56a  
 Gădamä Sayko: f. 55b  
 Gădamä Sihat: f. 56a  
 Gădamä Suga: f. 56b  
 Gădamä Toha/Täha: f. 55b  
 Gădamä Wali: f. 31b, 56a, 59a  
 Gă. Kă: f. 52a  
 Gălawdewos: f. 115a  
 Galla: f. 115a(4)  
 Gămaləyal: f. 28b, 59b  
 Žan Amora: f. 56a  
 Gărma: f. 59a  
 Gasəçça: f. 24a, 32b, 56b  
 Gay: f. 55b  
 Gə Ri: f. 57a  
 Gəşeç (gădam): f. 56b  
 Gib Anba: f. 55b  
 Giyorgis (of Gasəçça/Şägla): f. 32b, 59a  
 Graññ: f. 25a(2), 26b, 115b  
 Grarəya : f. 27b

- Gurage: f. 113b, 114a  
 G<sup>w</sup>äggam: f. 41b, 56b  
 G<sup>w</sup>ändär: f. 44b, 114b  
 G<sup>w</sup>ädit (queen of Sayönt): f. 35a(2)  
 g<sup>w</sup>äl: f. 42a, 43a(3), 114a  
 G<sup>w</sup>əzät (gädam): f. 55b  
 Ḥabtä Iyyäsus: f. 27a  
 Ḥabtä Maryam: f. 59a  
 Hagärä Maryam: f. 55b  
 Ḥarbä Gošše: f. 43a  
 Ḥawzen: f. 57a  
 Ḥazälo: f. 56a  
 Ḥənza Maryam: f. 56b  
 Ḥərəyaqos (scribe): f. 25a  
 Hexemeron: f. 36a  
 Ḥirutä Amlak: f. 27a  
 Holy Spirit: f. 23b, 36a, 51a, 52a(2), 60a, 114b  
 Homiliary: see *Dərsanä Maryam*  
 Homiliary of the Archangel Uriel: f. 58b  
 Isayyyas (of Gädamä Sayko and Gadan): f. 56b  
 Israel: f. 24b, 32b  
 Iyyärusalem: f. 55b  
 Iyyäsus Mo'a (of Däbrä Maryam): f. 56b  
 Iyyosəyas (of Wašära): f. 56b  
 Jacobite: f. 54a, 60b  
 Jerusalem: f. 41b  
 Jesus Christ: f. 24b, 29a(2), 36b, 39a, 58a, 58b, 59b  
 Jews: f. 60a  
 Joachim (father of Mary): f. 35b  
 John the Baptist: f. 33b  
 John the Evangelist: f. 60a  
 Kätäta: f. 27b  
 Käl'at: f. 55b  
 Kingdom of Heaven: f. 32a, 34b, 35a  
 Kolo: f. 56b  
 k<sup>w</sup>ərbät: f. 52b, 60a  
 Lake Z<sup>w</sup>ay/Z<sup>w</sup>ay: f. 61a, 113b, 114a  
 Ləbnä Dəngöl (king): f. 26a, 26b, 52a, 59a  
 Leo: f. 32b, 43b, 44a(2)  
 Liqä Kahnat: f. 113b  
 Lower Bägemdär: f. 56b  
 Lower E(n)fraz: f. 56a  
 Lower Nägaš: f. 55a  
 Mägräzo: f. 49b  
 Mähaggəl: f. 27b  
 Maḥletä Şəge: f. 38b, 39a  
 mäk<sup>w</sup>ännən: f. 43b  
 Mälkä Şedeq: f. 28b, 29b, 31a, 31b, 51a, 59a  
 Mänzəḥ: f. 38b, 49b  
 Mäqdäsä Dəngöl: f. 55b  
 Mark (See of Saint): f. 52b, 57a  
 Märqorewos/ Märqorəyos (scribe): f. 25a, 46a, 48b  
 Marta (daughter of King Əskəndär): f. 37b, 49a  
 Martha (mother of Theodore): f. 58a  
 Märtulä Maryam: f. 35a, 37a, 38b  
 Maryam Kəbra: f. 27b  
 Mary, Saint: f. 23b, 24a, 30a, 30b, 31b, 32a(2), 32b, 33b, 34a, 34b, 34a, 35b, 36b(2), 37b, 38b, 39a, 39b(2), 40a, 40b, 41a, 42a, 42b, 45b, 47a(2), 48a(2), 49b, 50b, 53b, 58a, 58b, 59b, 60a(2), 60b  
 Mätä Wä; f. 57a  
 May Anbäsa: f. 57a  
 Məḥur: f. 55a  
 Məs'alä Maryam: f. 49b(2), 55b  
 Mika'el (of Addä Šäwa and Wägäg): f. 28a, 43a(2), 51a(2), 51b  
 Minas (king): f. 57b  
 Miracles of Mary, Book of the: f. 34ab, 50b, 54a  
 Muğğa: f. 55b  
 Muse (of Wägära): f. 56b  
 Muslim(s): f. 24a, 48b, 54a(2), 57b, 58a, 60a  
 Mystery, Book of: f. 32b, 59a  
 Mystery, Book of: f. 54a  
 Nägaš (Lower and Upper): f. 55a  
 Na'od (king): f. 24b, 27a, 37b, 41b(2), 44b, 45a(2), 45b(2), 50b(3), 54a, 54a, 58b, 60b, 115a  
 Nattan (of Agañča and Addi/Addä Kidanä Məḥrät): f. 55b  
 Nəburanä Əd: 113b  
 Nestorians: f. 29a  
 Nestorius: f. 32b  
 Nəwayä Krəstos: f. 27a(2)  
 Nəwayä Maryam: f. 27a, 58b  
 Nile, River: f. 37b, 40b, 41b, 44b  
 Nur Mähəmmäd: f. 23a, 24a, 45b, 115a  
 Old Testament: f. 60a  
 Paul (Apostle): f. 29a, 52b, 53a  
 Peter (Apostle): f. 43b(2), 53a  
 Qärašäbo: f. 38b  
 Qätorara: f. 56a  
 Qäwəštos (of Däbrä Fä(n)tali and Žäfuy): f. 55a  
 Quadrinitarians: f. 28b  
 Q<sup>w</sup>äläla: f. 56b  
 Raguel (Archangel): f. 41a(2)  
 Rətu'a Haymanot: f. 54a

- Roḥa: f. 56a  
 Roman(s): f. 28b, 59a  
 Rome: f. 57a,  
 Sabbath (Saturday): f. 60a(2)  
 Safğ: f. 56a  
 Şägla: f. 32b, 59a  
 Samu'el (of Gärma): f. 59a  
 Samu'el (of Gädamä Wali and Däbrä  
 'Abbay): f. 59a  
 Samu'el (of Muğğa and Gib Anba): f. 55b  
 Samu'el (of Wägäg): f. 55a, 59a  
 Şäräqä Bərhan (of Gädamä Toḥa/Täha and  
 G<sup>w</sup>əzät): f. 55b  
 Särmat: f. 27b  
 Şärsä Mika'el (*liqä mazzämməran*): f. 27b  
 Şärsä Peṭros: f. 38b(3), 39a, 40a, 49b(2)  
 Şärzä Dəngəl: f. 61a  
 Satan: f. 35b, 36a, 37a, 41b  
 Şäwa: f. 23b, 27a, 28a, 31a, 41b, 53a(2), 57a,  
 113b  
 Şəwan: f. 114b  
 Şay: f. 54a  
 Şayənt: f. 35a  
 Şəgağa: f. 56b  
 Səlwa: f. 56a,  
 Səm'on (*ras*): f. 27b  
 Sənä Krəstos: f. 50a, 113b  
 Səna Maryam: f. 114a  
 Şəyon Mogäsa: f. 27a  
 Sheol: f. 29a  
 Son (God the): f. 23b, 29a, 35a, 36b, 42a, 42b,  
 51b, 52a, 60a, 114b  
 Suba: f. 35a  
 Suga (gädam): f. 56b  
 Susənyos (king): f. 114a, 114b  
*Synodicon*: f. 60a  
*tabot*: f. 53b(3), 60a  
 Tadəwos: f. 59a  
 Täg<sup>w</sup>əlät: f. 48a, 49a  
 Täklä Həwaryat (of Gäbərəmma): f. 51a(2),  
 55ab  
 Täklä Haymanot: f. 51a, 53a, 54b(2), 57b,  
 113a  
*tämän*: f. 38a  
 Təq<sup>w</sup>rit: f. 49a  
 Təṭəmqa Mədhən (of Gädanä Bägeda):  
 f. 28b, 56b  
 Te: f. 58b  
 Tedä: f. 58b  
 Təgrean: f. 48b  
 Tewodros (of Gädamä Siḫat): f. 56a  
 Tewodros (prince): f. 27a  
 Tewofəlos (prince): f. 27a  
 Tımotewos (scribe): f. 51b  
 Tomas (of Däbrä Bəsrat): f. 28b  
 Upper G<sup>w</sup>ägğam: f. 56b  
 Upper Nägaş: f. 55a  
 Waf Waşsa: f. 45b  
 Wägä: f. 55b  
 Wägäg: f. 28a, 31b, 51a, 51b, 55a, 59a  
 Wägda: f. 25a, 27b(3), 48a, 59a  
 Wägära: f. 56b  
 Wändäl: f. 42a(3), 42b, 43a(2), 44b, 45a, 45b,  
 51a  
 Waşära: f. 56b  
 Ya'əqob (king): f. 26b, 57b, 58b  
 Ya'əqob (metropolitan): f. 114a  
 Ya'əqob (scribe): f. 51b  
 Yärär: f. 48b, 55a, 113a  
 Yək<sup>w</sup>ənnə Amlak (king): f. 27a(2)  
 Yəşhaq: f. 27a  
 Yəttu: f. 55a  
 Yo Di: f. 57a  
 Yoḥannəs (of Däbrä Bəsrat): f. 28b  
 Yoḥannəs (of Däbrä Bizän): f. 56b  
 Yoḥannəs (of Däbrä Dəbko): 55a  
 Yoḥannəs (of Däbrä Egora): f. 28b, 56a  
 Yoḥannəs (of Däbrä Libanos): f. 28b, 31a,  
 31b  
 Yoḥannəs (of Wändäl): f. 43a(2), 43b, 51a  
 Yosef (of Roḥa): f. 56a  
 Zädəngəl (king): f. 24a, 24b, 25a, 25b, 46a,  
 46b, 50a, 61a, 113b, 115a  
 Zägiyorgis (the Roman): f. 28b, 59b  
 Zähila: f. 56a  
 Zäkrəstos: f. 60a  
 Zämäləkot (*liq*): f. 46a, 48a, 49a, 50a, 50b,  
 51b  
 Zämika'el: f. 59b  
 Zär'a Şəyon (of 'Addä Şäwa): f. 42a, 42b  
 Zär'a Ya'əqob (king): f. 24b, 27a, 27b, 28b,  
 29b, 30a(2), 33ab, 34a(2), 41b, 53b(2), 57a,  
 58a, 58b  
 Zärufa'el (of Gädamä Wali, Däbrä 'Abbay,  
 and Däbrä Abränta(n)t): f. 56a  
 Zena Marqos: f. 55a, 59a  
 Z<sup>w</sup>ay (Lake): f. 61a, 113b, 114a

Manfred Kropp

## Zwei Fassungen der Beurkundung eines Stiftungsakts (Kirche Däräsge Maryam, Sämen 1834 oder 1838 n. Chr.)

Bemerkungen zu Sprache und Form von Zeugenurkunden in einer  
Rechtsordnung mit schriftgestützter Mündlichkeit

### A. Der Kirchenbezirk von Däräsge Maryam

Über die Kirche Däräsge Maryam kann man sich einfach mit einer entsprechenden Suchanfrage – in Deutsch, Englisch oder Amharisch – im Internet informieren.<sup>1</sup> Däräsge auf 38°5' östl. Länge und 13°1' nördl. Breite nord-östlich von Gondar auf knapp 3000 m Höhe im Hochland des Sämen gelegen, hat eine strategisch wichtige Lage am Verbindungsweg von Gondar (Dambeya) im Süden nach den Nordprovinzen Äthiopiens. Er diente u. a. a Ḥmad Graññ mehrere Male als Lager für die Regenzeit und als Ausgangspunkt für Feldzüge nach Tigray. Die Kirche, am südlichen Rand des Janamora-Plateaus gelegen, spielt wegen der mit ihr verbundenen Absichten ihres Gründers, wegen ihrer Baugeschichte und der bis heute erhaltenen Bauwerke und dort aufbewahrten Kunstschatze, besonders aber wegen ihrer Bedeutung in der Geschichte Äthiopiens Mitte des 19. Jhdts. eine herausragende Rolle. Gegründet 1838 durch Ras Wube Ḥaylä-Maryam von Sämen und von diesem als künftige – sollten seine ehrgeizigen Pläne für die äthiopische Krone und die Wiedererrichtung königlicher Macht Erfolg haben – königliche Residenz mit reichen Stiftungen ausgestattet, wurden Teile des mit Asylrechten ausgestatteten Kirchenkomplexes, hier besonders ein rechteckiges, zweistöckiges turmartiges Bauwerk neben der Kirche, unter Leitung der Reisenden, Naturforscher und Missionare Georg Wilhelm Schimper und Eduard Zander erbaut. Allerdings wurden Ras Wubes Pläne durch seine Niederlage in der Schlacht bei Däräsge am 9. Februar gegen Ras Ḥaylu Kassa von Qwara zu nichte gemacht. Dennoch diente die Kirche ihrem ihr ursprünglich zgedachten

1 Z. B. <http://wikimapia.org/7447260/Deresge-Maryam> (20.09.2012); <http://wikimapia.org/7447260/Deresge-Maryam> (19.09.2012): Satellitenaufnahmen; [http://zozambastgeorgerockhewengedam.blogspot.it/2010\\_12\\_01\\_archive.html](http://zozambastgeorgerockhewengedam.blogspot.it/2010_12_01_archive.html) (21.09.2012): ein Bericht in Amharisch über einen Besuch in Däräsge Maryam von Daniel Kibret. Gleiche Suchergebnisse und Informationen sind für die anderen im Artikel genannten Örtlichkeiten und Monumente zu finden.  
Für eine ältere, aber immer noch lesenswerte Beschreibung und Orientierung vgl. Guida AOI 258.

Zweck: Ras Kassa ließ sich zwei Tage darauf als Kaiser Tewodros II. dort salben und krönen. Seine folgende Herrschaft beendete die *zāmānā māsafənt* »Zeit der Richter« genannte Periode machtloser Könige von Gondar (seit Ende des 18. Jhdts.) und endloser Thronwirren, sicherte letztlich, wenn auch die Herrschaft Tewodros II. in persönlicher Niederlage und Katastrophe endete, die Unabhängigkeit Äthiopiens vor kolonialer Unterwerfung und Bevormundung.

In der letzten Zeit haben Gerd Gräber und Dorothea McEwan der Geschichte der Kirche unter verschiedenen Aspekten mehrere Veröffentlichungen gewidmet; dabei standen mal mehr die Reisen und das Wirken der beiden deutschen Schimper und Zander, mal mehr die kunstgeschichtlichen Aspekte im Vordergrund; vgl. Gräber 1997; McEwan, Gräber, Hock 2006; McEwan 2006 (2007); McEwan 2011. Seit einiger Zeit bereitet Dorothea McEwan eine umfassende Studie über Dārāsge und seine Kirche vor. Im Zusammenhang damit entwickelte sich eine rege Korrespondenz zwischen ihr und dem Schreiber dieser Zeilen; aus einer darin enthaltenen Anregung ist der folgende Artikel entstanden.

#### B. Die zwei Fassungen der Stiftungsurkunde als Zeugenurkunden

Während der Bearbeitung äthiopischer Rechtsurkunden<sup>2</sup>, enthalten als Beischriften in der Handschrift British Library (vormals British Museum) Or. 481, war mir als eine der jüngsten Einträge und Urkunden die Zeugenurkunde über die Stiftungsproklamation der Kirche Dārāsge Maryam als bemerkenswert aufgefallen. In einem 2005 im Jubiläumsband des Journal of Semitic Studies erschienenen Aufsatz habe ich den Text ediert und übersetzt, zugleich im Kommentar versucht, diese Urkunde in ihren historischen Kontext, soweit dieser zu ermitteln war, zu stellen. Ein wichtiger Akzent war zudem, die dahinterstehende Rechtspraxis anhand des Textes und seiner Überlieferung herauszuarbeiten (Kropp 2005). In der Zwischenzeit hat sich die Materialbasis des Vorgangs durch die Auffindung einer zweiten Fassung der Stiftungsurkunde erweitert. Die Berücksichtigung ähnlicher Stiftungsakte und deren Niederschlag in erzählenden Quellen ergaben ein differenzierteres Bild der Praxis schriftgestützten mündlichen Zeugenrechts, das hier zusammenfassend in Präsentation und Vergleich der beiden Urkunden geboten wird.

#### Die Urkunde im Condaghe der Hs. BL Or 481

Die Hs. BL Or 481 stellt mit Oktateuch, Evangelien und Kanonessammlung Senodos eine außergewöhnlich umfangreiche Sammelhandschrift dar. Die Text-

2 Dies im Rahmen eines Gemeinschaftsprojekts, an dem Kollegen verschiedener Nationen teilnehmen; vgl. URL: <http://www.cn-telma.fr/publication/zekra-nagar-ema>. Das Ziel ist ein on-line-Korpus äthiopischer Urkunden und historischer Quellentexte.

menge bedingte trotz großer Maße des Kodex eine äußerst kleine Schrift. Ihre zahlreichen Illuminationen in Form von Miniaturen (Propheten- und Evangelistenporträts; Illustrationen zu den Eusebischen Tafeln; Szenen aus dem Leben Christi) sind für die Kunstgeschichte besonders mit Hinblick auf das Nachwirken byzantinischer Vorlagen und Modelle in Äthiopien interessant. Innerhalb der äthiopischen Handschriftenüberlieferung ist der Kodex ein weiterer Ausnahmefall. Es handelt sich um eine getreue Nachformung aus dem 17. Jhdt. in Text und Illustrationen einer berühmten Handschrift aus Amba Gəšen, einem Stammsitz der »salomonischen« (in Eigenbezeichnung »israelitischen«) Königsdynastie Äthiopiens. Diese wurde von König Zär'a-Ya'qob in der ersten Hälfte des 15. Jhdts. gestiftet. Aufbewahrt in einer der Hauptkirchen des »Prinzenrelegationsbergs« Amba Gəšen<sup>3</sup> wurde sie durch Urkundeneinträge, die Privilegien, Ländereien und vielerlei andere Vorgänge rechtlicher Natur im Zusammenhang mit Mitgliedern des Königshauses und den kirchlichen Institutionen behandeln, eine Art Archiv.<sup>4</sup> Die Urkunden umfassen einen Zeitraum von Ende des 13. Jhdts. bis Ende 16., Anfang 17. Jhdts. Das bedeutet, daß frühere Urkunden aus anderen Kodizes in die neu geschaffene und gestiftete Handschrift aufgenommen wurden, aber auch für lange Zeit immer wieder neue Vorgänge dazukamen. Die Handschrift ist als *Məṣḥafä Təfut* bekannt; der Name *təfut* wird als »Schrift so klein wie ṭəff-Körner« gedeutet.<sup>5</sup>

Für die von ihm neugegründete Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase bei Gondar läßt König Iyasu I. (1682-1706 n. Chr.) den Kodex aus Amba Gəšen abschreiben und abmalen. Über die Einzelheiten dieser kostspieligen und zeitraubenden Unternehmung gibt es keine Überlieferungen; etwa, ob die Handschrift vom Prinzenberg nach Gondar gebracht und dort im königlichen Scriptorium kopiert wurde. Ein solches Vorgehen wäre schon wegen der anzufertigenden Malereien plausibel. Ob aber die – heute noch eifersüchtigen – Hüter dieses Kirchenschatzes ihr Kleinod jemals außer Haus gaben, ist selbst mit anzunehmender königlicher Order nicht sicher.<sup>6</sup> Eine Anfertigung des Kodex auf Amba Gəšen selbst setzte

3 Vgl. Taddesse Tamrat 1972: 275 und note 3.

4 In Kenntnis ähnlicher mittelalterlicher sardischer Urkundensammlungen habe ich dafür die Bezeichnung *condaghe* vorgeschlagen; vgl. Kropp 2005: 195-197. Sicherlich sind äthiopische Eigenbezeichnungen ebenso angebracht, wie mäzgäb »Schatz« oder däbdabbe »Brief(sammlung = Urkundensammlung)«. Der nicht nur terminologische und strukturelle Vergleich mit dem Sardischen deckt aber eine gemeinsame Quelle und Tradition nach Form und Inhalt solcher Urkunden und deren Sammlungen im byzantinischen Rechts- und Stiftungswesen auf. Dies wird deutlich bis in die Anathema, Execrations- und Poenformeln, die oft in verblüffender Weise formal und inhaltlich übereinstimmen; vgl. z. B. Terracini 1931: 209-211.

5 Vgl. Caquot 1955. Die von A. Caquot gegebenen Inhaltsangaben decken sich nicht in allem mit dem Befund der Hs. BL Or. 481. Er konnte den Kodex selbst nicht einsehen; es mag sein, daß die Angaben des Gewährsmanns, auf die er sich stützt, nicht in allem zuverlässig waren.

6 François Le Cadre, Doktorand der äthiopischen Geschichte und schon durch zwei einschlägige mémoires de maîtrises ausgewiesen, gelang es vor einigen Jahren während eines Besuchs in Amba

die Reise des Personals des Scriptoriums mit allen benötigten Materialien voraus, denn nach den Verwüstungen durch die muslimische Invasion Mitte des 16. Jhdts. ist nicht anzunehmen, daß dort Personal und materielle Ressourcen für eine derartige Aufgabe vorhanden waren.

Auf jeden Fall aber war es nicht nur die außergewöhnliche Haupthandschrift allein, die den königlichen Auftraggeber interessierte. Alle Urkunden des Originals sind penibel und genau an der Stelle eingetragen, an der sie – dort allerdings in wechselnder Schrift und oft als Beischriften an freien Stellen des Haupttextes – figurierten. Diese Textpartien, nun in gleichbleibender Handschrift des Kopisten geschrieben, sind sofort kenntlich durch die fehlende Randornamentik, die den Haupttext kennzeichnet.<sup>7</sup> Eine Ausnahme macht die Stiftungsurkunde Zār'a-Ya'qobs, die im Original auf der ersten Seite steht: sie ist in der Abschrift an inhaltlich passender Stelle mit entsprechenden Textänderungen eingeordnet.<sup>8</sup> Über den Grund für die Abschrift der Urkunden läßt sich spekulieren. Dies könnte historisches Interesse des Monarchen und seiner Familie an der eigenen Geschichte sein, betreffen doch praktisch alle Urkunden Angelegenheiten der Familienmitglieder.<sup>9</sup> Ein besserer und plausiblerer Grund mag gewesen sein, daß manche dieser Texte in ihren materiellen Verfügungen noch Rechtskraft hatten; und solch »gutes, altes Recht« konnte, wie andere Beispiele zeigen, auch in gewandelter Gegenwart mit entsprechendem Willen immer neu aktiviert werden. Ein dritter Grund ist dem Historiker einsehbar, kommt seinen Erkenntnisinteressen entgegen: die Handschrift in ihrer einmal in historischem Prozeß gewordenen Form war getreu wiederzugeben, über den eigentlichen Haupttext hinaus mit allen Zeugnissen, die ihre Funktion als Archivhandschrift im Laufe der Geschichte dort hinterlassen hatte. Daß auch die Abschrift in der Institution, der sie gestiftet wurde, die gleiche Funktion übernahm und weiterführte, wird aus dem Folgenden ersichtlich.

Gößen einige Seiten des Kodex zu fotografieren. Eine eingehende Untersuchung oder gar Faksimile-Edition steht noch aus.

- 7 Es handelt sich insgesamt – mit den späteren Hinzufügungen – um 75 Stücke, die ich im Rahmen des o. a. TELMA / EMA Projekts zur Publikation im on-line-Korpus vorbereite. Ausgewählte Urkunden habe ich schon in getrennten Publikationen behandelt; vgl. Kropp 1989-1990; 2004; 2005, 2005a, 2005b.
- 8 Durch die freundliche Liberalität von François Le Cadre, dem ich herzlich danke, konnte ich Einsicht in die Originalseite des *Māshafā Tefut* nehmen. Der Text ist nach der Urkunde über die Herstellung guten, alten Rechts für die Klerikalimentation bei Hofe durch Zār'a-Ya'qob eingefügt; vgl. Kropp 2005a. Ausgelassen werden der Name des Stifter – anderthalb Zeilen werden für einen späteren Eintrag freigelassen – der Stiftungsgegenstand und die beschenkte Institution. Der Rest des Textes BL Or 481, 154va ist dann nur ein Hymnus auf die Jungfrau Maria!
- 9 Man mag mir als alterndem Historiker die erinnernde Anführung eines Kommilitonen-ausspruches – der die Formel prägte, würde sich heute selbst als Alt-68-er bezeichnen – verzeihen: »Es geschah aus archivarisch-geschmäckerlichem Interesse«.

Die erste Quaternione des Kodex war wohl ursprünglich unbeschrieben als Schutzlage vorgeheftet. Auf fol. 2r - 3r steht, in anderer Schrift als der Haupttext, die äthiopische (Gə'əz) Übersetzung eines im Original sicher arabischen Briefes des koptischen Patriarchen Johannes XVII. von Alexandrien an König Iyasu II. aus dem Jahre 1460 der diokletianischen Märtyrerära = 1743 n.Chr., in dem er ihn zu der Gründung von Kirche und Kloster Däbrä-Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am in Gondar beglückwünscht. Eine Handschrift dieser Kirche wird im Folgenden noch von Bedeutung sein. Fol. 4r steht, in noch anderer Schrift, ein historischer Bericht, z. T. nur Auszug aus der Chronik des Königs Iyasu I., aber nach klaren Hinweisen aus dem Text geschrieben vom gleichen *ṣāḥafe tə'əzaz* »Kanzler und Chronikenschreiber«, über die Gründung der Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase durch Iyasu I., gefolgt von einer Reihe Urkunden, die Schenkungen von Ländereien an die Priester dieser Kirche betreffen. Diese Schenkungen beginnen mit Iyasu I. direkt und setzen sich, z. T. mit Erneuerungen bereits bestehender Schenkungen und Stiftungen bis in die Mitte des 19. Jhdts. fort. Sagen wir es schon jetzt: die Funktion der Handschrift als (Teil des) Archivs der Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase wird 1855 n. Chr. jäh durch die Plünderung Gondars durch Tewodros II. unterbrochen, der als Beute vor allem die Bibliotheken der wichtigsten Kirchen in seine Residenz Maqdala verbringen läßt. Nach Niederlage und Tod Tewodros' II. 1868 n. Chr. kommt die Handschrift als Teil der Beute des englischen Expeditionskorps nach England und – auch nur z. T. – ins Britische Museum.

Dieser historischen Bericht und die angehängten Urkunden verweisen schon als erste Indizien auf die Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase als ursprüngliche Heimatinstitution. Der Brief des Patriarchen an den König fand seinen Platz als ein den königlichen Gründer betreffendes Dokument, auch wenn man wegen des Inhalts an die Kirche Däbrä-Šāḥay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am als Heimatkirche denken könnte. Die weiteren am Schluß der Handschrift eingetragenen jüngeren Urkunden betreffen andere Kirchen, darunter eine königliche Gründung Däbrä-Ṭəbāb Bā'ata in Gondar, die uns im Zusammenhang noch begegnen wird. Ein weiteres, und nun schlüssiges Indiz für Däbrä-Bərhan Šəllase wird sich auf der vergleichenden Analyse der beiden Fassungen der Zeugenurkunde über die Stiftungen an die Kirche Dārāsge Maryam ergeben.

Diese erste Urkunde steht auf fol 3v, auf der Rückseite der letzten Seite des Patriarchenbriefs, in deutlich nachlässigerer und späterer Schrift, vor dem erwähnten Gründungsbericht zu Däbrä-Bərhan Šəllase. Sie ist nach Ausweis der zu datierenden Urkunden der jüngste Eintrag in das Archiv. Mit einer Zeitspanne von über 600 Jahren stellt die Sammlung somit eine der längsten erhaltenen Urkundenserien dar.

Für die Gründung der Kirche Dārāsge Maryam verfügen wir über keinen weiteren historischen Bericht. Ein solcher sollte sich, nach Vorbild und Analogie zu Däbrä-Bərhan-Šəllase und der Handschrift BL Or 481, in einer dortigen Hand-

schrift befinden oder befunden haben.<sup>10</sup> Somit sind wir zunächst auf den kurzen Text der Urkunde selbst verwiesen, dessen Informationen wir mit den Werkzeugen des Historikers und dem Hintergrundwissen über ähnliche Vorgänge entschlüsseln müssen.

1. Text der Zeugenurkunde über die Stiftung der Kirche  
Däräsge Maryam BL Or 481, fol. 3v:

Die Interpunktion folgt diplomatisch genau dem Original. In der Übersetzung hingegen wird nach Sinnabschnitten interpunktiert. Die Tatsache, daß der Text, der mittig in der linken Spalte der Seite geschrieben ist, allein steht, während viele andere eng gedrängt auf einer Seite in schmalen Spalten stehen, weist der Urkunde schon äußerlich einen besonderen Rang zu

በአኩቱተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ነዋ፡ አዘዙ፡ ወወሀቡ፡ ንጉሠ፡ ነገሥት፡ ሣህለ፡ ድንግል፡ ለካህናተ፡ ደረሰ።  
ወጉልቁ፡ አህጉር፡ ዘተወክፉ፡ ደጅ፡ አዘማች፡ ወብ፡ ለቅዱሴ፡ ጃናሞራ፡ የመጨኔውን፡ አንጠራን፡ ጊላን፡ የወንበሩን፡  
በ፲ወቄት፡ የተገዛውን፡ እራሱ፡ ገብሬ፡ ባኣ፡ ኢ.ደ.ሰ፡ ባ፤ ተክለ፡ ጊዮርጊስ፡ ባኣ፡ ሕዝቅያስ፡ [ያስገላለጽትን]<sup>11</sup> አቀጣን፡  
በትእዛዝን፡ የፎጠናውን፡ ብኩራብን፡ ጃን፡ አባን፡ ጉጃሞችጌን፡ ፍንጥርጥርን፡ ከእጃግሬ፡ የወይዘር፡ ግምጃ፡  
የተወለዱበትን፡ የተዘከሩበትን፡ የጃግሬውንም፡ ሎማን፡ አገውጌን፡ ጉትማንን፡ ሰብረንን፡ ስሊን፡ ዲቋናን፡ አላምኔን፡  
አባሮችን፡ ጊብላን፡ ሰረጳርን፡<sup>12</sup> ቅባይባን፡ ይህም፡ የሰጡዎ፡ ጉልት፡ እንዳይፈርስ፡ ኣ፤ም፡ እጨጌም፡ ወፅተው፡ ያቡን፡  
ወንበር፡ መስቀል፡ ወፅቶ፡፵፬ ደብር፡ ወፅቶ፡ ፫ ገዳማት፡ ወፅተው፡ ገዝተዋል፡ ገዳሚቱንም፡ ነፍስ፡ የገደለ፡ ቋንቋ፡ የቁረጠ፡  
እንደ፡ አቡን፡ እንደ፡ እጨጌ፡ ቤት፡ እንደ፡ ገዳማቱ፡ ትሁን፡ ብለዋል፡ ይህም፡ የተጻፈው፡ በመልአክ፡ ብርሃናት፡ ገብሩ፡  
በሊቀ፡ መዘምራን፡ ምስጋድ፡ ሹመት፡ ነው፡ ታዞ፡ ያጻፈው አጋፋሪ፡ ሰይፉ፡ ነው፡ መሳከርቱ፡ ደብተሮቹ፡ ሁሉ፡ ነው።

Übersetzung:

Preis sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist!

Hier nun (was) durch Dekret Kaiser Sahlä-Dəngəl (1832-1840; 1840-1855 n. Chr.<sup>13</sup>) den Priestern von Däräsge verliehen<sup>14</sup> hat; zugleich eine Liste der Ländereien, die der Däḡḡazmač Wube zur (Sicherung des) Meßopfers (in der Kirche von Däräsge) empfangen hat:

Žanamora, das des Oberrichters (*mäčäne*); Antära und Gila, des Thronrichters (*wānbār*), das für 7 Unzen (Gold) gekauft wurde;<sup>15</sup> das von Ras Gäbre (Ras von Sämen, ca. 1785-1815) (mit Dekret)

- 10 Nach freundlicher Auskunft von Dorothea McEwan weist keine der heute dort aufbewahrten Handschriften eine solche Notiz oder entsprechende Beischriften auf. Auch die Priester der Kirche wissen nichts (mehr) von solchen historischen Nachrichten oder Überlieferungen.
- 11 Auf dem linken Rand geschrieben, mit nach dorthin deutendem Korrekturzeichen 7 nach dem Wort Ḥəzəqyas.
- 12 c klein und nachträglich zwischen den beiden benachbarten Buchstaben eingefügt.
- 13 Zu den verschiedenen Abdankungen und Wiedereinsetzungen vgl. Conti Rossini 1916 (29. 8. 1840) und Conti Rossini 1947: I,36 (S. 378) (21. 1. 1833); Rubenson 1976 passim (index s. v.).
- 14 Äth. Stilfigur; wörtlich: »angeordnet und gegeben hat«. Die verschiedenen Elemente einer Handlung werden auf getrennte Handlungsverben verteilt.
- 15 Die Personenbezüge sind nicht ganz klar, da sich korrekte Gə'əz- und amharische Syntax mit den eher lässigen Stil eines *aide-mémoire* mischt. So könnte auch »des Oberrichters Antära« gemeint sein. Aus der Interpunktion ergibt sich freilich, daß zumindest »Gila, des Hofrichters, das (von wem?) um 7 Unzen Gold gekauft wurde« gemeint ist. Nicht alle diese Personen lassen sich

von Kaiser Iyasu (III. 1784 - 1788/9 n. Chr.), von Kaiser Täklä-Giyorgis (1779 - 1784; 1788-1789 n. Chr.) und von Kaiser Ḥezeqyas (1789 - 1794 n. Chr.) als Lehen (*gʷəlt*) (an die Kirche) gegebene Aqata; Bäte'zaz; Yäfoṭāna; Bekʷerab; Žan-Abba; Goḡḡamočge; Fəntəṛəṭəṛ; vom Schildträger der Prinzessin Gəṃḡa, da wo er geboren wurde und da, wo, man seiner beim Totengedenkfest (*tāzkar*) gedenkt, nämlich des (genannten) Schildträgers Loma; Agawge<sup>16</sup>; Gʷätman; Säbrān; Seli; Diqʷana; Alamne; Abanočč; Gibsa; Säräpar; Qəbayba.<sup>17</sup>

Auf daß diese Stiftung nicht in ihren Rechten verletzt würde, traten ihre Majestät und der Prior der Mönche (*əččäge*) heraus (auf den Proklamationsplatz des Schlosses in Gondär), es traten heraus Thron und Kreuz des Metropoliten<sup>18</sup>, es traten (ferner) heraus die (Vorsteher der) 44 Kirchen und der drei Klöster (von Gondär)<sup>19</sup> und sprachen den Fluch (über jeden möglichen Transgressor) aus, »Der Asylschutz für den, der getötet oder verletzt (wörtl: Sehnen durchschnitten) hat<sup>20</sup>, soll so sein wie der im Haus des Metropoliten oder des Priors der Mönche, (und) wie in den (Asyl-)klöstern« wie sie zugleich bestimmten.

identifizieren. Die Prosopographie zur äthiopischen Geschichte wird sich erst schreiben lassen, wenn die erhaltenen Urkunden in einem Korpus gesammelt und ausgewertet sind.

- 16 Die Abtrennung der Namen in der Liste ist mangels der genauen Kenntnis der dahinterstehenden Realien und Realiensituation willkürlich. Es könnten auch alle folgenden Orte aus dem Besitz des Schildträgers sein. Wie so oft ist ein Text der Gattung »Liste« korrekt und eindeutig nur in außertextlicher Kenntnis des Gemeinten zu deuten.
- 17 Die Orte sind nicht mit Sicherheit zu identifizieren. Ein Teil liegt wohl in der Nähe von Däräse. Hier wäre durch eine Untersuchung und Befragung zu klären, was sich in Kontinuität an Flur- und Ortsnamen bis heute erhalten hat. Die Baugeschichte und das weitere Schicksal des Ortes sind bei dem zahlreichen Klerus (220 Diakone beim Marienfest am 21. Januar) noch gut bekannt, wie auch Dokumente aufbewahrt sind, die aber G. Gräber (2004; 2004a) nicht einsehen konnte. Es wäre anzunehmen, daß die Däräse-Fassung der Proklamation darunter ist, nebst weiteren historischen Nachrichten. Vgl. aber die negative Auskunft von D. McEwan zu den Urkunden und Beischriften in den Handschriften der Kirche Däräse Maryam. G. Gräber und seinen Forschungen über den deutschen Naturforscher und Reisenden F. Schimper, wie auch E. Zander ist die »Wiederentdeckung« der historischen Stätte Däräse im Sämen-Gebirge zu danken. Es ist zu hoffen, daß weitere Untersuchungen dort noch viel historisches Quellenmaterial zutage fördern werden.
- 18 D. h. es wurden, da wohl aktuell kein Metropolit (*abunā*) in Gondär residierte, symbolisch zu seiner Vertretung und Repräsentation die wichtigsten Amtsinsignien herausgetragen.
- 19 Guidi (GV 759 f.) spricht von 19 Kirchen in der Stadt, mit denen der Vorstädte belaufe sich die Zahl auf über vierzig. Zu den nicht genannten drei Hauptklöstern zählt Qʷəsqʷam. Bei der Zahl 44 handelt sich wohl um einen Zahlentopos, der z. B. bei der Zahl der Trommeln der hohen Würdenträger des Reiches bezeugt ist und der höchste Würde und Macht, äußerst große Zahl anzeigt.
- 20 Der Topos des »Sehne-Durchschneidens« ist als biblische Rechtssprache, aus dem AT – etwa die Bestimmungen für Asylstädte, Exodus 21, Numeri 35 oder Deuteronomium 19 – übernommen. Der angeführte Satz ist die formelhafte Begründung für den Exilstatus eines Orts. Die Residenz des Metropoliten (*abun*) und des *əččäge* (Oberhaupt der äthiopischen Mönche) mit Asylstatus waren öfters Zufluchtsorte von Rebellen in Gondar. Daneben wurden Kirchen und Klöstern eigens dieser Status verliehen. Wie aus Dokumenten im Zusammenhang mit dem Text des *šəratā māngəst* (Vademecum des Hofrats und -richters) und Chroniken der 2. Hälfte des 18. Jhdts in der Sammlung des *liq Atqu* hervorgeht, spielten Asylfragen wiederholt eine große Rolle in der Rechtspraxis. Ein Vorfahre des *liq Atqu* hat ein dies bezügliches Rechtsgutachten mehrfach in Chroniken bei der Schilderung von Gerichtsverfahren einschreiben lassen, es als getrenntes Dokument in Handschriften des *šəratā māngəst* eingelegt. Der angeführte und dort zitierte Satz konnte somit als Stichwort für den ganzen rechtlichen Sachverhalt gelten. Vgl. Guidi 1922: VI; Kropp 1989: 242-244.

Dies, was (hier) niedergeschrieben wurde, geschah in der Amtszeit des Vorstehers der Kirche Däbrä-Bərhan-Šəllase (*mäl'akä-bərhanat*) Gäbru und (seines Stellvertreters) des 2. Vorstehers der Däbtära von Däbrä-Bərhan (*liqä mǎzämməran = mari-geta*) Məsgad. Auf (königliche?) Anordnung hin hat es schreiben lassen (= diktiert) der Türhüter / Prodomos (*aggafari*) Säyfu. Zeugen (des Rechtsakts) sind alle *däbtära* (der Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase).<sup>21</sup>

2. Fassung enthalten in der Hs. BN éth. 112 (= ZoCat 138 S. 125-127)  
fol. 2rb, 11-44

Die Kenntnis analoger Rechtshandlungen (Kirchengründung und Stiftung) erlaubt es, die eben behandelte Urkunde in die historische Realität einzuordnen, zugleich nach ergänzenden Texten zu suchen, die im Verlauf der Rechtshandlung entstanden sein müssen.

Die Gründung der Kirche Däbrä-Ṭəbāb Bǎ'ata in Gondar durch König Täklä-Haymanot II. (1769-1777 n. Chr.) ist in den Chronikenhandschriften des *liq Atqu* (F 39 »Große Chronik des liq Atqu« Hs. Rüppell Ia, Goldschmidt 1893: Nr. 16; 58-62 und F40 »Kleine Chronik des liq Atqu«, Hs. Rüppell Ic; Goldschmidt 1893: Nr. 20; 78-68) der äthiopischen Handschriften der Sammlung E. Rüppell in Frankfurt am Main) zweimal ausführlich beschrieben. Dies ist nicht zufällig, war doch der Chronikenschreiber des Königs, ein Vorfahre des *liq Atqu*, auch Sachwalter der neuen Stiftung. Nach der Schilderung der verschiedenen Anlässe und Beweggründe zu der Kirchenstiftung, wird Bau und Weihe der Kirche beschrieben, damit die feierliche Proklamation des Königs. Danach gibt der Chronist als Hofbeamter und -richter an, bei welchen Zeugeninstitutionen und in welche Handschriften (Bücher) diese Urkunden einzutragen waren. Diese Bücher wurden zu dem Zweck eigens an den Hof gebracht. Der historische Zufall will es, daß der größere Teil dieser Handschriften mit ihren Einträgen erhalten sind. Eine davon ist Däbrä-Bərhan Šəllase; allerdings wird das Buch *tarik* »Geschichte, Chronik« genannt. Der zunächst befremdlich anmutende Titel kann sich, statt auf die Haupttexte – Oktateuch, Evangelien und Senodos – auf die zahlreichen eingeschriebenen Urkunden (s. o.) beziehen. Auf die anderen sieben einzugehen, ist hier nicht notwendig,<sup>22</sup> lediglich die Handschrift eines patristischen Werks, *Hay-*

21 Die aufgeführten Titel der Kleriker sind für die Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase in Gondar belegt. Sollten dort weitere Dokumente oder Archive erhalten sein, böte sich in der Synopse der gegebenen Daten die Möglichkeit einer präzisen Datierung der Urkunde; s. a. unten.

22 Seit einiger Zeit habe ich eine Monographie über die Geschichte der Bǎ'ata-Kirche in Bearbeitung. Diese wird die Dokumente aus der Sammlung der Kirche selbst, die des *liq Atqu* und die weiteren Stücke in anderen Handschriften umfassen.

Jüngst hat D. Crummey (2011) eine Analyse der verschiedenen Fassungen, die er während der systematischen Durchsicht solcher Handschriften auf eingeschriebene Urkunden gefunden hat, mit besonderer Berücksichtigung der Landverzeichnisse vorgelegt. Er hält die verschiedenen Fassungen für sukzessiv und Ausdruck der sich entwickelnden Besitzverhältnisse; zur Herkunft schreibt er: »As far as the original locations of the remaining manuscripts are concerned, I am in the dark, although at least one of the locations, most probably, was Bǎ'ata itself.« (Crummey

*manotā Abāw* »Glaube der Väter« aus der Kirche Dābrā-Šāḥay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am und für diese angefertigt erweist sich als Fundstelle. Nicht nur findet sich dort die nach dem Chronikenbericht zu vermutende Gründungsurkunde für die Bā'ata-Kirche mit weiteren Dokumenten für diese Institution. Auf fol 2rb-c de ersten vorgehefteten Faszikels – eine Quaternione wie in BL Or 481 und in gleicher Funktion – ist anschließend die Gründungsurkunde für Dārāsge Maryam in einer spezifischen, auf die Zeugeninstitution Bā'ata-Kirche zugeschnittene Fassung eingetragen (Hs. BN éth. 112 = Zotenberg 1877: 125-127; alte BN-Nr. éth 138). Auch diese Handschrift diente somit als Archivhandschrift.<sup>23</sup>

Text der zweiten Fassung

Der Text weist außer den Worttrennern keine Interpunktion auf.

በዘመን፡ ሉቃስ፡ ሠረቀ፡ ኅዳር፡ በአጼ፡ ሣህሉ፡ መንግሥት፡ በጨጌ፡ (sic) ዘወልደ፡ ማርያም፡ እጨግነት፡ በራስ፡ አሊ፡ ቤትወደድነት፡ ለደጃዝማች፡ ወቤ፡ ለደረሰጌ፡ ማርያም፡ ያስቀድሱባት፡ ብሎ፡ የሰጠዎ፡ ሀገር፡ ጃናሞራ፡ የመጨኔውን፡ አንጠራን፡ ጊላን፡ የወንበሩን፡ በጂወቄት፡ የተገዛውን፡ እራስ፡ ገብሬ፡ በአፄ፡ ኢ{ሱ}ያሱ፡ በአፄ፡ ተክለ፡ ጊዮርጊስ፡ በአፄ፡ ሕዝቅያሱ፡ አቀጣን፡ ያስገባሉትን፡ በት[እ]ዛዝን፡ የፎጠናውን፡ ብኮራብን፡ ጃን፡ አባን፡ ጉጃሞትጌን፡ ፍጥርጥርን፡ ከእጃግሬ፡ የወይዘሮ፡ ግምጃ፡ ተወለዱበትን፡ የተሰከሩበትን፡<sup>24</sup> የጃግሬውንም፡ ሎማን፡ አገውጌን፡ ጉትማን፡ ሹብረንን፡ ስሊ፡ ዲቋናን፡ አላምኔን፡ አባኖችን፡ ጊብላን፡ ሰረጳርን፡ ቅባይባን፡

-----25

ይህም፡ የሰጠዎ፡ ጉልት፡ አፄ፡ ይጨጌ፡ ወጥተው፡ ያቡን፡ መስቀል፡ ወንበር፡ ወጥተው፡ ፵፬ ደብር፡ ወጥቶ፡ ፫ ገዳማት፡ ወጥቶ፡ የተገዘተ፡ ነው፡ ገዳሚቱንም፡ ነፍስ፡ የገደለ፡ ቋንጃ፡ የቁረጠ፡ እንደ፡ አቡን፡ እንደ፡ ይጨጌ፡ ቤት፡ እንደ፡ ገዳማቱ፡ ትሁን፡ ብለው፡ ገዝተዋል፡ ደጃዝማችም፡ ለካህናቱም፡ ለቤተ፡ ክርስቲያኒቱም፡ እንደ፡ ቍስቋም፡ ትሁን፡ ብለዋል፡ ለዚህ፡ ምስክሮቱም፡ መልአክ፡ ፀሐይ፡ እን[ግ]<sup>26</sup>ዳ፡ ሊቀ፡ ጠብብት ወልደ፡ ሩፋኤል፡ ሹማምቱ ሮቸው፡ ታዞ፡ ያጻፈው፡ አጋፋሪ፡ ሰ[ይ]<sup>27</sup>ፋፋ፡ ነው፡

Übersetzung:

Im Jahre des Lukas, in den Kalenden des (Monats) Hədar, in der Regierungszeit Ihrer Majestät Šahlu (= Šahlā-Dəngəl), in der Amtszeit des ፳፻፳፭ Zä-Wäldä-Maryam (II. ca. 1830-140 n.Chr.), in der Amtszeit des *bəhtwädäd* Ras Ali (II., »der kleine), (hier die Liste) der Ländereien, die (Ihre

2011: 17). Dies obwohl er Kropp 1989: 238; 246-247 zitiert, wo ich die Funktion als gleichzeitig mit Gründung und Proklamation entstandene Zeugenurkunden und deren Verwahrung in bestimmten Kirchen angebe. Aber – *teutisca non leguntur!*  
 23 Wie diese Handschrift, die um 1840 n. Chr. noch in ihrer Heimatkirche gewesen sein muß, in die Bibliothèque Nationale in Paris gelangte, entzieht sich meiner Kenntnis.  
 24 Ms: *የተሰከሩበትን*;  
 25 Die beiden Teile der Urkunde durch Querstrich getrennt, wie sonst in der Handschrift als Trennstrich zwischen zwei verschiedenen Urkunden.  
 26 Auf Zeile hinzugefügt.  
 27 Auf Zeile hinzugefügt; u. U. wurde die Löschung von überflüssigem ፋ vergessen.

Majestät) verliehen hat für die Gedenkmeßfeier für Däğğazmač Wube in (der Kirche) Därsə Maryam:

Žanamora, das des Oberrichters (*māčāne*); Ančāra; Gila, des Thronrichters (*wānbār*), das für 7 Unzen (Gold) gekauft wurde; das von Ras Gäbre (Ras von Sämen, ca. 1785-1815) (mit Dekret) von Kaiser Iyasu (III. 1784 - 1788/9 n.Chr.), von Kaiser Täklä-Giyorgis (1779 - 1784; 1788-1789 n. Chr.) und von Kaiser Hezeqyas (1789 - 1794 n. Chr.) als Lehen (*g<sup>w</sup>əlt*) (an die Kirche) gegebene Aqafa; Bäte[']zaz; Yäfošana; Bek<sup>w</sup>erab; Žan-Abba; Goğğamočge; Fəntərətər; vom Schildträger der Prinzessin Gəmgā, da wo er geboren wurde und da, wo, man seiner beim Totengedenkfest (*təzkar*) gedenkt, nämlich des (genannten) Schildträgers Loma; Agawge; G<sup>w</sup>ätman; Säbrān; Seli; Diq<sup>w</sup>ana; Alamne; Abanočč; Gibra; Säräpar; Qəbayba.

---

Um (die Verletzung) dieser so verliehenen Stiftung unter Strafe der Verfluchung zu stellen traten heraus ihre Majestät und der Prior der Mönche (*əččäge*) (auf den Proklamationsplatz des Schlosses in Gondār), Thron und Kreuz des Metropoliten wurden herausgetragen, es traten (ferner) heraus die (Vorsteher der) 44 Kirchen und der drei Klöster (von Gondār) (mit dem Spruch der Verleihung des Asylschutzes) (Für den) »der getötet oder verletzt (wörtl: Sehnen durchschnitten) hat« soll (die Kirche Asylort sein), wie das Haus des Metropoliten oder des Priors der Mönche, (und) wie in den (Asyl-)klöstern, so sprachen sie die Fluchformel aus.

Däğğazmač (Wube aber) verkündete, (die Stellung von) Priestern und Kirche soll sein wie die (der Kirche) von Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am.

Zeugen dafür sind der *māl'akā šāhay* (Vorsteher der Kirche Šāhay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am) Əngəda, der *liqā təbābt* (Vorsteher der Däbtāra) Wäldä-Rufa'el und die (anderen) Vorsteher (der hier nicht genannten Kirchen). Auf (königliche?) Anordnung hin hat es schreiben lassen (= diktiert) der Türhüter / Prodromos (*aggafari*) Säyfu.

## Neue Elemente der 2. Urkunde

Die in der Einleitungsformel genannten Würdenträger, der *Əččäge* Zä-Wäldä-Maryam II. und der »Premierminister« *bəhtwädäd* Ras Ali II. liefern leider keine präzise Datierung. Ras Ali II., »der Kleine«, war sicherlich längere Zeit Behtwädäd. Er nennt sich schon 1830 *nəguš* (von Bägəmdər) und war Rivale von Wube. Andererseits ist der Vorgänger von Zä-Wäldä-Maryam II. als *Əččäge*, Gäbrä-Šəllase, 1830 n. Chr. gewählt worden. Das berichtet S. Gobat. Der Nachfolger Maḥšāntu (Maḥšāntä-Mika'el) war schon 1842 n. Chr. im Amt. Doch wissen wir wiederum nicht, wie lange Gäbrä-Šəllase im Amt war. Wohl nur kurz, da er in manchen Listen unterschlagen wird, vgl. Cerulli 1945: 158-159. Von dieser Seite her kann man die Frage der Datierung nur lösen, wenn weitere Dokumente, in denen diese Personen, wie auch die Vorsteher der Kirchen auftauchen, und diese sich ihrerseits datieren lassen. Das beweist, wie wichtig und wertvoll die »Kärnerarbeit« der Aufarbeitung und Erschließung selbst kleiner Dokumentschnipsel ist.

Allerdings schränkt sich durch die Nennung des Jahresevangelisten Lukas der durch die Daten der ersten Urkunde gewonnene Zeitraum 1832-1840 auf zwei

Lukas-Jahre ein; die Angabe »Anfang des Monats Ḥədar« gibt fast genau den Tag:

1. 1827 a. m. = 1834-1835 n. Chr.; 1. Ḥədar = 9. 11. 1834
2. 1831 a. m. = 1838-1839 n. Chr.; 1. Ḥədar = 9. 11. 1838

Als stabiles, wahrscheinlich schriftlich vorliegendes Element ist die reine Liste der Ländereien anzusehen.<sup>28</sup> Die einleitende Formel und weitere erzählende Elemente wurden vom jeweiligen Schreiber der betreffenden Zeugenurkunde neu formuliert. Dadurch figurieren in den verschiedenen Fassungen verschiedene, sich ergänzende Sachinformationen; z. B. die Nennung von Kaiser Ḥəzəqyas als dritter Erneuerer einer Schenkung.

Formal ist in beiden Urkunden der König der Stifter. Die Lage der Ländereien läßt sich nach meinem heutigen Kenntnisstand nicht näher bestimmen; vielleicht geben eines Tages die Dokumente und das historische Gedächtnis der Priester von Dārəsge weiteren Aufschluß. Es ist aber anzunehmen, daß diese Ländereien im Umkreis von Dārəsge sind. Ob diese dann alle Kronland waren, oder aber im Besitz des Ras Wube, wäre eine weitere Frage. Im letzteren Fall wäre die Stiftung durch den König eine – rein formale? – juristische Fiktion.

Die Gleichstellung in der Satzung durch den Däğğazmač Wube mit der Kirche Däbrä-Şəḥay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am geht aus der ersten Fassung nicht hervor. Diese war aber von Bedeutung in der Zeugenfassung des Vorstehers und der Würdenträger dieser Kirche.<sup>29</sup>

Interessant am Schluß zu sehen, daß der gleiche *aggafari* (Prodromus) Sayfu die Ausstellung der jeweiligen Zeugenurkunden veranlaßt. Dazu muß man sich vorstellen, daß er den Schreibern der verschiedenen Zeugeninstitutionen den materiellen Inhalt der Urkunde (das eigentliche Edikt) diktiert oder schriftlich in die Hand gibt; die jeweiligen Schreiber fügen dann die spezifischen Angaben der jeweiligen Zeugenurkunde und erzählende Elemente hinzu.

28 Im Gründungsbericht der Bāʿata-Kirche wird erwähnt, daß die Zeugenbücher an den Hof gebracht und dort die Urkunden eingeschrieben werden. Dies bezieht sich sicherlich auf eine solche Liste und hier liegt die entscheidende Funktion des *aggafari* Sayfu.

29 D. Crummey hat die Dokumente zur Gründung von Däbrä-Şəḥay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am gesammelt und ausgewertet; dabei ist auch der Asyl-Status beschrieben; vgl. Crummey 2000: 169-175.

Synopse der beiden Fassungen:

	Eulogie	Datierung Jahr	Datierung Amtszeiten 1
BL Or 481 Text	በአኩቱተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ።		
BN 112 Text		በዘመነ፡ ሉቃስ፡ ሠረቀ፡ ኅዳር፡	በአጼ፡ ሣህሉ፡ መንግሥት፡
BL Or 481 Übers.	Preis sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist!		
BN 112 Übers.		Im Jahre des Lukas, in den Kalenden des (Monats) Hədar,	in der Regierungszeit Ihrer Majestät Šahlu (= Šahlä- Dəngəl),

	Datierung Amtszeiten 2	Disposition
BL Or 481 Text		ነዋ፡ አዘዙ፡ ወወሀቡ፡ ንጉሠ፡ ነገሥት፡ ሣህሉ፡ ድንግል፡ ለካህናተ፡ ደረሰጌ። ወጉልቄ፡ አህጉር፡ ዘተወክፉ፡ ደጅ፡ አገማች፡ ውቤ፡ ለቅዳሴ።
BN 112 Text	በጨጌ፡ ዘወልድ፡ ማርያም፡ እጨግነት፡ በራስ፡ አለ፡ ቤተወደድነት፡	ለደጃዝማች፡ ውቤ፡ ለደረሰጌ፡ ማርያም፡ ያስቀድሱባት፡ ብሎ፡ የሰጠዎ፡ ሀገር፡
BL Or 481 Übers.		Hier nun (was) durch Dekret Kaiser Šahlä- Dəngəl den Priestern von Dārāsge verliehen hat; zugleich eine Liste der Ländereien, die der Däḡḡazmač Wube zur (Sicherung des) Meßopfers (in der Kirche von Dārāsge) empfangen hat:
BN 112 Übers.	in der Amtszeit des Ḥççäge Zä-Waldä- Maryam, in der Amtszeit des Bəḥtwädäd Ras Ali,	(hier die Liste) der Ländereien, die (Ihre Majestät) verliehen hat für die Gedenkmeßfeier für Däḡḡazmač Wube in (der Kirche) Dārāsge Maryam:

	Ländereien 1	Ländereien 2	Ländereien 3	Ländereien 4
BL Or 481 Text	ጃናሞራ፡ የመጨኔውን፡	አንጠራን፡	ጊላን፡ የወንበሩን፡ በጂወቄት፡ የተገዛውን።	እራስ፡ ገብሬ፡ ባአጼ፡ ኢያሱ፡ ባጼ፡ ተክለ፡ ጊዮርጊስ፡ ባአጼ፡ ሕዝቅያስ፡ ያስጎለቱትን አቀጣን፡
BN 112 Text	ጃናሞራ፡ የመጨኔውን፡	አንጠራን፡	ጊላን፡ የወንበሩን፡ በጂወቄት፡ የተገዛውን፡	እራስ፡ ገብሬ፡ በአጼ፡ ኢ. {ሱ} ያሱ፡ በአጼ፡ ተክለ፡ ጊዮርጊስ፡ በአጼ፡ ሕዝቅያስ፡ አቀጣን፡ ያስጎለቱትን፡
BL Or 481 Übers.	Žanamora, das des Ober- richters (mäčäne);	Ančara	Gila, des Thronrichters (wänbär), das für 7 Unzen (Gold) ge-	das von Ras Gäbre (mit Dekret) von Kaiser Iyasu, von Kaiser Täklä-Giyorgis und von Kaiser Ḥezeqyas als Lehen (gʷəlt) (an

			kauft wurde;	die Kirche) gegebene Aqata;
BN 112 Übers.	Žanamora, das des Ober- richters (mäčäne);	Anžara;	Gila, des Thronrichters (wänbär), das für 7 Unzen (Gold) ge- kauft wurde;	das von Ras Gäbre (mit Dekret) von Kaiser Iyasu, von Kaiser Täklä-Giyorgis und von Kaiser Hezeqyas als Lehen (gʷəlt) (an die Kirche) gegebene Aqata;

	Ländereien 5	Ländereien 6	Ländereien 7	Ländereien 8	Ländereien 9	Ländereien 10
BL Or 481 Text	በትእዛዝን፡	የፎጠናውን፡	በከተራብን፡	ጃን፡ አባን፡	ጎጃሞትጌን፡	ፍጥርጥርን፡
BN 112 Text	በት[እ]ዛዝን፡	የፎጠናውን፡	በከተራብን፡	ጃን፡ አባን፡	ጎጃሞችጌን፡	ፍጥርጥርን፡
BL Or 481 Übers.	Bäte'zaz;	Yäfoṭāna;	Bekʷerab;	Žan-Abba;	Goḡḡamočge;	Fəntəṛəṭər;
BN 112 Übers.	Bäte[ʰ]zaz;	Yäfoṭāna;	Bekʷerab;	Žan-Abba;	Goḡḡamočge;	Fəntəṛəṭər;

	Ländereien 11	Ländereien 12	Ländereien 13
BL Or 481 Text	ከእጃግሬ፡ የወይዘሮ፡ ግምጃ፡ የተወለዱበትን፡ የተዘከሩበትን፡ የጃግሬውንም፡ ሎማን፡	አገውጌን፡	ጎትማንን፡
BN 112 Text	ከእጃግሬ፡ የወይዘሮ፡ ግምጃ፡ ተወለዱበትን፡ ያተሰከሩበትን፡ የጃግሬውንም፡ ሎማን፡	አገውጌን፡	ጎትማን፡
BL Or 481 Übers.	vom Schildträger der Prinzessin Gəṃḡa, da wo er geboren wurde und da, wo, man seiner beim Totengedenkfest (täzkar) gedenkt, nämlich des (genannten) Schildträgers Loma;	Agawge;	Gʷätman;
BN 112 Übers.	vom Schildträger der Prinzessin Gəṃḡa, da wo er geboren wurde und da, wo, man seiner beim Totengedenkfest (täzkar) gedenkt, nämlich des (genannten) Schildträgers Loma;	Agawge;	Gʷätman;

	Ländereien 14	Ländereien 15	Ländereien 16	Ländereien 17	Ländereien 18	Ländereien 19	Ländereien 20	Ländereien 21
BL Or 481 Text	ሰብረንን፡	ሰሊን፡	ዲቋናን፡	አላምኔን፡	አባኖችን፡	ጊብላን፡	ሰረጳርን፡	ቅባይባን፡
BN 112 Text	ሰብረንን፡	ሰሊ፡	ዲቋናን፡	አላምኔን፡	አባኖችን፡	ጊብላን፡	ሰረጳርን፡	ቅባይባን፡
BL Or 481 Übers.	Säbrän;	Seli;	Diqʷana;	Alamne;	Abanočč;	Gibsa;	Säräpar;	Qəbayba.
BN 112 Übers.	Säbrän;	Seli;	Diqʷana;	Alamne;	Abanočč;	Gibla;	Säräpar;	Qəbayba.

	Poenformel: Zweck	Poenformel: Aussprechende	Poenformel Zweck Forts.	Ausspruch Anathema
BL Or 481 Text	ይህም፡ የሰጠው፡ ጉልት፡ እንዳይፈርስ፡	አጼም፡ እጨጌም፡ ወጥተው፡ ያቡን፡ መስቀል፡ ወንበር፡ ወጥተው፡ ማጃ ደብር፡ ወጥቶ፡ ቪ ገዳማት፡ ወጥቶ፡		ገዝተዋል፡
BN 112 Text	ይህም፡ የሰጠው፡ ጉልት፡	አጼ፡ ይጨጌ፡ ወጥተው፡ ያቡን፡ መስቀል፡ ወንበር፡ ወጥተው፡ ማጃ ደብር፡ ወጥቶ፡ ቪ ገዳማት፡ ወጥቶ፡	የተገዘተ፡ ነው፡	
BL Or 481 Übers.	Auf daß diese Stiftung nicht in ihren Rechten verletzt würde,	traten ihre Majestät und der Prior der Mönche (ጳጳጃጃ) heraus (auf den Proklamationsplatz des Schlosses in Gondär), es traten heraus Thron und Kreuz des Metropolitanen, es traten (ferner) heraus die (Vorsteher der) 44 Kirchen und der drei Klöster (von Gondär)		und sprachen den Fluch (über jeden möglichen Transgressor) aus,
BN 112 Übers.	(Die Verletzung) dieser so verliehenen Stiftung	traten heraus ihre Majestät und der Prior der Mönche (ጳጳጃጃ) (auf den Proklamationsplatz des Schlosses in Gondär), Thron und Kreuz des Metropolitanen wurden herausgetragen, es traten (ferner) heraus die (Vorsteher der) 44 Kirchen und der drei Klöster (von Gondär)	»ist mit Verfluchung bedroht«	

	Verleihung des Asylstatus	Ausspruch Anathema
BL Or 481 Text	ገዳማቱንም፡ ነፍስ፡ የገደለ፡ ቋንቋ፡ የቁረጠ፡ እንደ፡ አቡን፡ እንደ፡ እጨጌ፡ ቤት፡ እንደ፡ ገዳማቱ፡ ትሁን፡ ብለዋል።	
BN 112 Text	ገዳማቱንም፡ ነፍስ፡ የገደለ፡ ቋንቋ፡ የቁረጠ፡ እንደ፡ አቡን፡ እንደ፡ ይጨጌ፡ ቤት፡ እንደ፡ ገዳማቱ፡ ትሁን፡ ብለው፡	ገዝተዋል፡
BL Or 481 Übers.	»Der Asylschutz für den, der getötet oder verletzt (wörtl: Sehnen durchgeschnitten) hat, soll so sein wie der im Haus des Metropolitanen oder des Priors der Mönche, (und) wie in den (Asyl-)klöstern« wie sie zugleich bestimmten.	
BN 112 Übers.	(mit dem Spruch der Verleihung des Asylschutzes) (Für den) »der getötet oder verletzt (wörtl: Sehnen durchgeschnitten) hat« soll (die Kirche Asylort sein), wie das Haus des Metropolitanen oder des Priors deraus, Mönche, (und) wie in den (Asyl-)klöstern,	so sprachen sie die Fluchformel

	Statutenverleihung	Datierung der Niederschrift
BL Or 481 Text		ይህም የተጻፈው፡ በመልአከ፡ ብርሃናት፡ ገብሩ፡ በሊቀ፡ መዘምራን፡ ምስጋድ፡ ሹመት፡ ነው፡
BN 112 Text	ደጃዝማችም፡ ለካህናቱም፡ ለቤተ፡ ክርስቲያኒቱም፡ እንደ፡ ቍስቋም፡ ትሁን፡ ብለዋል፡	
BL Or 481 Übers.		Dies, was (hier) niedergeschrieben wurde, geschah in der Amtszeit des Vorstehers der Kirche Däbrä-Bərhan-Šəllase (mä'l'akä-bərhanat) Gäbru und (seines Stellvertreters) des 2. Vorstehers der Däbtära von Däbrä-Bərhan (liqä-mäzämməran = mari-geta) Məsgad.
BN 112 Übers.	Däggəzmäč (Wube aber) verkündete, (die Stellung von) Priestern und Kirche soll sein wie die (der Kirche) von Q <sup>w</sup> əsq <sup>w</sup> am.	

	Zeugen des Rechtsakts	Veranlassung der Niederschrift
BL Or 481 Text		ታዩ፡ ያጻፈው አጋፋሪ፡ ሰይፉ፡ ነው፡
BN 112 Text	ለዚህ፡ ምስክርቱም፡ መልአከ፡ ፀሐይ፡ እን[ግ] <sup>30</sup> ዳ፡ ሊቀ፡ ጠበብት ወልደ፡ ሩፋኤል፡ ሹማምቱ ናቸው፡	ታዩ፡ ያጻፈው፡ አጋፋሪ፡ ሰ[ይ] <sup>31</sup> ፋፉ፡ ነው፡
BL Or 481 Übers.		Auf (ihre) Anordnung hin hat es schreiben lassen (= diktiert) der Türhüter / Prodomos (aggafari) Säyfu.
BN 112 Übers.	Zeugen dafür sind der mä'l'akä šəḥay (Vorsteher der Kirche Šəḥay Q <sup>w</sup> əsq <sup>w</sup> am) ʿEngəda, der liqä ṭəbābt (Vorsteher der Däbtära) Wäldä-Rufa'el und die (anderen) Würdenträger (der Kirche).	Auf (ihre) Anordnung hin hat es schreiben lassen (= diktiert) der Türhüter / Prodomos (aggafari) Säyfu.

	Zeugen des Rechtsakts	
BL Or 481 Text	መሳክርቱ፡ ደብተሮቹ፤ ሁሉ፡ ነው።	
BN 112 Text		
BL Or 481 Übers.	Zeugen (des Rechtsakts) sind alle däbtära (der Kirche Däbrä-Bərhan Šəllase).	
BN 112 Übers.		

30 Auf Zeile hinzugefügt.

31 Auf Zeile hinzugefügt; u. U. wurde die Löschung von un überflüssigem ፋ vergessen.

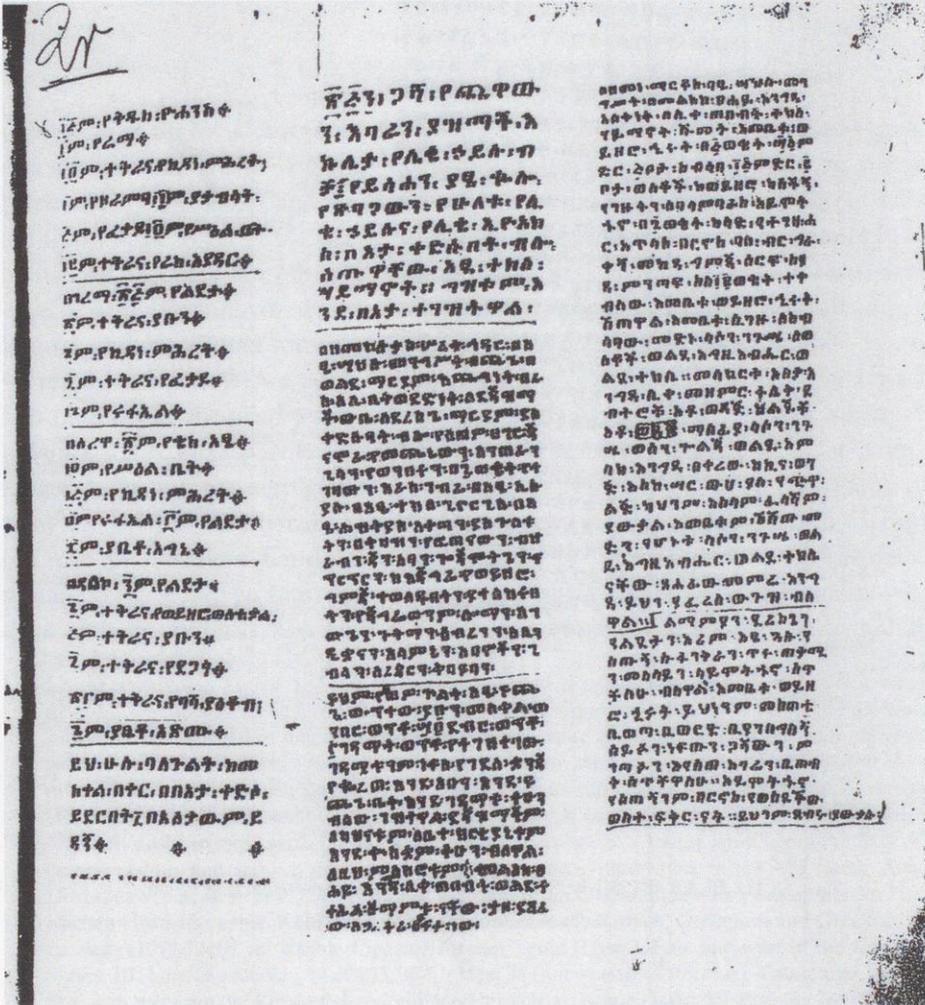
## Abkürzungen und benutzte Literatur

- CERULLI, Enrico 1945: Gli abbatì di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo le liste recenti (sec. XVIII-XX). In: *Orientalia*. N. S. 14. 143-171.
- CONTI ROSSINI, Carlo 1916: La cronaca reale abissina dall'anno 1800 all'anno 1840. (*Fonti storiche etiopiche per il secolo XIX*. 2.) *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. ser. 5. vol. 25. 779-992. Zitiert nach Separatdruck, Roma, 1917 mit eigener Seitenzählung. Der Reihentitel erschien nur auf dem Separatdruck von Carlo CONTI ROSSINI: Vicende dell'Etiopia e delle missioni cattoliche ai tempi di Ras Ali, Deggiac Ubiè e re Teodoro secondo un documento abissino. *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. ser. 5. vol. 25. 1916. 425-550. (*Fonti storiche etiopiche per il secolo XIX*. 1.).
- CONTI ROSSINI, Carlo 1947: Nuovi documenti per la storia d'Abissinia nel secolo XIX. (*Fonti storiche etiopiche per il secolo XIX*. 3.) In: *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. ser. 8. vol. 2. 357-416.
- CRUMMEY, Donald 2000: *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: From the Thirteenth to the Twentieth Century*. Urbana.
- CRUMMEY, Donald 2011: Gondär Land Documents: Multiple Copies, Multiple Recensions. In: *Northeast African Studies*. 11,2. 1-42.
- GOLDSCHMIDT, Lazarus 1893 *Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main (Rüppell'sche Sammlung) nebst Anhängen und Auszügen*. Leipzig.
- GRÄBER, Gerd 1997: Auf Spurensuche im Semiengebirge. In: *Kirche und Schule in Äthiopien*. Mitteilungsblatt der Tabor Society Heidelberg. Heidelberg. 50. 16-25.
- GRÄBER, Gerd 2004: Über einen Brief aus Amba Sea an Karl Friedrich Schimper. Abessinien, 1848. In: *Kirche und Schule in Äthiopien*. Heidelberg. 57. 17-20.
- GRÄBER, Gerd 2004a: Eduard Zander – Abenteurer, Naturforscher, Maler, Architekt und Handwerker in Äthiopien. Eine Biographie. Ms. des Vortrags gehalten auf der 9. Wissenschaftlichen Tagung des ORBIS ÆTHIOPICUS mit dem Thema ÖKOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN ZUR ERHALTUNG DER ÄTHIOPISCHEN KULTUR vom 10. – 12. September 2004 in Mannheim.
- GUIDA AOI: *Guida d'Italia della Consociazione Turistica Italiana: Africa Orientale Italiana*. Milano, 1938.
- GUIDI, Ignazio 1922: Contributi alla storia letteraria di Abissinia. In: *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. ser. 5. vol. 31. 1922. (1923). 65-94; 185-218. (I. Il Šer'ata Mangest. II. La prigionia in Wahni. IV. La storia di Iyäsü II e Iyo'as nel codice di Francoforte (Rüppell) n. 1b. V. La storia di Ḥayla Mikä'el. VI. Un responso sul diritto di asilo.).
- GV: Ignazio GUIDI. *Vocabolario amarico-italiano*. Roma, 1901. Nachdr. 1953.
- KROPP, Manfred 1989-1990: »Dann senke das Haupt und gib ihr nicht im Zorn«: Eine testamentarische Verfügung des Kaisers 'Amdä-Šəyon aus dem Archiv der Hs. BM. Or. 481. In: *Orientalia Suecana*. 28-29. (= *Festskrift till Gösta Vitestam*). 92-104.

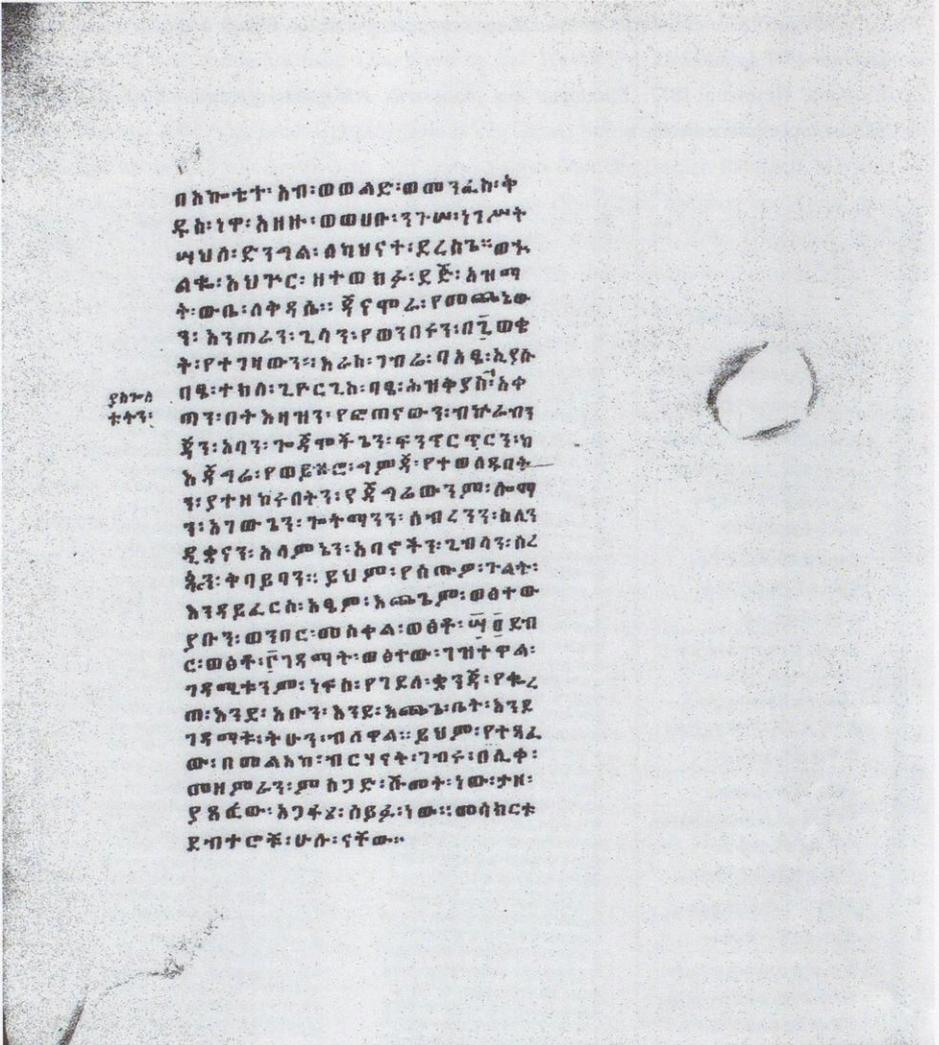
- KROPP, Manfred 1989: *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggäzmač Haylu*. Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werks. (= *Heidelberger Orientalistische Studien*. 13.) Frankfurt am Main.
- KROPP, Manfred 2004: Vier gwält-Urkunden von König 'Amdä-Şayon aus dem Archiv der Kirche Däbrä-Ēgzi'aboher-Ab von Amba-Gəše. Mit einem Exkurs über den Namen Bätärgelä-Maryam. In: *Äthiopien zwischen Orient und Okzident. Beiträge zur Geschichte, Religion und Kunst Äthiopiens*. 4. Wissenschaftliche Tagung der Gesellschaft Orbis Æthiopicus, Köln, Oktober 1998 Hrsg. von Walter Raunig und Asfa-Wossen Asserate. Bielefeld. 39-64. Englische Fassung: Four Gwält documents of 'Amdä-Şayon from the Archive of the Church of Däbrä-Ēgzi'aboher-Ab on Amba-Gəše. In: *Afrique et Histoire*. 2. 2004. 213-234. URL: [http://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=AFHI\\_002\\_0213](http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=AFHI_002_0213) (zuletzt aufgerufen 21. 11. 2010).
- KROPP, Manfred 2005: Asylrecht und Pfründe für die zukünftige Residenz: Die Zeugenfassung der Privilegurkunde des Ras Wube für die Marienkirche von Därasge aus dem Condaghe der Hs. BM Or 481, fol. 3v. In: *Studia Semitica. The Journal of Semitic Studies Jubilee Volume*. Manchester. (*Journal of Semitic Studies Supplement*. 16.) 193-206.
- KROPP, Manfred 2005a: »Antiquae restitutio legis«. Zur Alimentation des Hofklerus und einer Zeugenliste als imago imperii und notitia dignitatum in einer Urkunde des Kaisers Zär'a-Ya'qob im Condaghe der Hs. BM Or. 481, fol. 154. In: *Varia Aethiopica*. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005). Ed. by Denis Nosnitsin. Sankt-Peterburg, 2005. (*Scrinium*. 1. *Byzantinorossica*.) 115-147.
- KROPP, Manfred 2005b: Diözesen und Missionsauftrag: Ein Edikt Kaiser Zär'a-Ya'qobs über zwei Klostersprengel in Eriträa aus dem Condaghe der Hs. British Museum Or. 481 alias Mäshafä Ṭefut von Amba Gəshe. In: *Regards croisés sur le Moyen Âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet s. j. (1928-2002) = Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. 58. 609-626.
- MCEWAN, Dorothea 2006: Illumierte Manuskripte in Äthiopien: Entstehung, Bedeutung und Herstellung der beiden Manuskriptbücher der Apokalypse in Qwesqwan und Därasgä Maryam. In: *Kirche und Schule in Äthiopien*. 59. 39-50.
- MCEWAN, Dorothea 2007: Illuminated Manuscripts in Ethiopia: Origin, Meaning and Manufacture of Two Manuscripts Illuminating the Apocalypse in Qwesqwan and Därasgä Maryam. Longer English version of McEwan 2006 version; <http://www.tabor-society.de/Literatur.html> (28. 08. 2012)
- MCEWAN, Dorothea 2011: Eine Fallstudie aus der äthiopischen Geschichte um 1850: Zwei Kämpfer um den Thron und die Gründung des Kirchenbezirkes Därasgé Maryam in den Semien Bergen. In: *Kirche und Schule in Äthiopien*. 64. 32-49.
- MCEWAN, Dorothea, Gerd GRÄBER und Johannes HOCK (Hrsgg.) 2006: *Das Skizzenbuch Eduard Zanders (1813-1868)*. Ansichten aus Nordäthiopien (1852-54). Köthen; Dessau, 2006. (*Veröffentlichungen des Stadtarchivs Dessau*. 4.)
- RUBENSON, Sven 1987 *Correspondence and Treaties: 1800-1854*. (*Acta Aethiopica*. 1.) Addis Abeba.
- TADDESSE TAMRAT 1972: *Church and State in Ethiopia 1270-1527*. Oxford.
- TERRACINI, Benvenuto 1931: Romanità e greçità nei documenti più antichi di volgare sardo. In: *Atti del II° congresso nazionale di studi romani*. Roma, 1931. Vol. 3. 205-212. Nachdr. in Benvenuto TERRACINI, *Pagine e appunti di linguistica storica*. Firenze 1957. 189-195.

WRIGHT William 1877: *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*. London.

ZOTENBERG, Hermann 1877: *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale*. Paris.



Hs. BN éth. 112, fol 2r; die Seitenmaße sind ca. 52,5 x 42,5 cm.



ያከገሉ  
ተጠገኑ

በአኩሪት አብ፡ወወልድ፡ወመገፈኩ፡ቀ  
ዱስ፡ነዋ፡አዘኩ፡ወወህሱ፡ገገሡ፡ነገሡት  
ሳህሱ፡ድገገል፡ላካህናት፡ደረሱ፡ወገ  
ልቁ፡ከህጉር፡ዘተወክቶ፡ደጅ፡አዝማ  
ት፡ውቤ፡ለቀዳሴ፡ጃናሞ፡ፈ፡የመጨኔው  
ግ፡ከንጠራግ፡ጊሳግ፡የወንበተግ፡በጊወቁ  
ት፡የተገዛውግ፡ከራኩ፡ገገሬ፡ባአዲ፡ኢያሱ  
ባዲ፡ተክሱ፡ጊዮርጊኮ፡ባዲ፡ሐዝቀያሱ፡አቀ  
ጠግ፡በተከዛዝግ፡የጦጠናው፡ግ፡ጠኩራጠግ  
ጃግ፡አባግ፡ገ፡ጃሞቶ፡ጌግ፡ፍንጥር፡ጥርግ፡ካ  
ከጃግ፡የወይዘሮ፡ግሥጃ፡የተወለዱበት  
ግ፡ያተዘከሩበትግ፡የጃግ፡ጌውግሥ፡ሱማ  
ግ፡ከገው፡ጌግ፡ገ፡ተማግግ፡ሱጠረግግ፡ሱለግ  
ዲቋናግ፡አባሥ፡ከባፍትግ፡ጊዝሳግ፡ሰረ  
ጃግ፡ቀባይባግ፡ጊህሥ፡የሱሙ፡ጉልተ፡  
ከግግደረርሱ፡ከዲሥ፡ከጨጌሥ፡ወዕተው  
ያሱግ፡ወንበር፡መስቀል፡ወዕቶ፡ሳይደብ  
ር፡ወዕቶ፡ፍገግግግ፡ወዕተው፡ገዝተዋል፡  
ገግግግግ፡ነፍስ፡የገደለ፡ጃግግ፡የቁረ  
ጠ፡ከግደ፡ከሱግ፡ከግደ፡ከጨጌ፡ሴት፡ከግደ  
ገግግግ፡ትሁግ፡ጠለዋል፡ጊህሥ፡የተገፈ  
ው፡በመልክ፡ጠርሃናት፡ገገግ፡በሊቀ፡  
ጠዘሥ፡ጌግ፡ሥከግድ፡ኹሙተ፡ነው፡ተዘ፡  
ያዳፍው፡ከግግ፡ሰጅ፡ነው፡፡ወሳክርቱ  
ደግተሮቹ፡ሁሉ፡ናቸው፡፡

Hs. BL Or 481, fol 3v; Schriftspiegel der linken Spalte ca. 22 x 12 cm; Seitenmaße ca. 37,5 x 35,5 cm.

Hubert Kaufhold

## Zur Geschichte der georgischen Studien in Deutschland

### I. Erste Kenntnisse über Georgien

Georgien ist für Westeuropa in der Vergangenheit immer ein fernes Land gewesen. Es war nie leicht, von dort etwas zu erfahren oder gar dorthin zu reisen. Nachrichten über das Land im Kaukasus kamen im Mittelalter deshalb zunächst auf indirektem Wege. Eine der ersten Erwähnungen der Georgier erscheint in einem Brief, mit dem Ansellus, Kantor und Priester der Grabeskirche in Jerusalem, 1108/9 dem Bischof von Paris u. a. zwei Partikeln des Kreuzes Christi, die in Kreuzform angeordnet waren, schickte. Der Absender hatte die Reliquie – wie er schreibt – von der Witwe des georgischen Königs David erworben, die in Jerusalem einem von ihr gestifteten Kloster vorstand. Als eine Hungersnot ausbrach, habe sie die Kreuzespartikel an die Lateiner verkaufen müssen.<sup>1</sup> Aus der Kreuzfahrerzeit haben wir eine ganze Reihe weiterer Nachrichten über Georgien und seine Bewohner.<sup>2</sup> Sie beruhen wohl überwiegend auf Begegnungen mit Georgiern, die im Heiligen Land anwesend waren. Ihr Verhältnis zu den Lateinern scheint gut gewesen zu sein, denn sie werden wohlwollend beurteilt. Erwähnt wird etwa, daß sie in Jerusalem eine Kirche haben, den hl. Georg verehren, daß sie

- 1 Migne, *Patrologia Latina* 162, Sp. 730: »Porro David rex Georgianorum ... hoc vere crucem, quandiu vixit, in summa veneratione et dilectione habuit, quo defuncto, et filio in regno promoti, uxor ejus venerabilis plus sanctitate quam generis nobilitate caput totondit, habitumque religionis suscepit, et assumpta cruce ista multo auro Hierusalem cum paucis non reditura, sed ut ibi in quieto silentio et oratione vitam finiret, advenit, ... postea sub manu domini Gibbelini patriarchae congregationem sanctimonialium Georgianarum, quae est in Hierusalem, instituit. ... cum inedia regionem nostram oppressisset, ipsa cum subditis coepit egere ... Itaque istud lignum nulli pretio comparandum hac ratione pretio est comparatum, ecce illud vobis misi.« Vgl. auch Anna-Dorothea v. den Brincken, *Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie*, Köln-Wien 1973, 106; Johannes Pahlitzsch, *Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310)*, in: Krijnie Ciggaar/Herman Teule (Hrsg.), *East and west in the Crusader States*, III, Leuven - Dudley, Ma 2003, 35-51; hier: 36 (mit weiterer Literatur). Tatsächlich handelte es sich nicht um die Witwe des georgischen Herrschers. König David der Erbauer (regierte von 1089-1125) hatte sich 1207/08 von seiner ersten Frau (Rusudan?) getrennt und die kiptschakische Prinzessin Guranducht geheiratet; seine erste Frau wurde Nonne (vgl. Cyrille Toumanoff, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucase chrétienne (Arménie – Géorgie - Albanie)*, Rom 1976, S. 122.
- 2 v. den Brincken, *Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie*, Köln – Wien 1973, S. 105-125. Die Berichte über die Georgier sind zusammengestellt von Heinrich Rohrbacher, Bernhard von Breydenbach und sein Werk »Peregrinatio in terram sanctam« (1486), in: *Philobiblon. Vierteljahrsschrift für Buch- und Graphiksammler* 33, Heft 2, Stuttgart 1989, S. 89-113; hier: S. 106-107.

religiös den Griechen nahestehen und eine eigene Schrift besitzen. Besonders hervorgehoben wird – und das ist zur Kreuzzugszeit und in dieser Gegend wichtig – ihre Tapferkeit im Kampf. Hierzu weiß der Kölner Domscholastiker Oliver in seinem Bericht über die Belagerung von Damiette im Jahre 1221 eine bemerkenswerte Einzelheit zu berichten: Bevor die Georgier zur Schlacht aufbrächen, würden sie einen faustgroßen Kürbis mit Wein austrinken und daraufhin gegen die Feinde losstürmen.<sup>3</sup>

1483 bis 1484 unternahm der Mainzer Stiftsherr Bernhard von Breydenbach (um 1440 bis 1497) eine Reise nach Jerusalem und dem Sinai. Sein lateinischer Reisebericht wurde mehrfach gedruckt<sup>4</sup> und auch ins Deutsche<sup>5</sup> und weitere Sprachen<sup>6</sup> übersetzt. Er ist unter dem Titel »Peregrinatio in terram sanctam« bekannt. Der Verfasser stellt die im Heiligen Land vertretenen Kirchen vor, darunter auch die Georgier. Unter der Überschrift »De Georgianis et eorum moribus et ritibus« macht er auf etwas mehr als einer halben Seite Angaben über Georgien, das Volk der Georgier (»Das Volk ist sehr kriegerisch und stark in Kämpfen«<sup>7</sup>), ihre Anwesenheit in Jerusalem (»Von ihnen halten sich viele in Jerusalem auf und sie haben verschiedene heilige Stätten inne.«<sup>8</sup>), ihre Konfession (»In allem und für alles folgen sie den Riten und Irrtümern der Griechen, bei den Sakramenten und anderem, daher ist bewiesen, daß sie ohne Zweifel Schismatiker sind, wie jene.«<sup>9</sup>) und ihre Sonderstellung unter den Christen im Hl. Land (»Diejenigen, welche die heiligen Stätten besuchen wollen, ziehen ohne Abgaben und mit wehenden Fahnen in die Heilige Stadt ein. Denn die Sarazenen wagen es schlechterdings nicht, sie zu behelligen, weil sie fürchten, daß sie, wenn sie nach Haus kommen, ihren sarazenischen Mitbrüdern Gleiches heimzahlen oder ihnen noch größere Übel zufügen.«<sup>10</sup>). Weiter schreibt er: »Sie benutzen auch die griechische Schrift und Sprache bei den Gottesdiensten und (heiligen) Schriften, aber sonst

3 Historia Damiatina, in: Die Schriften des Kölner Domscholasters ... Oliverus herausgegeben von Hoogeweg, Tübingen 1894 (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 202) S. 159-280; hier: cap. 35 (S. 233): »Homines isti quando ordinatis aciebus hostes sunt aggressuri, quilibet pugillarem cucurbitam repletam vino puro ebibit et statim adversarios viriliter invadit.« Vgl. v. den Brincken aaO 109f.

4 Zuerst erschienen in Mainz 1486.

5 Erschienen 1486 in Mainz. Der Abschnitt über die Georgier ist im Faksimile wiedergegeben bei Rohrbacher, Bernhard von Breydenbach und sein Werk, S. 105.

6 Zu den Ausgaben und Übersetzungen vgl. Rohrbacher, Bernhard von Breydenbach und sein Werk, S. 108-109, 111-112.

7 populus ... bellicosus valde et in proeliis strenuus.

8 De istis multi morantur Jerosolimis, diversa loca sancta occupant.

9 in omnibus et per omnia ritus et errores grecorum sequuntur in sacramentis et aliis. unde scismatici haud dubium esse convincuntur sicut et illi.

10 loca visitaturi sancta absque tributo et erectis vexillis sanctam ingrediunter civitatem. Nam saraceni nullo eos pacto molestare praesumunt timentes ne ad propria reversi suis confratribus sarracenis vicem rependant vel maioribus eos afficant malis.

die sarazenische oder chaldäische<sup>11</sup>. Während Breydenbach andere christlich-orientalische Alphabete (arabisch, syrisch, koptisch, äthiopisch und armenisch) in Holzschnitten vorstellt, fehlt das Georgische. Offenbar hatte er dafür keine Quelle.

Seit dem 14. Jh. entsandte die lateinische Kirche Missionare nach Georgien, vor allem Franziskaner und Dominikaner.<sup>12</sup> Vom 17. Jh. an wirkten dann besonders italienische Theatiner in Georgien.<sup>13</sup> Einer der ersten von ihnen war Clemente Galano<sup>14</sup>, der 1636 dorthin gelangte, sich dann aber mehr mit den Armeniern beschäftigte und eine armenische Grammatik verfaßte sowie das immer noch wichtige dreibändige Werk »*Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana, ex ipsis Armenorum patrum, et doctorum testimoniis*«<sup>15</sup>. Die erste georgische Grammatik verdanken wir dem Theatinerpater Francesco-Maria Maggio (1612-1686)<sup>16</sup>. Bei seinem Aufenthalt in Georgien widmete er sich nicht nur der missionarischen Tätigkeit, sondern studierte auch die georgische Sprache und Kultur. Mit seinem 1643 in Rom bei der Kongregation für die Glaubensverbreitung (*Congregatio de Propaganda Fide*) erschienenen »*Syntagma linguarum orientalium quae in Georgiae regionibus audiuntur*«<sup>17</sup> legte er mit dem ersten Band die Grundlage für die Kenntnis der georgischen Sprache im Abendland. Er enthält nach einer Vorrede Abschnitte über die drei Schriften und die Aussprache (S. 1-32), die Formenlehre (S. 33-110) und die Syntax (S. 113-123) der Umgangssprache. Die georgischen Wörter sind in georgischer Schrift und mit Umschrift in lateinischen Buchstaben wiedergegeben. Zum Schluß druckt er verschiedene religiöse Formeln, Gebete und das Glaubensbekenntnis in georgischer Schrift ab.<sup>18</sup> Einige Jahre zuvor, nämlich 1629, hatte die *Propaganda Fide* schon zwei andere Hilfsmittel veröffentlicht, das anonyme »*Alphabetum Ibericum sive Georgianum*«, das auf 14 Seiten das Alphabet sowie Gebete u. ä. enthält; zum Schluß kommt noch das Vater unser, das Ave Maria, das Credo und das Magnificat in lateinischer Sprache und georgischer Schrift. Das zweite Hilfsmittel ist das »*Dittionario Giorgiano e Italiano*«, ein immerhin 126 Seiten und rund 3000 Wörter umfassendes Lexikon, das in der ersten Spalte die Wörter in georgischer Schrift, in der zweiten die Umschrift in Lateinschrift und in der dritten die italienische Bedeutung bietet. Der Anhang enthält eine alphabetische Liste der italienischen Wörter mit Verweisen, so daß das georgischen Äquivalent aufgefunden werden kann. Es handelt sich um die beiden ersten gedruckten georgischen Bücher überhaupt. An dem Lexikon mitgearbeitet

11 *Grecæ quoque littera et lingua in divinis utuntur officis et scripturis, sed alias sarracenicæ vel caldaica.*

12 Michel Tamarati, *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rom 1910, 414-474.

13 Ebda. 475-560; Konrad Lübeck, *Georgien und die katholische Kirche. Ein Überblick*, Aachen 1918 (= *Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte*, Heft 3) 44-64.

14 Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, Band 4 (1995) Sp. 263 (Th. Bremer).

15 3 Bände, Rom 1658-1690.

16 Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>1</sup>, Band 6 (1934) Sp. 781 (A. Bigelmair).

17 »Zusammenstellung der orientalischen Sprachen, die man im Gebiet von Georgien hören kann«.

18 Eine neue Auflage erschien 1670.

hatte der georgische Mönch »Niceforo Irbachi« (d. i. Nikoloz Irubakidze oder – nach Rohrbacher<sup>19</sup> – Nikoloz Čoloqašvili), der sich zu diesem Zweck von August 1628 bis August 1629 in Rom aufhielt.<sup>20</sup> Die drei Werke sollten den Missionaren in Georgien dienen. Sie sind übrigens in einem 1983 in Tbilisi erschienenen schönen Nachdruck zugänglich<sup>21</sup>.

Die Druckerei der Congregatio de Propaganda Fide druckte noch ein weiteres georgisches Werk. Unter der Rubrik »Iberici, sive Georgiani« ist im »Catalogus librorum qui ex typographio Sacrae Congregationis de Propaganda Fide variis linguis prodierunt et in eo adhuc asservantur«<sup>22</sup> noch aufgeführt:

Тлукаанти David. Doctrina Christiana 1741. in 8.

— Eiusdem Compendium 1741. in 8.

Der vollständige italienische Titel des auf einem Werk Kardinal Bellarmins beruhenden Buches lautet: »Dottrina cristiana per uso delle missioni della Giorgia dedicata all'Immacolata Concezione della Madre di Dio Maria sempre Vergine, tradotta Dalla Lingua Italiana in Lingua Civile Giorgiana da David Tlukaanti Giorgiano ... Per il commune, e spirituale profitto dei Cattolici della medesima Nazione«. Eine 2. Auflage erschien 1797 in Rom.<sup>23</sup> Auf dem georgischen Titelblatt lautet die Angabe über den Übersetzer: საქართველოს გორელი ტლუკაანტი სომეხი დავითისაგან »Von dem Armenier David Tlukaant aus Gori in Georgien«. In der »Approbatio« des Buches, unterschrieben von »Joannes Gigananti a Tiflis Georgianus«, wird er als »Rev. D. David Tlukaanti a Goride Georgianum ejusdem (= Collegii Urbani de Propaganda Fide) Alumnus« bezeichnet. Es dürfte sich bei beiden um in Georgien aufgewachsene Armenier (mit den armenischen Namen Tlukanian und Giganian?) gehandelt haben, die der georgischen Umgangssprache natürlich mächtig waren.

In Deutschland beschäftigte man sich damals – soweit ich sehe – mit georgischer Sprache und Literatur noch nicht. Wie man im Internet unschwer feststellen kann, besitzen allerdings eine Reihe deutscher Bibliotheken die genannten

19 Bibliographie, Register, S. 508 unter Čoloqašvili.

20 Vgl. Kéthévane Bagrationi Orsini - Ilia M. Tabagoua, Une ambassade géorgienne en Europe (Nicéfore Irbakhi - XVII<sup>e</sup> s.), in: Bedi Kartlisa 39 (1981) 139-152; Giwi Shordania - Surab Gamesardaschwili, Zur Geschichte der ersten gedruckten georgischen Buchausgabe, in: Georgica 13/14 (1990/91) 83-91.

21 Englischer Titel der dreisprachigen (georgisch, russisch, englisch) Veröffentlichung: A. S. Chikobava - J. L. Vateishvili, First Printed Books in Georgian, Tbilisi 1983. – Zu den frühen vgl. auch Hubert Kaufhold, Die Wissenschaft vom Christlichen Orient, in: Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Hrsg. von Peter Bruns und Heinz Otto Luthe, Wiesbaden 2012, S. 15-214, hier: S. 118-121 (mit Abbildungen).

22 Mir liegen die Ausgaben Rom 1773 und 1793 vor.

23 Siehe D. M. Lang, Catalogue of Georgian and Other Caucasian Printed Books in the British Museum, London 1962, Sp. 290. Dort ist auch der georgische Titel verzeichnet. Die zweite Auflage ist auch im Internet zugänglich.

Bücher. So ist das »Alphabetum Ibericum« in den Staats-, Landes- oder Universitätsbibliotheken von Berlin, Eichstätt, Erlangen, Heidelberg, Leipzig, München (Staatsbibliothek sowie Universitätsbibliothek) und Stuttgart vorhanden, vermutlich noch in weiteren. Das »Dittionario giorgiano« läßt sich zumindest für Augsburg (Staats- und Stadtbibliothek), Berlin, Dresden, Leipzig, München und Stuttgart nachweisen. Doch man kann natürlich nicht ohne weiteres voraussetzen, daß die Bücher gleich nach Erscheinen angeschafft wurden. Ein Erwerb war auch später durchaus möglich. So wurde etwa das »Alphabetum Ibericum« noch 2003 von einem Antiquariat angeboten.<sup>24</sup> Ein späterer Kauf ist sogar eher anzunehmen. Die Zahl der georgischen Drucke in deutschen Bibliotheken wird bis zum Ende des 19. Jh. sehr gering gewesen sein. Laut dem »Handbuch der Historischen Buchbestände in Deutschland« besaß die Bayerische Staatsbibliothek München im Jahre 1900 ganze 15 georgische Drucke.<sup>25</sup> An Titeln mit einem Erscheinungsdatum vor 1850 konnten bisher überhaupt nur die drei oben genannten römischen Ausgaben festgestellt werden.<sup>26</sup> Daneben werden in dem Handbuch lediglich noch für Berlin<sup>27</sup> und Bonn historische Bestände an Georgica vermerkt. In Bonn handelt es sich um Bücher der »Bibliothek Goussen«, die erst 1927 nach dem Tod Heinrich Goussens, von dem unten noch die Rede sein wird, in die Universitätsbibliothek gelangten<sup>28</sup>. Die Angaben im Handbuch sind freilich vielfach nicht detailliert genug. Es wäre sicher aufschlußreich, wenn man den Beständen an alten Drucken aus dem Bereich der Karthvelologie in den deutschen Bibliotheken einmal näher nachgehen würde.

Die Staatsbibliothek München besitzt zwei Exemplare des »Alphabetum Ibericum«. Eines befindet sich in einem dicken Sammelband mit Drucken der Congregatio de Propaganda Fide, und zwar Alphabeten nebst Gebeten in verschiedenen Sprachen. Wie sich aus einer handschriftlichen Widmung auf einem Vorsatzblatt ergibt, schenkte Kardinal Stefano Borgia, der Sekretär der Propagandakongregation (1731- 1804), den Band 1773 dem umfassend gebildeten pfälzischen Kurfürsten Karl Theodor in Mannheim, als dieser in Rom weilte.<sup>29</sup> Karl Theodor wurde

24 Für 1200 Euro.

25 Band 10, Hildesheim 1996, S. 40.

26 Nach einem unveröffentlichten Manuskript von Lioba Tafferner (Bayer. Staatsbibliothek München): »Der Bestand an georgischer Literatur in der Bayerischen Staatsbibliothek.« Danach sind etwa 200 Titel aus dem Zeitraum 1850 bis 1952 vorhanden. Der Großteil des Bestandes stammt aus der Zeit nach 1953. Frau Tafferner danke ich auch für Hinweise und ihre Unterstützung bei den Nachforschungen in der Staatsbibliothek.

27 Band 14: Berlin, Teil 1, Heidelberg 1995, S. 98 (= 2.183). Die Anzahl der georgischen Bücher wird nicht genannt (Kaukasus-Länder: »Schwerpunkt sind Armenien und Georgien«.

28 Vgl. Hubert Kaufhold, Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn, in: *Oriens Christianus* 81 (1997) 213-227 (mit Bio- und Bibliographie Goussens); hier: .

29 »Carolo Theodoro / Comiti Palatino Rheni / S.[acrae]. R.[omani] I.[mperii] Electori / qui / Collegium Bibliothecam Typographiam / Sacrae Congr.[egationis] de Propaganda Fide / Pridie Idus Decem.[bris] A.[nni] MDCCLXXIII / Praesentia sua inlustravit / Exoticarum Linguarum / Alphabetum / In eadem Typographia excusa / Stephanus Borgia / A Secretis Congregationis eiusdem /

1777 bayerischer Kurfürst, übersiedelte nach München und starb 1799. Seine Mannheimer Hofbibliothek, die 1756 gegründet worden war und auch orientalische Werke enthielt, kam 1803/4 nach München.<sup>30</sup> Wie das andere Exemplar in die Bayerische Staatsbibliothek gelangte, ließ sich bisher nicht feststellen. Das »Dittionario Giorgiano« stammt laut einem Vermerk darin aus der riesigen Bibliothek des Orientalisten Étienne Quatremère, die 1858 für die damalige Münchener »Hofbibliothek« erworben wurde.<sup>31</sup> Auf dem Innendeckel des Münchener Exemplars der Grammatik von Maggio befindet sich ein Exlibris wohl des Hochbarock, bei dem der Name ausradiert ist. Das Buch hatte also offenbar ebenfalls einen Vorbesitzer.

Wie gering die Kenntnisse zunächst waren, zeigt E. G. Happels »Grösste Denkwürdigkeiten der Welt Oder so genandte Relationes Curiosae«, wo in Band 4 (Hamburg 1689) die Sprachen beschrieben werden, darunter auch die georgische (S. 543-544):

Ihre Sprache ist zusammen gesetzt von ihren Nachbarn gegen Norden und Süden/nehmlich von den Tartarn und Armeniern/gleichwohl hat sie gantz besondere Buchstaben. Verhält sich also damit/wie mit andern Ländern und ihren Nachbarn.

1703 erschien ein Buch mit dem Titel »Alphabeta ac Notae Diversarum Linguarum pene septuaginta tum et Versiones Orationis Dominicae prope centum collecta olim et illustrata ab Andrea Mullero, Greiffenhagio«, Berlin 1703. Darin gibt es einen Abschnitt »Alphabetum Gjorgianicum« mit einer Tabelle der drei georgischen Schriften und einigen Erläuterungen auf insgesamt zweieinhalb Seiten. Außerdem ist auf einer weiteren Seite das georgische Vaterunser mit Umschrift abgedruckt, wobei beim georgischen Text als Quelle »Magg. II. 137« angegeben ist, also Maggios »Syntagma«, S. 137; die Umschrift stammt vom Verfasser (»Auctor«). Eine nennenswerte Beschäftigung mit dem Georgischen ist aber nicht ersichtlich.

1787 veröffentlichte der bekannte Jenaer und ab 1788 Göttinger Orientalist und Alttestamentler Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827)<sup>32</sup> in seiner Zeitschrift »Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur« einen Beitrag mit dem

Principi Clementissimo / D[ono]«. [Karl Theodor, dem Pfalzgrafen bei Rhein, dem Kurfürsten des Heiligen Römischen Reiches, der das Kolleg, die Bibliothek und die Druckerei der Hl. Kongregation für die Glaubensverbreitung am 12. Dezember des Jahres 1773 durch seine Anwesenheit auszeichnete, schenke ich, Stephan Borgia, deren Sekretär, die Alphabete fremder Sprachen, die in ebendieser Druckerei gedruckt wurden, dem gnädigsten Fürsten.]

30 Franz G. Kaltwasser, Die orientalischen Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek, in: Das Buch im Orient. Handschriften und kostbare Drucke aus zwei Jahrtausenden. Ausstellung 16. November 1982 - 5. Februar 1982, Wiesbaden 1982, S. 21-29; hier: 24; Bayerische Staatsbibliothek. Ein Selbstporträt. Hrsg. von Cornelia Jahn, Hermann Leskien und Ulrich Montag, München 1997, S. 15.

31 Zu dem Erwerb vgl. Kaltwasser, Die orientalischen Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek, S. 25; Bayerische Staatsbibliothek. Ein Selbstporträt, S. 17.

32 Vgl. etwa Rudolf Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, S. 25-37.

Titel »Von der georgischen Bibelübersetzung«. <sup>33</sup> Er beruht jedoch nicht auf eigenen Studien. Eichhorn teilt am Anfang in einer Fußnote folgendes mit:

Bey diesen Nachrichten liegt ein Aufsatz, welchen ich durch die freundschaftliche Mittheilung des Herrn Prof. Adler's in Kopenhagen besitze, zu Grunde: Notizie riguardanti la sagra scrittura Giorgiana, per Ordine di Monsig. Illmô e Rmô *Stefano Borgia*, Segretario della sagra Congregazione de Propaganda Fide, dal Sacerdote Armeno di Gori D. *Stefano Avutandil* <sup>34</sup>, scritte in lingua Giorgiana, e tradotta in Italiano *da Paolo Leoni* già Alunno del Ven. Coll Urbano e al presente Vescovo Ordinate per la Nazione Armena in Roma. Addi 22 Guigno 1780. Aus der Veranlassung und ersten Bestimmungen dieser Notizie läßt sich schon abnehmen, daß Manches darinn vorkommen muß, was ausser Rom niemanden interessirt; welches alles ich in meinem Aufsatz übergangen habe, ohne dabey, wie ich hoffe, etwas irgend Wichtiges und Brauchbares vorbeigelassen zu haben.

Der Priester »Avutandil« aus Gori, dem Namen nach eher ein Georgier <sup>35</sup>, zumal er georgisch schrieb und sich in der georgischen Bibel auskannte, wird uns noch einmal als Gewährsmann des ebenfalls gerade genannten Prof. Adler begegnen. Ich kann ihn sonst nicht belegen.

Der Artikel erwähnt zunächst die Erfindung der georgischen Schrift im 5. Jh., die Übersetzungen aus dem Griechischen, den Unterschied zwischen der gelehrten Sprache und der »lingua volgare«, die beiden Schriftarten und geht dann auf die georgische Bibelübersetzung ein, die Drucke, die politischen Verhältnisse in der letzten Zeit und den Kanon der georgischen Bibel. Der Beitrag enthält durchaus brauchbare Informationen.

Auch wenn in Deutschland kaum georgischen Studien betrieben wurden, waren doch durch die persönlichen Kontakte der Reisenden und Missionare Nachrichten aus Georgien nach Deutschland gelangt, so zum Beispiel über die Einfälle der Perser in Georgien und deren Grausamkeiten, nicht zuletzt über das Martyrium der Königin Ketevan im Jahre 1624, dem Andreas Gryphius mit seinem Drama »Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Beständigkeit. Ein Trauer-Spiel«, gedruckt 1657, ein literarisches Denkmal gesetzt hat. Erinnerung sei auch an Gotthold Ephraim Lessing, der in seinem zwischen 1763 und 1767 verfaßten Schauspiel »Minna von Barnhelm« unter Berufung auf Zeitungsberichte den georgischen König Heraklius erwähnt (Erster Aufzug, zwölfter Auftritt). Tatsächlich kann man in den damaligen Zeitungen ausführliche, wenn auch nur bedingt richtige Artikel über die Kämpfe des Heraklius gegen die Türken finden. <sup>36</sup>

33 Band 1,1, Leipzig 1787, S. 153-169.

34 Alter, Ueber die georgianische Litteratur (s. unten im Text), S. 7: »... Autandil (nicht Avutandil, wie ihn Hr. Adler schreibt ...)«.

35 Vermutlich zelebrierte er – wie auch andere katholische Georgier – im armenischen Ritus, und wurde wohl deshalb als Armenier bezeichnet.

36 Vgl. H. Kaufhold, Die Kriege des Königs Heraklius II. von Georgien und ihr Echo in einer zeitgenössischen deutschen Zeitung, in: *Caucasica. The Journal of Caucasian Studies* 2 (Tbilisi 1998) 110-119. – Vgl. auch Dali Kandelaki, Die deutsche Presse zu einigen Fakten der Beziehungen zwischen Rußland und Georgien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *Georgica* 21 (1998) 41-49; ders., Nachrichten einer deutschsprachigen Zeitschrift von 1805 über die Beziehungen zwischen Rußland und den Ländern Kaukasiens, in: *Georgica* 22 (1999) 34-38.

## II. Reiseberichte und ähnliches

Neben solchen Zeitungsberichten, die es immer wieder gab, erschienen seit dem 18. Jahrhundert auch Reiseberichte in deutscher Sprache. Genannt sei etwa die immerhin 54 Seiten umfassende »Kurze Geschichte des Prinzen Heraclius und des gegenwärtigen Zustandes von Georgien«, die 1793<sup>37</sup> erschien; sie ist angeblich »aus den Papieren des Grafen Jeka gesammelt, der sich unter dem Autornamen Elias Habesci, durch verschiedene Schriften in der französischen Sprache berühmt gemacht hat« und der »sich eine geraume Zeit am russischen, türkischen, persischen und selbst am georgischen Hofe aufgehalten hat«. Manche meinen, sie stamme von Jacob Reinegg<sup>38</sup>, nach anderen von Hermann Henrichs<sup>39</sup>. Ausführlicher ist Reineggs' »Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus« (1796, 1797)<sup>40</sup> oder Heinrich Julius von Klaproths »Reise in dem Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808« (1812-1814)<sup>41</sup>. Klaproth (1783-1835) gab 1815 auch Johann Anton Güldenstädts (1745-1781) »Reisen nach Georgien und Imerethi«<sup>42</sup> heraus. Eine wichtige und oft benutzte Quelle ist Karl Koch (1809-1879)<sup>43</sup> mit seinen Büchern »Reise durch Rußland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838«, Band 2, Stuttgart 1843, und »Wanderungen im Oriente während der Jahre 1843 und 1844«, Band 3, Weimar 1847 (u. a.). Erwähnt seien noch Eduard Eichwald (1795-1876), Hermann Abich (1806-1886), Moritz Wagner (1813-1887), Gustav Radde (1831-1903) und Gottfried Merzbacher (1843-1926). Die kaum überschaubare einschlägige Literatur kann ich hier nicht nennen, sie läßt sich den Handbüchern und Bibliographien entnehmen.<sup>44</sup>

Sowohl die Zeitungsartikel wie auch die Reiseberichte enthalten zwar viele Fakten über Georgien und verbreiteten sicherlich einige Kenntnisse in Deutschland, doch handelt es sich kaum um georgische Studien im engeren Sinn, also sol-

37 Kortensche Buchhandlung, Flensburg und Leipzig.

38 Vgl. Fr. Baumhauer, Eine anonyme Schrift über den Prinzen Heraklius von Georgien aus dem Jahre 1793, in: *Caucasica* 6 (1930) 20-24. – Zu Reinegg vgl. etwa Basilius Sadarathieraschwili, Deutsche Kulturträger am Hofe der georgischen Könige, in: *Der Auslandsdeutsche* 14 (Stuttgart 1931), S. 742-743.

39 S. Rohrbacher, *Bibliographie*, S. 483, Nr. 7078

40 Gotha - St. Petersburg, 2 Teile. Zu Reineggs vgl. Dali Kandelaki, Materialien zur Biographie von Jakob Reinegg, in: *Georgica* 18 (1995) 18-22; R. Petto, Dr. Reineggs und Graf Kohary in Georgien, *Blieskastel* 2000 (Rez.: Ute Rieger, in: *Georgica* 25 [2002] 149f.

41 Halle a. d. Saale.

42 Dr. J. A. Güldenstädts Reisen nach Georgien und Imerethi, aus seinen Papieren gänzlich umgearbeitet und verbessert herausgegeben, und mit erklärenden Anmerkungen begleitet von J. von Klaproth, Berlin.

43 *Allgemeine Deutsche Biographie* 16 (1882), S. 395-398 (E. Wunschmann).

44 S. insbesondere Rohrbacher, *Bibliographie*, Abschnitt 1M (»Entdeckung, Erforschung, Reisen«), S. 124-159.

che im Bereich der Geisteswissenschaften. Derartige Studien werden zunächst auf zwei Gebieten greifbar, dem der Sprachwissenschaft und dem der Theologie.

### III. Sprachwissenschaft bis zum Ende des 19. Jh.

Das Georgische spielte in der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft eine Rolle, der es darum ging, die verschiedenen Sprachen in ihrer historischen Entwicklung zu untersuchen und sie miteinander zu vergleichen.

Einer der ersten, der sich mit in dieser Weise sprachwissenschaftlichen Aspekten beschäftigte, war Franz Karl Alter (1749-1804)<sup>45</sup>. Er trat 1766 in den Jesuitenorden ein und war nach dessen Aufhebung im Jahre 1773 Professor des Griechischen in Wien. Er gilt als vielseitiger Sprachgelehrter und betrieb auch biblische Textkritik. Er trug die Varianten der georgischen Bibel nach dem Moskauer Druck von 1743 für die Septuaginta-Ausgabe von Robert Holmes und James Parsons<sup>46</sup> bei,

was insofern ein unglückliches Unterfangen war, als die Moskauer Bibel unter starkem Einfluß der slavischen und griechischen Bibel steht und keineswegs die älteste georgische Überlieferung darstellt. ... Bei aller Unzulänglichkeit seiner Untersuchungen hat er doch das Verdienst, die georgische Version als erster für die Textkritik der Bibel beigezogen zu haben. Von da an erlahmte das Interesse an der georgischen Bibel nie mehr völlig.<sup>47</sup>

1798 veröffentlichte Alter in Wien ein Buch mit dem Titel »Ueber georgianische Litteratur«. Dabei handelt es sich aber nicht um eine Literaturgeschichte im eigentlichen Sinn, sondern – nach den eigenen Worten des Verfassers – um eine Materialsammlung. Er schreibt nämlich auf S. 3:

Georgische Litteraturkunde ist noch ein zu bearbeitendes Feld in der allgemeinen Litteraturgeschichte. Materialien zu sammeln zu dieser Georgianischen Litteraturgeschichte hab' ich mir angelegen sein lassen. Ich will dem Publikum liefern, was von Georgianischer Litteratur in Handschriften, und in gedruckten Ausgaben existiret. Es wird mich freuen, Freunde dieser Litteratur erweckt zu haben, um meine sehr eingeschränkten Nachrichten zu berichtigen, und zu ergänzen.<sup>48</sup>

Die mitgeteilten Materialien wirken wahllos zusammengestellt und geben alles andere als einen brauchbaren Überblick über die georgische Literatur. Behandelt wird folgendes: georgische Handschriften (Aufzählung; S. 14-26), Textausgaben (vor allem die in Moskau 1743 gedruckte Bibel und Varianten; S. 26-130), »Vergleichung der Kartelinischen, der Gelehrten Georgianischen und Vulgar-georgianischen Sprache nach dem Wörterverzeichnisse des Petersburger Verglei-

45 Vgl. Art. Alter, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Band 1 (1957), Sp. 382 (Josef Schmid); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 1 (1990) Sp. 128 (Friedrich Wilhelm Bautz) (aktualisierte Fassung im Internet zugänglich: [www.bautz.de/bbkl](http://www.bautz.de/bbkl).)

46 *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, Oxford 1798-1827.

47 *Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Maichaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias*, hrsg. und untersucht von Julius Aßfalg, ungedruckte Habilitationsschrift München 1959, S. 2.

48 Faksimilie bei Kaufhold, *Die Wissenschaft vom Christlichen Orient* (s. oben Fußnote 21), S. 123.

chungs-Wörterbuchs mit Anmerkungen« (S. 131-164), »Verzeichnis der von Franz Carl Alter ... herausgegebenen Werke und verschiedene Aufsätze mit Anmerkungen« (nicht beschränkt auf das Georgische; S. 165-256), »Bemerkungen über das Georgianische« (S. 257-267) und »Zusätze und Berichtigungen« (S. 268-286). Er beruft sich des öfteren auf Gregorius Baghinanti<sup>49</sup>, »Professor der Georgianischen Sprache zu Rom, Offizial bei der Congregazione della Propaganda fide, um die Armenischen Alumnen im Litteral Armenischen, und in den Ritibus zu unterrichten, auch Censor der Armenischen Bücher, mein Litterarischer Freund« (so S. 6). Franz Nikolaus Finck bezeichnete das Werk als »nicht gerade sonderlich glücklichen Versuch, das georgische Schrifttum darzustellen«.<sup>50</sup>

In seinem Werk »Philologisch-kritische Miscellaneen« (Wien 1799) handelt Alter auf S. 29-34 »Ueber den Gebrauch des Infinitivs für den Imperativ in der Griechischen, Slavischen und Georgianischen Sprache.« Dabei wird das Georgische aber nur kurz gestreift.

Daß seine Werke gelesen wurden und daß sich auch andere mit dem Georgischen befaßten, zeigt ein noch im selben Jahr in der Zeitschrift »Allgemeiner Literatur Anzeiger« veröffentlichter Brief eines sonst unbekanntem Dr. Hager in Leipzig an den Verfasser<sup>51</sup>. Das Schreiben beginnt mit den Worten: »Ich nehme mir der S. 3 Ihres gelehrten Werks Ueber Georgianische Litteratur, gegebenen Erlaubniß gemäß, die Freiheit, folgendes darin zu berichtigen ...«. Anschließend macht er sprachwissenschaftliche Ausführungen.

Der etwa gleichzeitige Sprachwissenschaftler und Bibliothekar Johann Christoph Adelung (1734-1806)<sup>52</sup> veröffentlichte 1806 in Berlin den ersten Band seines Buches »Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten«.<sup>53</sup> Schon dieser Titel läßt vermuten, daß wir keine großen georgischen Sprachkenntnisse erwarten dürfen. Das Georgische nimmt nur sechs Seiten ein (S. 430-436). Zunächst macht der Verfasser einige allgemeine Bemerkungen über Georgien. Das Georgische, das von allen bekannten Sprachen völlig verschieden sei, zerfalle in drei Hauptdialekte, 1. das Kartuelische – ein älterer Dialekt davon sei die Kirchensprache, das »gelehrt Georgische« -, 2. das Mingrelische und 3. das Suanetische. Er fährt dann fort:

49 Wohl auch ein Armenier (Baginian?).

50 Die georgische Literatur, in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abteilung VII: Die orientalischen Literaturen ... von Erich Schmidt u. a., Berlin und Leipzig 1906, S. 299-311; hier: S. 311.

51 Band 3 (1798) 2004f.: »Aus einem Briefe des Dr. J. Hagers's in Leipzig, an den Prof. F. K. Alter in Wien, vom 17. Novbr. 1798«.

52 Vgl. Biographisches Archiv I 6, 6-33; II 8, 300-336; III .

53 Der Titel spielt auf den pontischen König Mithridates Eupator Dionysios (um 100 v. Chr.) an, der sämtliche Sprachen der von ihm unterworfenen 22 Völker gekonnt haben soll.

Die Sprache gehöret mit zu den rauhen Bergsprachen, indem sie unter ihren 37 Buchstaben 10 Zischer und 9 Kehllaute hat, welche dem Europäer kaum aussprechbar sind.

Er macht anschließend einige kurze Ausführungen über die Grammatik und kommt dann zu der erstaunlichen Feststellung, daß es »an Hilfsmitteln zur Erlernung dieser Sprache« nicht fehle, meint damit aber nur die Volkssprache, denn er führt sofort aus, daß es »über die Kirchensprache ... weder Sprachlehren noch Wörterbücher« gebe. Franz Carl Alters soeben genannte »Georgianische Litteratur bezeichnet er als «weitschweifiges Allerley, wo die Georgianische Litteratur den kleinsten Theil ausmacht«. Er erwähnt dann die »höchst seltene Grusinische Bibel«, die 1743 in Moskau gedruckt wurde. Aus ihr zitiert er das Vaterunser in Umschrift und mit Interlinearübersetzung, gefolgt von folgenden Anmerkungen:

*Mamao*, ist der Vocativ von *Mama*, Vater ...

*Tschweno*, auch *tschweni*, unser, von *tschwen*, wir, uns.

*Roméli*, das Relativum welcher, der.

*Char*, du bist von *var*, ich bin, *char*, du bist, *aris*, er ist; *wichawí*, ich werde seyn, *ichawí*, du wirst sein.

*Tzata*, von *Tza*, Himmel, und der Postposition *ta*, oder *da*, in. Was das folgende *schina* bedeutet, habe ich nicht finden können.

So geht es weiter.<sup>54</sup> *kwekánasa* (= Dativ von *kueqanai* »Erde«) soll nach der Interlinearversion »auch« bedeuten, in den Anmerkungen erklärt er das Wort nicht, sondern es heißt an der Stelle ebenfalls unrichtig (*zeda* = Postposition »auf«):

*Tzeda*, von *Tze*, Erde, und der Postposition *da*. Jetzt heißt die Erde *Miza*.

Wir sehen also, daß Adeling gewisse Kenntnisse besaß, aber weit war es damit nicht her. Das ist kein Vorwurf, denn bei den sehr beschränkten Mitteln konnte er kaum Besseres bieten.<sup>55</sup> Nach dem Vaterunser auf »Gelehrt Georgisch« zitiert er noch das Vaterunser auf »Gemein Georgisch«, also in der Umgangssprache, »Aus des Archimandriten Eugenios Gemählde von Grusien,<sup>56</sup> S. 109«. Anschließend (S. 436ff.) berichtet er über kaukasische Sprachen und Völker, nämlich Abchassen usw., wobei er sich auf Güldenstedt beruft.

Etwas jünger ist der Theologe und Orientalist Jakob Georg Christian Adler (1756-1834)<sup>57</sup>, der sich u. a. besonders auf dem Gebiet des Syrischen und Arabischen hervorgetan hat. Das Georgische kommt nur nebenbei vor. Er hielt sich einige Zeit in Rom auf und beschrieb in seinem Werk »Museum Cuficum Borgia-num Velitris« (Rom 1782) arabische Münzen des Museo Borgia. Die Inschrift

54 Faksimilie bei Kaufhold, Die Wissenschaft vom Christlichen Orient (s. oben Fußnote 21), S. 124.

55 In Band 4 seines Werkes (Berlin 1817) 125-130 bringt er einige Literaturnachträge und Verbesserungen.

56 [Eugenius Archimandrit,] Georgien, oder historisches Gemälde von Grusien. In politischer, kirchlicher und gelehrter Hinsicht. Aus dem Russischen übersetzt von Fr. Schmidt, Riga und Leipzig 1804.

57 Vgl. Neue Deutsche Biographie, Band 1, Berlin, 1953, S. 70-71 (Hans Striedl); Bautz, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1 (1990) Sp. 37 (Friedrich Wilhelm Bautz).

einer der Münzen hatte er nicht lesen können und sie für eine äthiopische gehalten. Gerade noch so rechtzeitig, daß er seine neuen Erkenntnisse in den Addenda und Corrigenda unterbringen konnte, machte ihn der uns schon bekannte georgische Pater »Stephanus Avutandil« darauf aufmerksam, daß es sich um eine georgische Münze aus der Zeit des Königs Georg (Lascha), des Sohnes der Königin Tamar, handele (Anfang des 13. Jh.). Er schickt zunächst einige geschichtliche Bemerkungen über Georgien voraus, beschreibt dann die georgische Schrift und gibt die Inschrift der Münze in georgischer Schrift, in Umschrift und lateinischer Übersetzung wieder. Zum Schluß diskutiert er ihre Datierung.

Keine eigenen Leistungen verspricht schon der Titel des folgenden Werks des Theologen und Orientalisten Johann Severin Vater (1771-1826)<sup>58</sup>: »Vergleichungstafeln der Europäischen Stamm-Sprachen und Süd-, West-Asiatischer: R. K. Rask über die Trakische Sprachklasse ...; Albanesische Grammatik nach Fr. Mr. de Leece; Grusinische Grammatik nach Maggio, Ghai<sup>59</sup> und Firalow<sup>60</sup>, herausgegeben von Johann Severin Vater, und Galische Sprachlehre von Christian Wilhelm Ahlwardt, Halle 1822.« Der georgische Teil stellt nur einen kurzen Abriß auf S. 183 bis 219 dar.<sup>61</sup> Er beginnt mit folgender zutreffender Feststellung (S. 185-186):

Die Sprache Georgiens, oder, wie man itzt sagt: Grusien, war leider blos aus dem ersten Theile von Franz Maria Maggio *syntagma linguar. orient.*, quae in Georgiae regionibus audiuntur (Rom 1643. fol.), und, was die Verben betrifft, unvollkommen, bekannt.

Nach der immer engeren Verbindung dieser Gegenden mit dem grossen russischen Reiche war zu erwarten, dass es zur Aufstellung des Sprachgebrauchs derselben kommen werde. Erst in der neuesten Zeit ist es geschehen. Der Archierei Ghai (wie der Verf. in Fr. Adelung's Nachtr. zum Mitridates, Bd. IV., S. 126. bemerkt ist) hat eine *kurze Grusinische Grammatik (Kratkaja Grusinskaya Gram.)* in russischer Sprache (Mosdok), Petersb. 1802, in 8., herausgegeben, und sich dabei der georgischen *Kirchenschrift* bedient; unabhängig, und, wie es scheint, ohne Kunde davon zu haben (so wie beide, ohne Maggio zu kennen) Hofrath G. Firalow seinen *Selbstlehrer* (Samoutschitel) *in der russischen und grusinischen Sprache*, Petersburg 1802, in 4., mit der *gemeinen grusin. Schrift*.

Die sprachwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Georgischen setzt sich im 19. Jh. und 20. Jh. in größerem Ausmaß und auf besserer Grundlage fort. Ich beschränke mich auf die Nennung einiger bekannter Namen: Hugo Schuchardt (1842-1927)<sup>62</sup>, zuletzt Professor in Graz, der eine ganze Reihe von Arbeiten zum Georgischen veröffentlichte.<sup>63</sup> Auch Heinrich Hübschmann (1848-1908)<sup>64</sup> in

58 Allgemeine Deutsche Biographie 39 (1895), S. 503-508 (Ernst Kuhn).

59 Varlaam Ghai, *Kratkaja gruzinskaja grammatika*, St.-Petersburg 1802.

60 Goderzij P. Firalov, *Samoučitel soderžaščij v sebe grammatiku, razgorory pravoučeniija i leksikon na rossijskom i gruzinskom jazikax*, St. Petersburg 1820.

Die beiden Grammatiken von Ghai und Firalov hat Vater in der Halleschen Allgemeinen Litteratur-Zeitung 1821, Nr. 264, S. 379-384 besprochen.

61 S. 187f.: Alphabet, S. 188-197; Nomina, S. 197-216; Verbrum, S. 217-219; Syntax.

62 Neue Deutsche Biographie, Band 23 (2007), S. 623-624 (Bernhard Hurch).

63 Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen, Sitz.-Ber. der philos.-hist. Classe der (Wiener) kaiserl. Akad. 133, 1-0B

Straßburg und Franz Nikolaus Finck (1867-1910)<sup>65</sup> in Berlin befaßten sich mit dem Georgischen, wenngleich ihre Arbeiten zum Armenischen weit überwiegen. Im Bereich der Sprachwissenschaft dürfte es seitdem eine mehr oder weniger ununterbrochene Tradition der Beschäftigung mit dem Georgischen und den anderen kaukasischen Sprachen geben, wobei natürlich Unterschiede in der Intensität der Interessen und Studien bestehen.

Die Gelehrten anderer Fachrichtungen, die nebenher georgische Studien betrieben, ähneln eher Kometen, die plötzlich sichtbar werden, dann aber wieder verschwinden, ohne Nachfolger oder Schüler zu hinterlassen. Auf diesem Umstand beruht der jetzige beklagenswerte Zustand der Karthvelologie in Deutschland.

#### IV. Deutsche in Georgien

Zunächst seien aber noch kurz Personen erwähnt, die sich längere Zeit in Georgien aufhielten und die durch ihre Publikationen viel zur Kenntnis des Landes und seiner Kultur beigetragen haben.

Arthur Leist (1852-1927) war Journalist, und kam, vermutlich beeinflusst von den Werken Friedrich von Bodenstedts<sup>66</sup>, 1884 zum erstenmal nach Georgien. Seit 1892 lebte er ständig in Tbilisi und starb auch dort.<sup>67</sup> Er veröffentlichte Übersetzungen georgischer Dichtung, z. B. des Manns im Pantherfell von Schota Rustaveli oder von Anthologien,<sup>68</sup> aber auch allgemeinverständliche Darstellungen Georgiens und seiner Kultur: »Georgien : Natur, Sitten und Bewohner« (1885), »Das georgische Volk« (1903).

Adolf Dirr hatte, wie Bruno Öhrig zu Beginn seines biographischen Aufsatzes schreibt, »keine ordnungsgemäße akademische Ausbildung durchlaufen ... und (war) dennoch in wissenschaftlichen – und außerwissenschaftlichen – Kreisen der damaligen Zeit hochgeachtet.«<sup>69</sup> Er wurde 1867 in Augsburg geboren und verließ

64 Vgl. Biographisches Archiv II 625, 7-9; III 422, 278.

65 Vgl. Biographisches Archiv II 367, 174-176; III, 240, 128, 131.

66 Bodenstedt (1819-1892) war zeitweise Lehrer in Tiflis und schrieb mehrere vielgelesene Werke über seinen Aufenthalt im Kaukasus.

67 Nach Schota Rewischwili, Arthur Leist und die georgischen Schriftsteller, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 26. Jahrgang, Jena 1977, Heft 1 (»Georgien. Beiträge zur georgischen Literatur«), 97-103, besonders S. 102, Fußnote 8. Weitere biographische Literatur habe ich kaum gefunden. Vgl. etwa noch Meliné Pehlivanian (Hrsg.), »Armeny syn die menschen genant« ..., Begleitband zur Ausstellung der Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin 2000, 239. Leists »Tagebuch eines Wanderers«, Dresden 1909, ist essayistisch und enthält so gut wie keine biographischen Daten.

68 Vgl. Steffi Chotiwari-Jünger, Die Literaturen der Völker Kaukasiens. Neue Übersetzungen und deutschsprachige Bibliographie, Wiesbaden 2003.

69 Bruno Öhrig, Adolf Dirr (1867-1930): Ein Kaukasusforscher am Münchner Völkerkundemuseum, in: Münchner Beiträge zur Völkerkunde. Jahrbuch des Staatlichen Museums für Völkerkunde München, Band 6 (2000) 199-234; hier: 199.

das Gymnasium ohne Abschluß. Seit 1891 hospitierte er einige Zeit am Berliner Seminar für orientalische Sprachen und studierte dann in Paris. Er unternahm viele Reisen, soll sich erstmals 1900 in Tiflis aufgehalten haben und machte im folgenden Jahr eine längere Forschungsreise in den Kaukasus. Von 1902 bis 1913 hielt er sich ständig dort auf. Während dieser Zeit war er als Lehrer im russischen Staatsdienst tätig, bereiste aber das ganze Gebiet, machte dabei schriftliche Aufzeichnungen, phonographische Aufnahmen von Texten und Musik und photographierte. Später bearbeitete er dieses Material und veröffentlichte es. Sein Hauptinteresse galt linguistischen Forschungen. Er erwarb sich damit hohes Ansehen. So verlieh ihm z. B. 1908 die philosophische Fakultät der Universität München den Grad eines Ehrendoktors.<sup>70</sup> 1913 trat er eine Stelle als Kustos am Ethnographischen Museum in München an, die er bis zu seinem Tod im Jahre 1930 innehatte. Von seinen zahlreichen Publikationen seien erwähnt seine »Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sprache«, Wien und Leipzig o. J. [1904] (= Die Kunst der Polyglottie) oder seine »Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen«, Leipzig 1928.

Beiträge zur Kenntnis Georgiens leisteten ferner auch die Friedensnobelpreisträgerin Berta von Suttner (1843-1914)<sup>71</sup> und ihr Mann Arthur Gundaccar von Suttner (1850-1902)<sup>72</sup>, die sich von 1876 bis 1885 in Georgien aufhielten, oder der Diplomat Otto Günther von Wesendonck (1885-1933), der von 1922 bis 1925 als deutscher Generalkonsul in Tbilisi wirkte<sup>73</sup>.

## V. Georgien in Enzyklopädien

Aufschlußreich ist ein Blick in einige Enzyklopädien.<sup>74</sup>

1. In Zedlers Universal-Lexicon findet sich in Band 10 (1735) ein Artikel »Georgia« von zweieinhalb Spalten, der nach den Literaturangaben am Schluß wohl im wesentlichen auf den »Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient« (Amsterdam 1711), auf J. B. Tavernier, »Les six Voyages (en Turquie,) en Perse ...« (Paris, 1678) und Clemente Galano, »Conci-

70 Einem weiteren verdienten Kaukasusreisenden, Gottfried Merzbacher (1843-1926), verlieh die Universität München 1901 ebenfalls die Ehrendoktorwürde, obwohl er kein Studium absolviert hatte; wissenschaftliche Verdienste hat er sich vor allem durch sein Werk »Aus den Hochregionen des Kaukasus« (2 Bände, Leipzig 1901) erworben, vgl. Lioba Tafferner, Die »Bibliothek Merzbacher« in der Bayerischen Staatsbibliothek, in: Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft e. V., 6. Jahrgang, Nr. 3 (= Nr. 58), 1997, 9-19.

71 Memoiren (Stuttgart 1909), 4. Teil.

72 Er verfaßte u. a. die Romane »Ein Aznaour. Kaukasischer Roman« (München-Leipzig 1886), »Die Adjaren« (Stuttgart u. a. 1888) und »Kinder des Kaukasus« (Dresden-Leipzig 1890-91).

73 Alexander Nikuradse, Dr. Otto Guenther von Wesendonck als Karthvelologe, in: Bedi Kartlisa VI/VII (Nr. 32-33) 1959, 48-52.

74 Auflistung der Enzyklopädien bei Rohrbacher, Bibliographie, S. 37-38.

liatio ecclesiae Armenae cum Romana ...« (Rom 1650 u. ö.) beruhen dürfte.<sup>75</sup> Neben sachlichen Aussagen hielt der Verfasser auch einige Merkwürdigkeiten für berichtenswert:

Das gemeine Volk nähret sich am meisten von Span-Ferckeln. ... Ein einspänniges Fuder von dem besten Wein kostet nicht mehr als 8. leichte Gölden, der gemeine aber wird um die Helffte bezahlet. ... Die Georgianer sind überaus geschickt den Bogen zu führen, werden auch vor die besten Soldaten in ganz Asien gehalten. ... Die Einwohner sind roth vom Gesicht, und die Weibs-Personen passiren vor die schönsten in gantz Asien. ... Sonsten sind sie (die Männer) dem Trunck ergeben, wiewohl der Branntwein bey Manns- und Weibs-Personen noch stärker im Gebrauch ist als der Wein. Die Georgianer haben die Gewohnheit, daß sie ihre meisten Kirchen auf die höchsten Spitzen bauen, daß man sie von weitem sehen kann; sie kommen aber gar selten hinein.

2. Die »Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten« enthält in Band 11 (Frankfurt am Main 1786) einen längeren Artikel »Georgianische Kirche« (S. 797-798).<sup>76</sup> Der Bearbeiter bezieht sich auf Nachrichten von Missionaren. Die Darstellung ist überheblich und äußerst abfällig gegenüber den Georgiern:

Die Georgier seien »gegenwärtig so unwissend, daß man nicht sagen kann, ob sie die griechische Religion annehmen, oder ob sie Nestorianer, oder Monophysiten sind. ... Von ihrem Glaubensbekenntnis läßt sich also um so viel weniger sagen, das sie fast selbst nicht wissen, was sie glauben. ... Von der Religion versteht er (der Katholikos) wenig oder nichts; seine ganze Kenntniß schränkt sich auf die äußeren Gebräuche ein. ... ihre (der Bischöfe) einzige Sorge ist, alle Tage nach ihrer Art herrlich und in Freuden zu leben. ... Es gibt viele unter ihnen, die nicht einmal lesen können; ihre Gebete, die sie bey der Messe herzusagen haben, lernen sie auswendig. ... Den Bilderdienst treiben die Georgier so weit, daß wenig von dem Christentum übrig bleibt. ... Den äußern Gottesdienst verrichten sie in der alten georgischen Sprache, welche heut zu Tage aber niemand versteht, als wer sie mit vieler Mühe gelernt hat, und deren gibt es wenige, selbst nicht alle Priester verstehen sie. ... (die Messe wird vom Priester) ohne alle Andacht und Ehrerbietung gehalten ... (über Opfer:) welch ein Mischmasch aus dem Christen-, Juden- und Heidentum! Diese Nachricht stammt von einem Manne her, der sich lang unter den Georgiern aufgehalten hat, und ein Augenzeuge davon gewesen ist.«

Franz Nikolaus Finck hat Recht, wenn er 1906 im Hinblick auf derartige Literatur schreibt:

Und doch ist das Volk (der Georgier) ... bei uns kaum viel mehr als nur dem Namen nach bekannt, und das wenige, was hierzulande von ihnen verlautet, ist noch obendrein von manch irreführender Phantasterei umkränzt.<sup>77</sup>

3. Sehr viel sachlicher ist der Artikel »Georgien« in der 9. Auflage des Großen Brockhaus, dessen 6. Band (von 15) 1844 erschien.<sup>78</sup> Er behandelt sehr ausführlich und sachlich die Landeskunde, Bevölkerung und Geschichte Georgiens. Am

75 Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, ..., Zehnter Band, G.-Gl., Halle und Leipzig, Im Verlag Johann Heinrich Zedlers, 1735.

76 Ferner zwei kurze Artikel »Georgianische Mönche« (S. 798-799) und »Georgianische Nonnen« (S. 799).

77 Die georgische Literatur (s. oben Fußnote 50), S. 299.

78 Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon. Neunte Originalauflage. In funfzehn Bänden. Sechster Band, Leipzig (F. A. Brockhaus) 1844, S. 96-99.

Schluß folgen einige wenige Bemerkungen über Sprache und Literatur. Das Georgische wird fälschlich als der indogermanischen Sprachfamilie zugehörig bezeichnet.

4. Ebenfalls gut brauchbar, wenn auch nicht ganz frei von Verallgemeinerungen sind die beiden langen, 1855 erschienenen Artikel »Georgien« (Geographie und Landeskunde) und »Georgien. Geschichte«, die H. E. Hössler unter reichlicher Verwendung der bis dahin erschienenen Literatur, nicht zuletzt der Reiseberichte, verfaßt hat.<sup>79</sup> Die georgische Sprache und Literatur wird allerdings nur äußerst knapp auf einer Seite abgehandelt. Dem Bearbeiter stand dafür offenbar nicht genügend Material zur Verfügung.

4. Der Artikel »Georgien« in der ersten Auflage von »Herders Conversations-Lexikon« erschien ebenfalls 1855.<sup>80</sup> Es handelt sich um einen weitgehend sachlichen<sup>81</sup>, aber nicht sehr informativen Artikel von weniger als einer Spalte. Über die georgische Sprache und Literatur ist darin nichts zu finden.

Zum Vergleich kann man die Mitteilungen über andere orientalische Christen heranziehen. Für die Armenier gibt es die drei Artikel, nämlich »Armenien« (mehr als zwei Spalten), »Armenische Kirche« (etwa eine halbe Spalte) sowie »Armenische Sprache und Literatur« (fast eine Spalte).<sup>82</sup> In letztem heißt es:

Das Studium der armenischen Sprache und Literatur ist erst in neuester Zeit in Europa einheimisch geworden, besonders durch die Bemühungen der armenischen Mönche auf St. Lazzaro bei Venedig, ...

In dem kurzen Artikel über die Kopten<sup>83</sup> steht immerhin:

Sie sprechen arabisch; die kopt. Sprache, die altägypt., von der griech. aber etwas umgestaltet, ist seit dem 10. Jahrh. erloschen, hat sich jedoch in den kirchlichen Schriften und besonders in der Liturgie erhalten; ... Ihr Studium ist in neuerer Zeit wieder angeregt worden, seit man sich mit der Entzifferung der Hieroglyphen beschäftigt.

Obwohl bei allen drei die Forschungssituation in Deutschland ähnlich war, ist der Artikel über Georgien am dürftigsten.

5. »Meyers Großes Konversationslexikon« enthält in seiner 6. Auflage – in 20 Bänden – (1905-1909) die Artikel »Georgien«, »Georgier« und »Georgische Sprache und Literatur«. Sie entsprechen modernem Standard, nur der Artikel »Georgier« verzichtet nicht auf verallgemeinernde Feststellungen, die man in einem solchen Lexikon eigentlich nicht mehr erwarten würde: »(Die Frauen:) In der Jugend meist sehr schön, verblühen sie ungemein schnell. Voll Selbstgefühl, Ehr-, Ruhm- und Prunksucht, arbeitet der Georgier nur, um sich seinen Unterhalt zu verschaffen; die übrige Zeit widmet er der Jagd, Ringkämpfen, Tanz etc.«

79 Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet und herausgegeben von J. S. Ersch und J. G. Gruber, Erste Section. A – G, Sechzigster Teil, Leipzig 1855, S. 149-165 bzw. 165-192.

80 Dritter Band, Freiburg im Breisgau 1855, S. 58.

81 Man findet allerdings auch den Satz: »Die Georgier, schöne, aber nicht tapfere Kaukasier, ...«.

82 Band 1, Freiburg im Breisgau 1854, S. 256-258.

83 Band 3, S. 642.

Insgesamt kann man feststellen, daß die Lexikoneinträge im großen und ganzen den Fortschritt der Erkenntnisse über Georgien widerspiegeln.

## VI. Erste eingehendere Beschäftigung mit Quellen der georgischen Literatur

Um 1900 entstand in der Berliner theologischen Fakultät plötzlich Interesse an georgischer Literatur. Damals hielt sich der Georgier Ivane Dschawachoff in Berlin auf und kam mit dem berühmten Kirchenhistoriker Professor Adolf (von) Harnack (1851-1930)<sup>84</sup> in Kontakt. Harnack schreibt dazu 1903:

Ich selbst bin, als sich mir vor zwei Jahren die Gelegenheit bot – ein junger trefflicher grusinischer Gelehrter, Fürst Džawachow, Schüler Marr's<sup>85</sup>, war zu uns nach Berlin gekommen –, der grusinischen altkirchlichen Litteratur etwas näher getreten.<sup>86</sup>

Auf Harnacks Wunsch übersetzte Džawachow – es handelt sich um den später berühmten georgischen Historiker Ivane Dschawachischwili<sup>87</sup> – das Martyrium des hl. Eustatius von Mzcheta aus dem Georgischen ins Deutsche.<sup>88</sup> Harnack beginnt seine Einleitung zu der Veröffentlichung mit der treffenden Feststellung:

Es giebt keine nationale Kirche, deren Sprache, Litteratur und Geschichte in Westeuropa so unbekannt ist wie die Georgische. Ausser einigen Angaben über die georgische Bibel, meistens aus zweiter oder dritter Hand geflossen, und einigen abgerissenen geschichtlichen Notizen (im Zusammenhang mit der Geschichte Armeniens) fehlt uns jede Kunde.

Etwa gleichzeitig veröffentlichte Harnack »Ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von Arimathia«<sup>89</sup>, das er allerdings nicht aus dem Georgischen, sondern aus dem Russischen übersetzt hatte. Er schreibt dazu:

Ich habe die ganze Legende aus der russischen Übersetzung Marr's in's Deutsche übertragen. So lange Niemand unter uns ist, der des Georgischen mächtig ist, müssen wir uns mit Superversionen behelfen.<sup>90</sup>

84 Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>4</sup>, Band 3 (Tübingen 2000) Sp. 1457-1459 (Wolf-Dieter Hauschild), mit weiterer Literatur.

85 Nikolai Marr (georgisch: Nikoloz Mari) (1865-1934), Sprachwissenschaftler und Orientalist, Professor in St.-Petersburg.

86 A. Harnack, Forschungen auf dem Gebiete der alten grusinischen und armenischen Litteratur, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1903, 2. Halbband, Berlin 1903, S. 831-840; hier S. 831f. Vgl. auch Armeny syn die menschen genant (s. oben Fußnote 64) S. 190f.

87 Vgl. auch Chotiwari-Jünger, Georgier in Berlin, herausgegeben von der Ausländerbeauftragten des Senats, Berlin 1999, S. 19.

88 Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzcheta. Aus dem Georgischen übersetzt. Von Dschawachoff. (Vorgelegt und bearbeitet von Hrn. Harnack.), in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1901, 2. Halbband, Berlin 1901, S. 875-902.

89 Ebenda S. 920-931.

90 S. 921.

Auch der Göttinger Theologe Gottlieb Nathanael Bonwetsch (1848-1925)<sup>91</sup> übersetzte nicht direkt aus dem Georgischen. Er stammte wie Harnack aus dem Baltikum und konnte deshalb Russisch. Auch er legte für seine Übersetzung einer georgischen Quelle die russische Übersetzung Marrs zugrunde.<sup>92</sup> Darüber hinaus hatte die Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften einen russischen Priester namens Karbelow gewonnen, der des Georgischen mächtig war und georgische Texte ins Russische übersetzte. Bonwetsch übertrug sie dann weiter ins Deutsche.<sup>93</sup> Harnack bemerkt dazu mit Recht:

Das ist freilich ein Verfahren, das im Einzelnen sichere Gewähr der Genauigkeit nicht zu bieten vermag; aber zur Zeit vermögen wir nichts anderes zu thun.<sup>94</sup>

Wenig später beginnen mit Karl Schultze, der aus dem Umfeld Harnacks stammen dürfte, die ersten unmittelbaren Bemühungen, Quellen aus dem Georgischen zu übertragen. Schultze veröffentlichte 1905 eine deutsche Übersetzung des Martyriums des heiligen Abo von Tiflis. Wie er im Vorwort schreibt, hatte er bei Dschawachoff Georgisch gelernt. Die Übersetzung erschien in der renommierten Reihe »Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur.«<sup>95</sup> Man ist deshalb schon sehr verblüfft, wenn man im Vorwort liest:

Wenn die Übersetzung Härten zeigt, so liegt das daran, daß ich bei meinen geringen georgischen Sprachkenntnissen mich dem Text möglichst wortgetreu anschließen mußte. Die gegebene Einleitung kann bei der Unzugänglichkeit und teilweise Mangelhaftigkeit der Hilfsmittel keine Ansprüche auf durchgängige Zuverlässigkeit erheben; ich hätte sie deshalb am liebsten weggelassen, wenn ich nicht geglaubt hätte, das Bild etwas abrunden zu müssen.

Diese Bemerkungen sprechen Bände über den Stand der georgischen Studien im Jahre 1905!

Harnack hatte 1903 einem Vortrag vor der Berliner Akademie im Hinblick auf Georgien mit der Frage beendet:

Werden sich bei uns in Deutschland junge Gelehrte finden, die die Sprache, Litteratur und Geschichte dieses durch seine alte Cultur mit uns verschwisterten Volkes studiren und uns die Schätze desselben nahe bringen?<sup>96</sup>

91 Bautz aaO, Band 1 (1990) Sp. 698f. (Friedrich Wilhelm Bautz).

92 Hippolyts Kommentar zum Hohenlied, auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben, Leipzig 1902 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur. N. F. 8, 2).

93 Drei georgisch erhaltenen Schriften von Hippolyt, herausgegeben, Leipzig 1904 (= Ebda. N. F. 11, 1a); Die unter Hippolyts Nemen überlieferte Schrift »Über den Glauben« nach einer Übersetzung der in einer Schatberder handschriften vorliegenden georgischen Version herausgegeben, Leipzig 1907 (= Ebda. 3. Serie 1, 2).

94 Harnack, Forschungen aaO 831.

95 Das Martyrium des hl. Abo von Tiflis, Leipzig 1905 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur. N. F. 13, 4).

96 Harnack, Forschungen aaO 840.

Diesen Satz griff der Altmeister der georgischen Literaturgeschichte, Korneli Kekelidze, Professor an der Universität Tbilisi, auf. Dem ersten, 1923 in erster Auflage erschienenen Band seiner Geschichte der georgischen Literatur (*Kart'uli literaturis istoria*), die georgisch verfaßt ist, stellt er ein Vorwort in deutscher Sprache voran.<sup>97</sup> Darin weist er zu recht darauf hin, daß ein solches Werk bisher nicht vorhanden war und führt aus:

Schon lange gab sich der Mangel einer solchen Darstellung sowohl in der georgischen, als auch in der europäischen Forschung zu spüren. Wissenschaftliche Kreise Europas stehen aus Mangel notwendiger Angaben ratlos vor den Fragen selbst des Umfanges und des Gesamtcharakters dieser Literatur da.

Als Beispiel erwähnt er den Sammelband »Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients«, Leipzig 1907<sup>98</sup>, in dem die georgische Literatur nicht behandelt wird und in dessen Vorwort der Initiator des Werkes, der Orientalist Carl Brockelmann einräumen mußte: »Leider ließ sich für die georgische Litteratur kein sachkundiger und zugleich des Deutschen mächtiger Bearbeiter gewinnen.« Kekelidze zitiert dann weiter aus der »Geschichte der altchristlichen Literatur« des evangelischen Kirchenhistorikers Hermann Jordan (1878-1922), erschienen 1911 in Leipzig, und zwar den bemerkenswert unkundigen Satz: »seit dem 6. Jahrhundert entstanden dann georgische und grusinische Bibelübersetzungen«. Kekelidze erklärt, daß seine Literaturgeschichte dem von Harnack erhobenen Wünschen Genüge zu leisten versuche. Natürlich änderte dieses georgisch verfaßte Werk Kekelidzes in Westeuropa aus sprachlichen Gründen zunächst nichts an der Situation. Ich komme darauf zurück.

Auch später mußte man sich noch behelfen. Bei seiner Behandlung der georgischen Übersetzung des Hohenliedes bedurfte Sebastian Euringer (1865-1943), Alttestamentler und Orientalist in Dillingen, fremder Hilfe. Er schreibt:

Leider bin ich des Georgischen unkundig und kann daher diese These nicht in der nötigen Weise nachprüfen. Aber mit Hilfe einer mir von Herr Dr. Georg Graf – Donaualtheim gütigst zur Verfügung gestellten provisorischen Übersetzung<sup>99</sup> und der in den Anmerkungen von Zagareli ins Russische übersetzten Stellen kann ich wenigstens einige Beiträge liefern.<sup>100</sup>

## VII. Bemühungen um das Georgische in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.

Daß die georgische Literatur zum Kreis der christlich-orientalischen Literaturen gehört, dessen war man sich durchaus bewußt. Der Jesuit Alexander Baumgartner (1841-1910)<sup>101</sup> etwa verfaßte eine mehrbändige Geschichte der Weltliteratur. In

97 Faksimile bei Kaufhold, *Die Wissenschaft vom Christlichen Orient* (s. oben Fußnote 21), S. 127.

98 In der Reihe „Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen“.

99 Das Manuscript ist erhalten.

100 Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes, in: *Biblische Zeitschrift* 14 (1917), 97-116; hier S. 105.

101 Bautz aaO, Band 1 (1990) Sp. 424f. (Friedrich Wilhelm Bautz).

dem Band »Die Literaturen Westasiens und der Nilländer«, in zweiter Auflage 1897 erschienen,<sup>102</sup> behandelt er auch die verschiedenen christlich-orientalischen Literaturen, die syrische, die armenische und die georgische. Er konnte sicher kein Georgisch, sondern stützt sich vor allem auf die Werke des Franzosen Marie-Félicité Brosset (1802-1880)<sup>103</sup> und von Arthur Leist. Seine Darstellung der georgischen Literatur auf gut 12 Seiten, auf denen er allerdings auch die georgische Landeskunde und Geschichte behandelt, geht nicht sehr in die Tiefe, ist aber durchaus brauchbar und bietet einen Überblick bis ins 19. Jh. Er geht kurz auf die Übersetzungen aus dem Griechischen ein, die sonstige kirchliche Literatur einschließlich der Poesie sowie auf die weltliche Dichtung, vor allem das National-epos »Der Mann mit dem Pantherfell«.

Der sonst durchaus verdienstliche Sammelband »Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients«, Leipzig 1907,<sup>104</sup> sollte auch die georgische Literatur behandeln, doch fand sich dafür, wie oben schon zitiert, kein geeigneter Bearbeiter.

Immerhin hatte aber Franz Nikolaus Finck ein Jahr vorher eine kurze, 12 Seiten umfassende zuverlässige Darstellung der georgischen Literatur bis zum Ende des 19. Jh. gegeben.<sup>105</sup> Auch das Göschenbändchen »Die christlichen Literaturen des Orients« von Anton Baumstark (1872-1948), erschienen Leipzig 1911, enthält einen Abschnitt über die kirchliche und weltliche georgische Literatur bis zum 18. Jh., der knapp 12 Seiten umfaßt<sup>106</sup> und gut brauchbar ist. Baumstark konnte damals noch nicht Georgisch, mußte sich also auch ganz auf die Sekundärliteratur stützen.

In der Folgezeit nahm die Beschäftigung mit dem Georgischen auch außerhalb des Kreises der Sprachwissenschaftler zu.

1. Eigentlich noch zu den Sprachwissenschaftlern gehört Joseph Karst (1871-1962), der in Straßburg bei dem berühmten Heinrich Hübschmann (1848-1908)<sup>107</sup> studiert und 1901 promoviert hatte. Seine Arbeiten gehen jedoch über das Linguistische hinaus. Hübschmann hatte vor allem das Interesse seines Schülers für das Armenische geweckt, und zunächst beschäftigte sich Karst fast ausschließlich mit dieser Sprache und Literatur. Aber aus seinen Veröffentlichungen ergibt sich, daß er sich bereits von Anfang an auch den kaukasischen Sprachen widmete. Er wurde 1912 außerordentlicher Professor an der damals noch deutschen Universität in

102 Freiburg i. B.

103 Vgl. *Bibliographie analytique des ouvrages de Monsieur Marie-Félicité Brosset ... 1824-1879*, Saint-Pétersbourg 1887.

104 Bearbeitet von Carl Brockelmann, Johannes Leipoldt, Franz Nikolaus Finck und Enno Littmann, erschienen als Band 7 des Sammelwerks »Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen«. Ein um einen bibliographischen Nachtrag von Peter Nagel vermehrter photomechanischer Nachdruck erschien 1972 in Leipzig.

105 Die georgische Literatur (s. oben Fußnote 39).

106 Band II, S. 99-110,

107 Neue Deutsche Biographie, Band 9, Berlin 1972, S. 724.

Straßburg, gehört also auch zur deutschen Karthvelologie. Er kündigte in der Straßburger Universität u. a. Georgischkurse an, z. B. im Wintersemester 1909/10 »Grusinisch nach Tschubinoffs Chrestomathie« oder im Wintersemester 1912/13 »Lektüre grusinischer Texte«. Als Straßburg nach dem Ersten Weltkrieg wieder französisch geworden war, konnte er als Lothringer seine Lehrtätigkeit dort bis zu seiner Pensionierung fortsetzen. Er starb im hohen Alter von 91 Jahren, weitgehend vergessen, erst 1962. Während er vor dem Ersten Weltkrieg auf deutsch publiziert hatte, schrieb er seine Werke danach meist französisch.<sup>108</sup> Auffällig ist, daß er bis etwa 1930 rein armenologische Arbeiten veröffentlichte, danach beschäftigte er sich vorwiegend mit sprachvergleichenden und linguistisch-ethnologischen Themen, aber auch eingehend mit der georgischen Literatur und Geschichte. Auf diesem Gebiet ist besonders seine georgische Literaturgeschichte (*Littérature géorgienne chrétienne*, Paris 1932, 177 Seiten) hervorzuheben, die teilweise auf der bereits erwähnten Literaturgeschichte von Kekelidze beruht. Sie ist die erste umfassende Darstellung in einer westeuropäischen Sprache. Zu Recht schreibt Karst im Vorwort:

En effet, à part quelques manuels plus ou moins rudimentaires, écrits en langue russe, et en faisant abstraction de quelques petites monographies ou dissertations de spécialistes occidentaux, concernant la Bible ou la Liturgie géorgienne,<sup>109</sup> il n'existait jusqu'ici aucun manuel de la littérature ibéro-géorgienne en aucune langue européenne, propre à servir de guide sûr et d'orienter l'étudiant sur un champ difficile, peu exploré par la science et en partie encore resté en friche.

... Les matériaux contenus dans ce volume sont puisé en grande partie des sources originales géorgiennes. En outre le grand ouvrage fondamental du professeur Corn. Kékélidze : *Kharthouli Littéris Istorias*, I, II, Tifl., 1923-1924, précieux répertoire critique de l'ensemble des matières littéraires de notre domaine transcaucasien (il n'a qu'un seul défaut : celui d'être écrit en géorgien, idiome inaccessible à la plupart des Européens), a été abondamment consulté et mis à contribution.

Darüber hinaus verdanken wir Karst Ausgaben und französische Übersetzungen georgischer Rechtsliteratur<sup>110</sup>, einen längeren Aufsatz über die Geschichte des georgischen Kirchenrechts<sup>111</sup>, und ein Buch über georgische Münzkunde<sup>112</sup>. Zu meiner Überraschung entdeckte ich im Nachlaß von Julius Aßfalg, der 2001

108 Die deutschsprachigen Werke sind verzeichnet bei Rohrbacher, Bibliographie.

109 Vgl. dazu Karsts Bibliographie auf S. 155-158.

110 *Corpus Juris Ibero-Caucasici*, Straßburg 1934-1940. Tome I1: Le Code de Vakhtang VI édité en version française et annoté. – Tome I2: Le Code de Vakhtang VI. Commentaire historique-comparatif ... – Tome I11: Code d'Aghbougou ou Recueil des lois de Béka, d'Aghbougou et du statut Bagrato-Davidien. Livre premier: Édition du code en version française. – Tome I12: I. Code d'Aghbougou ... Livre deuxième: Commentaire; II: Dzeglis-Dadeba: Le Code géorgien du roi George V communiqué en version française. – Tome I13: I. Le Code du roi George V. A. Édition originale-géorgienne. B. Commentaire; II: Nomocanon du Catholiat d'Ibérie ... Législation synodale des Catholicos Malkhia de Karthli et Evdémn d'Abchasie. A. Version française. B. Text original-géorgien.

111 *Recherches sur l'Histoire du Droit ecclésiastique cartvélien*, in: *Archives d'histoire du droit oriental* 1 (Bruxelles 1937), S. 321-391; 2 (1938), S. 367-401; nicht abgeschlossen.

112 *Précis de Numismatique Géorgienne*. Avec 12 Planches et un Appendice sur la métrologie des Géorgiens, Paris 1938, 93 Seiten.

verstarb, ein umfangreiches handschriftliches Manuskript von Karst in französischer Sprache, das bereits 1948 abgeschlossen gewesen sein muß. In diesem druckfertigen Werk mit dem Titel »Iberia Sacra. Essai d Description historique et archéologique des Eglises épiscopales et Couvents de l'Ibérie caucasienne (Géorgie)« stellt Karst die Quellen für die Geschichte der georgischen Kirchen und Klöster in französischer Übersetzung zusammen.<sup>113</sup> Es ist schade, daß es damals nicht gedruckt wurde.<sup>114</sup>

2. Während Karst noch von der sprachwissenschaftlichen Tradition herkommt, haben sich die folgenden Gelehrten das Georgische wohl im Selbststudium und ohne Lehrer, aus Interesse an der georgischen Literatur beigebracht. Es sind vor allem katholische Geistliche, die sich mit der kirchlichen Literatur befassen wollten.

a) Wohl der erste war Heinrich Goussen, der 1863 in Eschweiler bei Aachen geboren wurde, ab 1883 in Bonn Theologie und Orientalistik studierte und 1888 zum Priester geweiht wurde. Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge setzte er ab 1892 in Berlin seine orientalischen Studien fort, vor allem bei Eduard Sachau. 1897 promovierte er in Freiburg im Breisgau zum Dr. theol. In der Zwischenzeit war er aber schon Militärpfarrer geworden, was er bis zum Ende des Ersten Weltkriegs blieb. 1921 wurde er Honorarprofessor für christlich-orientalisches Kirchenwesen und orientalische Sprachen in Bonn. Wann und wie er Georgisch gelernt hat, ist nicht bekannt. Er hat sich aber zweifellos schon früh damit beschäftigt. Viel hat er nicht publiziert, aber immerhin auch einige Zeitschriftenaufsätze zur georgischen Literatur und Kirchengeschichte.<sup>115</sup> Der erste davon betrifft die georgische Bibelübersetzung und erschien bereits 1906.<sup>116</sup> 1913 soll er Mitglied der Georgischen Akademie der Wissenschaften in Tiflis geworden sein,<sup>117</sup> was nicht zutreffen kann, weil es sie damals noch nicht gab. Gemeint ist vielleicht die »Georgische Gesellschaft für Geschichte und Ethnographie«. Goussen starb 1927.<sup>118</sup> Er ist dadurch von besonderer Bedeutung, daß er eifrig orientalische Bücher, darunter auch viele georgische, sammelte, die heute weitgehend Raritäten

113 Vgl. Hubert Kaufhold, Ein bisher unbekanntes Manuskript von Joseph Karst über Kirchen und Klöster Georgiens (nebst biographischer Skizze und Bibliographie), in: *Oriens Christianus* 88 (2004), S. 202-232.

114 Ein weiteres, armenologisches Manuskript Karsts, nämlich sein »Wörterbuch des Mittelarmenischen«, gelangte nach seinem Tod in das Matenadaran in Erevan und wird jetzt in Halle an der Saale mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk ediert.

115 S. Rohrbacher, Bibliographie.

116 Die georgische Bibelübersetzung, in *Oriens Christianus* 6 (1906) 300-318. Die nächste einschlägige Arbeit war: Die georgische »Petrusliturgie«, ins Lateinische zurückübersetzt, ebda. 11 (1913), S. 1-15.

117 Wolfgang Kosack, Die »Bibliothek Goussen«. Eine orientalische Spezialbibliothek in der Universitätsbibliothek Bonn, maschinenschriftliche Hausarbeit zur Prüfung für den höheren Dienst an wissenschaftlichen Bibliotheken, Köln 1973, S. 9.

118 Nachruf: Anton Baumstark, in: *Oriens Christianus* 24 (1927), S. 356-360.

sind.<sup>119</sup> Seine Bibliothek befindet sich jetzt als eigener Bestand in der Universitätsbibliothek Bonn und ist schon teilweise digitalisiert und neu katalogisiert worden.<sup>120</sup> Zu erwähnen ist noch, daß Goussen den Georgier Gregor Peradze in Bonn betreute, als dieser seit 1925 dort studierte und 1926 zum Dr. phil. promovierte. Peradze äußerte sich über Goussen sehr positiv. Von seinem ersten Besuch berichtet er:

Prof. Dr. Goussen hat mich sehr freundlich empfangen. Fast den ganzen Tag blieb ich bei ihm und erhielt von ihm wertvolle Anregungen. ... Ich war überrascht, wie ausgezeichnet Prof. Dr. Goussen in allen Zweigen der georgischen Literatur und Geschichte unterrichtet war und dazu alle Werke darüber in der georgischen Sprache in seiner Bibliothek besaß.<sup>121</sup>

An anderer Stelle schreibt er:

Er war ein stiller Gelehrter, ein Sprachgenie sondergleichen: er konnte nicht nur perfekt Englisch, Französisch und Russisch, sondern auch verschiedene orientalische Sprachen, wie: Armenisch, Georgisch, Koptisch, Äthiopisch, Aramäisch, Syrisch und selbstredend Latein und Griechisch. Er besaß eine sehr reiche orientalische Bibliothek und war ein herzensguter Kulturmensch ...<sup>122</sup>

Peradze, geboren 1899, wurde nach Goussens Tod Lektor für Georgisch und Armenisch in Bonn und veröffentlichte viele Werke zur Karthvelologie, auch auf Deutsch.<sup>123</sup> 1932 ging er als Priester nach Paris und dann 1933 als Professor für Patrologie nach Warschau. Er starb 1942 im Konzentrationslager Auschwitz und wurde 1995 von der polnischen und georgischen orthodoxen Kirche heiliggesprochen.<sup>124</sup> An Schülern Goussens kann ich sonst nur noch Joseph Molitor nennen, auf den ich später zu sprechen komme.

b) Ein unbestritten bedeutender und zumindest als Honorarprofessor an der Universität lehrender Gelehrter war Georg Graf (1875-1955). Wenn man seinen Namen nennt, denkt man gewöhnlich nicht an die Karthvelologie, sondern an die christliche Arabistik. Als Verfasser zahlreicher Bücher und Aufsätze zum Christlich-Arabischen, vor allem mit seiner berühmten und bis heute nicht ersetzten fünfbändigen »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« (Rom 1944-

119 Vgl. Kosack, Die »Bibliothek Goussen«; Hubert Kaufhold, Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn, in: *Oriens Christianus* 81 (1997), S. 213-227.

120 Michael Herkenhoff, Neukatalogisierung und Teil-Digitalisierung der Bibliothek Goussen, in: *Oriens Christianus* 93 (2009), S. 249-252.

121 Die Ausbildungszeit unseres georgischen Theologen in Deutschland, in: *Der Orient* 8 (Potsdam 1926) 80-83; hier: 81.

122 Im Dienste der georgischen Kultur (1926-1940), in: *Oriens Christianus* 83 (1999) 200-225; hier: 201f.

123 Vgl. den Sammelband mit seinen deutschsprachigen Werken: „Grigol Peradze (1899-1942) und Deutschland = Sonderheft der Zeitschrift „Georgica“, 33. Jahrgang, Aachen 2010 (mit biographischen Angaben).

124 Henryk Paprocki, L'archimandrite Grigol Peradze (1899-1942), in: *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 4 (1988) 198-230 (= Bio-Bibliographie); Hubert Kaufhold, Einleitung zu: Peradze, Im Dienste der georgischen Kultur (s. vorige Fußnote), S. 193-199; Bautz aaO Band 17 (2000) 1064-1069 (Christian Weise).

1953) war er in der ersten Hälfte des 20. Jh. der herausragende Vertreter dieses Faches in Europa.<sup>125</sup>

Georg Graf wurde 1875 in Munzingen im Ries (bei Nördlingen) geboren, studierte von 1894 bis 1898 in Dillingen katholische Theologie und war dann bis zu seinem 55. Lebensjahr, bis 1930, mit nur kurzen Unterbrechungen in der Seelsorge tätig. Bereits auf der Schule und während des Studiums hatte er intensiv christlich-orientalische Sprachen gelernt, allerdings noch nicht Georgisch. Der Auslöser für sein Interesse am Georgischen war ein einjähriger Aufenthalt im Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem (1910-1911), wo – wie er in einem Brief vom 28. September 1915 schrieb – »die georgische Handschriftensammlung im griechischen Patriarchat in Jerusalem, die aus dem alten Kreuzkloster stammt und mit einem hohen Alter eingeschätzt wird« seine »besondere Neugierde« erweckt hatte. Offenbar daraufhin brachte er sich im Selbststudium das Georgische bei, wobei er schnell Fortschritte gemacht haben muß. Auch wenn er das Christlich-Arabisches als seine Lebensaufgabe ansah, beschäftigte er sich zeitlebens mit dem Georgischen, mehr noch: mit dem gesamten Christlichen Orient. Ich habe darüber an anderer Stelle eingehend berichtet.<sup>126</sup> Graf veröffentlichte auch Übersetzungen georgischer Quellen, nämlich eines Textes mit dem Titel »Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614«<sup>127</sup> sowie – wie bereits erwähnt – der georgischen Version des »Physiologos«, eines alten griechischen Volksbuches mit Geschichten aus der Tierwelt, die religiös gedeutet werden. 1930 gab Graf seine Pfarrstelle auf, um sich besser der Wissenschaft widmen zu können. Gleichzeitig wurde er zum Honorarprofessor für »Literaturen des christlichen Orients« an der theologischen Fakultät in München ernannt. In dieser Eigenschaft veranstaltete er auch mehrfach Georgischkurse. Die Zahl seiner Hörer war nicht groß, aber immerhin war mit ihm das Altgeorgische an der Universität München vertreten. Die theologische Fakultät in München wurde zum Ende des Wintersemesters 1938/39 von den Nationalsozialisten aufgehoben, und nach dem Krieg nahm Graf seine Lehrtätigkeit in München nicht mehr auf. Er starb 1955.

c) Nach ihm wurden die Georgischkurse in München von Wilhelm Hengstenberg (1885-1963)<sup>128</sup>, Professor für Philologie des Christlichen Orients, fortgesetzt.

125 Samir Khalil Samir, Georg Graf (1875-1955), sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études arabes chrétiennes, in: *Oriens Christianus* 84 (2000) 77-100 (mit weiterer Literatur); Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Leben und Werk von Prälat Professor Dr. theol. Dr. phil. Georg Graf. Katalog der Ausstellung im Rathaus Dillingen a. d. Donau 2005. Zusammengestellt von Hubert Kaufhold, Beirut 2005; Hubert Kaufhold, Georg Graf - schwäbische Heimat und Christlicher Orient, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau*, 107. Jahrgang, Dillingen 2006, 63-88.

126 Georg Graf und die georgischen Studien (mit einem Exkurs über Franz Zorell), in: *Oriens Christianus* 86 (2002) 145-170.

127 Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614 nach dem Bericht eines Augenzeugen, in: *Das Heilige Land* 67, 1923, S. 19-29.

128 Nachruf von Alexander Böhlig in: *Byzantinische Zeitschrift* 56 (1963) 478-481.

Auch Hengstenberg muß sich das Georgische im Selbststudium beigebracht haben, er hat aber wohl auch bei dem Georgischkurs Grafs hospitiert. Schüler Hengstenbergs wiederum waren Alexander Böhlig und Julius Aßfalg, auf die noch einzugehen sein wird. Mit Graf hatte also erstmals außerhalb der Sprachwissenschaft eine gewisse Kontinuität bei der universitären Beschäftigung mit dem Georgischen begonnen.

d) Wer sich mit Altgeorgisch beschäftigt, dem ist die Grammatik von Franz Zorell ein Begriff.<sup>129</sup> Ihr Verfasser war überaus sprachbegabt, er soll ungefähr zwanzig europäische und nichteuropäische Sprachen gekonnt haben. Er wurde 1863 in Ravensburg geboren und trat 1884 in den Jesuitenorden ein. Sein Interesse galt vor allem dem Bibeltext. Es ist deshalb kein Zufall, daß der Titel seiner georgischen Grammatik lautet »Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung«. Auch er hatte im Georgischen keinen Lehrer, sondern lernte die Sprache, wie er selbst schreibt, im Selbststudium. Anlaß dazu war offenbar ein zufälliges Ereignis. Auf einer Postkarte an Georg Graf von 1917<sup>130</sup> schreibt er:

... die [georgische] Bibel kam sozusagen »per Zufall« in unsere Bibliothek [die der Jesuiten in Valkenburg in Holland, wo Zorell damals war]. Dem Hrn. Dr. Goussen waren aus Versehen (statt 2 Bände) 2 Exemplare derselben zugeschildt worden [wohl aus Tiflis]; da bot er eines unserem Bibliothekar ... zum Kauf an. Nachdem sie einmal hier war, habe ich und noch ein Pater ... uns etwas hineingelesen.

Das Ergebnis des »etwas Hineinlesens« war dann die 1930 erschienene Grammatik, die er bereits 1918 in Valkenburg ausgearbeitet hatte.<sup>131</sup> 1928 wurde Zorell Professor für Armenisch und Georgisch am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er starb 1947 in Rom. Neben seiner Grammatik hat er nur wenig zum Georgischen veröffentlicht. Auch er hatte nach eigenem Bekunden in Rom nur wenige Schüler.<sup>132</sup>

e) Ein »Einzelkämpfer« war auch der katholische Geistliche Ignaz Rucker, geboren am 20. Oktober 1879 in Ainring, gestorben am 23. November 1957 in Oxenbronn. Nach dem Abitur im Jahre 1900 am humanistischen Gymnasium in Dillingen an der Donau studierte er an der dortigen Philosophisch-theologischen Hochschule bei Professor Sebastian Euringer zusätzlich zur Theologie Syrisch und Koptisch. Das Georgische und andere Sprachen des Christlichen Orients lernte er

129 Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung mit Textproben und Wörterverzeichnis, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1930 (photomechanischer Nachdruck, hrsg. von Hans Quecke: Rom 1978).

130 Soweit im folgenden nichts anderes angegeben ist, stammen die zitierten Postkarten, Briefe und Sonderdrucke aus dem Nachlaß Georg Grafs. Sie befanden sich im Besitz Julius Aßfals und nach dessen Tod in dem des Verfassers dieses Aufsatzes.

131 Vorwort S. IV.

132 Vgl. Hubert Kaufhold, Georg Graf und die georgischen Studien (mit einem Exkurs über Franz Zorell), in: Oriens Christianus 86 (2002) 145-170; hier: 160-163. Nachruf von Augustin Bea, in: Biblica 29 (1948) 152f. (S. 153-157: Bibliographie).

anscheinend allein. Er war über 40 Jahre lang Pfarrer in dem kleinen schwäbischen Dorf Oxenbronn bei Günzburg in der Diözese Augsburg.



H. H. Pfarrer Rucker

Heute weitgehend unbekannt, stand er in den 30er Jahren des 20. Jh. in Briefwechsel mit keinem geringeren als dem schon erwähnten georgischen Literaturgeschichtler Korneli Kekelidze, der ihm auch verschiedentlich georgische Bücher zuschickte, u. a. die erste Auflage seiner 1923 erschienenen georgischen Literaturgeschichte.<sup>133</sup> Rucker widmete sich vor allem der syrischen, armenischen und georgischen dogmengeschichtlichen Literatur im Zusammenhang mit den Konzilien von Ephesos (431) und Chalzedon (451). Auf diesem Gebiet verfaßte er mehrere sehr gelehrte Bücher.<sup>134</sup> Weitere Spuren scheint er nicht hinterlassen zu haben.<sup>135</sup> Da sonst meines Wissens kein Bild von ihm veröffentlicht ist,

sei hier ein Portätphoto aus einem Artikel der »Günzburger Zeitung« vom 16. 7. 1954 anlässlich seines 50. Priesterjubiläums abgedruckt.

### 3. Sonstige Personen

a) Ganz aus dem Rahmen fällt Theodor Kluge (geboren am 24. 2. 1880 in Nauen, gestorben am 13. 7. 1959 in Berlin).<sup>136</sup> Er studierte ab 1900 an der Technischen Hochschule in Berlin das Baufach. Gleichzeitig betrieb er das Studium der Archäologie und Kunstgeschichte an der Universität Berlin. 1905 promovierte er in Gießen mit der Arbeit »Die Darstellung der Löwenjagd im Altertum« zum Dr. phil.<sup>137</sup> Nach dem Studium unternahm er Reisen, u. a. in den Jahren 1910, 1911 und 1912 in die Türkei, nach Rußland und in den Kaukasus.<sup>138</sup> Schon vorher hatte er sich irgendwann der Sprachwissenschaft zugewandt; wie es dazu gekommen ist, habe ich nicht feststellen können. Bereits 1907 veröffentlichte er »Studien

133 K'art'uli literaturis istoria. I tomi: Dzveli mcerloba, Tbilisi 1923.

134 U. a.: Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung, München 1930.

135 Vgl. Günzburger Zeitung Nr. 161 vom 16. 7. 1954, S. 10: »Beliebter Priester - anerkannter Gelehrter« (zum Goldenen Priesterjubiläum, mit Photographie); A(dalbert) Vogel, In piam memoriam. Pfarrer Rucker †, in: Dilingana. Mitteilungen der Dillinger Studienvereinigung, Nummer 17, Sommer 1959, S. 19; Hubert Kaufhold, Einleitung zum Gesamtregister des Oriens Christianus, Wiesbaden 1989, S. 18; in der georgischen Bearbeitung dieser Einleitung von T'amar Čumburidze (Tchumburidze), Žurnal »Oriens Christianus«-is istoriisat'vis (H. K'au'p'holdis šesavali cerilis mihedvit') / Zur Geschichte des Oriens Christianus (Nach der Einleitung zum Gesamtregister von H. Kaufhold), in: Mravalt'avi. P'ilologiur-istoriuli dziebani 20 (Tbilisi 2003), S. 359-372, wird er auf S. 366 erwähnt.

136 Vgl. auch Stefan Heid – Martin Dennert (Hrsg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert, 2 Bände, Regensburg 2012, hier: Band II, Seite 742-743 (Heid).

137 Veröffentlicht Berlin 1906.

138 Laut Lebenslauf in seiner zweiten Dissertation (s. gleich im Text).

zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen«.<sup>139</sup> 1909 und 1910 kamen weitere Arbeiten mit demselben Gesamttitel heraus.<sup>140</sup> In der Einleitung (S. 3-4) seiner zweiten Dissertation (s. gleich) schreibt er 1914, er sei »lediglich zu sprachwissenschaftlichen Zwecken in den Kaukasus gereist« und habe den architektonischen Denkmälern zu Anfang weniger Interesse entgegengebracht. Dann heißt es aber weiter:

allein der tägliche Umgang mit den alten Zeugen einer ruhmreichen Vergangenheit und die alte Vorliebe für archäologische Studien aller Art haben mich bestimmt, dem Gegenstande doch näher zu treten. So habe ich im Jahre 1910 eine Reihe von Kirchen neu aufgenommen, bei denen dies bisher noch nicht der Fall gewesen war, und die die Arbeit wert waren.<sup>141</sup>

Diese Arbeiten waren die Grundlage für seine 1914 an der Technischen Hochschule in Braunschweig erfolgte Promotion zum Dr.-Ing. Das Thema der Dissertation lautete: »Versuch einer systematischen Darstellung der altgeorgischen (grusinischen) Kirchenbauten.«<sup>142</sup>

Auf der Reise im Sommer 1910 nach Georgien, die er mit Unterstützung der Preußischen Akademie der Wissenschaften unternahm, suchte er dortige Klöster auf und photographierte georgische Handschriften. Anlaß war, wie er schreibt, »der Mangel an zusammenhängenden handschriftlichen Texten der altgeorgischen Sprache«. In Tiflis, Gelati, Wani, Druči und Artwin sah er wohl ein Dutzend Handschriften an, im wesentlichen Bibeln. Mit seinen Aufnahmen sei – so meinte er – »das Wichtigste, was sich im Kaukasus an alten Handschriften befindet, eingesammelt«.<sup>143</sup>

139 I. Die Sprache der urartäischen Inschriften und ihre Stellung im kaukasischen Sprachenkreise, in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 12. Jahrgang, Heft 5 (51 Seiten).

140 2. Das Verhältnis des Lykischen und verwandter Dialecte zu den kaukasischen Sprachen, in: Le Muséon 28 (1909), S. 155-174, 331-385; 29 (1910), S. 5-32. – Teil II: »Die lykischen Inschriften« erschien separat Leipzig 1910 (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 15. Jahrgang, Heft 1; 135 Seiten).

141 Er besuchte Kirchen im Gouvernement Kars, in Swanetien und Ratscha (S. 4).

142 Gedruckt 1918 in Berlin (80 Seiten, mit vielen Abbildungen und Grundrissen).

143 Bericht über photographische Aufnahmen altgeorgischer Handschriften, in: Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1911, Berlin 1911, 368-370; Mitteilung über mehrere neue Evangelienhandschriften aus den Klöstern der Kirchenprovinz Chaldin (Vilajet Tirabzon, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 13 (1912), S. 266-268. Auf die Suche nach Handschriften geht er auch in seinem Aufsatz »Die georgischen Übersetzungen des ›Neuen Testaments« (s. gleich im Text) ein. Nach einer Mitteilung der Akademie der Wissenschaften der DDR – Zentrales Akademie-Archiv – vom 23. 1. 1986 an Herrn Rohrbacher, die dieser mir freundlicherweise zur Kenntnis gebracht hat, befinden sich im Akademie-Archiv 5 Bände mit Photographien georgischer Handschriften, die Kluge 1910 aufgenommen hat. Die vorhandenen Bände tragen die Nummern 2, 3, 5, 7 und 8, sind also offenbar nicht vollständig (Signatur: II-VIII, 341-345).

Seine folgenden Publikationen betreffen u. a. den georgischen Bibeltext.<sup>144</sup> Der erste Aufsatz darüber erschien 1910 in der »Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft« und trägt den Titel »Über das Alter der georgischen Übersetzung des Neuen Testaments«.<sup>145</sup> In einem weiteren, 1911 in derselben Zeitschrift unter dem Titel »Die georgischen Übersetzungen des ›Neuen Testaments‹« veröffentlichten Aufsatz äußert er sich – wohl kaum zur Freude der Herausgeber – über den ersten wie folgt:

Auf Seite 161 ff. des Jahrganges 1910 dieser Zeitschrift habe ich einen kleinen Aufsatz veröffentlicht, der sich mit verschiedenen Fragen der georgischen Übersetzungen des NT beschäftigte, ohne daß irgendein greifbares Resultat herauskam. Nachdem ich mich nun etwa acht Monate an Ort und Stelle mit der Angelegenheit beschäftigen und mit Unterstützung der Berliner Akademie eine Reihe von Kodizes photographieren konnte, stellt sich das Ganze wesentlich anders, und wenn ich es offen gestehen soll, tut es mir heute leid, etwas darüber überhaupt geschrieben zu haben.«<sup>146</sup>

1915 erschien, jetzt im »Oriens Christianus«, noch sein kurzer Beitrag »Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes«.<sup>147</sup>

Kluge veröffentlichte zahlreiche weitere Arbeiten auf dem Gebiet der vergleichenden Sprachwissenschaft und über karthvelologische Themen<sup>148</sup>. Ein georgisch-deutsches Wörterbuch kam über die ersten beiden Lieferungen – Buchstaben A bis G – nicht hinaus (1919, 1920). Über seine Kenntnisse des Georgischen hat Georg Graf (s. oben) kein günstiges Urteil abgegeben: Kluges Übersetzung des georgischen Physiologus<sup>149</sup> sei

leider infolge mangelhafter Kenntnis der georgischen Grammatik zum größten Teil falsch, vielfach sinnlos und für wissenschaftliche Benützung gänzlich wertlos«<sup>150</sup>.

Grafs Sonderdruck der Übersetzung Kluges ist voller Korrekturvermerke.

Wie Kluge seine eigene wissenschaftliche Stellung sah, zeigt der Eintrag in Kürschners Deutschem Gelehrten-Kalender von 1954<sup>151</sup>, der auf seinen eigenen Angaben beruhen dürfte. Er wird darin als Privatgelehrter bezeichnet, und als Fachgebiet ist »Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft« angegeben.

144 In einem maschinenschriftlichen Brief aus Nauen an Georg Graf vom 18. 10. 1915 schreibt er: »Der Ausbruch des Krieges hat mich am Besuch des Athos, Ieruselems und des Sinai verhindert, so das[s] meine grosse Ausgabe der Evangelientexte nach allen vorhandenen georgischen Handschriften arg ins Stocken gekommen ist. Ich bin jetzt bei der Herausgabe zweier sehr alter Texte des Matthäus, die in überraschender Weise Lesungen des Sinaisyrers bestätigen und stellenweise noch über ihn hinausgehen.« Die Ausgabe der Evangelien ist nicht erschienen.

145 Band 11 (1910), S. 161-166.

146 Band 12 (1911), S. 344-350; hier: S. 344.

147 Band 12 (1915), S. 120-122.

148 Zu letzteren vgl. Rohrbacher, Bibliographie, Register S. 528.

149 Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 28 (1914) 123-148.

150 Der georgische Physiologus, übersetzt von Georg Graf, in: *Caucasica* 1925, fasc. 2, S. 93-114; hier: 93. Nachdruck: Georg Graf, *Christlicher Orient und schwäbische Heimat*. Kleine Schriften, Anlässlich des 50. Todestages des Verfassers neu herausgegeben und eingeleitet von Hubert Kaufhold (Beiruter Texte und Studien 107), Band II, Beirut 2005, S. 537-560; hier: S. 537.

151 Berlin 1954, S. 1186.

Er wohnte damals in Berlin-Nikolassee. Gestorben ist er am 3. Juli 1959 in Berlin. Da er offenbar nie an einer Hochschule tätig war, hat er insoweit keinen Einfluß ausgeübt. Welchen Wert seine allgemeinen sprachwissenschaftlichen Arbeiten haben, entzieht sich meiner Beurteilung.

b) Weder typischer Sprachwissenschaftler noch Theologe war Richard Meckelein (1880-1948).<sup>152</sup> Er stammte aus Unterfranken und studierte seit 1902 in Würzburg Philosophie und Neuphilologie, vor allem Englisch, Französisch, Spanisch und die slawischen Sprachen. 1906 wechselte er nach Berlin und widmete sich nun vor allem der slawischen und orientalischen Philologie. Der Berliner Sprachwissenschaftler Franz Nikolaus Finck regte ihn zur Beschäftigung mit dem Georgischen an. Nach der Promotion trat er in den Bibliotheksdienst bei der Berliner Staatsbibliothek ein. 1925 erhielt er eine Stelle als »Außerplanmäßiger Lehrer« für Spanisch, Georgisch und Polnisch am Orientalischen Seminar der Universität Berlin. 1926 wurde er zum Professor für südslawische Sprachen ernannt. Er hielt aber auch Vorlesungen über Georgien. Ab 1936 lehrte er nur noch Georgisch. 1940 wurde das ehemalige Orientalische Seminar in die Auslandswissenschaftliche Fakultät der Universität eingegliedert und Meckelein war nun für die georgische und jugoslawische Sprache und Landeskunde zuständig. Er beherrschte angeblich über 30 Sprachen. Nach längerer Krankheit verstarb er 1948. Seine Veröffentlichungen zum Georgischen haben nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt.<sup>153</sup> Er publizierte Beiträge mit dem Titel »Die georgische grammatische und lexikalische Literatur. Ein Überblick« (1919)<sup>154</sup>, »Die Herkunft der georgischen Schrift und die Anfänge des georgischen Buchdrucks« (1922)<sup>155</sup> sowie »Aus der Geschichte des georgischen Buchdruckes« (1931)<sup>156</sup>. 1928 erschien sein umfangreiches »Georgisch-Deutsches Wörterbuch« (1928).<sup>157</sup> Dann folgte das Gegenstück, ein deutsch-georgisches Lexikon.<sup>158</sup> Vorher hatte er noch Sprachlehrbücher

152 Sira Čič'inadse, Unser guter Freund [Richard Meckelein], Tbilisi 1969; Karl Schubarth, Richard Meckelein – Kharthwelologe und Bibliothekar, in: Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft 10 (1992) 2f.; Chotiwari-Jünger, Georgier in Berlin (s. oben Fußnote 83) 26-28.

153 Die einschlägigen Veröffentlichungen sind verzeichnet bei Heinrich Rohrbacher, Georgien. Bibliographie des deutschsprachigen Schrifttums, Wiesbaden 2008 (s. Register S. 535).

154 Der Neue Orient. Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten, Band 5 (Berlin 1919), S. 59-61 und 135-137.

155 Der Sammler, Band 12 (Berlin 1922), S. 177-181 mit drei Abbildungen.

156 Gutenberg-Jahrbuch [6] (Mainz 1931), S. 257-261 mit zwei Abbildungen.

157 Rihard Mekelaini, qart'ul-germanuli sit'qvai / Georgisch-deutsches Wörterbuch (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band XXXII), Berlin und Leipzig 1928, XXIII + 656 Seiten.

158 Germanul- qart'uli sit'qvai / Deutsch-georgisches Wörterbuch, Band 1 (Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band XXXVII, 1), Berlin und Leipzig 1939), LVIII + 569 Seiten; Band 2 (= Sprachenkundliche Lehr- und Wörterbücher, 37,2), Leipzig 1943, Seite 570-1366.

für Georgier verfaßt.<sup>159</sup> Er war ferner an der Übersetzung von Werken des bekannten georgischen, seit 1931 in Deutschland lebenden Schriftstellers Grigol Robakidse (1884-1962) beteiligt.<sup>160</sup> Von Meckelein stammt außerdem eine kurze maschinenschriftliche Beschreibung von neun georgischen Handschriften der damaligen Preußischen Staatsbibliothek, die auf einer Seite Platz hat.<sup>161</sup> Auf seine Initiative hin wurde 1922 in Berlin die Rusthaweli-Gesellschaft gegründet, die dem Kulturaustausch zwischen Deutschland und Georgien dienen sollte.

4. Etwa gleichzeitig mit ihm unterrichtete an der Berliner Universität auch der Georgier Michael von Tseretheli (1878-1965)<sup>162</sup>, u. z. georgische Geschichte und Literatur. Er hatte in Kiew und an verschiedenen westeuropäischen Universitäten (Genf, Paris, Berlin, London) studiert, war politisch tätig, dann Professor für Assyriologie und altorientalische Geschichte in Tbilisi und verließ nach der sowjetischen Okkupation Georgiens 1923 seine Heimat. Er lebte zunächst in Brüssel und seit 1933 bis zu seinem Tod in Deutschland, erst in Berlin und zuletzt in sehr bescheidenen Verhältnissen in München, wo er auch starb. Er verfaßte eine Reihe von Arbeiten in deutscher Sprache, u. a. über die politische Situation Georgiens sowie eine deutsche Übersetzung des georgischen Nationalepos unter dem Titel „Der Ritter im Pantherfell“<sup>163</sup>.<sup>164</sup>

5. Von geringerer Bedeutung für die georgischen Studien sind zwei Juristen und ein Historiker. Sie dürften kein Georgisch gekonnt und ihre Kenntnisse aus der westlichen oder russischen Literatur bezogen haben.

Der erste, Felix Hollmack (1880-1944), Dr. jur. et phil., veröffentlichte 1907 ein Buch mit dem Titel »Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte«, dessen erster Teil, »Von der Sage und dem Reich der Königin Tamara« seine Heidelberger Dissertation darstellt<sup>165</sup>. Er wurde 1920 Professor an der Technischen Hochschule Dresden. Genügend Selbstbewußtsein muß er

159 Einführung in die deutsche Sprache für Georgier, nebst Chrestomathie und Wörterbuch, Berlin 1922; Lehrbuch der deutschen Sprache für Georgier mit zahlreichen Übungen, Gesprächen, Chrestomathie und Wörterbuch, Berlin 1931.

160 Grigol Robakidse, Megi. Ein georgisches Märchen, Ins Deutsche übertragen von Reinhold Tschackert und vom Verfasser unter Mitwirkung von Prof. Dr. Richard Meckelein, Tübingen 1932; Kaukasische Novellen. ... Aus dem Georgischen von Käthe Rosenberg und Richard Meckelein, Leipzig 1932 (Insel-Bücherei 83a) und Frankfurt am Main 1979 (Band 661 der Bibliothek Suhrkamp).

161 Vgl. Julius Abfal, Georgische Handschriften, Wiesbaden 1963, S. XIII. Genauere Beschreibung der Handschriften: Abfal, ebenda, passim. Bei Abfal fehlt die Hs. Or. oct 169, die nach Meckelein die »Geschichte eines reichen Mannes« enthält (Ende 19. Jh.) Ein Durchschlag von Meckeleins Liste befand sich im Nachlaß von Georg Graf und ist jetzt in meinem Besitz.

162 Vgl. Chotiware-Jünger, Georgier in Berlin (s. oben Fußnote 83) 28-30. Zu Tsereteli vgl. K. Salia in: Bedi Kartlisa 4-5 (1958) 9-13; 19-20 (1965) 7-13 (Nachruf und Bibliographie).

163 Hrsg. von Nino Salia, Paris 1975.

164 S. Rohrbacher, Bibliographie, Register S. 506 (Çeretheli, Miheil).

165 Vgl. dazu Roin Metreveli, Ein deutscher Wissenschaftler als Erforscher der Geschichte Georgiens, in: Georgica 20 (1997) 26-34.

gehabt haben, denn er beantwortete eine Anfrage Georg Grafs mit Postkarte vom 8. April 1940 wie folgt:

Das grundlegende Werk in der deutschen Literatur ist das Buch von mir: Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte, Leipzig 1907. Ebenso ein Aufsatz in der Festschrift für Karl Güterbock<sup>166</sup>.

Eine weitere Heidelberger juristische Dissertation von 1907 befaßt sich mit georgischer Rechtsgeschichte: Rudolf Klutmann, Analyse des National-grusinischen Obligationenrechts im Kodex König Wachtangs VI.<sup>167</sup>

Schließlich sei die Leipziger Dissertation des Historikers Julius Reimers, Der Lebensstand in Georgien, Leipzig 1914, genannt. Er wurde – wie er im Lebenslauf schreibt – durch eine Übung zur vergleichenden Rechtsgeschichte, die Holldack veranstaltet hatte, zu dem Thema angeregt. Holldack überließ ihm auch eine handschriftliche Übersetzung der Gesetzessammlung des Königs Wachtang.<sup>168</sup> Ich vermute, daß Holldacks Vorlage deren russische Übersetzung war.

In die gleiche Kategorie muß man auch den Fuldaer Geistlichen und Ostkirchenkundler Konrad Lübeck (1873-1952)<sup>169</sup> einordnen, der keine Georgischkenntnisse gehabt haben dürfte, aber – neben weiteren Arbeiten über die Ostkirchen – 1918 ein Buch über »Georgien und die katholische Kirche. Ein Überblick« veröffentlichte.<sup>170</sup>

Nicht vergessen seien schließlich einzelne Sprachgenies wie z. B. der Diplomat Emil Krebs (1867-1930), von dem es heißt, daß er etwa 60 Sprachen konnte. In einem Nachruf<sup>171</sup> lesen wir: »

Er beherrschte sämtliche europäischen Idiome, darunter die kompliziertesten und unbekanntesten, wie Baskisch, Irisch, Gälisch, Albanisch, Litauisch, Georgisch und war auch der meisten asiatischen mächtig.<sup>172</sup>

## IX. Sprachwissenschaftler ab den dreißiger Jahren des 20. Jh.

1. Als erste ist Robert Bleichsteiner zu nennen, auch wenn er nicht den typischen Werdegang des allgemeinen Sprachwissenschaftlers durchgemacht hat. Er wurde

166 Zur Geschichte der *donatio ante nuptias* und der *dos*. Betrachtungen über das Verhältnis des hellenistischen Rechts zu der armeno-kaukasischen Rechtsbildung, in: Festgabe für Karl Güterbock, Berlin 1910, 505-560.

167 Im Druck erschienen in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 21 (Stuttgart 1908) 425-469. Auch separat (Stuttgart 1908).

168 Dissertation aaO 3.

169 Vgl. Stefan Heid – Martin Dennert (Hrsg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert, 2 Bände, Regensburg 2012, hier: Band II, Seite 835-836 (Heid).

170 In der Reihe »Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte«, Aachen.

171 Im Nachlaß von Georg Graf.

172 Er übersetzte für die Berliner Zeitschrift »Morgenland 1922 (Nr. 1, S. 12-14) »Ein georgisches Märchen«.

1891 in Wien geboren und studierte Orientalistik sowie Ethnologie. 1917 trieb er im Kriegsgefangenenlager in Eger Sprachstudien, nicht zuletzt bei Kriegsgefangenen aus dem Kaukasus, und sammelte entsprechendes Material für seine Habilitationsschrift. Nach dem Ersten Weltkrieg arbeitete er im Ethnographischen Museum in Wien. 1935 wurde er Professor an der Wiener Universität. Er starb 1954.<sup>173</sup> Bleichsteiner befaßte sich mit verschiedenen altorientalischen und fernöstlichen Sprachen, aber vor allem den kaukasischen, die ihn besonders interessierten. Wichtig für die weitere Verbreitung der georgischen Literatur waren seine Übersetzungen aus dem Georgischen. Wie viele andere Sprachwissenschaftler ebenfalls, beschränkte er sich nicht auf das Linguistische, sondern befaßte sich auch mit der Literatur. Zu seinen Schülern zählen Sprachwissenschaftler wie der früh verstorbene Friedrich Karl Neisser (\*1909; Dissertation 1935: Studien zur georgischen Wortbildung<sup>174</sup>; gestorben um 1937) oder Johann(es) Knobloch (1919-2010), später Professor in Bonn, der auch Arbeiten zur georgischen Literatur veröffentlichte.

2. Eine der sprachwissenschaftlichen »genealogischen Linien« begründete der Völkerkundler Ferdinand Hestermann (1878-1959) als Privatdozent und außerplanmäßiger Professor in Münster, der dort auch Georgischkurse gab. Seit 1949 war er Ordinarius für Allgemeine Sprach- und Kulturwissenschaft in Jena. Bereits in Münster war Gertrud Pätsch, geb. Kettler, seine Schülerin. Sie wurde 1910 in Einbeck geboren und studierte in Münster zunächst evangelische Theologie, aber auch noch manches andere. Im Lebenslauf ihrer unter Leitung von Hestermann angefertigten Münsteraner Dissertation »Das Verbum finitum in der altgeorgischen Uebersetzung des Markus-Evangeliums« (1938)<sup>175</sup> schreibt sie: »

Im Sommer-Semester 1933 wurde ich auf Grund meiner orientalistischen Studien auch in die Philosophische ... Fakultät eingeschrieben. Meine Hauptarbeitsgebiete waren der christliche Orient unter besonderer Berücksichtigung der biblischen Textgeschichte, sowie das Studium der semitischen, slawischen und kaukasischen Sprachen.«

Ab 1949 war sie Hestermanns Assistentin und baute nach dessen Emeritierung 1950 Jena zu einem Zentrum der Karthvelologie aus, das auch gute Kontakte zur Universität Tbilisi hatte. 1960 übernahm sie seinen Lehrstuhl. Sie beschäftigte sich mit Alt- und Neugeorgisch und veröffentlichte u. a. mehrere Übersetzungen georgischer Werke. Sie verstarb 1994 in Jena.<sup>176</sup> Ihr prominentester, aber nicht einziger Schüler und ihr Nachfolger ist Heinz Fähnrich (seit 1986 außerordent-

173 The Library of the Late Robert Bleichsteiner, Leiden 1955 (= E. J. Brill, Catalogue No 202) (mit biographischer Skizze und Bibliographie); F. Mühlfried, Robert Bleichsteiners »Kaukasische Forschungen«, in: *Georgica* 24 (2001) 51-58.

174 Postum von Gerhard Deeters herausgegeben: Wiesbaden 1953.

175 Auch Mödling bei Wien 1938 (= *Anthropos*, 14).

176 Nachrufe von Heinz Fähnrich und Steffi Chotiwari-Jünger in: *Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft*, 4. Jahrgang, Heft 1 = Nr. 36 (1995) 13f.

licher Professor). Wie weit diese Tradition in Jena nach der Emeritierung von Fähnrich fortgeführt wird, ist mir nicht bekannt.

3. Eine weitere sprachwissenschaftliche Linie begründete Gerhard Deeters (1892-1961). Er stammte aus dem Baltikum und war als damals russischer Staatsangehöriger im Ersten Weltkrieg in Deutschland interniert. Wie sein Schüler Karl Horst Schmidt in einem Nachruf schreibt, hat Deeters »die Zeit der Gefangenschaft zu diversen Sprachstudien nutzen können. So gehen manche später verwerteten Aufzeichnungen zur georgischen Sprache auf Informationen durch georgische Mitgefangene zurück.«<sup>177</sup> Nach dem Krieg studierte Deeters dann in Jena und München Vergleichende Sprachwissenschaften. Die Hinwendung zur Kaukasistik geht auf die Bekanntschaft mit Adolf Dirr zurück.<sup>178</sup> Deeters promovierte in München mit der Arbeit »Armenisch und Südkaukasisch. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmischung«. 1929 habilitierte er sich in Leipzig mit der bekannten Monographie über das kharthwelische Verbum<sup>179</sup>. Daß er einer der Wenigen auf diesem Gebiet war, hebt Karl Horst Schmidt mit der Bemerkung hervor, daß es »hierzulande wohl in keiner Philologie so wenige Fachvertreter gibt wie gerade in der Kaukasistik.«<sup>180</sup> Deeters wurde 1935 Professor für Vergleichende Sprachwissenschaft in Bonn und veröffentlichte zahlreiche weitere Arbeiten zur Karthvelologie. Auch er beschränkte sich dabei nicht auf rein linguistische Themen. Erinert sei vor allem an seinen postum erschienenen Beitrag »Georgische Literatur« im »Handbuch der Orientalistik«.<sup>181</sup> Zu seinen Schülern zählte Karl Horst Schmidt in Bonn (1929-2012), zu dessen Schülern gehören wiederum Roland Bielmeier in Bern (\* 1943) und Michael Job in Göttingen (\* 1948), die sich alle ebenfalls mit dem Georgischen befaßt haben. Mit georgischer Sprache und Literatur beschäftigt sich intensiv ferner Winfried Boeder (\* 1937), em. Professor für Linguistik an der Universität Oldenburg, der dort mehrere Kaukasistentagungen veranstaltete<sup>182</sup>.

Auch der Professor für vergleichende Sprachwissenschaften an der Universität Frankfurt am Main Jost Gippert (\* 1956) widmet sich in weitem Umfang den kaukasischen Sprachen.

177 ZDMG 113 (1963) 24-33 (mit Bibliographie und Photo); hier 24.

178 So J. Knobloch, Gerhard Deeters, in: Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften, Bonn 1970, 45-54; hier: 48.

179 Das kharthwelische Verbum. Vergleichende Darstellung des Verbalbaus der südkaukasischen Sprachen, Leipzig 1950.

180 Ebenda 25.

181 Hrsg. von B. Spuler. Erste Abteilung, siebenter Band: Armenisch und kaukasische Sprachen, Leiden-Köln 1963, 129-155; neben dem Beitrag »Die kaukasischen Sprachen« im selben Band (S. 1-79).

182 Vgl. Kaukasische Sprachprobleme. Beiträge zu den Kaukasistentagungen in Oldenburg 1955-2001 (Caucasica Oldenburgensia 1), hrsg. von Winfried Boeder, Oldenburg 2003.

## X. »Philologie des Christlichen Orients«

Zu einer gewissen Stetigkeit bei der Beschäftigung mit georgischer Sprache, Literatur und Geschichte brachte es die Wissenschaft vom Christlichen Orient, die versucht, sich allen christlichen Völkern und Kirchen des Orients zu widmen, und zwar vom Grundsatz her in einem umfassenden Sinn, also ohne Beschränkung auf ein einzelnes Gebiet wie Sprache, Literatur, Geschichte, Kunst usw.

1. Trotz einer langen Tradition beim Studium vor allem des Arabischen, auch des Christlich-Arabischen, des Syrischen und Armenischen und in geringerem Umfang auch anderer christlich-orientalischer Sprachen kann man Anton Baumstark (1872-1948)<sup>183</sup> als Begründer der Wissenschaft vom Christlichen Orient in diesem Sinn bezeichnen. Selbstverständlich gehörte auch das Georgische von vornherein zum festen Kanon der Wissenschaft vom Christlichen Orient. Baumstark selbst besaß allerdings darin nur geringe Kenntnisse, wie er selbst einräumt. In seiner 1934 verfaßten, unveröffentlichten Autobiographie schreibt er, damals noch in Münster wohnend, daß er bei Hestermann »nur einige Umrisse« vom Georgischen kennengelernt habe. Immerhin hatte er in seinem schon erwähnten Göschenbändchen »Die christlichen Literaturen des Orients« die georgische Literatur durchaus sachkundig gewürdigt und er bezog auch sonst das Georgische in seine Forschungen ein.

2. Einer der Schüler Baumstarks, der in unserem Zusammenhang zu nennen ist, war der katholische Geistliche Joseph Molitor. Geboren 1903 in Köln, studierte er von 1923 bis 1927 in Bonn katholische Theologie und Orientalistik. 1929 promovierte er bei Baumstark zum Dr. phil. mit der Arbeit »Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung«. 1936 erwarb er in Bonn noch den Grad eines Dr. theol. Thema dieser Dissertation war »Der Paulustext des hl. Ephräm«. Der Bibeltext sollte auch später im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit stehen. In beiden Dissertationen dankt er besonders auch dem schon verstorbenen Heinrich Goussen. Wegen Schwierigkeiten mit den Nationalsozialisten war zunächst an eine akademische Karriere nicht zu denken.<sup>184</sup> Molitor konnte sich deshalb erst 1951 in Bonn für »Neues Testament und Kunde des Christlichen Orients« habilitieren, und zwar mit der Arbeit »Chan-meti-Fragmente, ein Beitrag zur altgeorgischen Bibel«<sup>185</sup>. Seit 1958 lehrte er an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg. Er verstarb 1978. Julius Aßfalg schreibt in einem Nachruf zu Recht, daß sein Hauptinteresse, zumindest

183 Vgl. etwa Robert F. Taft und Gabriele Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, Rom 2001 (mit Bibliographie und u. a. biographischen Beiträgen).

184 Ulrich von Hehl (Hrsg.), *Priester unter Hitlers Terror*, Mainz 1984, Sp. 552: »Molitor, Joseph ... Schutzhaft wegen einer Predigt«.

185 Neubearbeitung der ungedruckten Habilitationsschrift: *Oriens Christianus* 41 (1957) 22-34; 43 (1959) 17-23; 44 (1960) 17-24; 45 (1961) 115-126; 46 (1962) 19-24; 49 (1965) 38-56.

seit seiner Habilitation, der georgischen Sprache und der georgischen Bibelübersetzung galt.<sup>186</sup> Er veröffentlichte u. a. wortgetreue Übersetzungen des georgischen Bibeltextes ins Lateinische und schuf auch unentbehrliche Hilfsmittel wie das »Glossarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum antiquioris versionis« nebst »Index Graecus-Ibericus« (Louvain 1962-1964), das »Glossarium Ibericum. Supplementum in Epistolas Catholicas et Apocalypsim antiquioris versionis« (Louvain 1965) und das »Glossarium Latinum-Ibericum-Graecum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum et in Epistolas Catholicas necnon in Apocalypsim antiquioris versionis Ibericae« (Louvain 1967). Seine zahlreichen Aufsätze veröffentlichte er hauptsächlich im *Oriens Christianus*, dessen Herausgeber er war, und in der Zeitschrift *Bedi Kartlisa*. Leider fand er keine Schüler, die seine Arbeit weiterführten.

3. Der erste Vertreter des Fachs Christlicher Orient in einer philosophischen Fakultät war Wilhelm Hengstenberg in München. Auf ihn geht die in München üblich gewesene Bezeichnung »*Philologie* des Christlichen Orients« zurück, die der Sache nach aber nichts anderes meint als Wissenschaft vom Christlichen Orient. Hengstenberg (1885-1963) hatte klassische, mittel- und neugriechische sowie romanische Philologie studiert und 1909 bei dem Byzantinisten Karl Krumbacher promoviert. Er habilitierte sich 1922 in München für das neue Fach Philologie des christlichen Orients. 1928 verlieh man ihm den Titel eines nichtbeamteten außerordentlichen Professors. 1947 wurde für ihn die Professur für Kunstgeschichte in der Philosophischen Fakultät der Universität München zeitweilig in eine außerordentliche Professur für christliche Sprachen des Orients umgewandelt. Das Ministerium wies aber gleich darauf hin, daß die Umwandlung erfolge, um Hengstenberg – aus finanziellen Gründen – zum planmäßigen außerordentlichen Professor ernennen zu können, und daß es sich deshalb um eine Professur »ad personam« handele. Nach der Entpflichtung Hengstenbergs ging seine Stelle der Philologie des Christlichen Orients wieder verloren.<sup>187</sup> Soweit ich sehe, hat Hengstenberg nichts zum Georgischen veröffentlicht. Er hielt aber Georgischkurse ab. Gleiches gilt auch für seinen ersten Schüler Alexander Böhlig (1912-1996),<sup>188</sup> der zuletzt Professor in Tübingen war.<sup>189</sup> Beider Hauptinteresse galt dem Koptischen.

186 Joseph Molitor (†), in: *Oriens Christianus* 62 (1978) XI-XIII. Vgl. auch Julius Abfalg, Professor Dr. Dr. Joseph Molitor zum siebzigsten Geburtstag, in: *Bedi Kartlisa* 37 (1974) 178-180, mit Bibliographie, S. 181-183; ders., Josef Molitor, in memoriam, in: *Bedi Kartlisa* 37 (1979) 11-14 (mit Nachtrag zur Bibliographie).

187 Die vorstehende Darstellung beruht ebenfalls auf den Unterlagen des Archivs der Universität München (Akte E-II-1679).

188 Eine Ausnahme macht nur der Artikel »Georgische Kirche« in: *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* 10 (1974) 110 dar.

189 Nachruf von Gabriele Winkler in: *Oriens Christianus* 80 (1996) 248. Bibliographie in M. Görg (Hrsg.), *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, Wiesbaden 1988, IX-XX.

4. Anders verhält es sich bei dem zweiten Schüler Hengstenbergs, Julius Aßfalg (1919-2001). Zu seinen Lehrern gehörte übrigens auch der Georgier Artschil Metreveli (1873-1967), der vor dem Zweiten Weltkrieg in Berlin gelebt hatte<sup>190</sup> und ab 1947 Lektor für Georgisch in München wurde<sup>191</sup>. Mit Aßfalg erreichte die christlich-orientalische Karthvelologie ihren Höhepunkt. Seine Dissertation betraf zwar einen christlich-arabischen Text, doch habilitierte er sich 1961 in München für das Fach Philologie des Christlichen Orients mit der Arbeit »Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias« (unveröffentlicht). Zu diesem Thema hatte der bekannte Karthvelologe P. Michael Tarchnišvili (1897-1958)<sup>192</sup> die Anregung gegeben. Bereits vorher, Anfang der 50er Jahre, hatte Aßfalg Tarchnišvili bei der deutschen Bearbeitung des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von Korneli Kekelidze tatkräftig unterstützt. Das Buch erschien 1955 unter dem Titel »Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur ... , bearbeitet von P. Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg« (XVII + 521 Seiten).<sup>193</sup> Mit diesem Buch liegt nun eine ausführliche Darstellung dieses Teils der georgischen Literatur in einer im Westen allgemein zugänglichen Sprache vor. Die erwähnte französische Bearbeitung von Karst ist viel knapper. 1963 erschien Aßfalgs Katalog der georgischen Handschriften in Deutschland,<sup>194</sup> mit dem er sich weiteres Ansehen erwarb. Darüber hinaus hat er in zahlreichen Lexikonbeiträgen, durch die Herausgabe des »Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients« (Wiesbaden 1975) und in anderer Weise zur Verbreitung der Kenntnisse über Georgien und seine Kultur beigetragen. Nach längerer Lehrtätigkeit in München wurde er 1967 zum Professor ernannt und vertrat das Fach »Philologie des Christlichen Orients« bis zu seiner Pensionierung 1984. Selbstverständlich war die georgische Sprache und Literatur ein fester Bestandteil seiner Lehrtätigkeit. Er pflegte auch seine Kontakte zu georgischen Gelehrten, vor allem zu dem Sprachwissenschaftler Akaki Schanidze (1887-1987), der Direktorin des Handschrifteninstituts Elene Metreweli (1917-2003), aber auch zu vielen anderen. Bereits 1960 hatte er im Anschluß an den Internationalen Orientalistentag in Moskau auch Georgien besucht. Aßfalg hatte zahlreiche Schüler, Haupt- und Nebenfächler, von denen viele bei ihm auch Georgisch gelernt haben und die er ebenfalls zu Besuchen in Georgien ermunterte.<sup>195</sup>

190 Vgl. Chotiware-Jünger, Georgier in Berlin (s. oben Fußnote 83) 30f.

191 Kaufhold, Einleitung zum Gesamtregister des Oriens Christianus (s. oben Fußnote 129) 13. Seine deutsche Ehefrau Gisela starb erst im August 2004 als älteste Bayerin im Alter von 110 Jahren.

192 Julius Assfalg, P. Michael Tarchnišvili, in: Bedi Kartlisa 6/7 = No. 32-33 (1959) 56-64 (mit Bibliographie).

193 Band 185 der Reihe »Studi e Testi« (Città del Vaticano).

194 Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, hrsg. von Wolfgang Voigt, Band III: Georgische Handschriften, beschrieben von Julius Assfalg, Wiesbaden 1963.

195 Hubert Kaufhold, Nachruf auf Professor Dr. Julius Aßfalg, in: Oriens Christianus 85 (2001) 1-12.

Sein Nachfolger war der belgische Jesuitenpater Michel van Esbroeck (1934-2003), der von 1987 bis 1999 in München wirkte.<sup>196</sup> Er war dort leider der letzte Fachvertreter. Das Fach »Philologie des Christlichen Orients« wurde 2004 nach längeren Überlegungen und sogar weitgehender Durchführung eines Berufungsverfahrens schließlich im Zuge der Sparmaßnahmen abgeschafft.

5. Das gleiche Schicksal erlitt die entsprechende Professur in Bonn. Ihr erster Inhaber war ab 1979 Caspar Detlef Gustav Müller (1927-2003). Nach seiner Pensionierung folgte ihm bis 2003 Peter Nagel (\* 1938). Danach wurde die Stelle ebenfalls gestrichen. Müller veranstaltete auch Georgischkurse. Dies setzte sein Schüler Harald Suermann (\* 1956) fort, der dort außerordentlicher Professor ist. Auf dem Gebiet des Georgischen ist keiner von ihnen in größerem Umfang literarisch hervorgetreten.<sup>197</sup>

6. Auch die entsprechende Stelle in Tübingen ist wegfallen. Nach der Pensionierung von Alexander Böhlig, von dem schon die Rede war, wurde Stephen Gerö (\*1943) sein Nachfolger. Auch er veranstaltet Georgischkurse, hat aber auf dem Gebiet der Karthvelologie nichts veröffentlicht.

7. Die einzige Professur, die noch eine Chance hat, erhalten zu bleiben, gibt es in Halle. Der bisherige Fachvertreter Jürgen Tubach (\* 1947) ist meines Wissens des Georgischen nicht kundig. Georgischkurse werden von einer Lehrbeauftragten abgehalten.

## XI. Zusammenfassung und Ausblick

Es wäre sicher noch mancher andere Name zu nennen gewesen. Hinzuweisen ist jedenfalls noch auf Kunsthistoriker und Archäologen, die sich mit georgischer Kunst befassen, wie Edith Neubauer (em. Professorin für Kunstgeschichte in Leipzig)<sup>198</sup>, Ernst Badstübner (em. Professor für Kunstgeschichte in Greifswald), Brigitta und Rolf Schrade, die auch in der Berliner Georgischen Gesellschaft maßgeblich tätig sind, sowie Annegret Plontke-Lüning (Privatdozentin für Klassische Archäologie in Jena)<sup>199</sup>, ferner auf den Byzantinisten Werner Seibt in Wien<sup>200</sup>, auf Steffi Chotiwari-Jünger, die sich der neueren georgischen Literatur

196 Hubert Kaufhold, Nachruf auf Prof. Dr. phil. P. Michel van Esbroeck S. J., in: *Oriens Christianus* 88 (2004) 257-261.

197 Nur Müller hat einen einschlägigen Titel aufzuweisen: *Georgien und der Christliche Orient*, in: *Ostkirchliche Studien* 35 (1986) 168-175.

198 U. a.: *Altgeorgische Baukunst*, Leipzig 1976.

199 *Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Die Entwicklung des christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionen vom 4. bis zum 7. Jh.*, Wien 2007.

200 Werner Seibt - Tamaz Sanikidze, *Schatzkammer Georgien*, Wien 1981; Herausgeber von: *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, und *Die Entstehung der kaukasischen Alphabete als kulturhistorisches Phänomen*, Wien 2011.

201 *Georgien. Bibliographie des deutschsprachigen Schrifttums*, Wiesbaden 2008. Vgl. die Besprechung von Hubert Kaufhold in dieser Zeitschrift, Band 93 (2009), S. 292-293.

widmet und die Zeitschrift »Georgica« herausgibt, oder auf Heinrich Rohrbacher in Bonn, der unermüdlich an der 2008 erschienenen Neuauflage seiner Georgischen Bibliographie<sup>201</sup> arbeitete. Nicht vergessen seien im deutschsprachigen Raum, nämlich der Schweiz, Yolanda Marchev mit ihren lexikalischen Arbeiten<sup>202</sup> und Ruth Neukomm, die georgische Literatur ins Deutsche übersetzte<sup>203</sup>.

Möglicherweise habe ich Personen übersehen oder sie sind mir unbekannt. Mir kam es vor allem darauf an zu zeigen, daß in Deutschland keine feste Tradition, insbesondere keine universitäre, bei den georgischen Studien entstanden ist. Vorhandene Ansätze sind wieder zunichte gemacht worden. Das gilt wohl letztlich auch für die Sprachwissenschaften. Die Beschäftigung mit georgischer Sprache und Literatur entstand eigentlich immer mehr oder weniger zufällig durch das besondere Interesse einzelner Personen an diesem Gegenstand. Interesse an Georgien besteht und entsteht natürlich auch heute noch, angesichts der »Globalisierung« wahrscheinlich eher als früher. Hier liegt vielleicht eine gewisse Hoffnung für die Zukunft der georgischen Studien. Es ist allerdings sicher schwieriger, sich im Selbststudium die Sprache anzueignen und sich mit der georgischen Kultur zu befassen, als wenn man einen Lehrer hat. Deshalb wäre eine Fortführung der universitären Traditionen äußerst wünschenswert, ja eigentlich unabdingbar.

202 Sie brachte Kita Tschenkélis »Georgisch-deutsches Wörterbuch«, 3 Bände, Zürich 1965-1974, nach dessen Tod zum Abschluß und verfaßte selbst ein »Deutsch-Georgisches Wörterbuch«, 1999.

203 »Wisramiani«, Zürich 1957 (zusammen mit Kita Tschenkéli), Schota Rustaweilis »Der Mann im Pantherfell«, Zürich 1974, und »Georgische Erzähler der neueren Zeit«, Zürich 1970.

Frank van der Velden

## Die Felsendominschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran

Der Felsendom auf dem Tempelplatz zu Jerusalem<sup>1</sup> sowie die Darstellung und Interpretation seiner Inschriften<sup>2</sup> sind in den vergangenen fünfzig Jahren zum Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Auseinandersetzungen geworden. Unbestritten ist die Inschrift am inneren Oktagon des Felsendomes zu Jerusalem ein Eckpunkt der theologischen Ausdifferenzierung des arabischen Bekenntnisses zu Ende des 7. Jhs. AD. Josef van Ess datiert die Inschrift auf 692 AD und sieht in ihr eine bewusste Abgrenzung des frühen Islam zur Christologie aller Kirchen des Orients. »Nirgendwo ... zeigt sich die Bewusstwerdung deutlicher als am Felsendom«<sup>3</sup> und seinen älteren Inschriften aus der ersten Bauphase. »Wieder steht Sure 112 im Vordergrund; ... aber sie wird ... ergänzt durch den Schlussvers von Sure 17, der sich in ähnlicher Weise antitrinitarisch verstehen ließ. Jesus wird erwähnt, aber so, wie der Koran ihn verstand, als »Knecht Gottes«, und am Nordtor wird mit Sure 9/33 die prophetische Mission Muḥammads hervorgehoben ... Muḥammad ist vor allem auch derjenige, der am Jüngsten Tag für seine Gemeinde Fürsprache einlegen wird«.

Hingegen findet in der Felsendominschrift *keiner(!)* der koranischen Texte Erwähnung, die nach Kompatibilitäten mit christologischen Positionen der verschiedenen orientalischen Großkirchen suchen und die ich an anderer Stelle<sup>4</sup> als

- 1 Literatur bei Kaplony, A., *The Haram of Jerusalem, 324-1099: temple, Friday mosque, area of spiritual power* (Freiburger Islamstudien 22), 2002, 123-164.
- 2 Eine fotografische Darstellung der Inschriften des inneren Oktagons findet sich bei Oleg Grabar (*The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, 1996, 56-71.92-99.184-186), zusammen mit der Wiedergabe des arabischen Textes und einer englischen Übersetzung (vgl. Grabar, O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, *Ars Orientalis* 3 [1957] 33-62; ders., *The Dome of the Rock*, 2006). Entsprechend Nevo, Y.; Koren, J., *Crossroads to Islam, The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, 2003, 412-417; eine deutsche Übersetzung aller Inschriften des Felsendoms ist in den Arbeiten von Heribert Busse zu finden (*Die Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, Das Heilige Land* 109 [1977] 8-24; ders., *Monotheismus und islamische Theologie. Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem*, *Theologische Quartalschrift* 161 [1981] 168-178).
- 3 van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bde. I-VI, 1990-1995; hier Bd. I, 1991, 10.
- 4 Vgl. van der Velden, F., *Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64, OrChr 91* (2007) 164-203; ders., *Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119, OrChr 92* (2008) 130-173.

*Konvergenzstrang* bezeichnet habe. Dies betrifft *Sure 19:1-33*, *Sure 61:1-14*, *Sure 3:33-64*, *Sure 5:110-119* und ihre kotextuellen Bezüge. Vielmehr formuliert die Felsendomschrift ein »christologisches« Bekenntnis, das sich sowohl mit diesen koranischen Konvergenztexten als auch mit den zeitgenössischen kirchlichen Lehren von Trinität und Inkarnation zunehmend kritisch auseinandersetzt.

Ich versuche, die komplexen Fragen um die Bedeutung der ältesten Inschriften, welche auf die erste Bauphase des Felsendoms (692 AD) zurückgehen, anhand folgender Matrix zu gliedern.

### Architektonischer Ort der Inschrift

Nicht unerheblich für die Interpretation der Inschrift ist der Sinn und Zweck ihrer Anbringung und damit die Frage ihres architektonischen Ortes. Heribert Busse sieht in der muslimischen Tempelplatzarchitektur – der Felsendom als zentraler Erinnerungsort, davon getrennt die al-Aqsa-Moschee als Ort der Gebetsversammlung – einen bewussten Gegenentwurf zur christlichen Grabeskirche der römischen Epoche. Auch dort war die fünfschiffige Konstantinsbasilika als Ort des Gemeindegottesdienstes vom Kultort des Heiligen Grabes architektonisch getrennt<sup>5</sup>. Jerusalem war zur Zeit der arabischen Machtübernahme eine christliche Stadt. Der vorherrschende christliche Anspruch wurde nach Busses Theorie durch die älteren Felsendomschriften gekontert, welche die christologischen Aussagen auf das »islamisch mögliche« beschränken und dabei die Trinitätslehre ausschließen. Gleichzeitig wird die eschatologische Inschrift am Osttor um die bereits genannte Inschrift am Nordtor – dem Prophetentor – ergänzt, welche die Bedeutung Muḥammads hervorhebt<sup>6</sup>. Die Analyse von H. Busse basiert somit auf einer theologischen Gesamtsicht der Inschrift, welche dem christlichen Credo ein voll entwickeltes islamisches Dogma gegenüberstellt, das die theologische Entwicklung des Islam bis zum 9. Jh. AD bereits weitgehend vorwegnimmt. Letztlich sei durch den Felsendom über dem »Nabel der Welt« – hier lag nach jüdischer Vorstellung Adams Grab und Abrahams Moria, hier sollte der Messias durch das Osttor einziehen – die Wiedererrichtung des jüdischen Tempels inszeniert worden, wobei aufgrund des veränderten islamischen Paradigmas der Felsendom jedoch nicht als »Kultort« verstanden wurde.

Oleg Grabar<sup>7</sup>, der über ein halbes Jahrhundert hinweg zum Felsendom in Jerusalem publiziert hat, lehnt dagegen diese theologische Gesamtsicht Busses weitgehend ab. Die stadtarchitektonische Kontrapunktik zur Grabeskirche findet sich

5 Es bleibt zu fragen, wie viel dieser Architektur nach der Zerstörung durch die Perser im Jahr 614 AD noch übrig war.

6 Ebenso wie im äußeren Teil der Inschrift am inneren Oktagon.

7 Vgl. Grabar, O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, *Ars Orientalis* 3 (1957) 33-62; ders., *The Shape of the Holy, Early Islamic Jerusalem*, 1996; ders., *The Dome of the Rock*, 2006.

auch bei O. Grabar, er beschreibt den Felsendom aber als ein Memorial in oktagonalen Form, welches in der römischen Reichsarchitektur zwar selten, aber doch an einigen signifikanten Beispielen<sup>8</sup> nachweisbar ist. Der Felsendom war nach O. Grabar von Anfang an ein Ort der Zurschaustellung, sowohl des umschlossenen Felsens<sup>9</sup> als auch der älteren Inschrift konzipiert. Das Paradigma einer islamischen Wiederaufnahme des jüdischen Tempels ist dagegen für ihn nicht entscheidend<sup>10</sup>, ebenso wenig der durch H. Busse definierte theologische Gegensatz. Die bei O. Grabar letztlich offene Frage der genauen politischen oder theologischen Motivation, welche ʿAbd al-Malik zur Errichtung eines solchen imperialen Memorials trieb, wurde zum Ausgangspunkt für eine ganze Reihe neuerer Forschungen, welche die Felsendomschrift aus der Sicht eines entstehenden Islam des 7. Jhs. AD neu interpretieren.

### Äußere Form der Inschrift

Was aber ist die Inschrift ihrer äußeren Form nach? H. Busse vermutet eine Hinführung des Lesers von den Inschriften am Nord- und Osttor über die Außenseite bis hin zur Innenseite des inneren Oktagons, die also von außen nach innen gerichtet zu lesen sei. Dagegen behandle ich wie J. van Ess und O. Grabar<sup>11</sup> die Texte an der Innen- und Außenseite des inneren Oktagons als eine selbständige Einheit<sup>12</sup>. Die Inschrift ist durch die sechsmal erscheinende Wendung »*lā ʿilāha ʿillā llāhu waḥdahu lā šarīka lahu*«<sup>13</sup> gegliedert, die allein an der Außenseite fünfmal erscheint. Dass Allah keinen »Teilhaber« hat, kann somit als »Titel« und als ein Grundthema der Inschrift gelten. Beide Seiten der Inschrift besitzen darüber hinaus zwei wiederholte Eulogien, deren Text wir heute aus Sure 64:1, Sure 57:2 und Sure 33:56 kennen. Von innen nach außen gelesen rahmen diese Wiederholungen den Gesamttext und binden Innen- und Außenseite aneinander. Da nach der Wiederholung von Sure 64:1 und Sure 57:2 auf der Außenseite nur noch eine Schlussbitte, das Datum und die Bauherrenangabe folgen, wird die Inschrift wohl »von innen nach außen« zu lesen sein.

8 Vgl. Grabar, O., *The Dome of the Rock*, 2006, 98-107. Die Wiederentdeckung der antiken Wallfahrtskirche der *Kathisma* (Ruheplatz) Mariens zwischen Jerusalem und Bethlehem spielt dabei eine besondere Rolle, vgl. Avner, R., *The Recovery of the Kathisma Church*, in: Bottini, G. C. (Hg.), *One Land Many Cultures*, Jerusalem 2003.

9 Zur Emblematisierung des Ortes in der frühen islamischen Tradition vgl. van Ess, J., *Abd al-Malik and the Dome of the Rock: an analysis of some texts*, in: Raby, J.; Johns, J. (Hg.), *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, Vol. 1, Oxford 1992, 89-104.

10 Typisch ist die Kontroverse mit M. Rosen-Ayalon und H. Busse um die Interpretation der Ornamentik in der Kuppel: antikes Motiv oder Anspielung auf die Cherubim des jüdischen Tempels? Vgl. Busse, H., *Oleg Grabar, the Shape of the Holy* und andere neue Bücher über das frühislamische Jerusalem, *Der Islam* 75 (1998) 93-103.101.

11 Vgl. Grabar, O., 1996, 184.185.

12 Wohingegen Chr. Luxenberg nur die Texte an der Innenseite des inneren Oktagons behandelt.

13 Die Transliteration richtet sich nach der von Hans Zirker im Jahr 2007 angefertigten Umschrift.

Außenseite und Innenseite besitzen jedoch ein je eigenes Profil. Nach der einleitenden Eulogie wird die theologische Hauptaussage der *Innenseite* durch einen Textblock eingetragen, der sich mit Ausnahme zweier kurzer preisender Einlassungen (*tasbīḥ*) durchgehend argumentativ mit dem christologischen Bekenntnis auseinandersetzt. Diese Verse sind uns heute aus Sure 4:171f und aus Sure 19:33-36 bekannt und sind bereits von H. Busse und O. Grabar<sup>14</sup> als das »Herzstück« der Inschrift beschrieben worden. Es folgen eine heute aus Sure 3:18f bekannte Bezeugung des bis dato Gesagten durch Gott und eine Ermahnung, sich daran zu halten, während diejenigen, welche diesen *ʿislām* (zur Bedeutung des Wortes s. unten) nicht befolgen können und die Zeichen Gottes »bedecken« (*kufri*), seiner Strafe anheimfallen. Wenig fehlt zu einem formalen Anathem, wie wir es aus christlichen Konzilsakten kennen.

Dagegen besitzen die Texte der *Außenseite* einen anderen Rhythmus, der durch die fünffach wiederholte Wendung des »Titels« und durch zwei weitere, heute aus Sure 112 und aus Sure 17:111 bekannte Texte geprägt ist, welche älteren »Slogans« (siehe unten) oder Gebeten entstammen. Anders als auf der Innenseite liegt auf der Außenseite ein durchgehend performativer Sprachgebrauch vor, welcher erst in der abschließenden Angabe des Datums und des Herrschers aufgegeben wird.

Dieser stete Wechsel von Eulogien und inhaltlicher Auseinandersetzung ließ H. Busse an die Form einer altkirchlichen Catene<sup>15</sup> als Blaupause der Inschrift denken, während O. Grabar Übereinstimmungen zu einer christlichen Katechumenenmesse bemerkt. Beides führt aber nicht recht weiter, solange der Sinn eines solchen Schemas an einer Bauinschrift nicht geklärt ist. O. Grabar nimmt daher einen Abgleich mit zeitgleichen Inschriften vor und kommt zum Schluss, dass Sure 112 und 9:33 (Nordtor), sowie eine Anzahl formelhafter Preisungen Gottes und seiner Propheten zwar zum ältesten Bestand von Epigraphien auf Grabsteinen und an Moscheen gehörten, dass die stark argumentativen Teile der Innenseite aber kaum für eine Bauinschrift der Omayyadenzeit typisch sein können.<sup>16</sup> Allerdings weist O. Grabar auf eine ähnliche Inschrift an der *ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ*-Moschee in Kairo hin, welche im Zuge ihrer Erweiterung durch *ʿAbd al-Malik* (AH 93) in einigen Elementen ihrer Ornamentik das Vorbild des Felsendoms aufnahm<sup>17</sup>. Die auf grünen Tafeln angebrachte Inschrift ist leider verloren und nur durch eine französische Übersetzung aus dem 18. Jh. AD bekannt, so dass ihr

14 Vgl. Busse, H., 1981, 173f; Grabar, O., 1996, 66f.

15 Vgl. Busse, H., 1981, 171.

16 In späterer abbasidischer Zeit bestand ein fester Kanon von Inschrift-Texten, die bewusst als Korantexte zur Dekoration appliziert wurden. Unsere älteren Texte lassen dagegen keinen Kanon sichtbar werden, ganz abgesehen davon, dass sie in einigen Details vom Text des Korans abweichen.

17 Vgl. Behrens-Abouseif, D., *Islamic Architecture in Cairo*, 1989, 47-50.

Text nicht verlässlich überliefert ist<sup>18</sup>. Gleichwohl ist zu sehen, wie dieser Text die Formelsprache der Felsendomschrift offensichtlich aufnimmt und sowohl den »Titel« als auch die aus Sure 3:18f, 57:2, 9:33 (Nordtor) und 4:172 bekannten Verse reproduziert. Die wortgleiche Überleitung Folgeteil wird in der Kairo-Inschrift durch eine längere Eigenformulierung über Muḥammad gestaltet, während die Felsendomschrift mit dem heute aus Sure 19:33-36 bekannten Text bei der Person Jesu verbleibt. Längere Bauinschriften waren in der Zeit °Abd al-Maliks also wohl nicht nur auf den Felsendom beschränkt, sondern sie konnten auch aus einem gemeinsamen Formelschatz von Eulogien und Basistexten bestehen, auf die frei formulierte Texte folgten<sup>19</sup>. Auch hier zeigt sich, dass das Proprium der Argumentation der Felsendomschrift in den heute aus Sure 4:171 und 19:33-36 bekannten christologischen Texten vorliegt, die ich unten als ein arabisches Symbolon interpretiere. Um diesen Nukleus herum gruppieren sich wesentlich ältere performative Bezugstexte sowie der zeitgenössische reproduzierbare Formelschatz.

#### Anrederichtung der Inschrift

Wer spricht in der Inschrift, und wer ist angesprochen? Ein einzelnes Mal wird in der Einleitung (»*qul!*«) des heute aus Sure 112 bekannten Verses explizit auf einen göttlichen »Redeauftrag« verwiesen<sup>20</sup>, ein weiteres Mal ist für wenige Worte Jesus Autor der direkten Rede<sup>21</sup>. Ganz überwiegend wird jedoch durch einen unbenannten Akteur gesprochen, teilweise abweichend von der Anrederichtung, die wir heute im Koran vorfinden<sup>22</sup>. So bleibt letztlich offen, ob als Autor Gott oder ein von Gott beauftragter Sprecher zu denken ist. Wichtiger ist allerdings die Frage nach dem Adressaten der Inschrift. Die zahlreichen Eulogien und Benediktionen der Außenseite haben als primären Adressaten Gott selber, wie aus den Biten um Fürsprache und Vergebung (zweimal *tuqbalu*) hervorgeht. Gleiches gilt für die direkte Anrede »*Allāhumma*« auf der Innenseite. Dort wird die Adressatenstruktur dann aber vielschichtiger, es wird eine Gruppe von Personen angesprochen, die entweder als »Schriftbesitzer« (*yā-ʿahla l-kitābi*) oder einfach in der

18 Mir liegt die von Gaston Wiet als No. 546 eingetragene Version vor (Wiet, G., *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum. Première partie. Égypte. Tome deuxième, Kairo 1930, S. 6-10*).

19 O. Grabar (1996, 71) nennt zum Vergleich längere Inschriften aus byzantinischen Kirchen bis zum 9. Jh. AD, regt aber auch einen Bezug zum frühen Ikonoklasmus der Araber an. Eventuell ersetzen die Schriftbänder bewusst die bildhafte Darstellung in christlichen Kirchen (zur Problematik vgl. Crone, P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 [1980] 59-95*; Griffith, S. H., *Images, Islam and Christian Icons*, in: Canivet, P. [Hg.], *La Syrie de Byzance à l'Islam [VIIe-VIIIe siècles]*, Damas 1992, 121-138).

20 Anders dagegen in den gleichlautenden Versen am Nord- und Osttor.

21 Siehe unten die Analyse des heute aus Sure 19:33-36 bekannten Textes.

22 Im Korantext von Sure 19:33 ist Jesus Akteur der Rede.

2. Pl. masc. erscheinen<sup>23</sup>. Die klassische Schule identifizierte diese Gruppe als »die Christen«<sup>24</sup>. Wenn wie bei H. Busse der Felsendom als exklusiver muslimischer Ort in Entgegensetzung zur christlichen Grabeskirche galt, war es aber wenig wahrscheinlich, dass die Inschrift von solchen »Christen« selber wahrgenommen werden konnte oder sollte. Als intendierter Leser, und in diesem Sinne als direkter Adressat der Inschrift an der Innenseite, musste dann ein »Muslim« gedacht werden, der Sinn der Inschrift wäre somit die apologetische Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens gegenüber »den Christen«.

### Die Felsendomschrift als frühchristliches Bekenntnis?

Die Selbstverständlichkeit dieser Annahme wurde zum einen durch die genannten architektonischen Analysen von O. Grabar in Frage gestellt<sup>25</sup>, zum anderen wurde zunehmend überlegt, ob Sprache und theologische Begrifflichkeit der Felsendomschrift nicht selber auf ein archaisches christologisches Bekenntnis zurückgehen, dessen Entstehung zeitlich *vor* der orthodoxen Lehre der großen Kirchen des Orients zu suchen sei. So gehen Yehuda Nevo und Judith Koren für die ersten Jahrzehnte der arabischen Herrschaft von einem primitiven Monotheismus aus, der unter <sup>o</sup>Abd al-Malik um einen »Muḥammadismus« ergänzt wurde: »The Dome of the Rock inscription suggests that <sup>o</sup>Abd al-Malik held, or adopted, Judeo-Christian beliefs. To these he added the Prophet; and the results became – almost overnight! – the State's only form of official religious declaration, to be used in many kinds of formal documents and inscriptions.«<sup>26</sup> Dieser judenchristliche Glaube soll auf eine ältere Grundschrift zurückgehen, deren Texte sich auszugsweise auf der Innenseite der Felsendomschrift wiederfinden: »We suggest that both its content and its actual form were already part of a preexisting written literature or set of locutions belonging to a sect with obvious Judeo-Christian beliefs.«<sup>27</sup> Dagegen sollen die »Allāh-Texte« an der Außenseite auf Eigenformulierungen der Felsendomschrift zurückgehen, von denen nur ein kleinerer Teil sekundär als Sure 112 und Sure 17:111 in den Koran übernommen wurde. Diese Idee setzt voraus, dass <sup>o</sup>Abd al-Malik ein separates (judenchristliches) Bekenntnis besaß, das vor seiner Zeit nicht Gegenstand des Glaubens der Araber war, welches er aber über eine Modifikation (Muḥammadismus) mit dem

23 Im heute aus Sure 19:34 bekannten Text steht abweichend von der heutigen koranischen Version die 3. P. pl.

24 Die Einbeziehung der Juden, die ja auch <sup>ahl</sup> *al-kitāb* sind, scheint an dieser Stelle aufgrund der antitrinitarischen Auseinandersetzung mit dem christologischen Dogma kaum wahrscheinlich.

25 O. Grabar weist bereits darauf hin (1996, S. 67), dass der heutige Koran für die refutatio christlicher Dogmen härtere Verse bereithält als die in der Inschrift angeführten. Allerdings stimme ich ihm nicht zu, dass die Inschrift die wesentlichen Punkte der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen christologischen Dogma vermeidet.

26 Nevo, Y.; Koren, J., 2003, 273f.

27 Nevo, Y.; Koren, J., 2003, 276.

älteren »primitiven arabischen Monotheismus« zu einer neuen Theologie kreativ verbinden und gleichzeitig im ganzen Reich installieren konnte – eine theologische und logistische Meisterleistung in so kurzer Zeit von knapp 30 Jahren! Der Kalif wird so zu einem großen produktiven Erneuerer der »arabischen« Religion, die Felsendomschrift zu einer *formula unionis*, die ob ihrer judenchristlichen Gründung auch den Christen des Reiches angedient werden konnte.<sup>28</sup> Ob zeitgleich neben den Texten °Abd al-Maliks bereits andere literarische Traditionen des späteren Korans existierten, kommt bei Y. Nevo und J. Koren nicht in Blick, war aber jedenfalls für die Entstehung der Christologie des °Abd al-Malik wohl nicht bedeutsam.

Eine ähnliche Konstruktion findet sich bei Chr. Luxenberg und K.-H. Ohlig<sup>29</sup>. Für sie ist *ʿislām* nicht als »Eigenname« der Religion des Kalifen °Abd al-Malik vorstellbar, vielmehr ist mit dem Begriff die »Übereinstimmung« mit einem Rechtsverhalten (*dīn*) auf Grundlage einer gemeinsamen Schrift (*kitāb*) gemeint. Welches aber ist diese gemeinsame Schrift? Nicht der Koran im heutigen Sinne, sondern eine Vor-Schrift desselben, welche syrisch-christliches Vokabular und »vornizänische« Christologie transportierte. Daher habe °Abd al-Malik auch keinesfalls einen »arabischen Propheten« Muḥammad verkündet. Chr. Luxenberg schlägt vielmehr eine Übersetzung der Felsendomschrift in »syro-aramäischer Lesart« vor, die den Passus *muḥammad ʿabdu l-lāhi* nicht als Eigennamen des islamischen Propheten, sondern als Partizip versteht: »Gelobt sei der Knecht Gottes«<sup>30</sup>. Diese Eulogie sei als christologischer Titel ursprünglich auf *Jesus* bezogen, und in *ihm* – nicht in Muḥammad – sei der »Hochgelobte« zu sehen. Wie häufig bei Chr. Luxenberg wäre anzufragen, ob das philologisch Machbare auch das Zutreffende ist,<sup>31</sup> jedenfalls hat E. Gallez zu Recht darauf hingewiesen, dass

28 E. Gallez spricht in diesem Zusammenhang von der Felsendomschrift als einem Text aus »ökumenischer« Gesinnung °Abd al-Maliks; vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II – Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire, 2005, 99-107.

29 Vgl. Luxenberg, Chr., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2005, 124-148; Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2005, 366-405; ders., *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders., *Der frühe Islam*, 2007, 327-376, hier 336ff.; ders., *Von Bagdad nach Merw*. Geschichte, rückwärts gelesen, in: ders.; Groß, M. (Hg.), *Vom Koran zum Islam*, 2010, hier 42-55.

30 Vgl. Luxenberg, Chr., 2005, 126.135f.

31 Wie geht Luxenberg mit der Erwähnung des Namens Muḥammad in frühen christlichen Texten um? »The earliest clear Christian reference to the Prophet is to be found in the Syriac chronicle of Thomas the Presbyter, a resident of northern Mesopotamia ... we may assume that Thomas was writing ca. 640 ... The Eastern-Syriac Khuzistan-Chronicle (›Chronicon Anonymum‹ ca. 660 AD) reports the decay of the Sasanian empire by the ›Ishmaelites ... their chef was Muḥammad‹ (Chr. Anon. 12, s. Sako 32). Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoahb II de Gdala*, 1983, 29-34. ... The most detailed analysis of the ›Ishmaelite‹ creed prior to 692 AD we find in the writings of the Armenian cronicler Pseudo-Sebeos (wr. in the 660s). He knows about an ›Ishmaelite‹ Muḥammad, a trader who assumed a divine mission to profess the God of Abraham and to fight paganism« (Hoyland, R., *Earliest Christian Writings on*

Chr. Luxenbergs Übersetzungsvorschlag für die zeitgleichen Texte der Inschriften am Nord- und am Osttor, die Muḥammad ebenfalls nennen, nicht möglich ist.<sup>32</sup>

Beide genannten Ansätze gehen davon aus, dass die »judenchristliche« oder »vornizänische« Theologie °Abd al-Maliks in Form einer selbständigen und unabhängigen literarischen Vorlage »von außen« in den koranischen Traditionsstrang integriert wurde. Das Bekenntnis des °Abd al-Malik sei also nicht organisch aus einem Dialog der unterschiedlichen Texttraditionen herausgewachsen, die wir heute als Teile des Korans kennen, sondern es entstamme einer »mythischen Gründungsstufe« vor den uns bekannten Korantexten und wurde durch eine heilsgeschichtliche Reise nach Jerusalem in den Text des heutigen Koran verbracht<sup>33</sup>. Bei Karl-Heinz Ohlig<sup>34</sup> geht die Reise der »vornizänischen« Christologie von der syrischen Theologie des 3./4. Jhs. AD in den Ostiran nach Merw, wo sie die Stürme der ökumenischen Konzilien überdauert habe. Dort sei in Baktrien auch der ursprünglich christliche Ur-Koran auf Grundlage dieser frühen Christologie erstellt worden, bevor °Abd al-Malik ihn nach Syrien und Jerusalem zurück verbrachte. Der ausgelobte Preis dieser »Christus-Minne« des Kalifen ist die Bekenntniseinheit des Reiches auf dem Weg zurück zu den allen Christen gemeinsamen Wurzeln. Der Kalif wird quasi zum Parzival, und die Suche nach der verlorenen Einheit des christologischen Bekenntnisses in Form eines »liber unionis« (*kitāb*) zur Gralssuche.

Allerdings scheint mir die Annahme einer »mythischen Grundstufe« geradezu die Vorbedingung dafür zu sein, um die Christologie °Abd al-Maliks überhaupt als eine »judenchristliche« oder »vornizänische« erkennen zu können. Alle christologischen Titel der Felsendominschrift und des heutigen Korans lassen sich auch in der Lehre der großen christlichen Kirchen des Orients im 7. Jh. AD nachweisen, angefangen bei der »Erwählungschristologie« und der Vorstellung von Jesus als dem »Diener/Knecht Gottes«, welche noch im gesamten arabischen Mittelalter Gegenstand des Religionsgesprächs zwischen der ostsyrischen Kirche des

Muḥammad, in: Motzki, H. [Hg.], *The Biography of Muḥammad* [Islamic History and Civilization 32], 2000, 276-297, 277f.). Sind dies alles Hinzufügungen späterer Kopisten? Was ist aber dann mit den von C. H. Becker bereits Anfang des 20. Jhs. veröffentlichten arabisch-griechischen Papyrusprotokollen aus der Zeit um 88 H, die den arabischen Schriftzug Muḥammad mit dem Griechischen *Maquer* wiedergeben, also deutlich als Eigennamen verstehen? (Vgl. Becker, C. H., *Das Lateinische in den arabischen Papyrusprotokollen*, *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1909) 166-193, hier 170ff.).

32 Siehe die Rezension von E. Gallez zur englischen Übersetzung des genannten Artikels von Chr. Luxenberg in: [http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Hidden\\_origins\\_of\\_Islam.htm](http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Hidden_origins_of_Islam.htm)

33 Von Mekka nach Medina und weiter nach Irak und Jerusalem – unter Annahme einer judenchristlichen Bekanntschaft des historischen Muḥammad bereits im *Hiğāz* – geht die Reise, wenn man dem traditionellen islamischen Bericht glaubt. Auf diesem Weg der Interpretation wandelt auch Hans Küng (*Der Islam*, 2006, 62-78 und 593-597), der an ein judenchristliches Bekenntnis denkt.

34 Vgl. Ohlig, K.-H., *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders., *Der frühe Islam*, 2007, 327-376.

Ostens und den Muslimen sind. Es wird zu häufig übersehen, dass die ostsyrische Kirche des Ostens diese Formulierungen ja nie aufgegeben hat – warum denn auch, Nestorius und Theodor von Mopsuestia galten ja weiterhin als Kirchenväter, und selbst der von K.-H. Ohlig oft angeführte Aphrahat stand in Persien ja nicht auf dem Index. Vielmehr deutete die Kirche des Ostens diese Aussagen im Licht der später von ihr anerkannten ökumenischen Konzilien als *Nachweis* der göttlichen Natur des Christus<sup>35</sup>. Nicht die Formulierungen der christologischen Titel, sondern die Ablehnung dieser deutenden Parameter unterscheiden also die Aussagen der Felsendomschrift von der Christologie der großen syrischen Kirchen des 7. Jhs. AD. Anders gesagt: Der Phänotyp der koranischen Christologie (und der Felsendomschrift) erklärt sich besser aus dem Dialog der uns vorliegenden koranischen Texte und ihrer Redaktionsstufen mit den zeitgenössischen Christen der großen Kirchen des Orients.

Nachvollziehbar ist dagegen die Vorstellung, dass die Felsendomschrift nicht ausschließlich auf den Binnenraum einer bereits vollständig abgegrenzten Religion »Islam« gerichtet war. Vielleicht ist die Inschrift ein wichtiger Schritt in diese Richtung, aber sie beschreibt im Jahr 692 AD jedenfalls noch einen »process in the making«, sowohl was ein separates »islamisches« Bekenntnis als auch was dessen koranische Textgrundlage betrifft. Daher muss die Inschrift als ein Text verstanden werden, der sich sowohl an »Gefolgsleute des Propheten« wie an »Christen«, »Juden« oder »Judenchristen« aller Couleur richtete und folgerichtig von allen diesen Gruppen rezipiert werden sollte – zu welchen unterschiedlichen Bedingungen auch immer. Damit liegt der von O. Grabar analysierte Stiftungszweck des Felsendoms als imperiales Memorial nahe.<sup>36</sup> °Abd al-Malik wählte mit dem Felsendom an historisch bedeutsamer Stätte wohl bewusst die Form des oktagonalen Memorials, das allen seinen Untertanen jenseits der religiösen Unterschiede vertraut war. *Ein* wichtiger Stiftungszweck des Felsendoms war es, die Inschrift – und damit die Christologie °Abd al-Maliks – an einem prominenten Platz als »official text« (Y. Nevo / J. Koren) darzustellen. Wenn die Inschrift aber als eine solche *Ekthesis* des Kalifen °Abd al-Malik zu verstehen wäre, der eine bestimmte Glaubensmeinung von allen Bewohnern seines Reiches wahrgenommen und vielleicht nachvollzogen sehen sollte, dann steht natürlich die Frage ihrer Rezeption durch die zeitgenössischen Christen des Orients im Raum.<sup>37</sup>

35 Katholikos Timotheus d. Gr. argumentiert im 9. Jh. AD gegenüber Muslimen, dass die Bezeichnung »Knecht« für Jesus nie seine göttliche Natur in Frage stelle. Vgl. Hurst, T. R., Letter 34 of Timothy I, in: Lavenant, R. (Hg.), Symposium Syriacum IV (OCA 229), 1987, 367-382, hier 372f; vgl. van der Velden, F., 2007, 190f.

36 Auch wenn O. Grabar selber nicht an einen unlimitierten Zugang von »Nicht-Muslimen« zum Gebäude des Felsendoms denkt.

37 Sammlungen der christlichen Texte zum frühen Islam liegen vor bei: Hoyland, R. G., *Seeing Islam as others saw it*, Princeton 1997; Landron, B., *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'islam*, 1994.

### Die Inschrift als »Ekthesis« und ihre frühe christliche Rezeption

Als °Abd al-Malik (685-705 AD) eine autoritative Meinung »des Christentums« zu seiner christologischen Meinung hören wollte, wandte er sich – wie es auch die sassanidischen Herrscher vor ihm gewohnt waren – an den Katholikos der Kirche des Ostens, *Ḥnānīšōʿ I.* (685-700 AD).<sup>38</sup> Dies kann angesichts der guten Erfahrungen der frühen Kalifen mit dem theologischen und politischen Engagement der Katholikai *Īšoʿyahb II.* (624-646 AD) und *Īšoʿyahb III.* (648-660 AD) nicht verwundern.<sup>39</sup> Dieses Mal erhielt der Kalif °Abd al-Malik allerdings eine unerwartet schroffe Abfuhr durch den Katholikos. Anders lässt sich das aus dem Jahr 691 AD bekannte Interview nicht einordnen: »The Nestorian patriarch Ḥnānīšōʿ I. (died 699/700), however, in mentioning a *new absurdity* that takes Jesus for a prophet, is undoubtedly referring to the Muslims (see G. Reinink, *Fragmente der Evangelienexegese des Katholikos Henanisho I*, R. Lavenant [ed.], V Symposium Syriacum [OCA 236], 1990, 89f)«<sup>40</sup>.

Die Kirche des Ostens war mit den christologischen Positionen ihrer arabischen Herren aber bereits viel früher – jedenfalls weit vor der Felsendomschrift – und besser vertraut als bisher angenommen.<sup>41</sup> Daher kann sich das entsetzte Erschrecken des Katholikos meiner Meinung nach nur darauf beziehen, dass er die von °Abd al-Malik präsentierte christologische Glaubensmeinung als Veränderung eines früheren status quo einschätzte – und in diesem Sinne als eine gefährliche »*new absurdity*«. Tatsächlich veröffentlichte °Abd al-Malik seine Glaubensmeinung kurze Zeit später in Form einer Ekthesis im Felsendom. Sicher ist auch, dass die schroffe Replik *Ḥnānīšōʿ I.* ins Exil verbrachte und dass der irakische Statthalter *al-Ḥaġġāġ* nach dem Tod des Patriarchen für 14 Jahre die Wahl eines Nachfolgers im Katholikate verhinderte.

Bereits zeitnah zur Felsendomschrift analysierten führende christliche Vertreter, wie der westsyrische Bischof und Theologe Jakob von Edessa<sup>42</sup>, deren Ansichten – und lehnen sie ab: »Auch die *Mehagrāīē* wollen nicht aussprechen, dass der wahre Messias, der gekommen ist und den die Christen erkannt haben, Gott und Sohn Gottes ist, obwohl sie fest bekennen, dass er der wahre Messias ist, der

38 Der Katholikos der Kirche des Ostens nahm bereits im persischen Sasanidenreich bei Hofe die Gesamtvertretung der Christenheit wahr und ist in dieser Funktion auch ab dem frühen Abbasidenreich wieder dokumentiert. Ein gut lesbarer Überblick findet sich bei: Baumer, Chr., *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens*, 2005, 65-110 und 141-172.

39 Vgl. Ioan, O., *Muslims and Arabs bei Ishoyahb III (649-659)*, (Göttinger Orientforschungen, Syriaca Bd. 37), 2009; Metselaar, M., *Die Nestorianer und der frühe Islam (THEION XXIII)*, 2009.

40 Reinink, G. J., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, *OrChr* 77 (1993), 165-187, 177.

41 Vgl. van der Velden, F., *OrChr* 92 (2008) 167ff.

42 Vgl. Prémare, A.-L., *Les fondations de l'islam*, 2002, 180f.

gekommen ist und den die Propheten angekündigt haben. ... Vor allem behaupten sie, dass Jesus der Sohn der Maria und der Messias ist und nennen ihn das Wort Gottes, wie es auch in der Heiligen Schrift steht. Doch unwissend, wie sie sind, fügen sie hinzu, dass er der Geist Gottes sei, denn sie können nicht zwischen dem Wort und dem Geist unterscheiden, wie sie andererseits auch nicht bereit sind, den Messias Gott oder Sohn Gottes zu nennen.«<sup>43</sup> Jakob von Edessa beklagt in dieser kenntnisreichen und genauen Analyse eine Darstellung des christologischen Dogmas, welche zwar die richtigen christologischen Titel benennt, aber ihren Sinn verzerrt: Jesus als »Wort Gottes« ist nicht Gottes ewiger Sohn (der Logos), sein »göttlicher Geist« ist nicht wie der Heilige Geist, eine selbständige Entität, welche als Paraklet vom Logos gesandt wird.

Eine noch deutlichere Bezugnahme auf das christliche Verständnis des aus Sure 4:171 bekannten Textes findet sich im frühesten Zeugnis eines christlich-islamischen Religionsgesprächs, dem Dialog des Mönches von Bet Hale mit einem arabischen Notablen, das G. J. Reinink<sup>44</sup> auf ca. 720 AD datiert: »The monk exhorts the Arab either to confess Christ as Son of God or to distance himself from the Qur'anic phrase *Word of God and His Spirit*«<sup>45</sup>. Ganz offensichtlich zieht der gelehrte Mönch aus diesem in der Felsendomschrift erscheinenden Text Konsequenzen, welche der arabische Counterpart als Bedingung der Aussage nicht mittragen kann und will.

Ich vertrete die Meinung, dass nicht nur die Replik von *Ḥnānīšō* I. sondern auch die entsprechenden Einlassungen von *Jakob von Edessa* und anderer christlicher Gelehrter zu Beginn des 8. Jhs. AD den Text der Felsendomschrift zum Anlass nehmen. Der Koran als käufliches Buch, in dem christliche Gelehrte lesen konnten, steht für mein Verständnis erst durch das »*maṣāḥif* -Projekt« des *al-Ḥaḡḡāḡ* zur Verfügung, das »in dem Zeitraum zwischen 84-85«<sup>46</sup>, also in den letzten Jahren der Regierung des Abd al-Malik stattgefunden haben muss. Erst das spätere Werk des Johannes von Damaskus zeigt eine christliche Kenntnis des

43 Der Text stammt aus einem Brief Jakobs von Edessa an Johannes, den Styliten, über die Genealogie der Hl. Jungfrau - ROC., t. VI, p. 512-531. Zitiert wurde nach Flusin, B., Ist dies das Ende der Zeiten?, WuB 1/2005, 34-40.39, unter Abänderung der unzutreffenden Wiedergabe von syr. *Mehagrāīē* (»Hagar-Leute«?) als »Muslime«. Der Begriff Muslim erscheint in syrischen Texten des 7./8. Jhs. als Bezeichnung der arabischen Eroberer *nicht*. Vgl. Nau, F., Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII au VIII siècle, 1933, 133). Vgl. Hoyland, R. G., Jacob of Edessa on Islam, in: Reinink, G. J.; Klugkist, A. C. (Hg.), After Bardasian (FS H. J. W. Drijvers), 1999, 149-160, hier 156f. Hoyland scheint jedoch an eine Kenntnis des Korantextes durch Jakob v. Edessa zu denken.

44 Vgl. Reinink, G. J., 1993, 185 (dort auch Literatur).

45 Roggema, B., A Christian Reading of the Qur'an: the Legend of Sergius-Bahira and its Use of Qur'an and Sira, in: Thomas, D. (Hg.), Syrian Christians under Islam, 2001, 57-73, hier 70.

46 Vgl. Hamdan, O., Studien zur Kanonisierung des Korantextes, Wiesbaden 2006, 135-174, hier 141.

*muṣḥaf*.<sup>47</sup> Es war also der Text der Felsendomschrift, der von den zeitgenössischen Christen früh rezipiert und kritisiert wurde, nicht nur weil man sie als unvereinbar mit den eigenen Ansichten empfand<sup>48</sup>, sondern weil sie – so meine These – den gewohnten status quo der christologischen Diskussionen aus den ersten 50 Jahren der arabischen Herrschaft veränderte. Wenn es einen solchen früheren status quo aber gab, muss weiter gefragt werden: Worin bestand er, welche Texte des heutigen Koran beschreiben ihn, und in welchem Verhältnis steht die Felsendomschrift zu diesen (älteren) Texten?

#### Die Felsendomschrift und die Redaktion des entstehenden Koran

Wie A. Neuwirth bei anderer Gelegenheit zu Recht kritisierte<sup>49</sup>, kommt bei den Arbeiten H. Busses das Verhältnis der älteren Inschriften am Felsendom zur gleichzeitigen Entstehungsgeschichte des Korantextes kaum in Blick. Auch O. Grabar postuliert die Untersuchung dieses Verhältnisses, ohne sie selber vorzunehmen. Für Y. Nevo und J. Koren sowie für Chr. Luxenberg und K.-H. Ohlig kommt dagegen hauptsächlich der Weg von der Inschrift zum Koran in Betracht, da die Inschrift als älter angenommen wird. Auch A.-L. de Prémare sieht in der Felsendomschrift das Zeugnis einer älteren Überlieferung der in ihr enthaltenen Korantexte. Bei der Einfügung in die Komposition der Suren sei die aus der Inschrift bekannte ältere Version redaktionell überarbeitet worden, wodurch sich die beschriebenen leichten Textabweichungen erklären. A.-L. de Prémare schreibt dabei der bekannten Neuausgabe des *muṣḥaf* durch ʿAbd al-Malik eine größere Bedeutung für die Fortschreibung der Texte und für die Redaktion der einzelnen Suren zu. »L'époque de ʿAbd al-Malik semble donc avoir marqué une étape décisive dans la constitution de ces textes. Ceux qui figurent sur le Dôme du Rocher en sont, en quelque sorte, les premiers manuscrites datables de façon cer-

47 Vgl. De Prémare, A.-L., ʿAbd al-Malik b. Marwan et le processus de constitution du Coran, in: Die dunklen Anfänge, 2005, 179-211. Johannes von Damaskus äußert sich aber ähnlich wie die oben genannten syrischen Theologen: »Noch einmal sagen wir ihnen (den Ismaeliten): ›Ihr sagt doch (selbst), dass Christus Logos Gottes und Geist (Pneuma) ist, wieso tadelt ihr uns dann als Beigeseller?« (Über die Häresien, Kapitel 100, in: Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. IV, Liber de haeresibus. Opera polemica, hrsg. von Bonifatius Kotter (PTS 22), Berlin, New York 1981, 60-67). Zitat aus: Ohlig, K.-H., Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur »unter islamischer Herrschaft«?, in: ders. (Hg.), Der frühe Islam, 2007, 223-326, 302.

48 Gegen K.-H. Ohlig (2007, 256) kann ich in der Apologetik des eigenen byzantinischen Bekenntnisses im Hodegos des Athanasius vom Sinai keine positive Wertung zur Christologie des ʿAbd al-Malik erkennen. Athanasius sichert sich nur gegen ein Missverstehen seiner Position ab, zum Inhalt der Felsendomschrift selber nimmt er keine Stellung, so dass eine »positive« Wertung nur aus deren Nichterwähnung abgeleitet werden kann.

49 Vgl. Neuwirth, A., Erste Qibla – Fernstes Masgid: Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad, in: Hossfeld, F.-L. (Hg.), Zion – Ort der Begegnung (FS L. Klein), 1993, 227-270, 268f.

taine»<sup>50</sup>. Damit aber wären die redaktionelle Endbearbeitung der behandelten Texte und ihre Einfügung in die Komposition der Suren durch den Kontext des Zusammenlebens mit den Christen des Orients im ausgehenden 7. Jh. AD bestimmt: »C'est, en tout cas, à Jérusalem, lieu emblématique du christianisme oriental, que la polémique islamique anti-trinitaire et christologique telle qu'elle s'exprime dans les inscriptions du Dôme du Rocher, a son véritable *sitz im leben*»<sup>51</sup>. Da wir auch mit den ältesten Koranmanuskripten kaum vor die Zeit ʿAbd al-Maliks kommen, lässt sich diese These schlecht falsifizieren.

Tatsächlich fällt auf den ersten Blick auf, dass die meisten Texte der Felsendomschrift an ihrem kanonischen Ort Sonderpositionen einnehmen: *Eigenständig* ist Sure 112, da der Text eine ganze Sure wiedergibt. *Abständig* ist der aus Sure 19 bekannte Text, da Sure 19:33-40 eine metrisch abgegrenzte Einheit gegenüber der restlichen Sure bilden. *Randständig* sind Sure 17:111, Sure 64:1 und Sure 57:2 als jeweils letzte oder erste Verse ihrer Suren. *Randständig* ist aber auch Sure 4:171 als erster Vers eines selbständigen, metrisch abgegrenzten Sinnabschnitts zu Ende der Sure. Lediglich der heute aus Sure 3:18f. bekannte Text scheint unauffällig in das Gesamt der Einheit Sure 3:2-19 eingebettet zu sein. Allein dieser Anfangsbefund lässt es geraten erscheinen, den kanonischen Ort der einzelnen Texte bei ihrer folgenden inhaltlichen Analyse im Sinne der redaktionskritischen Frage genau in Augenschein zu nehmen und erst danach die für dieses Kapitel zu erwartenden Thesen abzuleiten.

### Ältere performative Divergenztexte in der Felsendomschrift

#### Ein Bezug auf die vorkoranische mündliche Tradition in Sure 112

Auf die Bedeutung von Sure 112 für die Inschriften an der Außenseite des inneren Oktagons, sowie am Nord- und am Osttor ist bereits hingewiesen worden. M. Kropp<sup>52</sup> hat in Sure 112 eine dreigliedrige anti-trinitarische Kurzformel rekonstruiert, die er vorkoranisch – also vor Beginn der Verschriftlichung der Offenbarung – verortet. Der Text beginnt nach dieser Rekonstruktion mit der ursprünglich syrischen Phrase ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܘܗܘ ܐܠܗܐ (*Allāhā ḥad* »God, solus [dominus]), deren arabische Transliteration الله احد (*[huwa] l-lāhu ʿaḥad*) zu Problemen in Grammatik und

50 Prémare, A.-L., *Les fondations de l'Islam*, 2002, 299. Der Verfasser weist an gleicher Stelle darauf hin, dass die Hadithenliteratur die in der Felsendomschrift erscheinenden Verse nicht explizit als Teile des *Koran* zitiert.

51 De Prémare, A.-L., *Le processus de constitution du coran*, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2005, 179-211, 185-189.

52 Vgl. zum folgenden: Kropp, M., *Tripartite, but Anti-trinitarian Formulas in the Qurʾānic Corpus, Possibly Pre- Qurʾānic*, in: Reynolds, G. (Hg.), *New Perspectives on the Qurʾān: The Qurʾān in its Historical Context 2* (Routledge Studies in the Qurʾān), 2011, 247-265.

Verständnis führt. Deswegen wird im späteren koranischen Text eine erklärende Glosse *الله الصمد* (*al-lā-hu ṣ-ṣamad*) zugefügt. Hieraus ergibt sich der durchlaufende Text: *ʿAllāhā ḥad* / (*al-lā-hu ṣ-ṣamad*) / *lam ya-lid wa-lam yū-lad* / *wa-lam ya-kun la-hū ka/ā-fū ʿa-ḥad*.<sup>53</sup>

M. Kropp sieht für Sure 112 sowohl einen direkten Bezug auf performativ formulierende christliche Glaubenstexte – nämlich auf die ersten beiden Glaubensartikel des christlichen Credo – als auch eine kurz gefasste, sloganhafte Abwehr derselben. Wie aus der Überlieferung des *Muqātil Ibn Sulaymān* deutlich wird, formulierte auch die frühe christliche Gegnerschaft der Glaubenden ähnliche dreigliedrige »protrinitarische Slogans«: *lā šarīka lak / illā šarīka huwa lak / tamli-ku-hū wa-mā malak*.<sup>54</sup> («Keiner ist Dir Teilhaber / Außer Deinem einzigen Teilhaber / welchen Du selbst eingesetzt hast über alles, was er beherrscht»). Die Diskussion einer »Teilhaberschaft« und »Vergleichbarkeit« Gottes auf der Außenseite der Inschrift ist somit bereits in der frühesten Polemik zwischen den »Arabern« und den »Kirchen des Orients« nachweisbar. In einer Zeit, die noch keinen geschriebenen Korantext kannte, dienten sie nach M. Kropp als »religio-political slogans – a to be shouted in the streets of Mecca against religious adversaries or opponents – deriving from extra- and possibly pre-Qurʿānic materials. They were received and incorporated — but not without deep changes obfuscating their original structure and meaning — in the later authoritative version of the text« (a. a. O.). Die Felsendominschrift gibt den Text aus Sure 112 aber bereits als viergliedrige Formel mit der Ergänzung (*الله الصمد*) wieder.

#### Sure 17:111 als dreigliedrige performative Kurzformel

Ein weiteres Beispiel für eine alte dreiteilige anti-trinitarische Formel findet M. Kropp in einer Rekonstruktion von Sure 72:3: *ʿInna hū taʿālā ḥad<sup>55</sup> / rabb[a]nā mā [i]ttaḥad / ṣaḥaba wa-lā walad<sup>56</sup>* («He – exalted be Him – is one [unique] / Our Lord hath not taken / neither companions nor son!«). Auch der aus Sure 17:111 bekannte Text an der Außenseite der Felsendominschrift geht meines Erachtens auf eine dreigliedrige Form zurück, die allerdings keinen durchgehenden Endreim aufweist: *lam yattaḥiḍ waladan / wa-lam yakun lahū šarīkun (fī l-mulki) / wa-lam yakun lahū waliyyun (mina d-dulli)*, («Er hat keinen Sohn / Es ward ihm kein Teilhaber [an der Königsherrschaft] / es ward ihm kein Erretter [aus dem Elend]«). Der Text verbindet die Abwehr der »Teilhaberschaft« *širk* mit der Abwehr der »Sohnschaft«. Hierbei scheint die Formulierung *lam yattaḥiḍ waladan*

53 *الله الصمد* \ لم يلد ولم يولد \ لم يكن له كفوا احد

54 لا شريك لك \ الا شريكا هو لك \ تملكه وما ملك

55 Das aus dem Syrischen entlehnte *حد* ist an dieser Stelle als durch seine ältere Verwendung in Sure 112 bekannt vorzusetzen.

56 انه تعالى حد \ ربنا ما اتخذ \ صحبة ولا ولد

eine fest geprägte Wendung zu sein, die im Koran öfter wortgleich erscheint (vgl. Sure 25:1 in einer ähnlichen Konstruktion). Erweitert wird dies um die Motive der »Königsherrschaft« (*mulk*), die Gott nicht mit einem »Sohn« teilen kann.<sup>57</sup>

Weiterhin wird das Motiv des »Erretters aus dem Elend« variiert. *Muqātil ibn Sulaimān* weist zur Stelle explizit darauf hin, dass mit der Formulierung *wa-lam yakun lahū waliyyun mina d-dulli* Bezug auf ein älteres islamisches Stoßgebet genommen wird, dessen Text er jedoch leider nicht überliefert<sup>58</sup>. Nun ist *المذل* einer der 99 schönen Namen Gottes, doch die Semantik passt nicht recht in den von *Muqātil ibn Sulaimān* genannten Kontext eines Stoßgebetes beim Erschrecken<sup>59</sup>. Eher ist ein Stoßgebet vom Typ eines »*miserere Domine!*« zu erwarten. In eben diesem Gebets-Kontext steht auch *hebr.* מַלְאָכָא an zwei prominenten biblischen Stellen, in denen der *Messias* als Retter aus der Hilflosigkeit, Herrscher eines endzeitlichen Friedensreiches und Erlöser aus dem Elend, beschrieben wird.<sup>60</sup> In christlicher Auslegung werden beide Passagen auf die Wiederkehr Jesu als messianischer König und Weltenherrscher gedeutet. Das Stoßgebet des *Muqātil ibn Sulaimān* könnte daher folgende anti-christliche Spitze besessen haben: *Ich wende mich an Allah als Erretter aus dem Elend (und nicht wie Ihr an den göttlichen Messias).*

In der Felsendomschrift und in Sure 17:111 ist die dreigliedrige Form von zwei Preisungen (*tasbīḥ* und *takbīr*) gerahmt, wodurch sich ein Endreim vom Typ a/b/b/a ergibt. A. Neuwirth<sup>61</sup> schlägt den Vers in dieser Form wohl zu Recht der frühen ritualisierten Gebetspraxis zu. An seinem kanonischen Ort wirkt der Vers Sure 17:111 aber seltsam unverbunden. Das in den Versen 107.109.110.111 mehrfach wiederholte *qul!* (»sprich!«) zeigt eine herausgehobene Bedeutung dieser Sequenz, die zudem mehrfache abrupte Wechsel der Erzählgegenstände bietet. Die angrenzenden Verse vermitteln den Eindruck von Erläuterungen oder Rubriken zur Gebetspraxis der vorausgehenden Einheit Sure 17:2-106, die durchgehende Rhythmen und Themenstränge aufweist. So entsteht auf der Ebene der Komposition, wie A. Neuwirth es beschreibt, ein durchaus schlüssiger Gesamttext.

57 Als prominenter christlicher Vergleichstext fordert Heb 1 im Rückbezug auf die Psalmen genau diesen Anspruch für Jesus ein, vgl. Ps 110; Heb 1,13: »Es sprach der HERR zu meinem HERRN: Sitze mir zur Rechten!«, und Ps 45G und Heb 1,8: »Dein Thron, o GOTT, steht für immer und ewig«. Ob ein direkter Bezug von Sure 17:111 zu Heb 1 besteht, ist schwer nachzuweisen, tatsächlich beginnt der Surenvers, wie auch Sure 112 etc., mit der Abwehr der Gottessohnschaft, deren Schriftnachweis nun wiederum den Hebräerbrief beschäftigt: »Mein Sohn bist Du, heute habe ich Dich gezeugt« Ps 2,7 (vgl. 2 Sam 7,14; Heb 1,5).

58 Vgl. *Muqātil ibn Sulaimān* II.277: *كما يلتمس الناس النصر ان فاجأهم أمر يكرهونه* (»so wie die Leute um die Hilfe rufen, wenn ihnen überraschend etwas zustößt, was sie verabscheuen«).

59 Der *Lisān al-ʿArab* definiert das Wort folgendermaßen: *المذل: هو الذي يلحق الذل عن يشاء من عباده وينفي عنه*: أنواع العز جميعها. Dies würde eher nach einem Stoßgebet gegen Feinde des Beters klingen, deren Erniedrigung er von Gott erfleht (»Ich nehme meine Zuflucht zu Gott, dem Erniedriger!«).

60 Ps 72,13: *יְהוָה עֲלֵדָד* »Er birgt den Hilflosen in seinem Schutz«; vgl. Jes 11,4 »... er richtet die Hilflosen gerecht«.

61 Vgl. zum folgenden Neuwirth, A., 1993, 240-258.

Trotzdem können die rahmenden Verse des Anfangs und des Abschlusses ein unabhängiges Vorleben gehabt haben. So sieht J. van Ess<sup>62</sup> den einleitenden Vers von Sure 17:1 als unabhängig entstanden an. Dies gilt meiner Meinung nach auch für 17:111 am Schluss der Sure. Der Vers führt die Diskussion von Sure 17:105-109 nicht weiter, welche die Vollständigkeit und Schönheit der koranischen Offenbarung preisen. Er nimmt aber auch nicht direkt auf Sure 17:110 Bezug, wo eine Ausgewogenheit des täglichen Gebets gefordert wird. Insbesondere verleiht ihm die inliegende dreigliedrige Formel einen völlig anderen Rhythmus als den Versen 17:2-106.

Im Ergebnis scheinen die aus Sure 112 und Sure 17:111 bekannten Texte der Felsendomschrift auf ältere, teils vorkoranische Formeln zurückzugehen. Hinter Sure 112 steht wohl ein knappes dreigliedriges Traditionszitat, das man wie einen Slogan den Gegnern »um die Ohren schlagen« konnte. Sure 17:111 entstammt in ihrer ursprünglich ebenfalls dreigliedrigen Form wohl der älteren Gebetstradition. Eventuell geht der Vers auf ein vorkoranisches Stoßgebet zurück. Beide Texte setzen sich als Divergenztexte mit prominenten christlichen Apologien und Textverweisen auseinander, die wohl ebenfalls der performativen Tradition entstammen. Beide Texte sind für ihre Motive stilbildend, wie die häufige Verwendung des Textes von Sure 112 auf Grabsteinen etc. bereits der frühen arabischen Epoche und die formelhafte Verwendung des *lam yattahid waladan* (Sure 17:111; 25:1) bezeugen.

### Die argumentative Mitte der Felsendomschrift als Divergenztext

#### Der aus Sure 4:171f. bekannte Text: Eine christologische Konsensformel?

Die Inschrift setzt an der Innenseite des inneren Oktagons mit der rahmenden Angabe des »Titels« oder Hauptthemas ein, welche insgesamt sechsmal erscheint: *lā ʿilāha ʿillā llāhu waḥdahu lā šarīka lahu* (»Kein Gott außer Allāh allein, er hat keinen Teilhaber«). Danach folgen zwei Eulogien, deren Text wir heute aus Sure 64:1, Sure 57:2 und Sure 33:56 kennen, und die am Ende der Inschrift an der Außenseite des Oktagons wiederholt werden. Es ist Y. Nevo / J. Koren zuzustimmen, dass der Terminus *šarīk* hier gegen die im Christentum angenommene synergetische Gemeinschaft Gottes mit Jesus Christus geht<sup>63</sup> – alles andere macht im Kontext der Inschrift auch wenig Sinn.

Die »argumentative Mitte« auf der Innenseite der Felsendomschrift beginnt mit einem Text, den wir wortgleich aus Sure 4:171 kennen: *yā-ʿahla l-kitābi lā taʿlū fī dīnikum wa-lā taqūlū ʿalā llāhi ʿillā l-ḥaqqa ʿinnamā l-masīḥu ʿisā bnu maryama*

62 Vgl. van Ess, J., *Le prémices de la théologie musulmane*, 2002, S. 47f.

63 Vgl. Y. Nevo / J. Koren, 2003, 276f.

*rasūlu llāhi wa-kalimatuhū ʾalqāhā ʾilā maryama wa-rūḥun minhu fa-ʾāminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū talāṭatun-i ntahū ḥayran lakum ʾinnamā llāhu ʾilāhun wāḥidun subḥānahū ʾan yakūna lahū waladun lahū mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-ʾarḍi wa-kafā bi-llāhi wakīlan*

Eine Abweichung<sup>64</sup> vom heute bekannten Standardtext des Koran ist jedoch erwähnenswert: Für das schwierige *lā taʿlū fī dīnikum* («Überhebt Euch nicht in Eurem *dīn*?!») schlägt Chr. Luxenberg<sup>65</sup> eine syro-aramäische Lesart ܠܐ ܬܥܠܘ ܦܝ ܕܝܢܝܟܘܡ (*aʿlī bḏīnā*) vor und übersetzt entsprechend: »*Verfehlt Euch nicht in Eurem Urteil*«. Y. Nevo und J. Koren wählen »the correct way of behaving«<sup>66</sup> oder lassen den Begriff unübersetzt. Verständlich erscheint mir, dass *dīn* hier nicht als abgegrenzte »Religionsgemeinschaft«, im Sinne der späteren Entgegensetzung des historischen Islam zu den christlichen Kirchen verstanden werden kann (s. oben). Vielleicht kommt man der Sache mit der klassischen römischen Definition noch am nächsten, welche *religio* im doppelten Sinne als Hinwendung zur göttlichen Transzendenz (Laktanz) und als sorgsame Observanz der damit verbundenen liturgischen und heilsethischen Regeln (Cicero) versteht.

Nach einem Vorschlag von E. Gallez<sup>67</sup> bezieht sich der Begriff *ʾahl al-kitāb* auf das historische Buch par excellence, die Tora. In der Felsendomschrift (und im Koran) wären mit diesem Begriff also die »Leute der Tora« angesprochen – und zwar nur die Juden, nicht die Christen.<sup>68</sup> Daher sei der erste Teil des Verses (Sure 4:171a) als eine separate Mahnung an die rabbinischen Juden zu verstehen, die zur Anerkennung des Messias Jesus aufgefordert würden, und erst das folgende unpersonale »Ihr« des aus Sure 4:171b bekannten Versteiles würde sich gegen solche (orthodoxen) »Christen« richten, welche das trinitarische Dogma bekennen. Der Bereich der intendierten Glaubensaussage wäre entsprechend jenseits der rabbinisch-jüdischen und der großkirchlich-christlichen Position zu verorten. Darüber hinaus habe ʿAbd al-Malik gegenüber den Christen des Orients einen unbestimmten »Ökumenismus« gepflegt.<sup>69</sup> Skeptisch macht mich, dass diese Identifikation des *ʾahl al-kitāb* in Sure 4:171 erst aufgrund einer eingetragenen Kon-

64 Der Korantext von 4:171a lautet: يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم.

65 Vgl. Luxenberg, Chr., 2005, 127.136. Für *zu* einfach halte ich es dagegen, die koranische Variante von 4:171 *lā taḡhlū fī dīnikum* als eine sekundäre Verschreibung zu erklären, auch wenn E. Gallez (2008, 184) diesen Vorschlag bestätigend aufgreift.

66 Vgl. Nevo, Y. / Koren, J., 2003, 278.

67 Vgl. Gallez, E., »Gens du Livre« et Nazaréens dans le Coran: qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie?, OrChr 92 (2008) 174-186, hier 184f.

68 »Selon le texte originel du Coran, il apparaît ainsi que les chrétiens, pas plus que les musulmans, ne sont jamais dits être *gens du Livre*« (E. Gallez, 2008, 185).

69 Vgl. Gallez, E., Le messie et son prophète. Tome II – Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire, 2005, 99-107.

jektur möglich wird, deren Notwendigkeit nicht aus dem Text selber abzuleiten ist.<sup>70</sup> Für mein Verständnis wendet sich auch der erste Versteil an Christen.

Der weitere Text des Verses bietet keine philologischen Schwierigkeiten: »Der Messias Issa, Sohn der Maria, ist Gesandter Gottes, Sein Wort, das ER der Mariam injiziert (in sie hinein gegeben) hat und Geist von IHM«. Jesus wird anhand des soteriologischen Wirkens Gottes in ihm und an ihm besonders hervorgehoben: Während die ersten Propheten eine Botschaft von Gott erhielten (vgl. 4:163), sprach Mose direkt mit Gott (vgl. 4:164 und Ex 31). Jesus dagegen ist das Wort Gottes. Anders als die auf mehrfache Art verstehbare Erzählung in Sure 3:45, in der an Mariam ein »Wort von IHM« (bi-kalimatīn minhu) gerichtet wird, dessen Name Jesus ist, formuliert Sure 4:171 wie eine dogmatische Formel, die christologische Titel benennt. War der aus Sure 4:171f bekannte Text also als eine Art christologische Konsensformel gegenüber den Kirchen des Orients zu Ende des 7. Jhs. AD gedacht?

Die Analyse dieser koranischen Titel Jesu ist von anderer Seite gründlich geführt worden<sup>71</sup>. Es zeichnet sich ein breiter Konsens ab, welcher die Bezeichnungen »Gesandter Gottes, Wort Gottes, Geist von ihm, Diener Gottes« in den Rahmen einer (ost)syrischen »Erwählungschristologie« einpasst. Seltsam ist nur, dass maßgebliche (ost)syrische Theologen, die diese Erwählungschristologie ja auch im 7./8. Jh. AD noch vertraten, zu den ersten gehörten, die eben diese Aussagen der Felsendomschrift deutlich ablehnten (s. oben). Es wird wohl damit zu tun haben, dass die früheren christologischen Konvergenztexte, die zu dieser Zeit bereits vorlagen – z. B. Sure 3:33-59 - in der Felsendomschrift keine Berücksichtigung mehr finden. Vielmehr bricht die christologische Aussage nach der ersten Vershälfte von Sure 4:171 abrupt ab und wird in eine Ablehnung der christlichen Theologie (Gotteslehre) überführt: »So glaubt an Gott und sagt nicht: Drei (...) Allah ist Gott und ist EINER, er hat keinen Sohn (...) und keiner ist für Gott Mittler«. Hiermit wird ein deutlich polemischer Kontrapunkt gesetzt: GOTT ist nicht »Drei«, ER ist EINER, ER hat keinen Sohn, ER braucht keinen Mittler. Der aus Sure 4:171 bekannte Text drückt somit die Ablehnung der christlichen

70 Diese Form einer Konjektur des Textes aufgrund einer übergeordneten Konzept-Idee habe ich bei E. Gallez am Beispiel von Sure 61:6 schon einmal kritisiert (vgl. F. van der Velden, 2008, 137f.). Die von E. Gallez für die Grundschrift des Korans angenommene Christologie der Nazoräer gibt für die weitere Betrachtung der Christologie der Felsendomschrift übrigens wenig her. Die *Naṣārā* befinden sich in der Felsendomschrift in einem eigentümlichen Loch des Schweigens, wohl weil sie nach E. Gallez bereits zur Mitte des 7. Jhs. AD aus der offiziellen »arabischen« Theologie verdrängt wurden (vgl. Gallez, E., 2008, 177)?

71 Die unterschiedlichen theologischen Analysen des deutschsprachigen Bereichs sind komplett aufgelistet in: Bauschke, M., Jesus – Stein des Anstoßes, 2000, 280-420. Aus der neuesten Literatur vgl. weiter: Kuschel, K.-J., Juden, Christen und Muslime, 2007, 473-512; Küng, H., Der Islam, 2006, 588-620; Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405; ders., 2007, 327-376.

Vorstellung der Trinität (vgl. Sure 5:73), der Gottessohnschaft<sup>72</sup> und der Mittler-schaft (wakīl) Jesu aus, welche allen Großkirchen des Orients als Parameter zum Verständnis der genannten christologischen Titel dienten. Damit ist für christliche Ohren eigentlich alles gesagt.

Auffällig sind die zahlreichen kotextuellen Bezüge von Sure 4:171 zum Text von Sure 5:72-77<sup>73</sup>. Diese Einheit spezifiziert den komplexen Terminus *kafara*, der auch in der Felsendomschrift (vgl. Sure 3:19) und in ihrem direkten Bezugsfeld (vgl. 19:37, s. unten) erscheint. Als *kafara* (*kufr*)<sup>74</sup> wird in Sure 5:72 die Vergottung des Messias Jesus beschrieben, gegen die der historische Jesus sich angeblich verwahrt habe. Die dazu in Sure 5:72 angeführte Selbstbezeugung Jesu ist wortgleich aus Sure 19:36 und damit auch aus der Felsendomschrift bekannt: »Gott ist mein und Eurer Herr, also glaubt an IHN!« (s. unten).<sup>75</sup> Deutlich wird das Bekenntnis zur Gottheit Jesu als *širk* bezeichnet, die eigentliche Titel- und Themenangabe der Felsendomschrift. Auf ein solches Vergehen steht Strafe. Anschließend wird *kufr* in Sure 5:73 als eine Gottesvorstellung beschrieben, die in Ihm »den, der Drei vollmacht«, also einen von dreien sieht.<sup>76</sup> Anders als Sure 5:72-77 steht Sure 4:171 nicht im Textzusammenhang einer solchen polemischen Erzählung, der Vers formuliert dogmatisch nüchtern: »Sagt nicht DREI!«.

Als weitere kotextuelle Bezüge zu Sure 4:171 führt Vers 5:75 den Begriff des »Gesandten« für Jesus an, und in Vers 5:77 liegt die einzige koranische Parallele der oben besprochenen Wendung *lā taghlū fī dīnikum* vor. Nebenbei bemerkt ist in diesem Vers der Ausdruck *ahl al-kitāb* für mein Verständnis deutlich auf die Christen bezogen, es sei denn man löst wie E. Gallez den Vers aus seiner Sinn-einheit 5:72-77 heraus und betrachtet ihn isoliert.<sup>77</sup> Die in diesen Punkten sehr genaue Kompositionsanalyse von M. Cuypers bezieht 5:77 aber deutlich auf den vorausgehenden Kontext von Sure 5:72-77.<sup>78</sup>

An seinem kanonischen Ort passt der aus Sure 4:171 bekannte Text durchaus in die Thematik von Sure 4:136\*-169: Das Wort Gottes in Jesus verdeutlicht auch

72 Dagegen wurde im älteren Konvergenztext von Sure 3:45 die zweite Hälfte des biblischen Zitats Lk 1,32 mit der Gottessohnproklamation lediglich unkommentiert weggelassen, vgl. van der Velden, F., 2007, 180-182.

73 Vgl. zum folgenden: Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, 2007, 263-286.

74 Eine moderne islamische Behandlung auf Grundlage der relevanten Koranstellen findet sich bei: Behr, H. H., *Wer sind denn die Ungläubigen? Eine Antwort aus muslimischer Perspektive*, Zeitschrift für Religionslehre des Islam 3 (2008) 26-32.

75 Im Sinne der Erzählung von Sure 5:72-77 richtet sich Jesus direkt an die Kinder Israels, der dogmatische Vorwurf richtet sich aber an die späteren Christen; vgl. Gallez, E., 2008, 180.

76 M. Cuypers (2007, 272f) diskutiert, ob es sich bei der Formulierung um die Aufnahme einer frühen innerchristlichen Polemik handeln kann, welche noch Tabarī bekannt zu sein schien, oder ob sich ein Bezug zu liturgischen Hymnen der syrischen Kirchen herstellen lässt; vgl., Griffith, S. H., »Christians and Christianity,« in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (6 vols.; Brill: Leiden, 2001-2006), vol. I, pp. 307-316.

77 Vgl. E. Gallez, 2008, 185.

78 Vgl. M. Cuypers, 2007, 272f.

denen die Botschaft, welche an das geschriebene Wort und (eventuell) an das Wort Gottes zu Mose nicht glauben. Es gibt nach meiner Meinung aber etliche Argumente dafür, dass er ursprünglich nicht zu dieser Einheit gehört hat: Die Klimax der Argumentation ist mit der Bezeugung Gottes bereits in 4:169 erreicht, und die Einheit ist mit einer Strafandrohung abgeschlossen. In den Schlussversen der Sure wechselt das Metrum zwischen den Versen 4:170.171.172.173 mehrfach und bis zum Surende in Vers 176 gibt es noch einmal einen Themenwechsel. Alternativ wäre zu überlegen, ob beide Verse 4:171.172 mit einer Überleitung und einer Ausleitung (Sure 4:170.174) sekundär in die Komposition von Sure 4 eingefügt wurden, um die Funktion eines verstärkenden und konkretisierenden Kommentars zum Vorgesagten wahrzunehmen.

Unter dem Strich scheint Sure 4:171 eine Zusammenstellung der wichtigsten christologischen Titel zu sein, welche sowohl in den früheren koranischen Konvergenztexten als auch in der christlichen (ost)syrischen Erwählungschristologie eine bedeutende Rolle spielen. Der kotextuelle Bezug des Verses zu 5:72-77 ist dabei deutlich, wahrscheinlich ist 4:171 der jüngere Text, der aus der Erzählung 5:72-77 eine knappe dogmatische Formulierung formt, welche sich die narrative Polemik ihrer Vorlage spart. Sure 4:171 dürfte damit aber die Einschätzung der christlichen Glaubensaussage über Jesus als *kufr* bereits gekannt und akzeptiert haben. Die theologische Spitzenaussage der Wort-Gottes-Proklamation für Jesus wird in Sure 4:171 aus dem mehrfach verstehbaren narrativen Zusammenhang in Sure 3:45 herausgelöst, dogmatisch einengend umformuliert und dabei in ihrer Bedeutung für die Gotteslehre stark eingeschränkt. Vers 4:171 ist dabei wohl nicht nur jünger als sein Kotext in Sure 5:72-77, sondern auch jünger als sein kanonischer Kontext in Sure 4:136\*-169. Ich halte es auch für wahrscheinlich, dass Vers 4:172 bereits vorlag<sup>79</sup>, bevor Vers 4:171 spät in der Redaktionsgeschichte der koranischen Literatur entstand. Das Bemühen, narrative koranische Texte dogmatisch korrekt zu fixieren und die systematisierende Präsentation christologischer Titel weisen bereits sehr in die gleiche theologische Richtung, welche später in der Felsendomschrift Gestalt annimmt.

#### Der aus Sure 19:33-36 bekannte Text: Eine redaktionelle Radikalisierung der Aussage von Sure 19:35a

Die zweite Hälfte der »argumentativen Mitte« entspricht mit wenigen Ausnahmen dem aus Sure 19:33-36 bekannten Text. Dessen einleitende Segensformel wird in der Felsendomschrift *über* Jesus gesprochen, in Sure 19:33 aber in direkter Rede von Jesus selber geäußert, da sie dort Teil einer längeren Selbstbeschreibung Jesu ist (Sure 19:30-33). Zwischen beiden Versionen wurde also die

79 Der Vers erscheint übrigens auch in der erwähnten Bauinschrift der *‘Amr ibn al-‘Āṣ*-Moschee in Kairo.

Anrederichtung verändert.<sup>80</sup> In Sure 19:34 beginnt der Text mit einer Formulierung, die deutliche Anklänge an Sure 3:60 besitzt: *dālīka ʿīsā bnu maryama qawlu l-ḥaqqi llaḏī fihi tamtarūna*. In der Felsendomschrift ist der Text in direkter Anrede (2. Pl. masc.) gehalten. In Koran 19:34 steht dagegen die 3. Person pluralis (mit Anredewechsel gegenüber dem Vorvers). Mehrere ältere Lesarten kennen diese Abweichung der Felsendomschrift aber auch als koranischen Text von Sure 19:34. Darüber hinaus liegen für diesen Vers auffällig viele Varianten alternativer Lesarten vor.<sup>81</sup> Der genaue Wortlaut und die Anrederichtung des Textes der koranischen Version scheinen also in der frühen Zeit durchaus diskutabel gewesen zu sein.

Sure 19:35a - *mā kāna li-llāhi ʿan yattaḥiḏa min waladīn subḥānahū* - zeigt dagegen keine Textabweichungen zwischen Felsendomschrift, kanonischem Text und den bekannten älteren Lesarten. Dafür birgt der Vers eine textkritische Entdeckung: Palimpsest DAM 01-27.1 Folio 19v. ist eine alte unveröffentlichte Handschrift aus der großen Moschee von Sanaa.<sup>82</sup> Während die jüngere Überschreibung den Text von Sure 19:35a(34) in der uns bekannten Form bietet, formuliert die unterliegende Schrift anders, und zwar: *mā kāna li-llāhi ʿan yattaḥiḏa waladan subḥānahū*. Diese Variation erscheint ansonsten nirgendwo in den bekannten alternativen Lesarten. Da durch den Palimpsest die relative chronologische Ordnung aber deutlich ist, haben wir es hier wohl mit dem seltenen Handschriftenbeleg einer gegenüber der kanonischen Variante und der Felsendomschrift *älteren* literarischen Vorstufe des Verses zu tun. Während sich diese ältere Formulierung noch eng an das oben beschriebene Motiv von Sure 17:111 hält<sup>83</sup> - »Gott hat *keinen Sohn*« (ولدًا - *waladan*) - wird in der Felsendomschrift und in der späteren kanonischen Version von 19:35a der Ton deutlich zugespitzt: »Gott hat absolut *nichts* von einem Sohn« oder »Gott hat *nichts Sohnhaftes* an sich« (من ولدٍ *min waladīn*). Die alte, bereits aus 17:111 bekannte formelhafte Wendung, wird damit im Kontext von Sure 19:34-36 pointiert gegen die christliche Inkarnationslehre gefasst, nach der in Jesus Christus menschliche und göttliche Natur sich nahe kommen. Die Argumentation wird also radikalisiert und zugespitzt.

80 Die Versgruppen 19:1-15 und 19:16-33 enthalten zwei durchgängig parallelierte Kindheitsgeschichten über Johannes den Täufer und über Jesus, welche 19:15 durch eine Preisung Johannes des Täufers und in Vers 19:33 durch eine gleichlautende Selbstpreisung Jesu abgeschlossen werden; vgl. van der Velden, F., OrChr 91 (2007) 164-203, hier 165-167.

81 Darüber hinaus kennen mehrere alte Kodizes unterschiedliche Varianten der Wendung قول الحق : Bei Ibn Masʿūd steht قال الحق, bei Ubayy Ibn Kaʿb liest man: ... قيل الحق الذي نلن الناس فيه. Vgl. Jeffery, A., Materials for the history of the text of the Quran, Leiden 1937, 58, 145 und 293.

82 Zum folgenden vgl. Puin, E., Ein früher Koranpalimpsest aus Sana II (Dam 01-27.1) – Teil IV, in: Groß, M.; Ohlig, K. (Hg.), Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam, Berlin 2011, 311-402, hier 383. Elisabeth Puin datiert die Schreibunterlage des Codex in das 7. Jh. AD.

83 Vgl. S. 2:116; 25:2 u. ö.

## Sure 19:35b-36 im Rahmen der aus Sure 19:34-40 bekannten Texteinheit

Mit Vers 34 zeigt sich in Sure 19 – und auch in der Felsendominschrift – ein metrischer Bruch. Das neue Metrum zieht sich bis Sure 19:40, danach erfolgt der Wechsel zurück zum Metrum der Verse 19:1-33.<sup>84</sup> Bereits die klassische islamische Interpretation trägt dem Rechnung, indem sie Sure 19:1-33 in das 6. Jahr der Offenbarung, den Rest von Sure 19 dagegen in das 7. Jahr der Offenbarung verortet.<sup>85</sup> Da Sure 19 ab Vers 41 zusätzlich zur Kindheits- und Familiengeschichte Abrahams übergeht, welche direkt an die Thematik von 19:1-33 anschließt, gibt es durchaus Argumente dafür, dass der aus Sure 19:34-40 bekannte Text selbständig verfasst und redaktionell an seinen kanonischen Platz eingefügt worden sein kann.<sup>86</sup>

Auch von der christologischen Aussage her zeigt Sure 19:34-40 eine andere Ausrichtung als die sehr auf Konvergenzen bedachten Verse von Sure 19:16-33<sup>87</sup>. Der Text von Sure 19:34-40 besitzt zahlreiche kotextuelle Übereinstimmungen mit Sure 43:57-65. Dort findet sich eines der ersten Streitgespräche über Jesus, dessen Gegnern Streitsucht, Uneinigkeit und Parteienbildung vorgeworfen wird (vgl. Sure 21:91-94; 42:11-15). Die klassische Datierung setzt diesen Text parallel zu Sure 19:1-33 an (6. Jahr der Sendung). Es ist also zu vermuten, dass bereits in der frühen Zeit der koranischen Textbildung divergente, kritische Texte neben christologischen Konvergenztexten wie Sure 19:1-32.33<sup>88</sup> existierten.

Sure 19:35b ist eine wörtliche Parallele zu Sure 3:47 (vgl. 3:59) und setzt sich mit der Art der Erschaffung Jesu durch Gott auseinander: *'idā qaḍā 'amran fa-'innamā yaqūlu lahū kun fa-yakūnu* (»Wenn Er eine Sache beschließt, so spricht er: Sei! Und es wird. Gott ist mein und Euer Herr, also dient ihm«). Im frühen Text von Sure 21:91, den auch die klassische Datierung zeitgleich zu Sure 19:1-33 ansetzt, machte die besondere Art seiner Erschaffung Jesus zu einem »Zeichen für die beiden Welten«.<sup>89</sup> Sure 21 spricht weiterhin vom Geist Gottes in Jesus (vgl. Sure 4:171; 66:12) und betont die Keuschheit Mariens (vgl. Sure 3:42-44), in die hinein Gott »Geist von Uns« einhaucht. Hingegen wird die Erschaffung Jesu in 19:35f. zwar als ein der Erschaffung Adams entsprechendes Wunder bezeichnet, aber damit auch auf ein vergleichbares menschliches Maß zurückgestuft. Er wurde durch den göttlichen Schöpfungsakt - *كن فيكون* - nicht anders erschaffen als z. B. Adam (vgl. Sure 3:47.59), der ebenfalls durch die Einhauchung des gött-

84 Vgl. Paret, R., Kommentar, 324.

85 Vgl. Bazargan, M., Und Jesus ist sein Prophet, 2006, 40 und 41.

86 So bereits Nöldecke/Schwally, Geschichte des Qoran, Bd. 1, 1909, 130.

87 Vgl. Bell, R., The Origin of Islam in its Christian Environment, 1926, 139.

88 Vgl. die freundlichen Einschätzungen der christlichen Umwelt in Sure 23:50; 28:52ff; 29:46; 35:29-32.

89 Der Anklang dieser Formulierung an das jüdisch-christliche, messianische Motiv des *nes 'ammim* (»Zeichen für alle Völker«, vgl. Jes 12,12) ist dabei kaum zu übersehen.

lichen Geistes zum Leben kam.<sup>90</sup> Bei meiner Analyse des Konvergenztextes von Sure 3:33-59 waren eben diese genannten Textelemente in Sure 3:47.59 als Teil einer späteren korrigierenden Redaktion analysiert worden.<sup>91</sup>

In Sure 19:36 ist die Passage *wa-ʿinna llāha rabbī wa-rabbukum fa-ʿbudūhu hādā širāṭun mustaqīmun* (19:36//3:51par) offensichtlich verbunden mit Sure 43:64 (*ʿinna llāha hūwa rabbī wa-rabbukum fa-ʿbudūhu hādā širāṭun mustaqīmun*).<sup>92</sup> Der Bezug von Sure 19:34-40 auf Sure 43:64ff zieht sich auch durch den Folgetext von Sure 19:37ff, der nicht mehr in der Felsendomschrift erscheint: *fa-ḥtalafa l-ʿaḥzābu min baynihim fa-waylun li-llaḏīna (kafarū min mašhadi yawmin ʿaẓīmīn)*.<sup>93</sup> Weiterhin sind Sure 43:63 und Sure 3:50 wörtliche Parallelen. Es ergibt sich so ein kotextuelles Geflecht der Texte aus Sure 3:47.50.51, Sure 19:34-37 und Sure 43:57-65, dessen relative diachrone Ordnung jedoch eindeutig scheint: Sure 43:64f ist aufgrund der besseren Eingebundenheit in die kurze monothematische Sure wohl der gegenüber Sure 19:36f ältere Teil - selbst die klassische islamische Tradition will es so. Da Sure 3:45-59 der jüngste Teil dieser Dreiecksbeziehung ist, wird die Übernahme von Sure 43:64 nach Sure 19:36 und anschließend nach Sure 3:45-59 erfolgt sein. Dabei wurde der große Konvergenztext in Sure 3:45-59 korrigierend überarbeitet.<sup>94</sup>

Ergebnis: Die Texteinheit von Sure 19:34-40 wurde unter Vorlage eines alten argumentativen Divergenztextes (Sure 43:57-65) komponiert. Die kotextuellen Bezüge finden sich insbesondere in den Versen 19:36-37. Auch in den Formulierungen der Verse 19:34-35 hielt sich der Text von Sure 19:34-40 eng an die konventionalisierte Sprache älterer Kotexte (vgl. Sure 17:111; 25:22; 2:116 ...). In dieser Form wurde er auch für die korrigierende Überarbeitung des Konvergenztextes von Sure 3:45-59 benutzt. Der Divergenztext von Sure 19:34-40 wurde dann en bloc hinter den großen Konvergenztext von Sure 19:1-33 eingestellt, dessen konvergente Aussagen somit durch ein redaktionelles Mittel gekontert wurden.<sup>95</sup> Der Divergenzstrang greift somit redaktionell in Form einer »korrigierenden

90 Die Formulierung findet sich vom menschlichen »Adam« in Sure 15:29//38:72; 32:9. Grundlage ist hier in 19:35 die islamische Version des Adam-Christus-Vergleichs, die eben nicht mehr der christlichen ostsyrischen Adam-Christus-Typologie entspricht.

91 Vgl. van der Velden, F., 2007, 180-182.188.

92 Die Aussage Jesu, dass Gott »mein und Euer Herr« sei, ist übrigens auch neutestamentlich bekannt (vgl. Joh 20,17).

93 Die Textveränderungen in Sure 19:37 stellen dabei gegenüber Sure 43:65 eine dogmatisch definierte Verschärfung dar. Aus den »Verdunklern« (ظلموا), der Begriff zielt eher auf das ungerechte Verhalten, werden in der Felsendomschrift die »*kāfirūn*« (كفروا). Dieser Begriff zielt auf die falsche Glaubensinterpretation der Christen, welche (nach Sichtweise der Felsendomschrift) durch die Inkarnationslehre einen Teil der Glaubenswahrheit zur Person Jesu »verdecken«; siehe oben zum Verhältnis von 4:171 zu 5:72-77.

94 Ähnlich kann es bereits zur Veränderung der älteren Version von Sure 61:6 (Ubayy Ibn Ka'b) zur kanonischen Lesart gekommen sein (vgl. Sure 43:63 بالبيانات عيسى عيسى, vgl. van der Velden, F., 2008, 136ff).

95 Ganz ähnlich wurden wohl zeitgleich dem Text von Sure 3:33-59 die Verse 3:60-64 beigelegt.

Textfortschreibung« auf den Konvergenzstrang über. Erst anschließend wurde in Sure 19:35a die wohl ältere Version (ولدا) ersetzt und damit eine dogmatische Zuspitzung und Verschärfung vorgenommen, durch die sich eine spezifische Abwehr des entscheidenden Punktes der christlichen Inkarnationslehre (من ولد) ergibt. Ich vermute, dass diese Textveränderung um der theologischen Bewegung willen vorgenommen wurde, an deren Ende die Felsendomschrift steht. Offensichtlich wurde diese verschärfende Wendung (من ولد) später allgemein als »kanonisch« akzeptiert, wohingegen bezüglich der geänderten Anrederichtung von Sure 19:34 (siehe oben) beide Lesarten erhalten blieben.<sup>96</sup>

#### Der aus Sure 3:18f. bekannte Text

Die argumentative Mitte der Felsendomschrift wird durch eine Bezeugung ihrer Aussagen durch Gott abgeschlossen, die wir wortgleich aus dem Text von Sure 3:18f. kennen: *šahida llāhu ʿannahū lā ʿilāha ʿillā huwa wa-l-malāʾikatu wa-ʿulū l-ʿilmi qāʾiman bi-l-qisṭi lā ʿilāha ʿillā huwa l-ʿazīzu l-ḥakīmu \* ʾinna d-dīna ʿinda llāhi l-islāmu wa-mā ḥtalafa llaḏīna ʿūtū l-kitāba ʿillā min baʿdi mā ḡāʾahumu l-ʿilmu baḡyan baynahum wa-man yakfur bi-ʿayāti llāhi fa-ʾinna llāha sarīʿu l-ḥisābi.*

Es gibt im Koran nur zwei Stellen, in denen Allah (zusammen mit den Engeln) *etwas* bezeugt (transitives Objekt), nämlich in Sure 4:166 und eben in Sure 3:18f.<sup>97</sup> In beiden Fällen bezeugt Gott am Ende einer Auseinandersetzung die Verlässlichkeit der herab gesandten Offenbarung (4:166) – und letztlich seine eigene Einzigkeit (3:2.18). In beiden Fällen werden auch die *gleichen Epitheta* für Gott gewählt (*huwa l-ʿazīzu l-ḥakīmu*; vgl. 3:6.18 und 4:165). In beiden Kontexten geht es um ein »Wissen Gottes (oder der Engel)« (*ʿilm*), von dem die Menschen durch die Kette der Bücher – Tora, Evangelium, der *furqān* und die »Mutter der Bücher« (vgl. Sure 3:3-7) – Kenntnis haben. Der *ahl al-kitāb*, den die Felsendomschrift meint (siehe oben), war aber offensichtlich durch das *geschriebene* Wort (*kitāb*) allein nicht zu überzeugen. Daher wird den Christen – so die argumentative Logik der Felsendomschrift – die sichere Kenntnis der Wahrheit nun durch Jesus *als* das Wort Gottes, oder besser: durch das *in* Jesus *sprechende* Wort Gottes (vgl. 4:171) vermittelt. Dies geschieht in Form der aus Sure 19:36 bekannten Eigenrede Jesu, welche in der Inschrift genau vor Sure 3:18f steht. Diese Unmittelbarkeit der Gottesrede in/durch Jesus mag christlichen Ohren wohlklingen.

96 Letztere betreffen ja auch nicht den Konsonantenbestand (*rasm*) der weitgehend ohne diakritische Punkte geschriebenen ältesten Manuskripte.

97 Sonst wird im Koran Gott als Zeuge überwiegend in der festen Form *kaḏā bi-llāhi šahīdan baini wa-bainakum* (Sure 13:43 und öfter) angerufen. Dies geschieht regelmäßig am *Ende* eines Streites oder einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Direkt danach folgt meist eine Strafandrohung für die, die immer noch nicht glauben, bzw. ein Versprechen für die Glaubenden. Regelmäßig wird danach das Thema gewechselt; vgl. Paret, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 1980, 266 mit zahlreichen weiteren Belegen.

Inhaltlich wird aber in gezeigter Weise genau *gegen* das orthodoxe christliche Gottesverständnis argumentiert.

Nun wird abschließend durch den aus Sure 3:18f. bekannten Text gefordert: *ʿinna d-dīna ʿinda llāhi l-ʿislāmu*. (»Der *dīn* bei Gott ist *islām*«). Y. Nevo und J. Koren übersetzen diese Stelle: »*dīn* with Allah means unity«. Chr. Luxenberg übersetzt hingegen: »Als das Rechte (hinsichtlich des Schriftverständnisses) gilt bei Gott die Übereinstimmung (mit der Schrift)«<sup>98</sup>. Die Frage der Übereinstimmung sei auf das Schriftverständnis bezogen, von dem die anschließend genannten Schriftbesitzer abgewichen seien.<sup>99</sup> Auch wenn man die traditionelle Übersetzung »Die Religion bei Gott ist der Islam« (im Sinne einer vollständig abgegrenzten ›Religion‹ namens ›der Islam‹) als unhistorisch ablehnt,<sup>100</sup> würde ich den Vers hier nicht auf das Schriftverständnis, sondern im Goetheschen Sinne auf den ›allgemeinen Islam‹ beziehen und übersetzen: »Die *religio* Allahs ist die bedingungslose Hingabe«<sup>101</sup> - und zwar entweder an IHN, im Sinne einer persönlichen Aufgabe in den Gottglauben hinein, oder im Sinne der Hingabe an die genaue *Übereinstimmung* mit dem, was die Inschrift fordert.

ʿAbd al-Malik fordert für mein Verständnis an dieser Stelle schlichtweg *Konformität* gegenüber seinem in der Felsendomschrift veröffentlichten Bekenntnis ein. Sein Angebot gegenüber den Christen ist die Verwendung des Hoheitstitels *Wort Gottes* für Jesu. Dagegen wird die orthodoxe Interpretation dieses Titels, wie sie im Rahmen der christlichen Gotteslehre geschieht, kategorisch zurückgewiesen. Daher endet die argumentative Mitte der Inschrift mit einer göttlichen Wahrheitsbetuerung und (in allen drei Texten: Sure 3:19, Sure 4:167-169, Felsendomschrift<sup>102</sup>) mit einer Strafandrohung für den Fall ihrer Ablehnung. Diese Abfolge erinnert an christliche Konzilsformeln, bei denen auf die abschließende Doxologie häufig ein formales Anathem folgte. Wenn man zudem bedenkt, dass die narrative Kraft und die midraschartige Bibelauslegung der großen koranischen Konvergenztexte aus Sure 19 und Sure 3 der eigentliche Pflanzboden für das Religionsgespräch der christlichen Kirchen mit den arabischen Herren waren, und dass diese nun auf dem Weg zur Felsendomschrift durch korrigierende Einlassungen konventionalisiert, redaktionell zurückgebunden und damit letztlich religionspolitisch aus dem Verkehr gezogen wurden, kommen wir zu einem tiefe-

98 Chr. Luxenberg führt seine Übersetzung auf eine syro-aramäische Translitteration von *dīn* als *𐩢𐩣* und *islām* als *𐩣𐩬𐩪𐩥* zurück. Vgl. Luxenberg, Chr., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 124-148, hier 128.

99 Ich nehme an, dass Chr. Luxenberg sich bei dieser Schrift das von K.-H. Ohlig angenommene Lektionar auf Grundlage einer vornizänischen Christologie vorstellt (Diskussion s. oben).

100 Vgl. Ohlig, K.-H., Von Bagdad nach Merw. Geschichte, rückwärts gelesen, in: ders.; Groß, M. (Hgg.), Vom Koran zum Islam, 2009, 29-107, hier 36-38.

101 Zur Problematik des *Religionsbegriffs* (*dīn*) s. oben.

102 In der Felsendomschrift ist der aus Sure 3:18f. bekannte Text das Ende der Inschrift auf der Innenseite - und damit der argumentativen Textführung.

ren Verständnis, wieso maßgebliche syrisch-christliche Theologen des späten 7. Jhs. AD die Felsendomschrift nicht als einen Konsenstext sondern als eine »*new absurdity*« betrachtet haben.

### Ein Anachronismus bei Ibn Isḥāq und die Felsendomschrift im Religionsgespräch mit den Christen des 8. Jhs. AD

Die argumentative Mitte der Felsendomschrift – also die aus Sure 19:1-40 und Sure 4:171f bekannten Texte – erscheinen ein weiteres Mal gemeinsam: in der *Sīra* des *Ibn Isḥāq*, genauer in der bekannten Legende zur ersten Auswanderung der Muslime nach Äthiopien. Der Text selber stammt, wenn von *Ibn Isḥāq*, dann aus dem 8. Jh. AD, wenn von *Ibn Hišām*, dann frühestens aus dem 9. Jh. AD.<sup>103</sup> Eigenartig ist, dass *Ibn Isḥāq* dabei folgender Anachronismus unterläuft: Bei einem Religionsgespräch am Hofe des Negus, das traditionell ins Jahr 615 AD verortet wird, zitieren die muslimischen Exsulanten zur Person Jesu zuerst Sure 19, welche nach der klassischen Verortung mit den Versen 19:16-33 im 6. Jahr der Offenbarung und mit den Versen 19:34-40 im 7. Jahr der Offenbarung entstanden sein soll.<sup>104</sup> Dieser erste Teil von Sure 19, der tatsächlich die mit den Christen gemeinsamen Aussagen zu Jesus enthält, aber auch der zweite Teil (Sure 19:34-40), der in der Felsendomschrift erscheint und der die Gottessohnschaft bezweifelt, hätten nach der internen Logik der klassischen Datierung also bereits während der Auswanderung nach Äthiopien vorliegen und dort rezitiert werden können.<sup>105</sup> Bei einem zweiten Gespräch mit dem Negus zitieren die Gefährten dann aber noch einen weiteren Text, der ihnen von Muḥammad übermittelt worden sei. Dieser benennt christologische Titel und lehnt sich in der Formulierung eng an den Text von Sure 4:171a an, welcher nach der klassischen Datierung aber erst im 18. Jahr der Sendung (628/629 AD) offenbart worden sein soll und daher für die Rezitation noch nicht zur Verfügung hätte stehen dürfen. Der Text bei *Ibn Isḥāq* lautet: »*Wir sagen über ihn, was unser Prophet uns geoffenbart hat, nämlich dass er der Diener Gottes, sein Prophet, sein Geist und sein Wort ist, das Er der Jungfrau Maria eingegeben hatte*«. Der Negus nahm daraufhin einen Stock vom Boden auf und sprach: »Wahrlich, Jesus ist nicht um die Länge dieses Stockes mehr als das, was Du gesagt hast.«<sup>106</sup>

103 Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Gernot Rotter, *Das Leben des Propheten*, 1999, 65-71. Der arabische Text findet sich in der Sammlung *al-ḡāme' al-kabīr* in Buch II, Seiten 179-181. Zur Sache vgl. van der Velden, F., *OrChr* 91 (2007) 164-203, hier 165-167.

104 Vgl. die klassischen Einordnungen bei: Bazargan, M., *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, 2006.

105 Der arabische Text legt sich nicht auf bestimmte Verse fest: فقرا عليه صدرا من كهيعص kann entweder den ersten Teil der Sure bedeuten, oder ihren ursprünglichen Teil oder ihren am besten geeigneten Teil.

106 Übersetzung von G. Rotter. Hinter der eigenartigen Episode mit dem Stock steckt das arabische Wortspiel قال والله ما عدا عيسى ابن مريم ما قلت هذا العود.

Hier lohnt eine Synopse des arabischen Texts der *Sīra*: هو عبد الله ورسوله وروحه. Zum Vergleich folgt der aus Sure 4:171a bekannte Text der Felsendomschrift: انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم العذراء البتول منه. Die sprachliche Nähe beider Formulierungen ist sehr eng. Gerade die kleineren Umstellungen in der Wortfolge und kleinere Neukombinationen<sup>107</sup> – auch die Wendung هو عبد الله erscheint in der Felsendomschrift vor dem aus Sure 4:171a bekannten Text – lassen aber vermuten, dass *Ibn Ishāq* den Text des Glaubensbekenntnisses der Gefährten nicht aus dem ihm vorliegenden Koran, sondern aus der Felsendomschrift kompiliert hat.

Offensichtlich war *Ibn Ishāq* also mit dem Gebrauch der Felsendomschrift im Religionsgespräch mit Christen vertraut, was ob der Prominenz der Ekthesis weiter nicht verwundert. Die beiden Texte, die wir heute in Sure 4:171f und in Sure 19:33-36 finden, wurden im 8./9. Jh. AD im Gespräch mit Christen wohl so automatisch gemeinsam angeführt, dass auch *Ibn Ishāq* in seiner Geschichte gleiches tut und dabei sogar von den *asbāb el-nuzūl* zu Sure 4:171 absieht. Die Anekdote bei *Ibn Ishāq* ist daher wohl als historisierende Rückprojektion eines idealisierten Religionsgesprächs zu verstehen, eine paradigmatische Geschichte, welche die Erwartungshaltungen widerspiegelt, die im 8. Jh. AD an den Text der Felsendomschrift für das Religionsgespräch mit den Christen herangetragen wurden: Der Text sollte trotz seiner deutlich divergenten Aussagerichtung eine Übereinstimmung im Glauben ausdrücken, in der Hoffnung, dadurch die unvereinbaren theologischen Positionen auf einem gemeinsamen Weg zu halten.

Wen diese Erwartungshaltung nun wundert, der möge in die Rezeptionsgeschichte der ökumenischen Konzilien von Chalcedon (451 AD) bis Konstantinopel III (680 AD) schauen. Auch hier lagen Welten zwischen der kaiserlichen Erwartungshaltung an die Einheit bewahrende Wirkung der Konzilsformeln und der Einschätzung ihres Kontextes bzw. ihrer dogmatischen Folgewirkung durch die miaphysitischen Opponenten dieser Konzilien. Ähnlich reagierten nach 692 AD die genannten syrisch-christlichen Theologen verstimmt und abwehrend auf die argumentative Mitte der Felsendomschrift, da sie den divergenten Kontext dieses Symbolon sehr wohl erkannten. Wenn man Sure 4:171ab und 19:33-40 nach 692 AD in *diesem* Sinne noch als Konsensformel verstehen will, dann muss man einiges bewusst ausblenden.<sup>108</sup> *Ibn Ishāq* ist dabei sicher nicht der Erste gewesen, der versuchte, den Christen des Orients die Felsendomschrift als christologische Konsensformel zu vermitteln. Er war vielmehr der Erste, der behauptete, dafür ein gelungenes ›historisches‹ Beispiel nachweisen zu können.

107 Diese werden in der Intertextualitätsforschung für die Referentialität von Texten höher eingeschätzt als ein lineares Zitat, das ja auch auf eine dritte, »auswendig gelernte« mündliche Quelle zurückgehen könnte.

108 Immerhin hätte *Ibn Ishāq* im Sinne seiner historischen Texteinordnung ja auch bereits Sure 112 vor dem Negus zitieren lassen können!

### Ein Entwicklungsmodell des christologischen Konvergenzstranges im Koran

Zum Abschluss sollen meine Analysen<sup>109</sup> einzelner Suren und der Felsendomschrift zu einem Entwicklungsmodell des christologischen Konvergenzstranges im Koran zusammengetragen werden. Ich gehe dabei davon aus, dass die konvergenten und die divergenten christologischen Texte des Korans grundsätzlich *nebeneinander*, im Sinne zeitgleicher, miteinander konkurrierender Ansichten entstanden sind. In beiden Fällen können aber die relative Chronologie und der fortschreitende Argumentationsgang von Text zu Text beschrieben werden, da diese Texte sich nachweisbar *aufeinander beziehen*. Solche *kotextuellen Bezüge* zeigen sich in gegenseitiger Zitierung, in Paraphrasierungen oder Referenzen und können bereits auf der Oberfläche des vorhandenen Textes der Kairener Standardausgabe mittels einer synchronen Textanalyse sichtbar gemacht werden<sup>110</sup>. In diesem Sinne ist der Koran, wie die Bibel, ein sich selbst auslegender Text.

Zu den ältesten christologischen *Divergenz*texten im Koran gehören sicherlich die drei- oder viergliedrigen Kurzformeln aus der ältesten Propaganda und Gebetspraxis, welche wir aus Sure 112 (und vielleicht aus Sure 17:111) kennen. Mit M. Kropp sehe ich Sure 112 als einen Text aus der Zeit vor der Verschriftlichung des Korans, der den allgemeinen Monotheismus pointiert und polemisch gegen den ersten und zweiten Artikel des christlichen Credos positioniert (siehe oben). Die narrative Weitergabe von biblischen und außerbiblischen Heiligengeschichten oder – wenn man so will – Prophetenlegenden, wie sie z. B. im Text von Sure 19:1-33 weiterverarbeitet werden, gehört hingegen zu einer frühen Stufe *konvergenter* Texte.

Spätestens die Verfassung und Fortschreibung komplexer konvergenter Texte wie der älteren Version von Sure 61:1-13 oder Sure 3:33-44 und Sure 3:45-59 weist aber auf eine andere Entstehungssituation der Texte hin. Theologisch versiert<sup>111</sup> wird durch narrative Texte, die formal an die midraschartige Katechese der syrischen Kirchen erinnern, die Übereinstimmung im Bekenntnis beschrieben. Inhaltlich finden sich viele Punkte aus der christologischen Sicht der syrischen Kirchen wieder, ohne dass die Texte einer bestimmten christlichen Konfession allein zuzuordnen wäre. Das komplexe Wissen umeinander und die (christlich)-theologisch kompetente Fügung der biblischen Bezüge, die sich in Sure 3:33-44 und Sure 3:45-49 zeigen, setzen für die Zeit ihrer Redaktion meines Erachtens bereits das tägliche Zusammenleben von Christen der großen Kirchen des Orients mit ihren neuen arabischen Herren auf dem Gebiet des heutigen Irak, Syrien und

109 Ich beziehe mich im folgenden auf meine beiden im Oriens Christianus veröffentlichten Arbeiten, vgl. van der Velden, F. 2007; 164-203; ders., 2008, 130-173.

110 Zur Einführung dieser Methode in die Koranwissenschaft s. Neuwirth, A., Referentiality and Textuality in *Surat al-Hijr*: Some Observations on the the Qur'anic »Canonical Process« and the Emergence of a Community, in: Boullata, Issa J., Literary structures of religious meaning in the Qur'an, 2002, 143-173, 167.

111 Zum folgenden vgl. van der Velden, F., 2007, 164-203.

Iran voraus<sup>112</sup> und sind eher das Ergebnis einer redaktionellen Schreibtischarbeit als einer oralen Traditionsweitergabe.

Dabei stoppen die Zitate, Paraphrasen und Bezugnahmen aus den kanonischen Evangelien regelmäßig an *den* Punkten, welche einen trinitarischen oder inkarnatorischen Bezug aussagen. Das Trennende ist also sehr wohl vorhanden, es wird auf dieser Ebene aber noch nicht formuliert, wohl auch, weil noch keine angemessenen Kategorien dafür zur Verfügung standen und weil die genaue Festlegung, wie das Bekenntnis der neuen arabischen Herren dogmatisch abzugrenzen sei, schlichtweg noch in Bewegung war. Den Briefen des ostsyrischen Katholikos Īšō'yahb III. (aus der Zeit 640 bis 660 AD) lässt sich entnehmen, dass ihm bereits früh bestimmte christologische Konvergenzen mit den »Arabern« bekannt waren, ja dass sich dieser Kirchenführer für sein eigenes kirchenpolitisches Anliegen viel von der theologischen Begründung einer Allianz mit den neuen arabischen Herren versprach: »For the Muslim Arabs (*ṭayyāyē mhaggrē*) do not aid those who say that God, Lord of all, suffered and died.«<sup>113</sup> Auch Īšō'yahb III. unterstützt diese theologische Position vehement gegen alle Befürworter des Konzils von Ephesos (431 AD), die er polemisch als *Theopaschiten* bezeichnet. Es wäre denkbar, dass die monotheletische Ekthesis von Kaiser Heraclius I. (638 AD) – eine Kampfansage gegen die radikal-dyophysitische Christologie der ostsyrischen Kirche – den Anlass dafür gab, um vor dem Hintergrund des Monotheletenstreits auszuloten, was christologisch zwischen den arabischen Herren und der ostsyrischen Kirche möglich war. Politisch opportun war es allemal, nach außen gemeinsam gegen die byzantinische Konfession vorzugehen, aber auch innenpolitisch war es geschickt, um die aus dem Sassanidenreich gewohnte Rolle als Repräsentant *aller* Christen bei Hofe gegenüber den west-syrischen und melkitischen Patriarchen zu befestigen.

Doch werden die genannten Konvergenztexte in der Folge einer korrigierenden Bearbeitung unterzogen, welche ihre betonte Nähe zur ostsyrischen Großkirche einschränkt (Sure 3:33-59\*; Sure 61:1-14).<sup>114</sup> Die Texte werden dazu im Rückgriff auf ältere divergente Argumentationen bearbeitet, zu denen der aus Sure 43:57-64 und – von ihm ausgehend – der aus Sure 19:34-40 bekannte Text gehörten. Auch die älteste Glaubenspropaganda (Sure 112) und überliefertes Gebetsgut (Sure 17:111) werden dabei eine Rolle gespielt haben. Ich habe diesen

112 Der islamischen Geschichtsschreibung selber war bewusst, dass die Komplexität der christologischen Diskussion dieser Texte nicht ohne ein Zusammenleben mit Christen und ohne ein engagiertes Religionsgespräch plausibel zu machen war. Zudem sollen die Texte ja in Medina entstanden sein, wo der Tradition nach zwar Juden, aber kaum Christen wohnten. Daher werden die Texte in der Sira an theologische Diskussionen mit Delegationen christlicher Stämme gebunden, welche Muḥammad aus der Oase Naḡrān sowie allgemein aus Südarabien besucht haben sollen.

113 Letter No. 48 von Īšō'yahb III. an einige glaubensschwache Mitbrüder: Duval, R., *Ishoyahb Patriarchae III liber epistularum* (syr. 93-97 / lat. 71-74), zitiert nach Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 179 und Anm. 23.

114 Zum folgenden vgl. van der Velden, F., 2008, 130-173.

Prozess als *Konventionalisierung* beschrieben. Hierdurch standen christologische Aussagen im Raum, welche die Gotteskindschaft ablehnen und auch spezifisch solche messianischen Prädikate zurückwiesen, welche als biblische Belegstellen für die christlichen Ideen der »Wesensgleichheit« und der Trinitätsspekulation gelten. Jesus wird vielmehr als »Zeichen (Gottes)« beschrieben. Die Art seiner Erschaffung wird in der geprägten Wendung (كن فيكون) definiert, wobei insbesondere die Auseinandersetzung mit der Adam-Christus-Typologie geführt wurde (Sure 3:59), welche wiederum in der Kirche des Ostens eine wichtige Rolle spielt.

Weitere Texte werden nur noch in *diesem* kotextuellen Zusammenhang redigiert, der für den sprachlichen Ausdruck des Trennenden geradezu stilbildend wird. Somit werden etwa zur Mitte des 7. Jhs. AD die Texte des entstehenden Korans in einem intensiven Dialog mit der syrischen Theologie zu einer »arabischen christologischen Glaubensaussage« (*confessio arabica*) redigiert, die sich in der Folge markant und immer stärker auch von der ostsyrischen Christologie absetzt. Der jüngste Text des Konvergenzstrangs (Sure 5:110-119) kann die Einheit nur noch in Form einer gemeinsamen konfessionsspezifischen Polemik gegen die Formel des Konzils von Ephesos – und damit besonders gegen die byzantinische Orthodoxie, aber auch gegen die miaphysitischen Kopten und West-Syrer – aussagen, welche in dieser Form (5:116) auch in der Häresiographie der ostsyrischen Kirche bekannt ist.

#### Die Felsendomschrift als Ende der Konvergenztextökumene des 7. Jhs. AD

Während der Konvergenzstrang von optimistischen Anfängen ausgehend immer skeptischer und eingeschränkter auf mögliche Konvergenzen schaut, setzt die Felsendomschrift völlig anders an. Die Inschrift verzichtet zwar auf die stark polemischen antichristlichen Texte des Koran (Sure 19:88-95; 3:20-31.65-85; 5:14-48.51-81; 9:29-35), aber es findet sich keine Erwähnung der Konvergenztexte mehr. Mit dem aus Sure 19:34-40 bekannten Text greift die Inschrift vielmehr auf den älteren divergenten Text von Sure 43:57-64 und auf die korrigierende Redaktion der Konvergenztexte zurück.<sup>115</sup> Auch die ältesten antitrinitarischen Slogans und Bettraditionen (Sure 112 und 17:111) erscheinen in der Inschrift wieder. Ich rede in Form einer Arbeitshypothese von diesen Texten des Korans als einem christologischen *Divergenzstrang* – auch wenn an dieser Stelle nur *der* kleine Anteil dieser Texte, welcher in der Felsendomschrift erscheint, behandelt werden konnte. Zu einem bestimmten Punkt „X“ greift der Divergenzstrang korrigierend und redigierend auf den Konvergenzstrang über und schneidet ihn, bis dieser seine prägende theologische Rolle für die Verhältnisbestimmung zwischen den

115 Dabei wird der Text aus Sure 19:34 mit einer markanten Änderung der Anrederichtung (»IHR!«) übernommen, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der aus Sure 19:34-40 bekannte Text bereits hinter dem frühen Konvergenztext von Sure 19:1-33 eingeordnet war. Auch Vers 33 wird bei der Übernahme in der Anrederichtung (V. 33) verändert.

Christen und ihrer arabischer Herrschaft weitgehend einbüßt. Dies ist offensichtlich deutlich *vor* der Felsendomschrift geschehen, deren religions- und kulturpolitische Aussage bereits ganz im Kontext der divergenten Texte steht. Lässt sich diese Textentwicklung zeitgeschichtlich plausibel einpassen?

Im Jahr 680 AD verwarf das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel die *monotheletische* Lehre und versuchte damit, die große konfessionelle Bruchlinie des 7. Jhs. AD zu befrieden. Die Zeiten wurden dadurch allerdings nicht ruhiger, es wird sowohl von christlich-jüdischen Synkretismen<sup>116</sup> als auch von unregelmäßig ausbrechenden christlichen Ikonoklasmen berichtet. Wir wissen, dass das arabische Reich 678 AD und 685 AD nach schweren militärischen Niederlagen einen byzantinischen Diktatfrieden akzeptieren musste und dass verheerende Pestepidemien und anschließende Hungersnöte die Jahre zwischen 685 und 690 AD bestimmten. Der Ḥiğāz und der Irak blieben noch bis in 690er Jahre unter der Herrschaft des Gegenkalifats. Hier im Irak hatte sich die ostsyrische Kirche vor dem Zweiten Arabischen Bürgerkrieg (680-685 AD) in eine politische Position manövriert, die Parteinahme für die Aliden bedeutete<sup>117</sup>. Nach deren Niederlage bleiben mit *ʿAbd al-Malik* und seinem irakischen Statthalter *al-Ḥağğāğ* zwei ausgesprochene Gegner des ostsyrischen Katholikats für lange Zeit (bis 714 AD) im Irak an der Macht, und der Stuhl des Katholikos bleibt nach dem Tod von *Ḥnānīšōʿ I.* (685-700 AD) für vierzehn Jahre lang vakant.

Wie man daraus ersieht, gibt es eigentlich keinen Grund, warum die Marwaniden, insbesondere *ʿAbd al-Malik*, in ihrem bis 690 AD stark reduzierten Herrschaftsbereich die Sache mit der Reichsbekennniseinheit weniger ernst hätten nehmen sollen als ihr Kriegsgegner Konstantin IV., der das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680 AD) einberufen hatte. Immerhin war ihnen mit dem ostsyrischen Katholikos der oberste Repräsentant der Christenheit ihres Reiches und wahrscheinlich der wichtigste christliche Partner im Religionsgespräch zum Feind übergelaufen. Die Zeit war also reif für eine Neuordnung der politischen wie auch der theologischen Verhältnisse gegenüber den Kirchen des Orients. Die Grundlagen dafür waren in der christologischen Auseinandersetzung mit den eigenen Konvergenztexten ja bereits gelegt worden. Für mein Verständnis stellt sich *ʿAbd al-Malik* nun ganz bewusst in eine Reihe mit den byzantinischen Kaisern vor (und neben) ihm, indem er seine Aufgabe als Hüter der Bekenntniseinheit des Reiches verantwortungsvoll wahr nimmt und Ordnung schafft. Die auf seine Initiative hin kompilierte christologische Formel wird im neu errichteten Felsendom in der gleichen Form als Ekthesis angeschlagen, wie die byzantini-

116 Vgl. van der Velden, F., Relations Between Jews, Syriac Christians and Early Muslim Believers in Seventh-century Iraq, in: *al-Usūr al-Wustā. The Bulletin of Middle East Medievalists* 19/2 (2007) 27-34.42; hier S. 29.

117 Vgl. Morony, M., Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974) 113-135. 128.

schen Kaiser das Symbolon der ökumenischen Konzilien – so als erster Konstantin nach dem Konzil von Nicaea (325 AD) – oder ihre eigenen Glaubensformeln – so Heraclius I. mit seiner monotheletischen Formel (638 AD) – in dieser Form öffentlich ausgehängt hatten.

Der Inhalt dieses Symbolons ist der argumentative Text, den wir heute aus Sure 4:171 und Sure 19:34-36 kennen. Im ersten Teil (Sure 4:171) werden christologische Titel benannt, welche auch aus früheren konvergenten Texten bekannt waren und daher auch mit der Christologie der syrischen Kirchen durchaus kompatibel sind: »Knecht Gottes«, »Messias«, »Geist von ihm«. Ja die Rede von Jesus als dem »Wort Gottes« wird gegenüber der Vorlage in Sure 3:45 sogar sprachlich eindeutiger gefasst. An diesem Punkt hat man das Gefühl, als solle das Symbolon durch Verwendung solcher Hoheitstitel für christliche Vertreter unterschriftsreif gemacht werden. Dann aber fährt das Symbolon mit deutenden Parametern fort, die dezidiert den christlichen Glauben an »die Drei« ausschließen. Diese Parameter werden aus dem stark divergenten Text Sure 5:72-77 gezogen, der die christlichen Glaubensüberzeugungen pointiert als *kufir* bezeichnet. Die Polemik der Erzählung wird dabei aber in eine nüchterne dogmatische Formulierung überführt. Eine ähnliche Verschärfung der Interpretation lässt sich am Text von Sure 19:34-36 beobachten. Gegenüber der aus einem Palimpsest der Sanaa-Kodizes [DAM 01-27.1 Folio 19v] bekannten älteren Version von Sure 19:35a (ولدا) enthält der heutige Text eine markante inhaltliche Verschärfung (من ولد). Diese Textänderung von Vers 35a – und damit eine klare Wendung gegen die christliche Inkarnationslehre – wird wohl erst zur Zeit der Marwaniden die kanonische Lesart. Ob in diese Zeit auch die Endredaktion von Sure 4:171 weist?<sup>118</sup>

Bei der frühesten christlichen Rezeption, die bereits Ende des 7. Jhs. AD einsetzt, wird jedenfalls ein »Erstaunen« syrisch-christlicher Theologen deutlich, die den Text von Sure 4:171 – wohl aus ihrer Kenntnis der Felsendomschrift – als »new absurdity« begreifen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie aus den früheren Konvergenztexten eine andere Ebene des Dialogs gewohnt waren. Hiermit steht das Symbolon der Felsendomschrift in einem ähnlichen Dilemma wie die Konzilsformeln von Chalzedon (451 AD) oder Konstantinopel II (553 AD) oder auch wie die Ekthesis von Heraclius I. (638): durch Formeln ein Entgegenkommen zu signalisieren und somit Ordnung in die christologische Frage zu bringen, um dadurch die Reichsbekennniseinheit zu kitten, ist die *eine* Sache. Wenn die autoritative Auslegung dieser Formel durch die »kaiserliche« Partei aber gleich mitgeliefert wird und dadurch Ausschlusskriterien für wichtige Positionen der »nicht-

118 Selbst A. Neuwirth geht allgemein – wenn auch nicht zu dieser Stelle – von einer gewissen Grauzone der koranischen Textentwicklung aus: »Die Annahme, dass der in verschiedenen Zentren des entstehenden Reiches zunächst vor allem mündlich gelehrt Koran bereits früh, vielleicht schon um 655, spätestens aber in der Zeit Abdel-Maliks um 690, seine verbindliche Textgestalt ... erhalten hat, wird sich also kaum mehr von der Hand weisen lassen.« (Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 249-253, hier 252).

kaiserlichen Partei ausgedrückt werden, kann die Sache nur in einem Dissens enden. Die Felsendomschrift ist sozusagen die christologische Bekenntnisformel für ein »arabisches Konzil« zu Ende des 7. Jhs. AD, das niemals stattfand. Deshalb fordert sie *Konformität* mit ihren Aussagen ein und es folgt nach der Bezeugung ihres Textes durch Gott selber eine abschließende Strafandrohung (vgl. Sure 3:18f.) – auch christliche Konzilsformeln wurden regelmäßig mit einem Anathem versehen. Die Erwartungshaltung an diese Formel war auf islamischer Seite jedenfalls beträchtlich. Noch in einer Episode im »Leben des Propheten« des *Ibn Ishāq* (8./9. Jh. AD) wird die Bedeutung dieser Ekthesis für das Religionsgespräch mit den Christen hervorgehoben, obwohl *Ibn Ishāq* dabei eine historische Rückprojektion vornehmen muss, die den *asbāb el-nuzūl* von Sure 4:171 eigentlich zuwiderläuft.

So liegt ganz zum Schluss die Frage nahe, ob die Bedeutung der Felsendomschrift eher in der »Stiftung von Einheit im Glauben« oder in der Beförderung einer späterhin islamischen »konfessionellen Identität« liegt. Auch hier ist ein Blick in die christliche Spätantike lehrreich: Erst im 9. Jh. AD mussten sich die unterschiedlichen christlichen Kirchen des Orients gegenseitig einen konfessionellen Status quo zugestehen und lernten, zwischen parallel existierenden konfessionellen Strukturen auf Augenhöhe zu kommunizieren, ja später auch miteinander theologisch zu diskutieren.<sup>119</sup> Wie man aus den Briefen *Īṣṭāḥyābs III.* (640-660 AD) ersehen kann, waren dagegen noch im 7. Jh. AD die Patriarchen im Allgemeinen damit beschäftigt, andere Konfessionen bei Hofe zu diskreditieren und darüber hinaus ihre persönliche Jurisdiktion über ihre Bistümer und Gemeinden aufrechtzuerhalten, bevor ein anderer Bischof oder Patriarch diese vereinnahmte. Dahinter steht, dass es im Bewusstsein der antiken Christenheit nur *eine* Religion geben kann, und diese eine Religion hat nur *ein* richtiges Bekenntnis (*confessio*). Auch das Judentum wurde von den christlichen Kirchen ja nicht etwa als gleichberechtigte *Religion* anerkannt – ein Dialog zu fairen Bedingungen war nicht beabsichtigt – sondern galt als schuldhaftes Glaubensverweigerung (man denke an das böse Wort *per-fidia*) gegenüber Jesus Christus.<sup>120</sup> Die christliche Beurteilung des Bekenntnisstandes der neuen arabischen Herren war dagegen verbindlicher: Wo, wie in der Felsendomschrift, gleich lautende christologische Titel offensichtlich abweichend interpretiert werden, da liegt nach der Erfahrung von vier Jahrhunderten erbitterter innerkirchlicher Diskussion das Urteil des Johannes von Damaskus ziemlich nahe, in diesen Formulierungen lediglich eine weitere christologische Häresie zu erblicken.<sup>121</sup> Auch die Felsendomschrift selber ist ja

119 Vgl. Griffith, S., Melkites, Jacobites and the Christological Controversies in Third/Ninth Century Syria, in: Thomas, D., Syrian Christians under Islam. The first thousand years, 2001, 9-55.

120 Anstelle eines jüdisch-christlichen Religionsgesprächs setzte man in Jerusalem nach Ende der persischen Besetzung im 7. Jh. AD daher auf Zwangstaufen.

121 Johannes von Damaskus versteht die koranische Christologie als ein arianisches Glaubensbekenntnis. Die Polemik dieser sachlich nicht zutreffenden Zuordnung wird ihm natürlich bewusst und recht gewesen sein, schließlich schreibt er an einer Häresiologie.

noch vollständig von dem Bewusstsein geprägt, dass es nur *eine* Religion geben kann, deren Gottergebenheit (*islām* - vgl. Sure 3:18f.) sich in der Übereinstimmung mit nur *einem* Bekenntnis (*confessio*) widerspiegeln muss.

Tatsächlich hängt an der Zeit <sup>c</sup>Abd al-Maliks vieles, was den Prozess hin zu einer eigenen arabischen Konfession oder zu einer eigenen Religion unumkehrbar macht. Wichtig dafür ist eine theologische Abgrenzung, die so markant und unvereinbar mit den Positionen christlicher Kirchen ist, dass die damals nicht seltenen Synkretismen ebenso eingeschränkt werden wie die Übernahme fremder Gemeinden durch einen Jurisdiktionswechsel (s. oben). Dies ergab sich spätestens durch das Symbolon der Felsendominschrift und seine Nicht-Annahme durch die christlichen Kirchen. Wichtig ist weiter die autoritative Interpretation der eigenen Traditionstexte, welche ihre Auslegung als Konvergenztexte verhindert oder einschränkt. Für diesen Punkt ließ die Analyse des koranischen Konvergenzstrangs sowie der divergenten Felsendomtexte einen Einblick in die Werkstatt der Redaktoren des Buches zu, das wir heute als »der Koran« kennen. Am Ende dieser Textfortschreibungen und redaktionellen Kompositionen sind die alten Konvergenztexte so umgeformt, dass das Textprodukt in die Aussage der Felsendominschrift münden kann. Zum dritten geht es um die Kanonisierung und Edition der Texte. Omar Hamdan geht davon aus, dass das »*maṣāḥif*-Projekt« des *al-Ḥaǧǧāǧ* »in dem Zeitraum zwischen 84-85«<sup>122</sup>, also in den letzten Jahren der Regierung des <sup>c</sup>Abd al-Malik stattgefunden haben muss. Unternommen wurde es im Irak unter der fachlichen Leitung von Ḥasan al-Baṣrī. Der bis dato vorliegende Text trug noch keine Basmala, keine Verszahlen und vor allem auch keine Zuordnung der Suren in mekkanische oder medinische. Dies bedeutet auch, dass die für unsere Thematik wichtige relative Chronologie der Texte erst jetzt offiziell festgelegt wurde. Offensichtlich ging es *al-Ḥaǧǧāǧ* auch darum, alternative Lesarten wie die kufische (*Ibn Mas<sup>c</sup>ūd!*) auszuschalten, »indem er offiziell befahl, dass man aus den neuen Exemplaren in den Moscheen der Großstädte lesen sollte ... ›Die Rezitation des Korans vom *Muṣḥaf* in der Moschee war keine alte Tradition unter den Leuten. Der erste, der es einführte, war *al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf*«. <sup>123</sup> Erst ab diesem Zeitpunkt wird also der *muṣḥaf* prägend für den Koran, der Koran wird somit *Literatur* – ein käufliches Buch, das auch christlichen Rezensenten einen Blick auf den Gesamttext ermöglicht, welcher als Endprodukt der beschriebenen längeren Entwicklung entstanden war. Insgesamt ergibt sich somit um die Felsendominschrift herum ein Maßnahmenpaket, das in seiner Bedeutung an das erinnert, was im Bereich des römischen Reiches für die christliche Religion durch das Konzil von Nicäa (325 AD) geleistet worden war.

122 Vgl. Hamdan, O., Studien zur Kanonisierung des Korantextes, Wiesbaden 2006, 135-174, hier 141.

123 Hamdan, O., 2006, 172.

Guillaume Dye

## Le Coran et son contexte Remarques sur un ouvrage récent

*The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leiden, Boston: Brill (Text and Studies on the Qur'ān 6), 2010, 864 pp.

Ce long ouvrage est le fruit d'un colloque intitulé *Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenes: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran*, qui s'est tenu à Berlin en 2004. Il semble que certaines communications prononcées alors ne soient pas incluses dans le livre. En revanche, plusieurs textes, déjà publiés, avant le colloque, en allemand, sont ici reproduits en traduction anglaise.

Le livre doit beaucoup aux responsables du projet *Corpus Coranicum*<sup>1</sup>: l'introduction est en effet rédigée par Angelika Neuwirth et Nicolai Sinai; il y a deux contributions de Neuwirth, une de Sinai, et une de Michael Marx. Des collaborateurs du projet, ainsi que des enseignants et chercheurs de la Freie Universität Berlin (Nora Schmid, Kyrill Dmitriev, Isabel Toral-Niehoff), signent également un article. Plus généralement, l'ouvrage possède une *ligne éditoriale* assez nette, notamment dans sa seconde partie, où la majorité des auteurs (avec au moins une exception) adhèrent, plus ou moins explicitement, au «paradigme nöldekien», que l'on pourrait résumer en deux thèses: premièrement, le texte coranique, tel qu'il nous est parvenu, représenterait l'expérience d'une communauté ayant existé autour de Muḥammad à La Mecque et à Médine entre 610 et 632; deuxièmement, nous pourrions, et même nous devrions, comprendre et organiser le Coran selon l'ordre (chronologique) dans lequel Muḥammad l'aurait proclamé. Nöldeke allait jusqu'à affirmer que le Coran était parfaitement authentique, autrement dit, qu'il ne contenait pas d'interpolations («der Koran enthält nur echte Stücke»<sup>2</sup>). C'est certes là une affirmation radicale que certains contributeurs de l'ouvrage seraient sans doute prêts à nuancer (et sur laquelle Nöldeke lui-même est plus tard revenu). Néanmoins, une telle approche aura forcément tendance à limiter l'importance du travail éditorial, voire rédactionnel, effectué sur le texte coranique *après* la mort du Prophète.

1 Voir la présentation du projet à l'adresse suivante: <http://koran.bbaw.de/> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2012).

2 Theodor Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, Paetel, 1892, p. 56.

Il est à peu près impossible de présenter une recension détaillée pour un recueil aussi long – vingt-sept contributions, et plus de huit cents pages. Je m'attacherai donc essentiellement à donner une idée assez précise du contenu de l'ouvrage, en étant parfois un peu rapide sur certains chapitres. J'ajouterai, lorsque cela me paraîtra pertinent, quelques remarques de détail, et je discuterai plus longuement plusieurs aspects du «paradigme nöldekien» qui informe la seconde moitié de l'ouvrage.

### Le Coran et son contexte

Le livre comporte deux parties. La première («The Qur'an's historical context», pp. 27-403) contient douze contributions. Son but est de fournir un certain nombre d'informations sur le contexte politique, économique, culturel et linguistique du Coran et de l'islam primitif – pour l'essentiel, l'Arabie préislamique. Norbert Nebes («The Martyrs of Najrān and the End of Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century», pp. 27-59) étudie l'un des événements les mieux documentés de l'histoire de la péninsule arabique au VI<sup>e</sup> siècle, à savoir le massacre de Najrān. Le sujet est bien connu, et Nebes en donne une synthèse utile<sup>3</sup>. En revanche, je ne puis le suivre quand il écrit: «We find an echo of the events of the time in the Qur'an, where Q 85: 4 mentions the *aṣḥāb al-ukhdūd*, i. e. the «companions of the pit». Commentators of the Qur'an have frequently seen this as being a reference to the Christian martyrs of Najrān burnt alive by Dhū Nuwās» (pp. 84-85). Certes, c'est ainsi que beaucoup de *mufasssīrūn* ont compris le passage, mais il y a de solides raisons de penser que le Coran parle ici de tout à fait autre chose<sup>4</sup>.

Barbara Finster («Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad», pp. 61-114), dans la traduction anglaise d'un bel article déjà paru<sup>5</sup>, présente une remarquable étude de la situation culturelle dans la péninsule arabique aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Les résultats des fouilles récentes, et donc les témoignages architecturaux (sur lesquels Finster insiste avec pertinence) et épigraphiques, aussi bien du nord que du sud de la péninsule, montrent bien l'importance des contacts politiques, religieux et culturels, entre l'Arabie et les régions voisines. Il paraît désormais difficile de ne pas recon-

3 On mentionnera, sur le même thème, un recueil récent: *Juifs et chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources*, édité par Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet et Christian Robin (Collège de France – CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010.

4 Cf. Manfred Kropp, «Koranische Texte als Sprechakte am Beispiel der Sure 85», dans Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.), *Vom Koran zum Islam* (Inārah 4), Berlin, Hans Schiler Verlag, 2009, pp. 483-491.

5 «Arabien in der Spätantike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit vor Muhammad», *Archäologischer Anzeiger* 1996, pp. 287-319.

naître la pénétration profonde du christianisme dans l'Arabie préislamique. Même si Finster n'emploie pas le terme, on pourrait résumer son propos en disant qu'il décrit un processus d'*acculturation* (cf. p. 75). Il semble par ailleurs pertinent de rapprocher la Ka'ba d'autres lieux de cultes (pp. 75-76, 83ss) – notamment chrétiens, comme la Ka'ba de Najrân, ou divers édifices religieux éthiopiens. Bien sûr, il serait imprudent de conclure que la Ka'ba de La Mecque *était* une église, ou n'était *qu'une* église – des cultes «païens» y ont évidemment été pratiqués. Mais il conviendrait de prendre très au sérieux l'hypothèse selon laquelle, à une certaine époque de son histoire, la Ka'ba a été une sorte d'église, dans laquelle était pratiqué le culte d'une communauté chrétienne, éventuellement (et même probablement) «hétérodoxe»<sup>6</sup>.

Mikhail D. Bukharin («Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity», pp. 115-134) reprend le dossier du commerce des épices dans l'Arabie préislamique, et du rôle qu'y jouait La Mecque. La question a bien sûr reçu un nouvel enjeu depuis la publication, en 1987, de l'ouvrage de Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Je n'ai guère de compétence en histoire économique, et je me garderai bien d'entrer dans ce débat, dont on ne peut pas dire qu'il ait obéi aux règles les plus élémentaires de courtoisie académique<sup>7</sup>. Bukharin suit les thèses de Serjeant dont, de manière sans doute un peu rapide, il juge l'analyse des sources arabes «exhaustive» (p. 117) et, doit-on comprendre en filigrane, parfaitement justifiée. Il examine ensuite certaines sources classiques et épigraphiques, notamment sudarabiques, susceptibles de jeter une lumière sur l'histoire du commerce des épices et des parfums.

Il est très probable qu'il faille sérieusement nuancer certaines des analyses de *Meccan Trade and the Rise of Islam*. À vrai dire, Crone elle-même a depuis précisé sa position<sup>8</sup>. Que La Mecque ait joué un rôle dans les routes commerciales de l'Arabie préislamique est évident, et Crone ne le nie d'ailleurs pas. Que ce rôle concerne en partie les épices et les parfums est fort possible. En revanche, que l'activité commerciale de La Mecque, notamment son essor (supposé) peu avant l'époque du Prophète, soit la cause ultime de l'apparition de l'islam, est une *autre* thèse. Montgomery Watt, qui voyait en Muḥammad un prophète de la justice sociale réagissant au développement des inégalités suite à l'intensification de l'activité mercantile à La Mecque, en a certainement été le défenseur le plus résolu.

6 Cf. les remarques en ce sens de Jan M. F. van Reeth, «Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane», dans Christian Cannuyer (éd.), *Décrire, nommer ou rêver. Les lieux en Orient, Acta Orientalia Belgica* n° 24, 2011, pp. 121-131, notamment pp. 125ss.

7 Je fais surtout référence à R. B. Serjeant, «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics», *Journal of the American Oriental Society* 110, n° 3, 1990, pp. 472-486. Voir la réponse de Crone, «Serjeant and Meccan trade», *Arabica* 39, n° 2, 1992, pp. 216-240.

8 Cf. Patricia Crone, «Qurayš and the Roman army: Making sense of the Meccan leather trade», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70, n° 1, 2007, pp. 63-88.

Or je ne vois rien, dans les sources étudiées par Serjeant ou Bukharin, qui puisse rendre plus plausible la thèse de Watt.

Une meilleure compréhension de la situation économique de La Mecque peut éventuellement éclairer le contexte de la carrière prophétique et politique de Muḥammad, même si ce n'est sans doute pas dans cette direction qu'il conviendrait de chercher les explications les plus décisives<sup>9</sup>. Il n'est pas certain, en revanche, qu'elle soit susceptible d'apporter un éclairage substantiel sur le *contenu* du texte coranique, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il ne multiplie pas les références précises aux aspects «profanes» de la vie à La Mecque...

Une dernière remarque. Bukharin fait une suggestion assez curieuse (p. 122): «Crone questions the identification of Μακροάβα as mentioned by Ptolemy (...), with Mecca. Yet Ptolemy's Macoraba does not, as is often suggested, reflect Epigraphic South Arabian (...) *mkrb* ("a Jewish synagogue"), since Greek \**k* (κ) very rarely corresponds to sem. \**k*. It seems much more probable to derive the Greek name from Arabic *maghrib* ("West"). Taking into consideration that the map of Arabia that was drafted by Ptolemy was based on the net of trade routes, one may suppose that the southwestern Ḥijāz, and especially the region around today's Mecca, was known to the Greeks and Romans in the mid-second century CE as «the West.» Notons toutefois que *mkrb* ne signifie pas uniquement «synagogue»: il semble qu'une signification plus large, comme «temple, sanctuaire», soit possible. Cela dit, le lien entre grec \**k* (κ) et sémitique \**g* est attesté à plusieurs reprises (p. 123). Le problème, que Bukharin ne relève pas, est que si cette étymologie est juste, alors Croné a parfaitement raison de contester l'identification de Μακροάβα et de La Mecque<sup>10</sup>.

Les deux contributions suivantes s'intéressent à des données postérieures aux conquêtes arabes. Harald Suermann («Early Islam in the Light of Jewish and Christian Sources» (pp. 135-148) propose un bref survol de quelques textes non-islamiques sur les débuts de l'islam – textes, on le sait, qui sont *antérieurs* aux sources musulmanes (hormis le Coran). La matière est vaste, et on peut s'étonner et regretter que l'ouvrage n'y consacre qu'un seul article<sup>11</sup>. Suermann se limite à quelques remarques, parfois très brèves, sur un ensemble de textes qu'il juge assez

9 Il me semble préférable de voir avant tout en Muḥammad un prophète eschatologique – et pas seulement au début de sa carrière (cela n'exclut évidemment pas des préoccupations de justice sociale). La manière dont tout un courant de la recherche, initié en particulier par Bell et Watt, a relégué l'eschatologie au second plan, paraît ici très dommageable.

10 Cela n'implique pas qu'il n'y ait aucune référence préislamique à La Mecque. Il est en effet possible qu'il y en ait une dans les *Ethniques* d'Étienne de Byzance: Μάκαι ἔθνος μεταξύ Καρμανιάς καὶ Ἀραβίας (*Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, éd. Meineke, Berlin, 1849, p. 427).

11 On peut bien sûr renvoyer, comme le fait d'ailleurs Suermann, à la somme de Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997. Voir aussi Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

représentatif, à savoir la *Doctrina Iacobi*, l'*Homélie sur les Saints Enfants de Babylone*, le *Dialogue entre le patriarche Jean et un émir arabe*, l'*Histoire arménienne du Ps.-Sébéos* et la *Viae Dux* d'Anastasius Sinaïta. L'ensemble de sa discussion est prudent et sensé. Il y a cependant au moins un point sur lequel il me semble trop dépendant de la tradition musulmane. Parlant d'un «prophète des Saracènes» apparu récemment en Palestine, l'un des protagonistes de la *Doctrina Iacobi* explique qu'il ne peut s'agir que d'un faux prophète, car il est venu armé d'une épée. Suermann écrit alors (p. 139): «Here the text certainly refers to Muhammad's military raids». Ce n'est pourtant pas là l'interprétation la plus naturelle de ce passage. Le texte semble plutôt indiquer que ce prophète dirige les conquêtes arabes en Palestine. D'autres témoignages anciens vont en ce sens, contredisant l'*opinio communis* fondée sur la tradition musulmane. Je ne suis pas certain qu'il faille chercher à les harmoniser avec les sources musulmanes: mieux vaut reconnaître les contradictions entre les sources non musulmanes du VII<sup>e</sup> siècle et la tradition musulmane postérieure. La conséquence, bien sûr, est que la version de la mort du Prophète, selon la tradition musulmane, pourrait être beaucoup moins fondée, d'un point de vue historique, qu'on ne le pense généralement<sup>12</sup>.

D'après un autre passage de la *Doctrina Iacobi*, ce prophète, venu avec l'épée, prétendrait (toujours à tort, selon l'auteur du texte) détenir les clés du Paradis (V, 16). L'expression n'est pas coranique et n'a, semble-t-il, pas été retenue dans les recueils de hadiths. Il est évidemment très difficile de savoir ce qui était *précisément* entendu par-là, puisque le contexte exact de cette affirmation du Prophète (si elle est authentique) manque. Suermann la rapproche d'un passage des *Hymnes sur la Nativité* d'Éphrem (VI, 4) dans lequel Marie dit à Jésus: «Qu'Adam soit en joie; Car tu es la Clé du Paradis».

«La clé du Paradis» évoque aussi la clé du Royaume des Cieux dont il est question en Mt 16 : 19. Quoi qu'il en soit, la suggestion de Suermann n'est pas absurde: les hymnes d'Éphrem étaient chantées dans les offices liturgiques de toutes les Églises chrétiennes d'expression (liturgique) syriaque, et connues par cœur par de nombreux moines ou chantres. Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce qu'elles aient pu être connues par la communauté religieuse que constituait «l'islam primitif»<sup>13</sup>. Il me semble cependant qu'un autre rapprochement est pertinent, et qu'il convient peut-être de chercher le parallèle le plus éclairant hors du christianisme syriaque orthodoxe.

12 Voir la discussion de Shoemaker, *The Death of a Prophet*, *op. cit.*, chapitres 1 et 2.

13 Il y a par ailleurs de bonnes raisons de penser que la sourate 97 parle en réalité de la nuit de la Nativité, et qu'elle dépend, directement ou non, de plusieurs strophes de l'*Hymne sur la Nativité* 21. Cf. Guillaume Dye, «La nuit du Destin et la nuit de la Nativité», dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio, *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, pp. 107-169. Le ou les rédacteurs du Coran étaient donc familiers de certaines *Hymnes* d'Éphrem ou de traditions qui en dérivait.

Dans divers travaux, Jan van Reeth a en effet rapproché l'islam primitif du montanisme<sup>14</sup>, et nous pourrions avoir ici une pièce supplémentaire à verser à ce dossier. Commentant des oracles de Montan, ou plutôt de prophètes montanistes<sup>15</sup>, Tertullien écrit en effet (*De Anima* 55.5, éd. Waszink): «Si tu succombes pour Dieu, comme l'exhorte le Paraclet, non pas dans les langueurs de la fièvre, ni sur ton lit de mort, mais dans le martyre; si tu portes ta croix et que tu suis le Seigneur, ainsi qu'il l'a prescrit: ton propre sang est toute la clé du Paradis» (*si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febris et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est*). Or du point de vue de Tertullien, l'entrée immédiate au Paradis est le privilège exclusif des martyrs<sup>16</sup> – idée que l'on retrouve, très exactement, en islam (mais aussi dans le christianisme syriaque)!

Je ne sais s'il faut supposer ici une influence directe de communautés montanistes sur l'islam primitif, comme le pense van Reeth (l'hypothèse n'a rien d'impossible), ou si certaines idées et métaphores apparaissent ou réapparaissent plus ou moins facilement dans des sociétés ou communautés très marquées par l'influence de la Bible ou des écrits bibliques, lorsque certaines conditions sociales, intellectuelles et religieuses sont réunies (par exemple un prophète charismatique qui se considère investi par l'Esprit). La question mérite manifestement d'être approfondie.

L'article de Stefan Heidemann («The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery», pp. 149-195) constitue une fort bonne synthèse sur les documents numismatiques de la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Il corrige les théories, trop aventureuses, de Nevo et Koren ou de Volker Popp.

Les autres contributions de cette première partie portent sur le contexte linguistique et littéraire du Coran.

Ernst Axel Knauf («Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: from Ancient Arabic to Early Standard Arabic 200 CE-600CE», pp. 197-254) étudie, dans un travail riche en témoignages épigraphiques et en réflexions comparatistes, la situation linguistique de l'Arabie et du Proche-Orient préislamique. Il s'intéresse notamment aux interactions entre l'arabe, l'araméen et le grec. Phénomène intéressant: selon Knauf, l'araméen apparaît comme une *lingua franca* sans être pour autant une langue de prestige (pp. 201, 245-246)<sup>17</sup>. Les réflexions finales sur la langue du

14 Cf. Jan M. F. van Reeth, «La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam», dans Christian Cannuyer et Jacques Grand'Henry (éds), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales, Acta Orientalia Belgica* n° 20, 2007, pp. 65-79; «Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane», art. cit.; «La typologie du prophète selon le Coran: le cas de Jésus», dans Dye et Nobilio, *Figures bibliques en islam, op. cit.*, pp. 87-105.

15 Voir aussi Tertullien, *De fuga in persecutione* 9.4, éd. Bulhart.

16 Voir le commentaire de ce passage dans William Tabbernee, *Fake Prophecies and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leyde, Brill, 2007, pp. 214-215.

17 Mais peut-être faudrait-il nuancer et ne pas sous-estimer le prestige d'une langue comme le syriaque. Cf. David G. K. Taylor, «Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopo-

Coran (pp. 247-248) sont d'une concision extrême et gagneraient à être clarifiées et développées.

Peter Stein («Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence», pp. 255-280, version abrégée d'un article déjà paru en allemand<sup>18</sup>) montre que la région de l'Arabie occidentale n'est pas marquée par un profond développement de l'écriture – ce qui n'est pas une surprise. Il s'interroge sur la présence d'une culture de l'écrit authentiquement arabe, qui se serait développée dans la péninsule arabique avant, ou en même temps, que les «traditions importées» (à savoir les traditions chrétiennes (syriaques et éthiopiennes) et juives). S'il s'agit de comprendre le contexte dans lequel apparaît le Coran, j'avoue ne pas trop saisir l'intérêt d'une approche excluant ces «traditions importées». L'enquête est par ailleurs censée aller du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au milieu du VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. – une durée très longue, qui pour une bonne part ne relève pas directement du contexte proche du Coran. La discussion sur le support des inscriptions (pp. 257-263) est sans doute la section la plus suggestive. Stein choisit cependant de ne s'intéresser qu'à l'Arabie du Sud. Cela peut se comprendre, puisqu'il s'agit de la région la mieux documentée en termes d'inscriptions, mais cela exclut le Hijāz (discussion très rapide, p. 273) et le nord-ouest de la péninsule arabique, qui méritaient sans doute plus d'attention, en tout cas si l'objectif était de comprendre la nature de l'activité scribale dans les milieux censés être responsables de la mise par écrit du Coran, au VII<sup>e</sup> siècle.

Jan Retsö («Arabs and Arabic in the Age of the Prophet» pp. 281-292), reprend plusieurs pistes développées dans son livre *The Arabs in Antiquity*<sup>19</sup>. Quelles que soient les réserves que l'on peut avoir sur certaines des thèses de cet ouvrage, je ne peux que suivre Retsö quand il écrit: «It is always important to keep in mind that those who want to arrive at an understanding of the Qur'an as a historical document should read it as if it were an epigraphic text from the early seventh century, and not through the lens of later Islamic interpretations» (p. 284). C'est là une règle méthodologique qu'on espérerait voir plus largement suivie, mais on pourrait suggérer à Retsö d'aller plus loin, et par exemple de ne pas reprendre à son compte le principe du classement chronologique des sourates, qui dépend en fait beaucoup de cette même tradition musulmane. Retsö prend soin par ailleurs de se démarquer de l'approche de Luxenberg: «It is important to emphasize that this does not automatically mean that the original text should be read as an Aramaic one, as has been claimed by Christoph Luxenberg. The addi-

tamia», dans James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain (éds), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 298-331. Ce recueil est, curieusement, absent de la bibliographie.

18 «Stein vs Holz, *musnad vs zabūr* – Schrift und Schriftlichkeit im vorislamischen Arabien», *Die Welt des Orients* 35, 2005, pp. 118-157.

19 *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres, Routledge, 2003.

tion to the consonantal text of signs indicating vowels does not imply that its Arabic pronunciation was invented. These signs were most likely introduced to codify an already existing Arabic reading tradition. Both the consonants and the vocalized version are undoubtedly Arabic, not Aramaic, and the readings suggested by Luxenberg do not constitute an improvement of the text» (p. 285). La remarque est trop générale. Il est clair que Luxenberg va souvent trop loin, mais dans certains cas, il n'y a rien d'absurde à lire une tournure syriaque, ou un calque sémantique du syriaque, derrière une construction obscure que la *'arabiyya* n'explique pas<sup>20</sup>.

La contribution de Tilman Seidensticker («Sources for the History of Pre-Islamic Religion», pp. 293-321) est la traduction d'un essai originellement publié en allemand<sup>21</sup>. Seidensticker s'intéresse aux sources littéraires (arabes, et notamment poétiques) relatives à la religion préislamique. Il cherche une voie entre le rejet de l'ensemble des documents et leur usage non critique. Tout le problème, évidemment, est de savoir où, et selon quels critères, faire passer la limite entre les renseignements fiables et ceux qui ne le sont pas. L'article est solide, mais les informations que l'on peut en retirer sur la religion préislamique sont, comme l'auteur le reconnaît lui-même, très maigres (pp. 309, 315).

Les deux chapitres suivants nous conduisent à al-Ḥīra. Isabel Toral-Niehoff («The 'Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq», pp. 323-347) examine la situation culturelle, religieuse et sociale d'al-Ḥīra à l'époque préislamique, notamment le rôle des chrétiens lakhmides dans les échanges culturels entre la Perse, la Syrie et la péninsule arabique. On regrettera toutefois que cet article, bien informé, se focalise sur les chrétiens d'al-Ḥīra et ne dise pas un mot du manichéisme (il n'y a d'ailleurs qu'une seule mention du manichéisme dans l'ensemble de l'ouvrage (p. 620), ce qui, pour un livre de cette taille, qui prétend étudier le contexte dans lequel le Coran et l'islam apparaissent, est assez curieux). Kyrill Dmitriev («An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World», pp. 349-387) étudie un poème de 'Adī b. Zayd sur la création du monde. Cet article est un modèle du genre – et contrairement à la plupart des autres contributions de cette première partie, qui sont en général une synthèse des connaissances déjà existantes, il ouvre de nouvelles pistes. Dmitriev fait preuve de toute la prudence nécessaire dans l'examen de l'authenticité du poème (voir ses remarques, très justes, pp. 349-350). Son analyse du début du poème, et les liens qu'il établit aussi bien avec la phraséologie coranique qu'avec la poésie homilétique syriaque ou grecque (p. 354), sont très suggestifs. On ne peut que souhaiter que Dmitriev élargisse ce genre d'étude à ce qui, dans l'ensemble du corpus attribué à 'Adī b. Zayd, peut être considéré authentique.

20 Cf. *infra*, pp. 264-265.

21 «Die Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte», *Asiatische Studien* 57, 2003, pp. 881-912.

La dernière contribution de la première partie est due à Agnes Imhof («The Qur'an and the Prophet's Poet: Two Poems by Ka'b b. Mālik», pp. 389-403), qui étudie deux poèmes de Ka'b b. Mālik. Imhof règle à mes yeux un peu vite la question de l'authenticité des poèmes, qu'elle commente selon un cadre d'analyse très profondément influencé par la Sīra. On peut donc avoir le sentiment que l'ensemble de la discussion repose sur des fondements assez spéculatifs.

### Le Coran comme texte

La seconde partie («Contextualizing the Qur'an», pp. 407-835) contient quinze contributions. Il convient de mettre à part le bref article de Gabriel Said Reynolds («Reading the Qur'an as Homily: the Case of Sarah's Laughter», pp. 585-592)<sup>22</sup>. Reynolds explique l'épisode du «rire de Sarah» (Q 11 : 69-72), fort obscur pour les *mufasssīrūn*, en le replaçant dans une tradition interprétative plus large – plus précisément celle du christianisme syriaque. Reynolds a défendu et appliqué plus systématiquement cette méthode dans un ouvrage récent<sup>23</sup>, d'une manière qui me paraît très convaincante. Le Coran est en effet un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être vraiment compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Il tient ainsi, au moins en partie, du genre littéraire de l'homélie: il est souvent une sorte de *glose* d'histoires bibliques, indiquant la signification, la *morale* de ces histoires (au besoin par des choix théologiques opposés à ceux des traditions religieuses auxquelles il fait implicitement référence). S'il y a une tradition littéraire et religieuse (à savoir un vaste ensemble de récits relatifs aux «figures bibliques»), qui est supposée connue aussi bien du rédacteur (ou des rédacteurs) du texte coranique que de ses destinataires, il devient alors raisonnable de chercher à comprendre de nombreuses périopes coraniques en les situant par rapport à leur sous-texte biblique.

Or cette méthode court-circuite le paradigme nöldekien, puisqu'elle ne fait référence ni aux données biographiques sur le Prophète censées être fournies par la Sīra et la tradition musulmane, ni à la chronologie du Coran. Certains pourraient néanmoins plaider pour un usage conjoint des deux méthodes, à savoir une contextualisation du texte coranique dans l'histoire culturelle, religieuse et littéraire du Proche-Orient de l'Antiquité tardive, tout en restant fidèle à l'idée a) que la Sīra et la tradition musulmane nous fournissent au moins un noyau d'informations fiables, b) que les diverses périopes et sourates coraniques font référence à des événements de la vie du Prophète, par rapport auxquels elles

22 Une version plus étendue de cet article est parue dans Gabriel Said Reynolds, «The Qur'anic Sarah as Prototype of Mary», dans *The Bible in Arab Christianity*, edited by David Thomas, Leyde, Brill, 2007, pp. 193-206. La question est aussi étudiée dans Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, pp. 87-97.

23 Cf. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, *op. cit.*

doivent être interprétées, et c) qu'il est possible d'établir une chronologie des sourates relativement assurée.

C'est, me semble-t-il, le genre de position que les promoteurs du *Corpus Coranicum* seraient tentés de défendre – et c'est précisément ce cadre d'interprétation qui informe la plupart des contributions de la seconde partie. Mais se posent alors deux questions. Premièrement, que faire quand ces deux méthodes conduisent à des résultats divergents? Pour ne prendre qu'un exemple<sup>24</sup>: la sourate 111 parle d'un homme surnommé *Abū Lahab*, «le père de la flamme», ainsi que de sa femme. Si on adopte l'approche de Reynolds, on comprendra qu'il est question d'un homme et de sa femme punis dans le feu de l'enfer. En revanche, si on adhère à une approche plus traditionnelle, selon laquelle *Abū Lahab* était un oncle du Prophète qui s'opposait à l'islam, on donnera de la sourate une interprétation très différente.

Deuxièmement, le «paradigme nöldekien» est-il réellement justifié? C'est là le cœur du problème. Pour Neuwirth et ses disciples, les études coraniques ne doivent pas s'écarter du cadre fourni par l'œuvre de Nöldeke – en tout cas de ses thèses sur la chronologie des sourates: «Dass damit nicht nur die Auseinandersetzung mit den vorher vertretenen Positionen entfiel, sondern schließlich sogar die Grundlage jeder historischen Koranforschung selbst aufgegeben wurde, nämlich die von Nöldeke erarbeitete Chronologie der Suren, muss aus der Retrospektive als *gefährlicher* Rückschritt der Forschung beurteilt werden.»<sup>25</sup>

Il est évidemment impossible d'étudier ici cette question avec toute la rigueur nécessaire<sup>26</sup>. Il convient toutefois d'en dire quelques mots, car on ne peut pas comprendre *The Qur'an in Context* si on oublie que l'un des objectifs de sa ligne éditoriale est précisément de défendre cet aspect précis de l'œuvre de Nöldeke (quels que soient les aménagements, correctifs ou améliorations qui sont proposés). Nicolai Sinai («The Qur'an as Process», pp. 407-439) entend ainsi fonder sa

24 Cf. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, op. cit., p. 2.

25 Angelika Neuwirth, «Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung», dans *Im vollen Licht der Geschichte*, herausgegeben von Dirk Hartwig und alii, Würzburg, Ergon, 2008, p. 34.

26 Sur la question de la chronologie des sourates, on mentionnera l'article récent de Gabriel Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», *Arabica* 58, 2011, pp. 477-502. Sur la très grande difficulté à dégager un noyau d'informations fiables à partir des sources musulmanes, cf. Stephen J. Shoemaker, «In Search of 'Urwa's *Sīra*: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad», *Der Islam* 85, 2011, pp. 257-344. Sur le travail rédactionnel effectué sur le Coran après la mort du Prophète, cf. par exemple Alfred-Louis de Prémare, «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», dans *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, herausgegeben von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, pp. 179-211; David S. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009; Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet*, op. cit., chapitre 3; Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012.

défense de la chronologie de Nöldeke sur des bases uniquement philologiques. En réalité, la chronologie de Nöldeke est substantiellement dépendante de la Sīra (et elle l'est même davantage que Sinai n'est prêt à le reconnaître)<sup>27</sup>, et les considérations stylistiques présentées par Sinai ne semblent pas suffisantes pour établir sa validité.

En effet, que les sourates classées dans un même groupe (trois périodes mecquoises, une période médinoise) possèdent des affinités stylistiques est patent. Mais que ces affinités révèlent forcément une évolution chronologique n'est pas si clair. Cela peut éventuellement être le cas s'il s'avère (entre autres choses) que le Coran n'a qu'un seul auteur et que les différences de genre littéraire entre sourates, tout comme l'activité éditoriale des scribes (dans leur collecte et leur réarrangement des péripopes originelles), ne peuvent expliquer ces différences stylistiques – or ce sont là des hypothèses qui sont loin d'être établies. Enfin, l'idée que la tradition musulmane nous fournirait des éléments fiables pour les datations relatives des sourates (par exemple, hormis la tradition, sur quoi se fonder, dans bien des cas, pour dire que telle sourate est mecquoise ?) est encore une autre hypothèse.

Il convient par ailleurs d'attirer l'attention sur un point jusqu'ici peu remarqué. Il existe en effet une péricope coranique dont on peut précisément dater le *terminus post quem*, sur une base uniquement philologique – or cette datation ne s'accorde absolument pas avec la chronologie traditionnelle.

Il s'agit de l'épisode de Dū l-Qarnayn (Q 18 : 83-102). La question a été étudiée récemment par Kevin van Bladel, dans un article remarquable<sup>28</sup>. J'en résume brièvement les tenants et les aboutissants.

Cette péricope coranique ressemble curieusement à *La légende d'Alexandre*, un texte syriaque d'une vingtaine de pages dont le véritable titre est *Neṣḥānā dīleh d-Aleksandrōs*, «Les actes glorieux d'Alexandre». Les affinités entre le texte coranique et la *Légende d'Alexandre* sont extrêmement fortes, et dès 1890, Nöldeke avait reconnu dans la *Légende d'Alexandre* la source de la péricope coranique<sup>29</sup>. L'analyse littéraire, reprise par van Bladel, montre bien que le Coran ne peut pas être la source de la *Légende d'Alexandre*. De plus, il est arbitraire de postuler une source commune (et inconnue) aux deux textes. L'explication la plus plausible est donc d'admettre que le rédacteur de Q 18 : 83-102 connaît, et s'inspire de, ce texte syriaque.

Selon Nöldeke, qui considérait que la sourate 18 était une sourate mecquoise, la *Légende d'Alexandre* avait dû être transmise oralement à Muḥammad parmi

27 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., pp. 486ss.

28 Kevin van Bladel, «The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, pp. 175-203.

29 Theodor Nöldeke, «Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans», *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse* 38, 1890, 5, pp. 27-33.

l'ensemble des récits bibliques qui pouvaient circuler à La Mecque. Or cette hypothèse n'est plus tenable, puisqu'on a pu dater précisément la composition de la *Légende d'Alexandre*. Gerrit Reinink a en effet montré que le texte avait été composé à l'occasion de la reconquête de Jérusalem par Héraclius<sup>30</sup>. La *Légende d'Alexandre* a donc vraisemblablement été rédigée en 629-630 (peut-être à Édesse). La péricope coranique est par conséquent postérieure à 629-630.

Voilà qui pose un problème sérieux pour les partisans de la chronologie de Nöldeke. On a donc suggéré que puisque la sourate 18 était mecquoise, la *Légende d'Alexandre* ne pouvait pas être la source de la péricope sur *Dū l-Qarnayn*<sup>31</sup>. C'est faire preuve à la fois d'une confiance immodérée dans les sources musulmanes et d'une méfiance surprenante envers l'analyse philologique et littéraire. L'attitude la plus sérieuse est donc de prendre au sérieux l'idée que Q 18 : 83-102 a été composé après 629-630. Tout le problème est d'en tirer les conclusions pertinentes.

Notons d'abord qu'il y a un point sur lequel van Bladel reste peut-être trop dépendant de la tradition musulmane. Van Bladel se demande, et cherche à montrer, comment le texte syriaque a pu être connu de Muḥammad<sup>32</sup>. Naturellement, il est possible (même si ce n'est peut-être pas le scénario le plus vraisemblable) que la péricope coranique ait été composée quand Muḥammad était encore en vie – donc, si on suit la chronologie traditionnelle de la vie du Prophète, entre 630 et 632 (ou entre 630 et 634 ou 635, si on prend au sérieux les témoignages non musulmans selon lesquels Muḥammad menait les conquêtes en Palestine). Mais il ne faudrait pas exclure *a priori* que ce texte ait été connu de la communauté proto-musulmane seulement *après* la mort du Prophète. En l'état de notre documentation, tout ce que l'on peut dire est que Q 18 : 83-102 a pour *terminus post quem* 629-630 – mais nous n'avons pas de *terminus ante quem*.

Or la sourate 18 est généralement considérée comme étant la dernière sourate de la deuxième période mecquoise (la soixante-neuvième dans l'ensemble du Coran). Elle se situerait donc à peu près *au milieu du Coran*. Si on adopte l'ordre des sourates tel qu'il ressort de l'analyse de Nöldeke et que l'on reconnaît que Q 18 : 83-102 a été composé après 629-630, alors on doit admettre que c'est toute la seconde moitié du Coran qui a été rédigée après 630. Il y a même toute une série de possibilités, situées entre deux hypothèses extrêmes, à savoir la rédaction

30 Voir notamment G. J. Reinink, «Heraclius, the new Alexander: Apocalyptic prophecies during the reign of Heraclius», dans G. J. Reinink et B. H. Stolte (éds), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation, Groningen Studies in Cultural Change 2*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 81-94; *id.*, «Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac <Apocalyptic> Texts», *Byzantinorossika* 2, 2003, pp. 150-78

31 Stephen Gero, «The Legend of Alexander the Great in the Christian Orient», *Bulletin of the John Rylands Library* 75, 1993, p. 7.

32 Van Bladel, «The *Alexander Legend* in the Qurʾān 18:83-102», art. cit., pp. 190ss.

de toute la seconde moitié du Coran entre 630 et 632, ou la rédaction de toute la seconde moitié du Coran après la mort du Prophète.

Ce sont là des conclusions fort paradoxales qu'il est difficile d'accepter en l'état. Mais les partisans du paradigme nöldekien devraient *en principe* y adhérer.

Une solution possible serait de nier la thèse de van Bladel – soit l'idée que la *Légende d'Alexandre* est la source de Q 18 : 83-102, soit la datation de la *Légende d'Alexandre*. Il s'agirait sans doute de l'attitude la plus simple, mais aussi de la plus dogmatique. Une autre solution consisterait à voir dans Q 18 : 83-102 un ajout postérieur (médinois ou postérieur à la mort du Prophète) à un texte mecquois. C'est une hypothèse sensée, mais elle implique que la sourate 18 (dont la composition me semble pourtant marquée par une unité plus profonde que celle de sourates comparables, comme la sourate 19) a été soumise à un processus de rédaction plus profond et plus *long* qu'on ne l'envisage généralement. De ce point de vue, déterminer la chronologie relative des sourates, prises dans leur totalité, repose sur un postulat qui n'a rien d'évident, à savoir que l'unité de composition originelle est la sourate. Cela peut certes être vrai dans certains cas, mais sans doute bien moins souvent que l'approche nöldekienne n'est obligée de le *postuler*<sup>33</sup>. Une dernière solution serait de considérer que le schéma traditionnel sourates mecquoises / sourates médinoises est dépassé. Il conviendrait alors de reconnaître le travail éditorial *et rédactionnel* effectué lors de la collecte, ou des collectes, du Coran, tout au long du VII<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>.

Par ailleurs, Sinai va beaucoup plus loin qu'une simple défense de la chronologie (déjà discutable) de Nöldeke. Il entreprend en effet de faire une chronologie des sourates à l'intérieur même de la première période mecquoise (pp. 418ss). Il est à craindre qu'il soit ici excessivement dépendant des détails de la Sira, aussi bien dans sa compréhension des sourates que dans l'idée qu'il se fait du contexte dans lequel Muḥammad opère (pp. 425-429). Ses hypothèses paraissent donc ici très spéculatives (voir par exemple pp. 425, 427-428, sur les sourates 105 et 106).

Nora Schmid («Quantitative Text Analysis and its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations», pp. 441-460) se propose d'utiliser des méthodes stylométriques pour étudier la chronologie du Coran. Il faudrait une étude spécifique pour discuter la pertinence de telles méthodes dans le cas, bien particulier, du Coran. Je me limiterai ici à deux remarques, indiquant les principales raisons qui devraient inciter à beaucoup de prudence, les arguments de détail devant faire l'objet d'un prochain travail.

D'une part, le Coran est un corpus plutôt mince, et il l'est encore plus si on en élimine les (nombreuses) répétitions. Or une analyse stylométrique sera d'autant plus fiable que les corpus à analyser seront plus étendus. D'autre part, les outils

33 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., pp. 492-494.

34 Comme le note Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 280.

stylo-métriques fonctionnent bien quand on veut comparer deux corpus indépendants, dont on se demande s'ils sont rédigés par un seul auteur ou par deux auteurs différents. Mais si on a affaire, dans le Coran, à un ouvrage «collectif»<sup>35</sup>, avec un travail éditorial important (suppressions, ajouts et déplacements de versets, rédaction retravaillée d'un texte préexistant, etc.), il devient très difficile de déterminer l'étendue et la nature exactes des corpus à analyser.

Islam Dayeh («Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in the Meccan Surahs», pp. 461-498) propose une lecture intertextuelle des sourates débutant par les lettres Ḥ M, à savoir les sourates 40 à 46. On peut aussi inclure dans cet ensemble la sourate 39, thématiquement très proche des sourates 40 et 46, qui commence par Ḥ M, mais uniquement dans le codex de Ubayy (p. 464). L'article est toutefois très dépendant de la chronologie de Nöldeke, et il reprend, à mon sens de manière non critique, l'idée selon laquelle les versets liminaires de ces sourates, lorsqu'ils parlent de *kitāb* ou de *qur'ān*, feraient référence au *Coran* (p. 462) – une thèse qui ne va nullement de soi: *kitāb* semble plutôt désigner l'Écriture en général (et non spécifiquement le Coran), et les occurrences de *qur'ān* susceptibles de désigner le codex coranique pourraient bien être tardives (contemporaines de la collecte du Coran).

Angelika Neuwirth, dans sa première contribution («The House of Abraham and the House of Amran: Genealogy, Patriarcal Authority, and Exegetical Professionalism», pp. 499-531), illustre son approche du Coran comme un texte qui serait le fruit d'un processus de communication et de canonisation (voir pp. 525ss). Selon Neuwirth, la sourate 19, révélée à La Mecque, a ainsi été l'objet d'une *relecture* à Médine, dans la sourate 3. Cette relecture avait un double objectif: «to tackle the by then burning issue of christological controversies; so as to achieve a rapprochement to the Christians, i. e., Āl 'Imrān; and to cope with the dominant Jewish tradition represented by the Āl Ibrāhīm, whose superiority in terms of scriptural authority needed to be counter-balanced.» (p. 505)

On ne peut nier l'érudition de l'auteur et sa lecture attentive du texte coranique. La thèse fondamentale de l'article est-elle pour autant tenable? Il est permis d'en douter.

Tout d'abord, Neuwirth prétend se fonder uniquement sur des considérations internes au Coran, et non sur les données de la Sira (p. 504). C'est là une affirmation très curieuse, puisqu'on voit mal quelles données *coraniques* indiqueraient, par exemple, que la sourate 19 est mecquoise<sup>36</sup>.

35 Claude Gilliot, «Le Coran, fruit d'un travail collectif?», dans Daniel de Smet, Godefroy de Callatay et Jan M. F. van Reeth (éds), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1<sup>er</sup> juin 2002*, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* 3, 2004, pp. 185-223.

36 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., p. 499.

Surtout, il faut s'interroger sur les prémisses mêmes de l'article. Selon Neuwirth, la relecture de la sourate 19 développée dans la sourate 3 reflèterait la rivalité avec la communauté juive de Médine *et ferait un pas vers les chrétiens* (p. 505). Voilà qui sous-entend que la sourate 19 était opposée aux chrétiens, ou en tout cas n'en était pas proche. Et c'est justement ici que se pose un redoutable problème.

Considérons en effet Q 19 : 1-63, à savoir la section de la sourate 19 dont Q 3 : 33-63 est censée être la relecture. On se rend compte très vite de deux choses<sup>37</sup>. Premièrement, que cette section, du point de vue de la *Formengeschichte*, avec sa structure en strophes, un refrain (Q 9 : 15, 33), et une alternance de parties narratives et dialoguées (Q 19 : 4-10 vs Q 19 : 3, 11-14; Q 19 : 16-17, 22-23, 27-29 vs Q 19 : 18-21, 23-26, 27-35; Q 19 : 49-50 vs Q 19 : 42-48), ressemble à un genre littéraire bien connu dans la littérature religieuse syriaque, à savoir la *soghitha*. Deuxièmement, la section de polémique christologique (Q 19 : 34-40) rompt l'ensemble du propos, ainsi que la continuité de la rime et l'équilibre entre les différentes parties. La conclusion la plus logique est qu'il s'agit d'une interpolation. Autrement dit, la version originelle de Q 19 : 1-63 *ne contient pas* Q 19 : 34-40. Du point de vue de son contenu, il s'agit d'un texte qui n'est nullement anti-chrétien – on voit mal en effet comment on pourrait *davantage* se rapprocher du christianisme.

Nous n'avons aucune idée du moment auquel Q 19 : 34-40 a été interpolé. Dans sa traduction du Coran, Blachère indique que ce passage est «sans doute une addition introduite plus tard, au moment où Mahomet a engagé la lutte contre la doctrine chrétienne de Jésus fils de Dieu»<sup>38</sup>. Or rien ne prouve que cette péricope anti-chrétienne ait été ajoutée à La Mecque. Ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas l'hypothèse la plus vraisemblable. L'ajout pourrait très bien avoir été fait lors de la collecte du Coran, les scribes qui ont collecté les révélations éparses qui allaient constituer le texte coranique ayant pu insérer un *logion* anti-chrétien du Prophète à cet endroit du texte, voire le *rédigier*.

Voilà qui soulève deux difficultés très sérieuses pour l'analyse de Neuwirth. Premièrement, selon cette analyse, il est nécessaire que la sourate 19 soit un texte suffisamment anti-chrétien pour que la sourate 3 en fasse une relecture susceptible de marquer un rapprochement vers les chrétiens: il faut donc que Q 19 : 34-40 ait été interpolé à La Mecque, ce qui n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Deuxièmement, il faudrait expliquer pourquoi la version originelle de Q 19 : 1-63

37 Je résume ici des analyses présentées dans Manfred Kropp, «Résumé du cours 2007-08 (Chaire Européenne)», *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 108<sup>e</sup> année, 2008, pp. 791-793, et Guillaume Dye, «Péricopes, sourates, codex: remarques sur la composition du Coran», dans *Hérésies. Une construction d'identités religieuses. Actes du colloque international tenu à l'ULB, 28-30 septembre 2011*, sous la direction de Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey, à paraître chez EME (Bruxelles-Fernelmont).

38 Régis Blachère, 1999 (1957), *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 332, note 35.

(sans Q 19 : 34-40) est un texte aussi proche des chrétiens, puis pourquoi la sourate 19 s'oppose aux chrétiens dans sa version remaniée, et enfin pourquoi le Prophète se rapproche des chrétiens à Médine (à supposer que Q 3 : 1-63 ait été rédigé à Médine). Cela fait beaucoup de problèmes, qui ont justement leur source dans l'idée même d'une interprétation des sourates dont la clé de voûte est la chronologie de Nöldeke. En revanche, le second article de Neuwirth («Qur'anic Readings of the Psalms», pp. 733-778), moins préoccupé par des questions de chronologie, et plus attentif à la *Formengeschichte* et à l'intertextualité entre le Coran et les psaumes bibliques, est plus convaincant.

Michael Marx («Glimpses of Mariology in the Qur'an: from Hagiography to Theology via Religious-Political Debate», pp. 533-563) présente une analyse de la sourate 19 très influencée par les travaux d'Angelika Neuwirth. Les réserves exprimées précédemment s'appliquent donc également ici. Marx a cependant le mérite d'éclairer l'arrière-plan religieux de la mariologie coranique par plusieurs références intéressantes à la poésie liturgique syriaque. Que l'article de Shoemaker sur la sourate 19 et l'église du Kathisma ne soit pas mentionné est en revanche difficilement compréhensible<sup>39</sup>.

Je serai assez succinct sur les quatre articles suivants. Hartmut Bobzin («The «Seal of the Prophets»: Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood», pp. 565-583)<sup>40</sup> examine brièvement la notion de prophétie dans le Coran et sa relation avec le modèle que constitue Moïse. Reimund Leicht («The Qur'anic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q 2 :282) – Perspective of a Comparison with Rabbinical Law», pp. 593-614) étudie l'origine du commandement coranique stipulant la mise par écrit des accords de prêt. Il y voit une origine rabbinique. Le court article de François de Blois («Islam in its Arabian Context», pp. 615-624) est un résumé de ses travaux précédents, et défend résolument la nécessité de situer le Coran dans son contexte arabe. C'est là une piste d'autant plus prometteuse que notre documentation sur l'Arabie préislamique s'est beaucoup enrichie ces dernières années. L'ennui est que de Blois semble ajouter que l'approche historico-critique, notamment celle de la critique textuelle, telle qu'elle est mise en œuvre dans les études bibliques, ne pourrait pas s'appliquer au Coran, parce que la nature de notre documentation sur Muḥammad et le texte coranique serait trop différente de celle sur Jésus et les

39 Cf. Stephen J. Shoemaker, «Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 2003, pp. 11-39. Cet article a été vivement critiqué par Angelika Neuwirth («Imagining Mary – Disputing Jesus. Reading *Sūrat Maryam* and related Meccan Texts within the Qur'anic communication process», dans *Fremde, Feinde und Kurioses (Festschrift Gernot Rotter)*, herausgegeben von Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock & Lawrence I. Conrad, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp. 414-416), d'une manière que l'on peut trouver étrangement dogmatique et inéquitable.

40 Traduction de Hartmut Bobzin, «Das Siegel der Propheten». Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum», dans *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, edited by Georges Tamer, Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 289-306.

textes des évangiles (pp. 616-619). La question est trop vaste pour être examinée ici, mais on peut avoir le sentiment que les différences évoquées par de Blois n'ont pas la signification qu'il leur prête<sup>41</sup>. Quant à l'article de Stefan Wild («Lost in Philology? The Virgins of the Paradise and the Luxenberg Hypothesis», pp. 625-647), il critique la célèbre hypothèse de Luxenberg qui voit dans les houris, non les célèbres «vierges du Paradis» mais, plus prosaïquement, des grappes de raisin. L'hypothèse de Luxenberg pose peut-être autant problèmes qu'elle n'en résout. Cela ne signifie cependant pas que la compréhension traditionnelle des passages coraniques concernés aille de soi. On regrettera que Wild n'ait pas pu ou voulu prendre en compte l'article de Jan van Reeth consacré à cette même question<sup>42</sup>. On peut aussi déplorer que sa discussion de Luxenberg soit focalisée sur un seul exemple: le principal intérêt de l'approche de Luxenberg est au contraire de proposer beaucoup d'émendations, dont il convient de juger la pertinence au cas par cas, et sans dogmatisme.

Il y a un demi-siècle, le bibliste écossais James Barr avait durement critiqué certaines tendances des études bibliques: «(...) there is a normative strain in the thought of many people about language, and they feel that in some sense the <original>, the <etymological meaning>, should be a guide to the usage of words, that the words are used <properly> when they coincide in sense with the sense of the earliest known form which their derivation can be traced; and that when a word becomes in some way difficult or ambiguous an appeal to etymology will lead to a <proper meaning> from which at any rate to begin.»<sup>43</sup> L'idée dénoncée par Barr (expliquer le sens d'un mot, non par son usage dans la langue, mais par son étymologie, et même une étymologie étrangère) est précisément le «sophisme étymologique» qui est l'objet du long article, très polémique, de Walid Saleh («The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity», pp. 649-698). Saleh cite cette remarque de Barr (p. 658) et considère qu'elle s'applique très directement aux études coraniques – ou au moins à certains de ses courants: «Having determined that a word in the Qur'an is foreign, scholars have gone ahead and presumed that its meaning in a cognate language or in its purported language of origin was the determining factor, and not its usage in its Qur'anic context» (p. 649).

Il y a au moins deux points que l'on peut accorder à Saleh. Premièrement, contrairement à ce que l'on pense parfois, les désaccords entre *mufassirūn* ne signifient pas nécessairement que le mot à expliquer soit d'origine étrangère, ni, s'il est d'origine étrangère, que sa signification véritable soit celle de son étymon. Deuxi-

41 Bonne discussion dans Shoemaker, *The Death of a Prophet, op. cit.*, pp. 140-141, 266-277. Sur la question de la transmission écrite et/ou orale du texte coranique, cf. Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, pp. 141-158.

42 Cf. Jan M. F. van Reeth, «Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran», *Arabica* 53, 4, 2006, pp. 511-524.

43 James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 107.

èmement, le sens d'un terme est bien son usage dans la langue, et non le sens de son étymon.

Saleh illustre les dangers et les limites du recours à l'étymologie par divers exemples, dont certains ne sont peut-être pas aussi convaincants qu'il le pense<sup>44</sup>. Deux auteurs sont tout particulièrement visés: Michael Cook, pour son bref ouvrage *The Koran. A Very Short Introduction* (Oxford, 2000) et Christoph Luxenberg (pour l'ensemble de son œuvre, si l'on peut dire, mais avec une attention toute particulière à la question des houris – manifestement un sujet qui inspire). J'avoue ne pas trop comprendre pourquoi Saleh consacre autant de pages (pp. 664-670) à une remarque de Cook, plutôt marginale, sur le terme *ṣirāʾ*<sup>45</sup>. De plus, conclure en disant que «les études étymologiques sont avant tout un outil idéologique dans les études coraniques» (p. 670) relève du procès d'intention.

Saleh porte un jugement très sévère sur le travail de Luxenberg<sup>46</sup>. Il a certes raison d'en pointer les sérieuses carences – hypothèses trop souvent hâtives ou spéculatives, focalisation sur le syriaque (alors que d'autres influences doivent aussi être prises en compte, et qu'il suffit dans de nombreux cas d'en rester à l'arabe), ou manque de contextualisation historique. On doit néanmoins relever le caractère très agressif de la critique, et l'incapacité à reconnaître la pertinence de certaines intuitions de Luxenberg. On est malheureusement très loin de l'analyse froide et dépassionnée que l'on trouve dans ce qui est probablement la meilleure discussion des hypothèses de Luxenberg, à savoir la recension de Daniel King<sup>47</sup>.

44 Je ne suis pas certain, par exemple, qu'une simple analyse des occurrences du terme *ḥanīf* dans le Coran soit suffisante «pour nous donner une idée claire et distincte de la manière dont il était employé et de ce qui était signifié par-là» (p. 659). D'une part, il pourrait bien y avoir une subtilité dans l'usage du terme (Abraham *ḥanīf* = Abraham le *Gentil*) qui ne peut s'expliquer que par l'usage de *ḥanpā* en syriaque (cf. notamment Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, op. cit., pp. 80-87, et François de Blois, «*Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἔθνικός): Studies in the religious Vocabulary of Christianity and Islam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, 1, 2002, pp. 16-25). D'autre part, certaines suggestions de Luxenberg, visant à émender *Ibrāhīm ḥanīfan* (Q 2 : 135; 3 : 95; 4 : 125; 6 : 161) en *Ibrāhīm ḥanīfā* (Abraham le *ḥanīf*) et à voir dans le *-ā* final l'article du syriaque (autrement dit, la formule coranique serait le *calque* d'une expression syriaque, figée), méritent d'être prises au sérieux (cf. Devin J. Stewart, «Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *The Qur'ān in its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, pp. 238-240).

45 D'autant plus qu'il avait déjà écrit une recension, très négative, de l'ouvrage de Cook. Cf. Walid Saleh, «In Search of a Comprehensible Qur'ān: A Survey of Some Recent Scholarly Works», *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 5, 2, 2003, pp. 147-152 [pp. 143-162].

46 Au vu du ton de l'article, il est assez étrange de constater que l'ouvrage de Luxenberg est systématiquement critiqué pour son caractère *polémique* (pp. 670, note 55, pp. 672, 680 (deux fois), 682, 684, 685, 692)... On serait tenté de citer une vieille expression française – «l'hôpital qui se moque de la charité».

47 Daniel King, «A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac background to the language of the Qur'ān as presented in the work of Christoph Luxenberg», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3, 2009, pp. 44-71.

Notons d'ailleurs que les objections de Saleh ne sont pas toujours cohérentes. Il oppose par exemple le sérieux de Bellamy au dilettantisme de Luxenberg (p. 680), mais les émendations de Bellamy présupposent elles aussi une transmission du Coran essentiellement écrite – en tout cas une transmission où il n'y aurait pas une tradition orale, fiable et ininterrompue, palliant l'absence ou la rareté des points diacritiques. Sur ce point, aussi bien Bellamy que Luxenberg s'opposent à ce que semble dire Saleh (p. 679).

Concernant le contexte du Coran, il paraît difficile de nier ou de minorer, comme le fait pourtant Saleh (pp. 672ss), l'importance de l'arrière-plan syriaque (que ce soit dans les emprunts lexicaux, la phraséologie, ou tout simplement dans les idées<sup>48</sup>). La vie religieuse des Arabes chrétiens de l'époque était marquée par une diglossie – le syriaque pour la liturgie, l'arabe dans la vie quotidienne et, éventuellement, le *commentaire* des textes liturgiques. Que cette situation ait pu influencer le lexique du Coran n'aurait rien de surprenant. Naturellement, l'importance de cet arrière-plan ne signifie pas que le Coran soit écrit en syriaque ou dans une langue mixte, mais il indique qu'on a de fortes chances d'y trouver des syriacismes. Le recours à l'étymologie est donc indispensable pour comprendre le sens de certains emprunts «techniques», par exemple *qur'ān*: je vois mal en effet comment le seul examen des occurrences coraniques du terme (qui est d'ailleurs, en principe, non un nom propre, mais un nom commun), sans le recours à l'étymon syriaque *qeryānā*, serait suffisant pour en comprendre toute la signification.

Plus généralement, il convient d'avoir une notion suffisamment large de ce qu'est un emprunt: certains termes arabes ont pu voir leur signification «colorée», dans le Coran, par les significations de leurs cognats dans les langues sémitiques proches<sup>49</sup>. Comme le note King: «In many other linguistic contexts, in fact, the idea of <loan shifting> (Lehnprägung) and <loan extension> (Lehnbedeutung), by which the semantic ranges of words in the target language are moulded by the semantic ranges of perceived equivalents in the source language (which may be an equivalent only in one specific area), has been productively used in the analysis of <loanwords> more generally»<sup>50</sup>. Le point important, toutefois, est bien sûr de ne

48 Parmi les nombreux travaux à ce sujet, citons une étude récente: Emran El-Badawi, «Condemnation in the Qur'an and the Syriac Gospel of Matthew», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its Historical Context 2*, Londres, Routledge, 2011, pp. 449-466. Par ailleurs, même si le Coran se situe indiscutablement à un carrefour de traditions (et souvent des traditions orales et populaires), il semble bien que les versions des récits bibliques les plus proches des récits coraniques se rencontrent en général dans la littérature homilétique syriaque.

49 Point justement rappelé par King, «A Christian Qur'an?», art. cit., pp. 69, et déjà noté par Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 39.

50 King, «A Christian Qur'an?», art. cit., pp. 69-70. Voir aussi p. 53, sur les techniques de traduction à la fin de l'Antiquité.

pas voir du syriaque partout, et également de ne pas se focaliser sur la seule influence syriaque.

Pour résumer: le sens d'un terme est bien son usage dans la langue, mais il arrive que ce sens soit précisément celui de son étymon, ou soit substantiellement influencé par celui de son étymon – et dans ce cas, le recours à l'étymologie s'impose. Entre les spéculations sauvages auxquelles peuvent mener certaines recherches étymologiques, et la quasi-focalisation sur le seul texte coranique et la poésie préislamique (alors même que les sources musulmanes classiques sur la langue du Coran sont très influencées par des considérations théologiques et exégétiques), il y a de la place pour des approches rigoureuses et pragmatiques.

Thomas Bauer («The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observation on *kull* and on Q 22:27, 26:225, and 52:31», pp. 699-732) défend avec vigueur le recours au corpus de la poésie préislamique pour comprendre le Coran. Selon Bauer, le refus de prendre en compte ce corpus a été motivé par trois raisons: «1) that the Qur'an can and should be understood on its own terms alone; 2) that the authenticity of pre-Islamic poetry is doubtful; and/or 3) that poetry as literature has little relevance for religious texts» (p. 700).

J'avoue n'avoir jamais rencontré la troisième raison dans la littérature secondaire. Quant à l'idée selon laquelle il faudrait comprendre le Coran seulement à partir de lui-même, elle est évidemment indéfendable. Reste bien sûr la question de l'authenticité. Comme le note Dmitriev dans sa contribution (pp. 349-350), elle doit se poser au cas par cas. Il serait sans doute bon d'avoir quelques critères en main. J'en proposerais deux (certes insuffisants, mais qui peuvent déjà constituer un bon point de départ): 1) Une profonde méfiance est de mise face à un vers isolé qui explique un mot difficile ou un *hapax legomenon* dans le Coran; 2) Lorsque nous rencontrons une même tournure syntaxique dans de nombreux vers, de provenances diverses, supposés remonter à l'époque préislamique, alors il y a de fortes chances pour que les informations linguistiques fournies par ces vers soit authentiques et permettent, éventuellement, de mieux comprendre la langue du Coran.

C'est précisément ce qu'il se passe avec plusieurs occurrences de *kull* dans le Coran. La syntaxe de ce terme est en effet plus complexe qu'il n'y paraît, et les parallèles dans la poésie préislamique sont ici fort utiles. Il est cependant regrettable que Bauer présente son entreprise en des termes inutilement polémiques: «In any case, as long as modern scholars continue to ignore the riches that lie before them in the corpus of pre- and early-Islamic poetry, then the more likely it is that people like Luxenberg will find a receptive and gullible audience easy to delude with scandalous claims» (p. 703). Il n'y a pourtant aucune contradiction entre un recours raisonné au corpus poétique préislamique (à condition d'être prudent sur la question de l'authenticité) et un recours (prudent lui aussi), dans certains cas, à une influence syriaque. C'est justement le cas avec la syntaxe de

*kull*, puisque l'on rencontre, à plusieurs reprises dans le Coran, l'expression *min kulli* + nom singulier indéfini. Or il s'agit d'un syriacisme (*men koll*), qu'il convient de traduire par «toutes sortes de»:

Q 31 : 10: *wa-batta fihā min kulli dābbatin*: «[Dieu] y [sur la terre] a disséminé toutes sortes d'êtres vivants» (voir aussi Q 2 : 164)

Q 17 : 89: *wa-laqad šarrafnā li-l-nāsi fī hādā l-qur'āni min kulli maṭalin*: «Nous avons déployé pour les hommes, dans ce *qur'ān*, toutes sortes d'exemples» (voir aussi Q 18 : 54; 30 : 58; 39 : 27).

Les deux derniers articles traitent de la collecte et de la codification du Coran. Gregor Schoeler («The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough», pp. 779-794) revient sur un sujet très débattu, à savoir la date de la première collecte (le titre parle de «codification», ce qui n'est pas exactement la même chose qu'une *collecte*). Il considère qu'il existe un noyau de traditions très vraisemblables qui étayent l'idée d'une collecte à l'époque de 'Uthmān. Je ne nierai pas qu'une activité éditoriale ait pu avoir lieu à l'époque de 'Uthmān, même si la nature et le résultat de ce travail éditorial sont peut-être plus obscurs qu'on ne le pense. Les récits musulmans sont en tout cas très curieux: on explique en effet que la raison de cette collecte est la volonté d'éliminer des divergences entre musulmans concernant la récitation du texte coranique, mais les exemples de divergences que la tradition nous donne semblent assez mineurs – on peut vraiment se demander s'il suffisent à justifier la décision d'entreprendre une telle collecte; on s'attendrait à ce que l'on réunisse des *qurrā'* qui connaîtraient le Coran par cœur, et qui pourraient en dicter le texte – or il s'agit avant tout du travail d'une équipe de *scribes*; une fois le travail effectué, l'autorité politique souhaite détruire le fruit d'une collecte précédente, à savoir le codex de Ḥaḫḫa – nul besoin d'être un adepte des théories du complot pour voir là quelque chose de suspect; enfin, il serait absurde de vouloir couper court aux divergences dans la récitation du Coran au moyen d'un texte écrit qui est extrêmement ambigu, puisqu'il ne note ni les voyelles brèves (et pas toujours les longues), ni les points diacritiques.

Enfin, l'article de Omar Hamdan («The Second *Maṣāḫif* Project: A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text», pp. 795-835) décrit avec beaucoup de précision le travail de l'équipe de scribes impliquée dans le «*maṣāḫif* project» d'al-Ḥajjāj, qu'il situe en 84-85 H. (703-704 apr. J.-C.). Hamdan note que «the *maṣāḫif* project with all its innovations and contributions was decisive for the consolidation of the 'Uthmānic text and its implementation, not only in Basra and Kufa, but also in the other cultural centers of early Islam» (p. 828). La question que l'on est tenté de se poser, naturellement, est de savoir *dans quelle mesure* le codex de 'Uthmān était auparavant connu et utilisé dans les principaux centres culturels de l'islam (et également, bien sûr, dans quelle mesure le codex d'al-Ḥajjāj s'en distingue).

## Conclusion

Ce livre imposant contient quelques contributions de grande qualité. Néanmoins, comme on a pu le voir dans les pages précédentes, plusieurs articles paraissent discutables et/ou exagérément polémiques. On peut d'ailleurs éprouver une certaine gêne devant la ligne éditoriale de l'ouvrage. Disons-le clairement: même si ce n'est pas dit explicitement, *The Qur'ān in Context* est surtout conçu pour être une barrière aux thèses de Luxenberg et de quelques autres «révisionnistes». Il est évidemment permis de défendre le «paradigme nöldekien». Ce qui est plus ennuyeux, en revanche, c'est la manière dont les travaux des «révisionnistes» sont examinés. Non seulement ils ne sont pas présentés avec toute l'impartialité nécessaire<sup>51</sup>, mais ils sont l'objet d'une discussion très sélective. Des études essentielles sont ignorées: pour ne prendre que quelques exemples, il n'y a pas un mot sur les travaux d'Alfred-Louis de Prémare et de Jan van Reeth, et seulement une référence aux écrits de Claude Gilliot<sup>52</sup>. Deux monographies d'Henri Lammens sont citées<sup>53</sup>, mais ses travaux fondamentaux sur la Sīra ne le sont pas<sup>54</sup>. Paul Casanova n'est mentionné qu'à deux reprises (pp. 792, 795), sans que l'on prenne en compte les réflexions, très suggestives, sur le Prophète et l'eschatologie, qu'il développe dans *Mohammed et la fin du monde* (1911-1924). Une telle occultation est d'autant plus dommageable que ce sont là des savants sérieux, dont les hypothèses, qui ne sont ni arbitraires ni farfelues, s'écartent à la fois du paradigme nöldekien et des thèses révisionnistes qui situent l'origine de l'islam hors de l'Arabie.

Angelika Neuwirth a toutefois nié l'impact qu'une telle approche pouvait avoir sur notre compréhension du Coran et des débuts de l'islam: «Doch selbst bei der Annahme einer Endredaktion erst durch 'Abd al-Malik, wie sie Alfred-Louis de Prémare ansetzt, rückt das Datum der Fixierung des Korantexts immer noch nahe an den Abschluss der Textproduktion, das Todesdatum des Propheten, heran. Auch wenn man nicht von einer Redaktion 'Uthmans ca. 650 ausgehen will, so liegen doch auf keinen Fall mehr als 60 Jahre zwischen dem Abschluss des Textes und seiner verbindlichen Veröffentlichung – eine Frist, die, entgegen den Schluss-

51 Sur les mérites et les limites de l'approche de Luxenberg, on apprend beaucoup plus des articles de Stewart («Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān», art. cit.) et King («A Christian Qur'ān?», art. cit.), que de l'ensemble du livre. Wansbrough est par ailleurs assez souvent cité, mais il n'est pas sûr que ses analyses soient suffisamment prises au sérieux.

52 Dans la première étude de Neuwirth (p. 515, note 33, et p. 516, note 36) – et il s'agit seulement d'un article de synthèse (Claude Gilliot, «Exegesis of the Qur'ān, classical and medieval», dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, volume 2, edited by Jane Dammen McAuliffe, Leyde, Boston: Brill, 2002, pp. 99-124).

53 «La cité arabe de Tā'if à la veille de l'Hégire», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8, 1922, pp. 115-327; *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1924.

54 «Qoran et tradition: comment fut composée la vie de Mahomet», *Recherches de Science Religieuse* 1, 1910, pp. 25-61; «L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra», *Journal asiatique* 10<sup>e</sup> série, tome 16, 1911, pp. 209-250.

*folgerungen von de Prémare, zu kurz ist, um hinreichend Raum für maßgebliche, d. h., gezielte, theologisch relevante Modifikationen des Textes, geschweige denn die literarische Neukonstruktion eines arabischen Mythos von Goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Propheten zu bieten»<sup>55</sup>.*

On aimerait savoir pourquoi une période d'une soixantaine d'années est insuffisante pour donner lieu aux modifications «théologiques» (et textuelles) dont Neuwirth entend nier la possibilité: la moindre familiarité avec les études néotestamentaires montre au contraire que des évolutions et des modifications substantielles peuvent facilement se produire en quelques décennies – et les conflits et bouleversements qui forment l'essentiel de l'histoire du premier siècle de l'hégire rendent fort plausible l'existence de telles évolutions et modifications.

Dans la mesure où il est impossible d'aborder sérieusement cette question en quelques pages, je me limiterai ici à une simple remarque, à propos de la position de principe qu'il conviendrait d'adopter face aux sources musulmanes. En réaction aux excès de certaines théories révisionnistes, on a pu rappeler que les récits musulmans étaient plus anciens, et plus proches qu'on ne le dit parfois, des événements qu'ils sont censés relater: ils seraient donc fiables, et même nettement plus vraisemblables que les reconstructions des «révisionnistes».

On peut parfaitement accepter que certains récits soient anciens (même s'il est quasiment impossible de remonter avant, dans le meilleur des cas, la fin du VII<sup>e</sup> siècle, et plus généralement le début du VIII<sup>e</sup> siècle), mais cela n'élimine ni les contradictions<sup>56</sup>, ni les invraisemblances. Surtout, il convient de rappeler «le rôle de «l'imaginaire» religieux, théologique, idéologique et politique d'un groupe humain qui construit ses fondations grâce à des récits qui ne sont pas seulement «factuels», mais en partie adaptés à une pensée théologique/idéologique et politique *in statu nascendi*, à laquelle les «événements» doivent se conformer»<sup>57</sup>. Il est ainsi beaucoup plus difficile qu'on ne le pense souvent de tirer des renseignements historiques fiables à partir des sources littéraires musulmanes<sup>58</sup>. Difficile, mais pas forcément impossible. Mais il conviendrait cependant a) de ne pas

55 Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?*, 2., erweiterte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p. 19\* (i. n).

56 Il n'y a évidemment pas *que* des contradictions, mais il y en a beaucoup: il y a des contradictions à l'intérieur même de la tradition musulmane; il y a des contradictions entre les récits musulmans et les sources littéraires, non musulmanes, les plus anciennes; et il y a des contradictions entre les récits musulmans et ce que l'on peut déduire d'autres sources, non narratives. Un exemple: selon qu'on privilégie le témoignage de la tradition musulmane ou les éléments que nous fournit l'étude de manuscrits du Coran aujourd'hui disponibles, on situera la codification du Coran à l'époque de 'Uthmān ou à l'époque d'al-Ḥajjāj (cf. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, *op. cit.*, p. 166).

57 Claude Gilliot, «The «Collections» of the Meccan Arabic Lectionary», dans *The transmission and dynamics of the textual sources of islam: essays in honour of Harald Motzki*, edited by Nikolett Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh & Joas Wagemakers, Leyde, Brill, 2011, p. 105.

58 Pour une analyse approfondie, je renvoie à Shoemaker, «In Search of 'Urwa's *Sīra*», art. cit.

systématiquement aborder l'étude historico-critique du Coran en ayant en tête les «données» et le cadre général fournis par la tradition musulmane (autrement dit, de ne pas interpréter, consciemment ou non, les indices dont on dispose, ou que l'on découvre, selon la trame fournie par la tradition musulmane), et b) de ne pas rejeter certains résultats de l'approche historico-critique au seul motif qu'ils contredisent ces «données» et ce cadre.

Le fait est que «l'école allemande» (si l'on entend par-là des chercheurs comme Nöldeke, Spitaler, Paret et Neuwirth, mais évidemment pas, par exemple, Schacht), ou si l'on préfère, les tenants du paradigme nöldekien, occupent une position plutôt «conservatrice»<sup>59</sup>. Dans les études bibliques ou néotestamentaires, une telle position est très marginale. Dans les études coraniques, elle apparaît modérée. Pourquoi? Les études bibliques et néotestamentaires se tromperaient-elles lourdement en marginalisant les «conservateurs»? Ou est-ce la nature très particulière de nos sources, dans le cas de l'islam, qui justifierait une attitude non révisionniste? C'est probablement cette seconde explication qui sera le plus volontiers avancée. On peut éprouver quelques difficultés à la trouver réellement convaincante.

Il y a quelques années, Claude Gilliot avait proposé, à propos des études coraniques, d'«en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin»<sup>60</sup> – les merveilles étant, bien entendu, les conceptions insuffisamment critiques d'une partie importante de la recherche occidentale. *The Qur'ān in Context* nous donne certainement des garde-fous utiles pour ne pas en finir n'importe comment avec ces merveilles. Mais je doute que l'approche défendue par certaines de ses contributions nous permette de prendre congé de la lampe magique.

59 Cf. Christopher Melchert, «Reply to Saleh on Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*». On peut lire ce texte à l'adresse suivante: <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-mideast-medieval&month=0502&week=c&msg=svFnfS4komSZ/FAFC41mGQ&user=&pw=> (consulté le 2 mars 2012). Le diagnostic qu'il porte à propos des études sur le Coran et les débuts de l'islam me paraît plus lucide et plus convaincant que celui présenté par Neuwirth et Sinai dans leur introduction.

60 Claude Gilliot, «Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin», dans Manfred Kropp (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth & Würzburg: Ergon Verlag (Beiruter Texte und Studien 100), 2007, pp. 33-137.

## Personalia

Im Wintersemester 2010-11 habilitierte sich (kumulativ) in Tübingen Frau Dr. CORNELIA B. HORN (St. Louis/USA) im Fach Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients und erhielt gleichzeitig den Titel Privatdozentin.

Im Wintersemester 2010-11 promovierten in Tübingen bei Professor Dr. Stephan Gerö im Fach Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients: Frau BARBARA KOLKMANN-KLAMT (Dissertation: »Cyprian der Magier: Neue Edition und Kommentar zum P.Heid. Inv. Kopt. 684«), Frau EUN-KYOUNG KIM (Dissertation: »Die Fluchterzählungen über Jesus aus außerkanonischen Schriften«) und Herr ARAM VARDANYAN (Dissertation: »The History of Armenia and Adjacent Areas according to Narrative Sources and Coins (X Century AD)«).

## Nachrufe

Nach schwerer Krankheit verstarb am 9. Dezember 2010 in Halle an der Saale Prof. Dr. theol. HERMANN GOLTZ. Am 1. April 1946 in Gera geboren, studierte er nach dem Abitur 1964 evangelische Theologie in Halle. Fairy von Lilienfeld (vgl. *Oriens Christianus* 93 [2009] 356) und Konrad Onasch lenkten sein Interesse auf die Ostkirchenkunde, so daß er auch orientalistische, slawistische und byzantinistische Studien trieb. Nach der Promotion 1972 mit einem ostkirchlich-patristischem Thema habilitierte er sich 1979 mit der Arbeit »Studien und Texte zur Kirchenvätertradition. Zur Tradition des Corpus areopagitum slavicum« für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen. Nach längerer Lehrtätigkeit in Halle wurde er 1987 zum außerordentlichen Professor und nach der politischen Wende 1992 zum ordentlichen Professor für »Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen« an der dortigen theologischen Fakultät berufen. Sein Interesse galt auch den altorientalischen Kirchen, besonders der armenischen, für die er sich stark und mit deutlich spürbarer Sympathie einsetzte. Bereits 1981 gründete er in Halle eine »Armenologisch-Theologische Arbeitsstelle / Dr. Johannes-Lepsius-Archiv« und veranstaltete 1986 in der Saalestadt das erste »Internationale Dr. Johannes-Lepsius-Symposium«. Es sei daran erinnert, daß der evangelische Theologe und Missionar Johannes Lepsius (1858-1926) während eines Orientaufenthalts 1884-1886 auf die Armenierpogrome aufmerksam wurde, 1895 das Hilfswerk »Deutsche Orient-Mission« gründete und in mehreren Publikationen nachdrücklich auf die Vertreibung und Vernichtung der Armenier im Osmanischen Reich 1915 hinwies. 1998 rief Hermann Goltz das »Mesrop-Zentrum für Armenische Studi-

en« an der Stiftung Leucorea in Wittenberg ins Leben, das seit 2006 in Halle weitergeführt wird und das u. a. mehrere Kongresse veranstaltete. 1998-2001 veröffentlichte er zusammen mit Axel Meißner die Ausgabe der Dokumente und Zeitschriften aus dem Lepsius-Archiv (Teil 1: Katalog, Teil 2: Microfiche-Edition, Teil 3: Thematisches Lexikon). Auf ihn geht ferner der Plan zur Wiederherstellung des Wohnhauses von Lepsius in Potsdam als internationale Gedenk- und Forschungsstelle zurück. Die Vorbereitungen begannen 2003, das Haus konnte aber erst nach seinem Tod am 2. Mai 2011 eröffnet werden. Einen der Höhepunkte seiner armenologischen Tätigkeit stellt sicherlich die großartige, in Zusammenarbeit mit dem armenischen Katholik von Antelias veranstaltete Ausstellung »Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien« dar, die 2000 in der Staatlichen Galerie Moritzburg in Halle gezeigt wurde. Ihre Konzeption und den aufwendigen Katalog (Wiesbaden 2000) gestaltete er maßgeblich mit. Zusammen mit Armenuhi Drost-Abgarjan übersetzte er das armenische Hymnarium (Scharaknotz). Nur am Rande sei erwähnt, daß er auch die finanziellen Mittel einwarb, mit denen die reichhaltige orientalistische Bibliothek Julius Aßfals nach dessen Tod 2001 für die Universität Halle erworben werden konnte. Über seine zahllosen Aktivitäten im Bereich der Wissenschaft, Ökumene und auch Politik unterrichtet die ausführliche »biographische Skizze«, welche die Gedenkschrift für ihn »Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie«, hrsg. von Anna Briskina-Müller, Armenuhi Drost-Abgarjan und Axel Meißner, Berlin 2011, einleitet (S. 7-16). Dort findet sich auf S. 605-611 auch seine Bibliographie. Die Gedächtnisschrift war als Festschrift zu seinem 65. Geburtstag geplant, den zu erleben ihm leider nicht vergönnt war.

Der Mönch der Benediktinerabtei Ettal P. FERDINAND (Reinhard) GAHBAUER OSB verstarb am 28. Januar 2011 an einer Krebserkrankung. Er stammte aus Aidenbach im Landkreis Passau, wo er am 29. Mai 1945 geboren wurde. Nach dem Abitur 1966 am Maristengymnasium Fürstenzell wurde er in Ettal als Novize aufgenommen. 1971 legte er die ewige Profeß ab. Nach dem Theologiestudium in Salzburg und München wurde er 1973 zum Priester geweiht. Durch das in Ettal bestehende byzantinische Institut mit den Ostkirchen in Berührung gekommen, studierte er in München Byzantinistik und promovierte 1975 bei Hans-Georg Beck mit der Arbeit »Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides. Edition, Einführung, Kommentar« zum Dr. phil. Die theologische Promotion in München folgte 1983: »Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon« (gedruckt Würzburg 1984). Nach offenbar nicht sehr erfolgreicher Tätigkeit am Gymnasium der Abtei Ettal nahm er Lehraufträge an der theologischen Hochschule in Benediktbeuern (1984-1989) und an der Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom (1989-1991) wahr. 1991 habilitierte

er sich mit der Arbeit »Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart« (erschienen Frankfurt a. M. 1993) für Alte Kirchengeschichte an der Philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Nach mehreren Lehrstuhlvertretungen ging 2006 sein heißersehnter Wunsch in Erfüllung und er wurde zum Professor ernannt, nämlich zum Ordinarius für Patrologie und Alte Kirchengeschichte an der theologischen Hochschule der Zisterzienser in Heiligenkreuz bei Wien, wo er bis kurz vor seinem Tod in Blockveranstaltungen unterrichtete. Daneben verfaßte er zahlreiche, auch populäre Beiträge über die Ostkirchen, allerdings hauptsächlich diejenigen byzantinischer Tradition. Aber er war auch für diese Zeitschrift als Rezensent tätig und hielt auf Generalversammlungen der Görresgesellschaft Vorträge in der Sektion für die Kunde des christlichen Orients. 2010 erschien noch seine »Byzantinische Dogmengeschichte. Vom Ausgang des Ikonoklasmus bis zum Untergang Konstantinopels (1453)« (Heiligenkreuz). In seiner Lebensart und im persönlichen Umgang war er manchmal recht unkonventionell, wovon auch der ungeschminkte Nachruf seines Abtes und Konvents Zeugnis ablegt (abgedruckt in: *Der christliche Osten* 66 (2011) 122-123).

Obwohl kein Fachmann für den Christlichen Orient, sei an dieser Stelle auch des früheren Präsidenten der Görres-Gesellschaft Prof. Dr. jur. Dr. h. c. mult. PAUL MIKAT gedacht. Er starb am 24. September 2011 im Alter von 87 Jahren in Düsseldorf, während der Trierer Generalversammlung der Gesellschaft, an der er nicht mehr hatte teilnehmen können. Nach dem Studium der Theologie und Jurisprudenz wirkte er von 1957 bis 1965 als Professor für deutsche Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und bürgerliches Recht in Würzburg, danach vertrat er diese Fächer an der Bochumer Universität. Von 1962 bis 1966 war er Kultusminister von Nordrhein-Westfalen und von 1969 bis 1987 Mitglied des Deutschen Bundestages. 1967 wurde er zum Präsidenten der Görres-Gesellschaft gewählt. Er übte dieses Amt 40 Jahre lang aus. Innerhalb der Görres-Gesellschaft besteht eine Sektion für die Kunde des Christlichen Orients, sie unterhält ein Institut in Jerusalem, das diesem Gebiet gewidmet ist, und nicht zuletzt wird diese Zeitschrift in ihrem Auftrag herausgegeben. Paul Mikat, der über ein weitgespannte Bildung verfügte, stand all dem immer sehr aufgeschlossen gegenüber. Die finanzielle Förderung des »Oriens Christianus« war – auch in wirtschaftlich schlechteren Zeiten – nie ein Frage, und er bemühte sich, das Jerusalemer Institut, das vor einigen Jahren aus verschiedenen Gründen in seinem Bestand gefährdet war, wieder auf solide Füße zu stellen. Dies gelang allerdings erst nach seinem Ausscheiden aus dem Amt, doch zeigte er sich über die Lösung sehr befriedigt. Die Wissenschaft vom Christlichen Orient hat deshalb allen Anlaß, seiner in Dankbarkeit zu gedenken. Auf der Generalversammlung in Münster 2012 fand eine

Veranstaltung zu seinem Gedächtnis statt. Sie wird sicherlich im Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2012 dokumentiert werden.

Hubert Kaufhold

## Besprechungen

L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle), I, La fabrique documentaire. Études réunies par Jean-Marie Martin, Annick Peters-Custot et Vivien Prigent, Rome (École française de Rome) 2011 (= Collection de l'école française de Rome, 449), 334 Seiten, ISBN 978-2-7283-0923-8 (br.), 60,00 €

Dies ist der erste Band einer Publikationsreihe von fünf in Rom (Juni 2008 bis November 2011) veranstalteten Gesprächsrunden (table rondes) über Themen, die das byzantinische Erbe in Italien (8.-12. Jh.) betreffen. In einer Introduction générale (S. 1-4) geben die drei Herausgeber einen summarischen Überblick über den Bestand der Italia Byzantina vom Einfall der Langobarden 569 bis zum hohen Mittelalter und nennen die Themen der fünf Gesprächsrunden: 1: Urkunden und Diplomatie (im vorliegenden Band), 2: Juristische und soziale Aspekte, 3: Öffentliche Institutionen, 4: Agrarwesen und Landbevölkerung, 5: Das kulturelle Mosaik.

Der vorliegende Band ist in drei Kapitel eingeteilt: 1. Origines et rémanences, 2. Écriture et diplomatique des actes, fonctionnement du notariat, 3. L'entourage. In Kap. 1 behandelt Francesca Santoni Papyrusurkunden aus Ravenna und Cristina Carbonetti Venditelli den Gebrauch des Papyrus als Beschreibstoff. Kap. 2 leitet Jean-Marie Martin mit diplomatischen und notariellen Urkunden aus Neapel, Amalfi und Gaeta ein. Cristina Carbonetto Venditelli folgt mit Ausführungen zu Privat-urkunden aus dem 7. bis 11. Jh. Francesca Santoni behandelt das Notariatswesen im byzantinischen Ravenna, Marco Pozza Schriftformen, Diplomatie und Notariat in Venedig; Giovanna Nicolaj versteht ihren abschließenden Beitrag als Synthese zu Kap. 2.

Die Aufsätze zur Peripherie des byzantinischen Raumes in Kap. 3 leitet Jean-Marie Martin mit Ausführungen zu sardischen Akten ein; Vivien Prigent behandelt den Gebrauch von Bleisiegeln in ehemals byzantinischen Bereichen; Antonella Ghignoli und François Bougard fragen nach römischen Elementen in langobardischen Urkunden und fügen einen Anhang über traditionelle und aktuelle Strukturen langobardischer Urkunden hinzu. Vera von Falkenhausen beendet das Kapitel und den Band mit abschließenden Überlegungen zur Entwicklung der Diplomatie vom spätantiken Rom zum mittelalterlichen Byzanz.

Franz Tinnefeld

Manfred Ullmann, Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts. Supplement Band I: A-O. Supplement Band II: Π-Ω. Wiesbaden: Harrassowitz 2006; 2007, 826 und 972 Seiten; ISBN 978-3-447-05390-7 und 978-3-447-05609-0, 198,00 + 198,00 €

Vorliegendes zweibändiges Supplement ergänzt das 2002 erschienene Grundwerk (s. Rez., diese Zeitschrift, Bd. 88, 2004, S. 271f.), indem es verstärkt die christliche Literatur, biblische (vgl. U., Suppl. I S. 47f.) und zusätzliche griechisch-arabische Übersetzungen des 9. Jahrhunderts heranzieht (s. die Übersicht U., Suppl. I S. 11f.) – dies geschieht teilweise nach Handschriften und Exzerpten in späteren arabischen Autoren, oder nach zusätzlichen Textzeugen bzw. unter Rückgriff auf Forschungsergebnisse zu den bereits im Grundwerk verwerteten Quellen. Ferner wird aus den bereits im Grundwerk zitierten Quellen weiterer Wortschatz einbezogen. – U. hat wie im Grundwerk durch seine terminologischen Vergleiche kürzende Bearbeitungen von Übersetzungen (z. B. von Maimonides) oder ältere Übersetzungen (z. B. von Biṭriq) identifizieren können; er hat erstmals die verschiedenen Übersetzungen der

»*Materia medica*« des Dioskurides klar bestimmen und drei Übersetzungen unterscheiden können; zu einer vierten, anonymen vgl. U., Untersuchungen zur arabischen Überlieferung der »*Materia medica*« des Dioskurides. Mit Beiträgen von Rainer Degen. Wiesbaden 2009. Ebenso hat U. auf einige Galen-übersetzungen neues Licht werfen können, ohne freilich alle Fragen zu klären: so hat U., Suppl. I S. 31-33 beobachtet, daß die Pulsschrift des Galen in der vorliegenden vollständigen Fassung in Ḥunain Liste der von ihm übersetzten Galenschriften genannt ist, aber nicht die für Ḥunain typische Diktion und Terminologie aufweist, die U. aber für die sog. kleine Pulsschrift aus den *Ġawāmiʿ al-Iskandarāniyyin* nachweisen kann; diese kleine Version wird in den Handschriften als *Šarḥ Ḥunain ibn Ishāq* bezeichnet. Ḥunain hat demnach nicht immer die Grundwerke übersetzt, sondern Summaria benutzt; als weiteres Beispiel sei hier die *Ġawāmiʿ Abī Zaid Ḥunain Ibn Ishāq* genannt, die Rezensent zufolge eine arabische Übersetzung auf der Grundlage eines griechischen Kompendiums ist (vermutlich über eine syrische Zwischenübersetzung; vgl. Daiber in *Aram* 3:1&2 (1991), pp. 47-49), U. zufolge in seiner Besprechung der Edition aber als ein von Ḥunain verfaßtes Kompendium zu werten sei (s. U. in *Der Islam* 53, 1976, S. 305). – Noch nicht geklärt ist die Autorschaft der alten Übersetzung des Nemesius von Emesa *De natura hominis*, die im »Buch über das Geheimnis der Schöpfung« des ps.-Apollonius von Tyana exzerpiert wird und von der späteren Übersetzung des Ishāq Ibn Ḥunain differiert (U., Suppl. I S. 33-35; vgl. Suppl. II S. 13ff.); es wäre aufschlußreich gewesen, die Auszüge des Nemesius aus den *Placita* des Aetius mit Quṣṭā Ibn Lūqās arabischer Übersetzung der *Placita*, aber auch mit den *Placita*-Auszügen im *Kitāb ad-dalāʿil wa-l-iʿtibār* aus dem 9. Jh. zu vergleichen, das dem Ġāhiz zugeschrieben wird und dessen Hauptquelle das *Kitāb al-Fikar wa-l-iʿtibār* des Nestorianers Ġibrīl Ibn Nūḥ Ibn Abī Nūḥ al-Anbārī ist; vgl. Daiber in *Aram* 3:1&2 (1991), pp. 45f. – Zahlreiche bisherige Unklarheiten konnte U. in seinen Beobachtungen über die arabische Überlieferung der *Geoponica* des Kassianos Bassos Scholastikos beseitigen (U., Suppl. I S. 35-47). Nachfolgend seien ein paar Beobachtungen zusammengestellt, die die Bedeutung des Werkes nicht schmälern wollen:

U. löst weder im Grundwerk noch im Supplement die Abkürzung »Ps. Pyth. CA« auf, die er im Index des Supplements (Bd. II) an mehreren Stellen als Nachtrag bringt (S. 793, 821, 839, 841, 848 und 904); gemeint sind hier die *Carmina aurea* des ps.-Pythagoras, deren Text man, zusammen mit dem Kommentar des Iamblichus, in Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande*, Amsterdam/New York/Oxford/Tokyo 1995 findet. Ebenso fehlt die Auflösung der mehrmals im arabisch-griechischen Index nachgetragenen Abkürzung »Themistius in de anima« = *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles De anima*, ed. M. C. Lyons, Thetford 1973. Im Index sind ferner Stellen aus Ḥunains Übersetzung von Nemesius, *De natura hominis* nachgetragen (dazu s. oben), ebenso aus Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, deren Wortschatz U. in der Zwischenzeit monographisch behandelt hat in seiner 2011 und 2012 in Wiesbaden erschienenen Monographie *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*. Teil I: Wortschatz. Teil II: Überlieferung, Textkritik, Grammatik. U. zufolge gehen die Bücher 1-4 auf die um 870 verfaßte Übersetzung des Ishāq Ibn Ḥunain zurück und die Bücher 5-10 auf die um 830 verfaßte Übersetzung des Eustathius. – Zum Beitrag für die Textkritik des Griechischen vgl. Ernst A. Schmidt u. U., *Aristoteles in Fes*. Heidelberg 2012. = Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 49.

Zuweilen ist durch den Charakter der vom Autor angefertigten handschriftlichen und photomechanischen Wiedergabe der Vorlage das Druckbild etwas unübersichtlich. Z. B. U., Suppl. I S. 52f. findet der Leser als Fortsetzung des griechischen Satzes S. 52 unten plötzlich auf der folgenden Seite oben »Men«, erst dann rechts davon im Abstand die arabische Wiedergabe des Griechischen; dann stellt er fest, daß dieses »Men« zu »Mon.« in der Zeile darunter gehört. Oder U., Suppl. I S. 59, Z. 4 findet der Leser das arabische Zitat aus Menander mit dem Großbuchstaben A versehen; dieses A gehört aber zum nachfolgenden Beleg aus Hippocrates. Ich habe mir nicht alle Lemmata durchgesehen, weil der kundige Leser ohnehin feststellen kann, wie das Griechische und Arabische zueinander gehört. Allerdings sollte er beachten, daß die arabischen Übersetzungen des Kontextes nicht immer eine wörtliche oder in allen Details korrekte Wiedergabe des Griechischen sind. Doch hier ging es ja lediglich um das einzelne griechische Wort, das in alphabetischer Reihenfolge nebst deutscher Übersetzung aufgelistet wird, gefolgt von der Belegstelle und dem dortigen Textzusammenhang sowie von der arabischen Version der reproduzierten griechischen Textpassage. Hier hätte ein Computer die einzelne arabische Entsprechung, die der des Arabischen kundige Leser inmitten eines längeren Passus findet, kennzeichnen können; dies wäre vor allem dann hilfreich gewesen, wenn das griechische Wort unterschied-

liche Bedeutungen hat, die in der arabischen Wiedergabe in unterschiedlicher Weise ein Echo gefunden haben (z. B. U., Suppl. I S. 83: gr. *akoe*; oder S. 109: gr. *anabaino*). Im 2. Band, z. B. beim gr. Verb *synteleo*, ist U. hier dankenswerter Weise anders verfahren (vgl. zur Methodik Suppl. II S. 7ff.). Die arabischen Einzelentsprechungen findet der Leser im arabisch-griechischen Index am Ende des 2. Supplementbandes. Besonderheiten und ihre Ursachen, erklärende Zufügungen (auch aus anderen Sprachen, etwa dem Persischen: z. B. S. 434), Fehlleistungen oder ungenaue Übersetzungen sind nicht diskutiert worden; Literaturverweise sind selten. – Es ist eine entsagungsvolle Arbeit gewesen, die eine bleibende Grundlage für weitere Studien sein wird, auch für die ja noch nicht abgeschlossene lexikographische Erschließung der Übersetzungsliteratur in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des arabischen Wortschatzes. In thematischer Hinsicht lag der Schwerpunkt auf der frühen naturwissenschaftlichen sowie der christlichen und biblischen Literatur. Der Benutzer sollte sich bewußt sein, daß das Wörterbuch keine Konkordanz ist, in der jedes Wort der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur, geschweige denn die gesamte frühe Übersetzungsliteratur erfaßt ist. So vermißt man sowohl im Grundwerk, als auch im Supplementband z. B. die Wiedergabe von *hyle* mit *'unšur* in den *Placita* des Aetius. Ebenso hat U. auf die Einbeziehung weiterer Übersetzungen des 9. Jahrhunderts verzichtet, die dem Ibn al-Biṭrīq zugeschrieben werden können: genannt seien hier Aristoteles' *De caelo*, das allerdings immer noch nicht in einer kritischen Edition vorliegt (vgl. G. Endress' Dissertation *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' De caelo* (Frankfurt/M. 1966) oder Rüdiger Arnzen's grundlegende Monographie *Aristoteles' De anima*. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung, Leiden-New York-Köln 1998 (= *Aristoteles Semitico-Latinus* 9). – Schließlich sollte der Leser sich bewußt bleiben, daß der Rezeptionsprozeß griechischen Sprachgutes im Arabischen mit dem 9. Jahrhundert noch längst nicht abgeschlossen ist.

Hans Daiber

R. W. Thomson, *The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Translated with Introduction and Commentary, Ann Arbor, Michigan (Caravan Books) 2010, 539 Seiten und 1 Karte, ISBN: 0-88206-118-4

Bekanntlich berichtet die *Agathangeli Historia* die Bekehrung des armenischen Königshauses durch Grigor den Erleuchter. Agathangelos präsentiert sich dabei als vom armenischen König Trdat beauftragter Augenzeuge, der über diese Geschehnisse berichtet. In Wirklichkeit stammt dieser Bericht nicht aus der Zeit der Christianisierung und der Taufe Armeniens, sondern entstand erst Mitte des 5. Jhs. Die damaligen Ereignisse und die herausragende Gestalt des Grigor sind dabei in unterschiedlichen Redaktionen überliefert worden. Zunächst einmal sind die beiden wichtigsten Fassungen zu benennen, nämlich die *Agathangeli Historia* (**A**) im armenischen Original (**Aa**) sowie in arabischer (**Aar**) und griechischer Textgestalt (**Ag**) und die *Vita Gregorii* (**V**) in ihren griechischen (**Vg**; s. dazu **Vo** = Handschrift von Ochrid) wie syrischen (**Vs**), arabischen Versionen (**Va**); das armenische Original ist nicht auf uns gekommen.

Nachdem der Verfasser 1976 eine englische Übersetzung des »*Agathangelos*« vorgelegt und 2001 eine Übertragung der »*Lehre des heiligen Grigor*«, die er gesondert von »*Agathangelos*« in einer zweiten, überarbeiteten Form publizierte hatte, ist nun eine informative Zusammenstellung der Quellen in englischer Übersetzung zur Gestalt des Grigor in der armenischen Überlieferung erschienen, aus der hervorgeht, daß die Ereignisse, wie sie in der *Agathangeli Historia* dargestellt wurden, zwar nicht für die geschichtlich verbürgte definitive armenische Überlieferung steht, jedoch für sie insofern maßgeblich geworden ist, als damit die frühere, von Edessa ausgehende Christianisierung Armeniens in ihrer Bedeutung eingeschränkt wurde.

Der erste Teil umfaßt eine Darstellung der Versionen der *Agathangeli Historia* mit einem Vergleich der **A** und **V** Redaktionen (pp. 7-24). Daran schließt sich ein Überblick über die Gestalt des Grigor an, wie er in anderen frühen armenischen Quellen geschildert wird, so in den *Buzandaran Patmut'iwnk'*, in *Lazar Parpec'i*, *Elišē*, in der Chronik eines Anonymus, weiter in *Sebēos* und in *Movsēs Xorenac'i* (pp. 24-53). Nicht minder bedeutsam ist der Überblick über Grigor im Zusammen-

hang mit den christologischen Auseinandersetzungen, wie z. B. im *Girk' Th'oc', Kanonagirk'*, in der *Narratio de Rebus Armeniae* sowie in weiteren Briefen (pp. 53-66). Darauf folgt ein Einblick in zahlreiche spätere Zeugen bis zum 14. Jh. (pp. 66-79). Abgerundet wird diese Darstellung mit: »*Gregory and Apocalyptic Themes*« (pp. 79-87), an die sich die Schlußfolgerungen anschließen (pp. 87-108). Somit wurden die relevanten Quellen vom 5.-14. Jh. in englischer Übersetzung zusammengestellt und kurz besprochen.

Der zweite Teil bietet eine Übersetzung des armenischen Texts der *Agathangeli Historia* (**Aa**), der griechischen *Vita Gregorii* (**Vg + Vo**), der arabischen *Vita* (**Va**) sowie der syrischen *Vita* (**Vs**), unter Einbezug aller wesentlichen Parallelen in den anderen Quellen bis zum 14. Jh., die jeweils mit Anmerkungen versehen sind (pp. 111-498).

An die Bibliographie (pp. 499-517) schließen sich mehrere hilfreiche Indices zu den Bibelzitaten, einem Überblick über die Paralleltexte sowie ein allgemeines Register an (pp. 519-536), mit einer Landkarte Armeniens am Schluß (p. 538-539).

Die Bedeutung dieser Zusammenstellung der Quellen über das Wirken des Grigor liegt nicht nur in ihrer Handlichkeit und leichten Zugänglichkeit aufgrund der englischen Übersetzung aller Zeugen, sondern im Einbezug des jeweiligen Kenntnisstands zu den einzelnen Quellen. Bei dem in der Bibliographie auf S. 513 erfolgten Hinweis auf die Dissertation von Zaroui Poghossian (= Pogossian) ist nun zu vermerken, daß sie mittlerweile unter folgendem Titel erschienen ist: *The Letter of Love and Concord: A revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation* (The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures 400-1500, Bd. 88, Leiden / Boston 2010).

Gabriele Winkler

J.-O. Mahé – P. Rouhana – B. L. Zekiyian (Hrsg.), *Saint Grégoire de Narek et la Liturgie de L'Église*. Colloque international organisé par le Patriarcat Arménien Catholique à l'Université Saint-esprit de Kaslik (SSEK), Liban (Revue Théologique de Kaslik 3-4 [2009-2010]), S. 521 (ab S. 521 Einbezug mehrerer Abbildungen u. Photographien), ISSN: 1998-6874

Diese Publikation gehört zu dem Reigen kürzlich erschienener Publikationen über den größten armenischen Mystiker, Grigor von Narek, wie z. B. die Veröffentlichung der *Acta* des Symposiums »*Saint Grégoire de Narek, Théologien et Mystique*« in *Orientalia Christiana Analecta* 275 (Rom 2006); ferner L. Pétrossian, »*Grégoire de Narek, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*«, ebenso in: *Orientalia Christiana Analecta* 275 (Rom 2006), oder die vorliegende Publikation der *Acta* des Kolloquiums in Kaslik.

Eingeleitet wird sie (1) durch mehrere Grußbotschaften der verschiedenen armenischen orthodoxen, katholischen und evangelischen Kirchenvertreter im Libanon sowie den beiden Präfekten des Vatikan: der Kongregation für Orientalische Kirchen und der Glaubenskongregation, außerdem des Rektors und Prorektors der Universität von Kaslik; und (2) dem Eingangsvortrag von Kardinal Nasrallah Boutros Sfeir: »Liturgie et connaissance de Dieu«.

Die wissenschaftlichen Beiträge gliedern sich dann in mehrere Themen, beginnend mit dem Abschnitt »*Milieu historique, monastique et littéraire*« mit Beiträgen von G. Dédéyan, G. Serenian, M. Aiwasian, J.-P. Mahé, H. T'amrazyan und N. Alemezian. Hervorzuheben sind hier (1) die Studie von J.-P. Mahé (»*Éremitisme et cénobitisme en Arménie après l'Islam (IX-XIII siècles)*«; s. dazu auch seine (und Annie Mahés) französische Übersetzung und wichtige Einführung zum »*Buch der Lamentation*« des Grigor Narekac'i, die in CSCO 584, subs. 106 [Löwen 2000] herausgekommen ist) und (2) der Beitrag von H. T'amrazyan zur berühmten Schule von Narek (»*L'École de Narek et la littérature arménienne du X siècle*«; s. dazu auch seine grundlegende Untersuchung der von Anania Narekac'i gegründeten »*Schule von Narek*«, die auf Armenisch 1999 in Erevan erschienen ist).

Daran schließt sich ein Abschnitt über die armenische Liturgie an, bestritten von H.-J. Feulner, A. Granian und Ch. Renoux, wobei die Studie von A. Granian (»*Saint Grégoire de Narek et la liturgie arménienne*«) aufgrund ihres spirituellen Tiefgangs und die Untersuchung von Ch. Renoux (wie ge-

wohnt über: »Le Lectionnaire et l'Hymnaire des saint Grégoire de Narek des 13 et 14 septembre«) näher anzuzeigen sind. Dazu gesellt sich ein weiterer größerer Block über: »Liturgie sacramentelle et Théologie des mystères«, der von B. L. Zekiyan, M. D. Findikyan, C. Gugerotti, V. Calzolari, Th. Dasnabédian und G. Uluhogian in einen Bezug zur Mystik des Grigor Narekac'i gestellt wurde. Zwischen diese beiden Blöcke wurde ein Abschnitt über die »Liturgie et exégèse biblique« eingeschoben mit Beiträgen von A. Terian, L. Pétroussian, S. La Porta und J.-P. Mahé.

Der Band wird mit mehreren ökumenischen Betrachtungen abgeschlossen, dabei von É. Kalifé (»Regards syriaques sur la théologie mystique de saint Grégoire de Narek«), J. Tabet (»La mémoire liturgique de Grégoire de Narek«), B. Marayati (»Grégoire de Narek et la culture arabe«) und Ioanna Rapti (»Les images intérieures dans le Livre de Lamentation de Grégoire de Narek«). Die Schlußbreite hat P. Rouhana gehalten mit »Narek et liturgie: lex credendi, lex orandi, lex vivendi«.

Gabriele Winkler

Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James published by Lili Khevsuriani – Mzekala Shandze – Michael Kavtaria and Tinatin Tseradze. La Liturgie de Saint Jaques. Retroversion grecque et commentaires par Stéphane Verhelst (= Jerusalem Theologisches Forum 17), Münster 2011, 456 Seiten mit 8 Farbbildungen georg. Handschriften, ISBN: 978-3-402-07510-4

Wie ich in meiner Besprechung in *Orientalia Christiana Periodica* 77 (2011) 549-553 ausführlicher dargestellt habe, ist die große Bedeutung der erstmaligen Edition der georgischen Handschriften-Funde des Sinai vom 9.-10. Jh. für die Liturgiewissenschaft durch die Experten von Tbilisi hervorzuheben, an die sich die Interpretation des Befunds durch Stéphane Verhelst anschließt. Dies ist für unser Fachgebiet außerordentlich wichtig und so schulden wir diesen Wissenschaftlern großen Dank!

Dennoch weist diese Publikation erhebliche Schwächen auf, die hier lediglich zusammengefaßt werden sollen: So kompliziert wie dieser umständliche Titel in lateinischer, englischer und französischer Sprache (dem beim Einband sogar noch ein georgischer Titel hinzugesellt wurde) gestaltet sich auch das Arbeiten mit dieser Publikation. Zudem liegt Verhelsts griechischer Rückübersetzung der schon seit langem bekannte Tbiliser Codex 98 des 11. Jahrhunderts zugrunde, während die von den georgischen Editorinnen gewählte Textgrundlage auf dem *Cod. Sin georg 58* (9.-10. Jh.) beruht, was natürlich die Frage aufwirft: Welche Handschrift ist es nun, die Sinai-Handschrift oder die Handschrift von Tbilisi, der die größere Bedeutung zukommt? Dies ist eine grundsätzliche Frage, die mit dieser Publikation unbeantwortet bleibt. So eine komplexe und durch nichts zu rechtfertigende Textedition mit Verhelsts griechischer Retroversion auf der Grundlage einer *anderen* Handschrift verursacht für alle, die mit diesen Texten arbeiten wollen, einen zeitraubenden und unnötigen Arbeitsaufwand.

Leider wurden zudem bei der Edition die jeweiligen Varianten in den anderen Handschriften nicht wie dies eigentlich üblich ist, auf der gleichen Seite als kritischer Apparat unter die Edition der Handschrift plaziert, sondern getrennt von der Edition als ein eigener Block an diese Edition angehängt (pp. 142-181). Darüber hinaus wurde auf Anregung von Verhelst bedauerlicherweise der handschriftliche Befund der längeren *und* kürzeren Version nicht mehr in der Edition auseinandergehalten, so wie das bei M. Tarnischvili in seiner Edition (*Liturgiae Ibericae* von 1950) noch der Fall ist, sondern miteinander fusioniert, was das Arbeiten mit dieser Publikation zusätzlich erschwert.

So hinterläßt diese Publikation einen zwiespältigen Eindruck: An sich ist Khevsurianis und Shandzes erstmalige Edition der frühen Sinai-Handschriften von großer Bedeutung, aber es bleibt auch dabei, daß auch heute noch Tarnischvilis Edition der **georg Jak I** (nach Cod. *Graz 2058* des 10. Jh.s) und *getrennt* davon **georg Jak II** (nach dem Vatikan-Cod. *Borg. iber. 7* des 13.-14. Jh.s), dabei jeweils mit einer lateinischen Übersetzung, von Bedeutung ist, denn hier kann sich *jeder* (mit oder ohne georgische Sprachkenntnisse) sofort ein Bild über die Textgestalt der *längeren* Version (nach dem Grazer Codex) und davon *getrennt* der *kürzeren* Fassung (nach dem Vatikan-Codex) machen, was bei der jetzigen Edition nicht der Fall ist.

Was Verhelsts Kommentar betrifft, so hätte auch hier eine nochmalige Überarbeitung gut getan: Es fehlt an Klarheit in der Darstellung und in der Konzentration auf das, was wichtig ist und was nicht. Seine Kommentierung der georgischen Handschriften ist von großem Interesse, nicht jedoch ihre Einordnung in den Kontext der anderen Überlieferungsstränge der Jakobus-Liturgie oder der patristischen Zeugen. So fehlen zentrale Publikationen zur Überlieferung der Jakobus-Liturgie.

Vor allem aber manifestieren sich mit dieser Publikation zwei *widersprüchliche* Intentionen: Einerseits spiegelt sie das Interesse des Handschriften-Instituts in Tbilisi und ihre Intention wider, die georgischen Sinai-Funde auf der Grundlage der ältesten und wichtigsten georgischen Handschrift des Sinai zu edieren und vorzustellen; auf der anderen Seite steht Verhelsts griechische Retroversion, dabei auf einer anderen, schon lange bekannten Textgrundlage, an den sich ein leider nicht wirklich gelungener Kommentar anschließt. Dabei wurde keinerlei Versuch unternommen, diese beiden widersprüchlichen Entwürfe zu überarbeiten und miteinander in Einklang zu bringen. So hinterläßt diese Publikation leider trotz ihrer Bedeutung für die Liturgiewissenschaft insgesamt einen zwiespältigen Eindruck.

Gabriele Winkler

Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)* (= *Aethiopistische Forschungen* 70), Wiesbaden (Harrassowitz) 2009, XVIII, 230 Seiten, ISBN 978-3-447-05892-6, 58,00 €

Le livre de Leonardo Cohen est ambitieux et est conçu comme une espèce de pari. Faire de l'histoire sociale, quand ses prédécesseurs ont regardé, ont analysé la période où des missionnaires jésuites se trouvent en Éthiopie (de 1555 à 1633) essentiellement sous l'angle des relations politiques. L'annonce, dans l'introduction, est particulièrement séduisante et engage à la lecture des huit chapitres de cet ouvrage. Alors on commence à lire, avec à l'esprit cette quête que l'auteur appuie fortement »We reject the notion that religious transformations are engendered by political alone« (p. 12). Le chapitre 1 (*Historical Outline Ethiopia in the 16th and early 17th Centuries*) est une nouvelle introduction, l'auteur présentant un déroulé événementiel supplémentaire déjà bien connu ... très en dessous des intentions de l'introduction méthodologique dans laquelle l'auteur soulignait qu'il voulait s'intéresser aux actions. Alors on attend avec impatience que le chapitre 2 »Evangelization from Top to Bottom« puisse nous amener vers des univers nouveaux! L'évangélisation des jésuites par le haut, c'est-à-dire des élites, est un lieu commun mais que souligne à nouveau l'auteur sans apporter du neuf. Peut-être que le chapitre 3 »Gaining Control of the Church Hierarchy« gagnera notre curiosité? Enfin, L. Cohen offre à son lecteur une analyse des relations des missionnaires jésuites avec les monastères éthiopiens. La démarche est tout à fait intéressante. Les exemples se suivent, les monastères selon les régions du royaume éthiopien (le lecteur aurait bien aimé avoir une carte pour se repérer, l'ouvrage n'en comportant aucune, alors que les toponymes sont nombreux), les positions spécifiques des différents monastères (selon les documents missionnaires essentiellement), mais l'auteur, outre ce catalogue n'en tire aucune analyse. Il aurait été judicieux de dresser une géographie des résistances monastiques et de la comparer à celle des jésuites. Les missionnaires ayant également fondé des résistances dans l'espace éthiopien durant le premier tiers du XVIIe siècle.

C'est à partir du chapitre 4 (*The Gift of Speech*) que l'auteur entre dans le vif du sujet. D'ailleurs, il débute son chapitre ainsi »In previous chapters, we analyzed the political functions of the missionary«, laissant sous-entendre que les pages antérieures n'ont été que la reprise des travaux de ses prédécesseurs ayant déjà largement écrit sur le sujet. Bref, nous sommes déjà à la page 77 (soit à plus d'un tiers de l'ouvrage). Dans ce chapitre, l'auteur se livre à une analyse très intéressante des pratiques missionnaires. La question des sermons, des manières de prêcher et du rapport entre l'oralité et l'écrit. Il insiste sur le fait que les missionnaires, étant en odeur de sainteté auprès du pouvoir, en particulier, le roi Susenyos (1607-1632), eurent les coudées franches pour imposer un style de débats dans les controverses avec les lettrés. Leur méthode sous le mode de questions-réponses leur donna un sérieux avantage, eux-mêmes étant largement entraînés à ce genre d'exercice. Par ailleurs, il a aussi parfaitement raison de souligner la valeur de l'écrit opposée à celle de l'oral, comme la source des »erreurs«, ce qui fut un des arguments des missionnaires. Enfin, achever ce chapitre avec l'idée selon laquelle

plutôt que de considérer que les lettrés éthiopiens ressortaient de ces débats, menés à la cour royale (le plus souvent), en position de vaincus (ce que donne à lire les textes des jésuites, essentiellement), peut-être, faudrait-il y voir plutôt des formes de résistance.

Puis, le chapitre 5 (*The Jesuit Missionary as translator*) nous conduit vers les travaux de traduction réalisés sur le terrain éthiopien durant le premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle. L. Cohen dresse un ensemble exhaustif des différents documents traduits, soit du latin et du portugais en ge'ez (la langue classique éthiopienne), soit du ge'ez en portugais, soit du portugais en amharique, comme ce fut le cas du catéchisme (la *Cartilha*) traduit dès 1603, à l'initiative du père Pedro Paez. Je m'arrête volontairement sur cet événement, car il me semble que l'auteur commet ici une erreur de traduction. La référence qu'il cite (p. 101, n°28)<sup>1</sup> est absolument claire, le catéchisme fut traduit »en la lengua de la tierra«, soit en amharique opposée par les missionnaires à la langue du livre, le ge'ez, ou appelé à tort, le *caldéen*. Enfin, seconde erreur de lecture dans ce paragraphe consacré aux traductions des catéchismes concerne celui traduit en 1619, par le père Luis de Azevedo et son collaborateur Akalä Krestos. Il le fut en ge'ez et non pas en amharique, comme l'écrit l'auteur (p. 102, n° 37<sup>2</sup>). Cette lecture différente donne à mon avis à penser à nouveaux frais le rapport des missionnaires au statut qu'ils accordaient aux langues éthiopiennes, d'une part, et leur expérience différente après une présence de quinze années, d'autre part. Car s'il semblait logique et efficace de traduire un catéchisme en amharique, en 1603, pour des raisons pratiques, apprentissage de la langue vernaculaire par les missionnaires eux-mêmes, enseignement de la doctrine catholique pour les enfants que les jésuites recevaient dans leurs résidences, en 1619, traduire une *Cartilha* en ge'ez relevait d'une autre stratégie. D'ailleurs le père Azevedo dans la suite de sa lettre donne une information précieuse, à savoir que le ge'ez était encore appris et lu par les enfants. Les missionnaires en proposant une version ge'ez du catéchisme s'adaptaient aux réalités du terrain voyant dans ce nouvel outil pédagogique un moyen d'accomplir leur travail de catéchèse. Ce chapitre 5 permet de souligner l'énorme travail des jésuites, de traduction, de corrections des textes éthiopiens, durant cette période. Et comme le remarque l'auteur, cette stratégie avait pour objectif d'asseoir les fondements d'une permanence catholique.

Quant au chapitre 6 (*Controversies: Biblical Interpretation and Christology*), il est de loin le plus innovant de l'ouvrage. L. Cohen affronte pour l'écriture de cette partie des textes ardues (des traités théologiques, encore en ge'ez pour certains) et propose une synthèse brillante et lumineuse autour de ces questions christologiques qui opposèrent les théologiens éthiopiens et les missionnaires. En outre, il insiste, à raison, sur l'idée que ces débats théologiques qui se déroulèrent durant ce premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle ont continué à animer l'Église éthiopienne, et cela même après l'éviction des jésuites, en 1633. L'érudition dont il fait preuve est peut-être trop modestement soulignée. Car, pour ne prendre qu'un seul exemple, le *Mageseph Assetat* (publié à Goa, en 1642) et ayant pour auteur le père Antonio Fernandes qui passa près de trente ans en Éthiopie existe, à ma connaissance, que dans une version en ge'ez. Et il est dommage que l'auteur ne le dise pas suffisamment, car l'usage qu'il en fait est absolument manifeste... Je me permets donc de poser une question, à quand l'édition critique de ce texte pour une plus grande accessibilité?

L'avant-dernier chapitre, le 7 (*Teaching and the Arts*) nous laisse sur notre faim. Un chapitre très événementiel qui apporte peu de perspectives nouvelles.

En revanche, le chapitre 8 (*Missionary Attitudes toward Ethiopian Religious Practices*) qui revient sur la question des pratiques, des rites et de l'adaptation des jésuites reprend un dossier sur lequel l'auteur apporte quelques perspectives. La question de la christianisation du mariage (pp. 170-178) où il souligne comment l'imposition d'un modèle catholique en vint à durcir les positions anti-catholiques, notamment parmi les femmes nobles qui préférèrent une vie monastique, plutôt que de se plier au modèle imposé par les missionnaires. Enfin, le dernier point que je voudrais aborder concerne l'opposition entre tolérance et intolérance (à partir de la p. 180), voire »toleration« empruntée à Steven Kaplan (p. 184, n°130). Ces termes reviennent systématiquement dans les ouvrages qui abordent la mission jésuite en Éthiopie, et à mon sens relèvent davantage d'un jugement moral que de la pensée historique. Se satisfaire de juger à l'aune de ce que les missionnaires furent en capacité de tolérer ou pas des pratiques des chrétiens éthiopiens, n'est pas tenir compte des processus historiques. Il me semble préférable de parler d'accommodation (mot qui existe aussi en anglais) et de réfléchir en

1 P. Petrus Paez ad p. Thomam Iturén. Dambia, 14 sept. 1612, RAESOI, XI, pp. 217-218.

2 P. Aloysius de Azevedo ad Praepositum Provinciae Goanae. 3 iul. 1619, RAESOI, XI, p. 422.

termes de possibilités ou d'impossibilités des jésuites (du premier tiers du XVIIe siècle, et pas ceux du XXIe) à adapter le message catholique de l'après concile de Trente, qui je le rappelle, avait réaffirmé haut et fort la doctrine catholique.

En conclusion, je voudrais insister sur le fait que ce livre aborde une période chronologique extrêmement large, d'ailleurs la bibliographie est de ce point de vue assez impressionnante, demandant de la part de l'auteur des compétences variées en termes linguistiques. Mais justement à vouloir trop en faire, il était difficile en à peine 200 pages couvrir l'ensemble de la période, proposer des analyses nouvelles. Comme je le soulignais à propos du chapitre 6 qui me semble être le plus pertinent, l'auteur aurait eu intérêt à construire un ouvrage autour de ce qui constitue la colonne vertébrale de ce livre.

Hervé Pennec

Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, London – New York (Routledge) 2010 (= Routledge Studies in the Qur'ān, 10), XI+304 pp., ISBN: 978-0-415-77893-0

The starting-point adopted by the author of this work could usefully have been taken as a *veritas universalis* among scholars, thus saving thousands of pages of pointless research into the literary aspects of the Qur'ān. Having said that, the rigorous application of any principle, brooking no exceptions, may clearly constrain and even cloud the researcher's view of things. The scholar, after all, must in principle be open to everything, however aware he/she may be of the potential need to undo much of a painstakingly-wrought picture on finding that the pieces fail to fit, or that exegesis demands a change of tack with respect to the inherited tradition.

This caveat, of course, is by no means confined to the Qur'ān. It applies equally both to religious texts (e. g. the various books of the Bible) and to non-religious writings (*Beowulf*, *Nibelungenlied*, *Chanson de Roland*, *Cantar de mio Cid*) which have been turned – through religious or nationalist tradition – into 'sacred texts' representing a specific outlook, be it religious or nationalist; I use this latter term in the strictest sense of political praxis.

The text addressed by the book under review belongs to the first category; from the outset, Islamic tradition has acted and interacted not only to shape the interpretation of the texts making up the Qur'ān itself, but to lay down strict guidelines regarding the traditions and events linked to those texts, with a view to establishing a single 'correct interpretative reading' of every text, unit or segment contained in the 'Book'.

Reynolds follows in the steps of earlier scholars who have argued the existence of a textual network underlying the conception and composition of the Qur'ān, claiming that its narrative basis is provided by the Bible. Reynolds is by no means the first to advance this working hypothesis; others have made similar claims for certain *suwar* (e. g. Lūling, or more recently Luxenberg, among others). But he brings to his argument a combination of analytical power and insight, and his fresh treatment of the evidence makes the book as illuminating as it is enriching for any reader with a passion for literary criticism.

The research presented here reflects the author's thorough knowledge both of the Qur'ān and of the biblical texts in their original languages. Reynolds is clearly no *amateur* or *dilettante*, but an honest and diligent researcher who aims not to persuade us ideologically, but to convince us scientifically of the right way of interpreting a text within the coordinates required by the text in question. He refuses to allow any exegetical tradition created *ad hoc* by the religious or political establishment to strip us of our right to freely interpret the text, untrammelled by religious or political constraints of any kind.

The book is divided into four sections, preceded by acknowledgements (p. vi), a list of abbreviations (pp. ix-xi), and a useful introduction in which the author sets out his initial approach to the text (pp. 1-2). Following the four main sections, the book closes with a bibliography arranged by subjects and usages (pp. 259-282) and three indices: of quotations from the Qur'ān (pp. 283-291), of quotations from the Bible (pp. 292-295), and of people, places and subjects (pp. 296-304).

The first of the four sections is really a full-scale introduction to Qur'ānic studies in particular, and to Islamic studies in general. It is entitled 'The crisis of Qur'ānic studies' (pp. 3-36), and comprises two chapters. In the first chapter ('The scholarly conflict over the Qur'ān', pp. 3-22), Reynolds sets out in

detail the main landmarks of Western research on the Qur'ān, drawing attention both to its major achievements over time and to its deficiencies. The result amounts to a concise historiographical treatise on Qur'ānic analysis, in which the author examines – rigorously and with immense critical insight – the approach adopted by successive scholars. The second chapter ('The format of the present work', pp. 23-36) introduces the body of the work, accounts for the way it is structured and arranged, and tells us – clearly and succinctly – about the approach used thereafter (i. e. from section 2) to deal with the basic material on which his subsequent analysis is based.

Between the first and second sections he includes an *excursus* entitled 'Regarding the dates of Jewish and Christian texts' (pp. 37-38), which is evidently of particular value for comparing the Jewish and Christian textual material of which Reynolds makes use throughout the book, in his attempt to reveal the various subtexts underlying the Qur'ānic texts addressed.

The second section, as its title 'Qur'ānic case studies' (pp. 39-199) suggests, comprises the texts themselves. Rather than simply presenting these with no comment, Reynolds follows each text (in the original Arabic and English translation) with a perceptive and detailed analysis of the various elements – concepts, *hapax legomena*, formulae – that may hinder the reader's interpretation, with a view to rendering the texts as transparent as possible before offering a commentary on them. This preliminary step, we should add, is both crucial and essential, since in each case he presents the text itself, followed by its most immediate (Islamic) interpretation; he then goes on to locate subtexts either for the whole text or for some of its compositional elements.

A total of thirteen texts are chosen for analysis. Their titles and location in the Qur'ān are indicated below:

1. The prostration of the angels [Qur'ān 2:30] (pp. 39-54).
2. *Al-Shaytān al-Rajīm* [Qur'ān 15:17] (pp. 54-64).
3. Adam and the feathers [Qur'ān 7:25] (pp. 64-71).
4. Abraham, the Gentil monotheist [Qur'ān 26:70-81] (pp. 71-87).
5. The laughter of Abraham's wife [Qur'ān 11:69-72] (pp. 87-97).
6. Hāmān and the tower to heaven [Qur'ān 28:5-6] (pp. 97-106).
7. The transformation of Jews [Qur'ān 7:163] (pp. 106-117).
8. Jonah and his people [Qur'ān 10:98; 37:139-148; 21:87-88] (pp. 117-130).
9. The nativity of Mary [Qur'ān 3:35-37] (pp. 130-147).
10. »Our hearts are uncircumcised« [Qur'ān 4:155; 2:87-88] (pp. 147-155).
11. »Do not think those who were killed in the path of God dead« [Qur'ān 3:169] (pp. 156-167).
12. The Companions of the Cave [Qur'ān 18] (pp. 167-185).
13. Muḥammad [Qur'ān 3:144; 33:40; 47:2; 48:29; 61:6] (pp. 185-199).

The third section opens up another front in this approach to the study of Qur'ānic texts, as indicated by its title: 'Qur'ān and tafsīr' (pp. 200-229). The section comprises three chapters, the first of which – entitled 'Exegetical devices' (pp. 201-219) – is divided into five parts: 1. 'Story-telling' (pp. 201-206), 2. 'Occasion of revelation' (pp. 206-208), 3. *Variae lectiones (qirā'āt)* (pp. 208-214), 4. *Ta'ḥrīr al-muqaddam* (pp. 214-217), 5. 'Judaico-Christian material' (pp. 217-219). The other two chapters bear the titles 'The mufasssīrūn' (pp. 219-228) and 'Tafsīr and Qur'ān' (pp. 228-229), the latter serving as a conclusion to the third section.

These three chapters seek to explore the following specific issues: 1. What the study texts tell us about the relationship between the Qur'ān and the commentary tradition (*tafāsīr*), about the way the text of the Qur'ān was made to 'match' the interests of the *traditio islamica* through a set of procedures used by the *mufasssīrūn*; 2. How differences between the *mufasssīrūn* – differences in ideology, in the handling of texts, in theological positions – provide valuable information on the treatment of Qur'ānic texts and on the analytical mechanisms used by each commentator; 3. How the differing interests of the *mufasssīrūn* are reflected in their individual approach within the context in which they worked, even though mostly deriving from a shared sectarian approach.

Reynolds has used the fourth and final section, 'Reading the Qur'ān homily' (pp. 230-258), to re-examine three of the *topica classica* in Qur'ānic textual research: 1. Issues surrounding the translation of the Arabic text: 'The problem of translating the Qur'ān' (pp. 231-231); 2. The text as homily: 'Homi-

letic features of the Qur'ān' (pp. 232-245) and 'The Qur'ān and Christian homily' (pp. 245-252); 3. The question of the sources: 'The Qur'ān and its Biblical subtext' (pp. 253-258), which at the same time serves largely as a conclusion of the arguments advanced in earlier chapters.

The main interest of this last section lies in the suggestion of a homiletic relationship between the Qur'ān and biblical literature (which mirrors, though for other parameters, the relationship between the *tafāsīr* and the Qur'ān); the Qur'ān is thus seen as a text belonging to the biblical tradition, and chronologically unrelated to the interference of the medieval Islamic tradition, whose interpretations are not always self-evident in view of the Qur'ānic text.

Reynolds' work is truly exemplary, splendid. Its methodological rigour is matched by solid arguments, carefully weighed up to reflect the demands of the text in question. The methodological approach used seems to me, personally, to be the right one; unlike the analytical procedures used by Luxenberg, which are not always either acceptable or appropriate, Reynolds' system of textual analysis rightly consists in first conveying the immediate meaning of the text, and then seeking those substrate elements – subtexts – that contributed to the composition of the Qur'ānic text.

Though Reynolds has undoubtedly produced a splendid piece of work, it is still a shame that – as is increasingly the case due to the growing use of English in the international scholarly community over the last few decades – he makes no reference to research work carried out in Spanish. Some of the reviewer's own studies might have been of some interest in this specific context, among them »*Hanīf* < *hanpā*. Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema«, *Anaquel de Estudios Árabes* 14 (2003), pp. 177-187, and »*Hurūn 'in*, una vez más«, in M. Hernando de Larramendi & S. Peña Martín (ed.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés* (Córdoba: Berenice, 2008), pp. 429-446.

These are not the best of times for scholarship of this kind: books like Reynolds' are now something of a risky enterprise. Luxenberg's strategy is, as we know, to use a pseudonym, as protection against the threats that would otherwise be highly likely. Like other specialists, Reynolds has eschewed this strategy; from the outset, he has shown himself willing to stand up in defence of what is lawful in any humane or scholarly sense: to offer an honest piece of work for others to analyse and, if necessary, refute using the same weapons, the weapons provided by their human and scholarly background.

This work, the fruit of that dual background, is excellent in approach, full of valuable suggestions and solid analysis through which Reynolds teases out and sheds light on each of the study texts. Especially praiseworthy is his expert knowledge of the Qur'ānic text and its language, which gives special force to the intratextual analysis which serves as a key tool in seeking the exact value of a specific concept, formula or text.

Reynolds' undertaking was certainly not an easy one. Anyone familiar with the text of the Qur'ān is aware of the challenges it poses. The subtexts used cannot always be readily located; the search for sources usually involves a whole network of textual traditions which cannot be pinned down with any certainty. Yet in the selected texts, Reynolds' method has succeeded admirably, as is clear at the end of his treatment of each text. As a result, his arguments and explanations are textually convincing, and shed a clear light on the Qur'ānic text, which certainly made use of the subtexts suggested by Reynolds.

In conclusion, and at the risk of confirming that *verba repita generant fastidium*, we can only congratulate the author on a brilliant piece of work, full of suggestions and careful interpretations; a responsible and honest undertaking reflecting expert knowledge applied with rigour and devotion. This book marks a new watershed in Qur'ānic studies; the work done by Reynolds and other contemporary scholars constitutes a perfect contribution to the teasing-out of what lies enclosed in the Qur'ānic texts.

Juan Pedro Monferrer-Sala

Martin Tamcke / Arthur Manukyan (Hrsg.), *Kulturbegegnung zwischen Imagination und Realität*, Würzburg (Ergon-Verlag) 2010 (= *Orthodoxie, Orient und Europa*. 2), 195 Seiten, ISBN 978-3-89913-784-2, 32,00 €

»Kulturbegegnung ... vollzieht sich auch nonverbal dort, wo Einer den Anderen sieht. Sie ist sogar vorstellbar in der reinen Imagination, wo ein Mensch in seiner Phantasie Vorstellungen von einer kultu-

rellen Anderwelt in sich entwickelt und diese Vorstellung auf sich wirken lässt« (Vorwort, S. 7). Dass und mit welchen Ergebnissen sich eine derartige Imagination mit der Realität stoßen muss, beleuchtete beispielhaft ein Göttinger Workshop »Zwischen Imagination und Realität. Deutsche Begegnungen mit dem Orient« (Januar 2010). Seine vier Referate werden nun in diesem Band veröffentlicht und – ergänzt um vier weitere Beiträge, die zu anderen Gelegenheiten entstanden – unter ein allgemeiner gehaltenes Thema gestellt, dessen verschiedene Aspekte zu drei Kapiteln zusammengefasst werden.

Das erste Kapitel (»Imagination und Realität«), das sich mit seinen drei Beiträgen ganz dem Göttinger Workshop verdankt, beginnt mit *Martin Tamcke* (Göttingen), »In des Teufels Bratpfanne. Deutsche Militärmediziner im Vorderen Orient während des Ersten Weltkrieges zwischen Traum, Wahn und Wirklichkeit am Beispiel Aleppos im Jahr 1915« (S. 13-37). Eingebettet in einen breiteren Kontext (mit einer Fülle von Literaturverweisungen) exemplifiziert er hier das übergeordnete Thema an den Erlebnisberichten zweier deutscher Militärärzte, die mit ihrem vorgefassten Bild vom Orient auf diesen in seiner ganz anderen Wirklichkeit (geprägt zumal durch kriegsbedingte Missstände) treffen. – Mit einer Betrachtung über »das Fremde und das Eigene« (allgemein und in der religiösen Erfahrung) eröffnet *Arthur Manukyan* (Göttingen) seinen Beitrag »Fremd in der Heimat und Daheim in der Fremde. Fremdheitserfahrungen und Heimatkonstruktionen in Europa und im Orient am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine« (S. 39-60). Er charakterisiert herrnhutisches Selbstverständnis und Erfahrungen auf den Missionsfeldern, wie auch umgekehrt »Fremdheitserfahrungen« auf Seiten der Russen und der Kopten Ägyptens in ihrer Begegnung mit den Herrnhutern. – Dass diese sich den Kopten gegenüber theologisch, ökonomisch wie (in der Beherrschung des Hocharabischen) auch sprachlich überlegen wussten, zeigt schließlich *Christian Mauder* (Göttingen), »Der arabische Briefwechsel zwischen den Herrnhutern in Kairo und den Kopten in Behnesse in den Jahren 1770-1783« (S. 61-76).

Im zweiten Kapitel (»Dialog«) äußert sich zunächst *Wolfram Reiss* (Wien), »Der interreligiöse Dialog aus griechisch-orthodoxer Perspektive« (S. 79-95). In diesem schon älteren Beitrag (basierend auf seiner Habilitations-Probevorlesung für das Fach Religionsgeschichte, Rostock 2005) referiert er zunächst die theologischen Grundlagen (anhand der Positionen der Metropoliten Anastasios Yannoulatos und George Khodr), um dann – jeweils unter ihren geschichtlichen und soziologischen Voraussetzungen – die aktuellen Dialoge mit dem Judentum und dem Islam zu skizzieren. Welche Probleme sich hier zeigen, aber auch welche Anregungen für die Dialoge der westlichen Kirchen sich bieten und welche Hilfe sein eigenes Fach, da es »konfessionell und religiös nicht gebunden ist«, leisten kann, stellt der Religionswissenschaftler abschließend heraus. – Hier fügt *Martin Tamcke* einen geringfügig geänderten Vortrag (Hamburg 2010) an: »Orthodoxie und Islam« (S. 97-111). Eingerahmt in eine Würdigung des neuzeitlichen griechisch-ägyptischen Lyrikers Konstantinos Kavafis (der geistig in Byzanz und im Hellenismus lebt – und sich zugleich seiner muslimischen Umwelt verpflichtet weiß), gibt er einen in aller Kürze weit ausgreifenden Überblick über die mannigfachen Aspekte der Geschichte des christlich-orthodoxen / islamischen Verhältnisses von den Anfängen bis in die Gegenwart.

Das dritte Kapitel (»Mit den Augen der Anderen«), das drei Autoren aus dem Osten zu Wort kommen lässt, bietet zunächst den vierten Beitrag des oben erwähnten Workshops: *Gladson Jathanna* (Göttingen/Mangalore), »Oriental Experiences and Representation: Indian Native Women in the Basel Missionaries' Discourse« (S. 115-142). Hier kritisiert der Repräsentant Indiens die sich in den Basler Missionsberichten des 19. Jahrhunderts zeigende Ignoranz im abfälligen Urteil über die Frauen der unteren sozialen Schichten (»native women«), die sich hartnäckig den Missionsbemühungen widersetzen. Denn die pietistischen Vertreter des Westens erkannten nicht, dass die angestammte Religiosität dieser auf mannigfache Weise unterdrückten Frauen, die sie in ihrer indischen Gesellschaft gegen die brahmanische Dominanz stärkte, sich auch einem patriarchalisch geprägten Christentum widersetzen musste. – Als Nachtrag zur Publikation eines früheren Göttinger Workshops (Tamcke/Manukyan, »Protestanten im Orient«, Würzburg 2009, Orthodoxie, Orient und Europa.1.) folgt – nun also einem anderen Gesamtthema zugeordnet – ein Beitrag von *Muhammad Šabrī al-Dalī* (Kairo), »Appellations of the Europeans in the Egyptian Sources (16th to the Early 19th Century)« (S. 143-182). Hier äußert sich ein ägyptischer Historiker, der das Gegenüber von »Eastern Self-View« und »European-Other« terminologisch exemplifiziert: anhand einer gründlich aus den Werken ägyptischer Geschichtsschreiber und aus Einzeldokumenten zusammengestellten Liste religiös neutraler wie auch religiös abgrenzender Bezeichnungen für die Leute des Westens, die sich somit als eine wahre Fundgrube erweist. – Den Schlusspunkt setzt *Ramazan Biçer* (Sakarya-Türkei), »Problem of *Tahrif*

and Foretelling of Muhammad in the Bible according to Fakh al-Razi« (S. 183-195). In diesem Beitrag (ursprünglich zu einem Symposium »Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart«, Göttingen 2008) entfaltet ein türkischer Theologe, indem er sich auf den im Titel genannten mittelalterlichen Theologen und Kommentator (gest. 1209) stützt, das zentrale Thema im Gegenüber des muslimischen Selbstverständnisses zu Juden und Christen: die prinzipielle Identität der göttlichen Offenbarung in den heiligen Schriften aller drei Religionen, die nachträgliche Verfälschung (»tahrif«) der Tora wie des Evangeliums (in ihrem Wortlaut oder in ihrer Interpretation) und die in diesen beiden enthaltene Weissagung auf das Kommen des Propheten Muhammad.

Insgesamt also vereint dieser Band einen bunten Strauß von Beiträgen, die – mehr oder weniger glatt dem Gesamtthema untergeordnet – jeweils für sich wertvolle Informationen liefern oder aber zum weiterführenden Dialog einladen.

Wolfgang Hage

Reinhold Wagner, *Protestantisch-westliche Mission und syrisch-orthodoxe Kirche in Kerala. Von den Anfängen bis 1840*, Wiesbaden (Harrassowitz) 2011 (= Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. 39), 197 Seiten (ISBN 978-3-447-06427-9), 46,00 €

Es handelt sich hier um die Veröffentlichung einer Heidelberger Dissertation, die »schon vor Jahrzehnten« entstand (so ohne Nennung des konkreten Jahres der Herausgeber Martin Tamcke in seinem kurzen Vorwort, S. 2) und im Literaturverzeichnis (S. 196f.) Titel bis 1969 berücksichtigt. Damit bleibt natürlich ausgeblendet, was die jüngere Forschung in den vergangenen etwa vier Jahrzehnten zur Geschichte der indischen Thomaschristenheit an weiteren Erkenntnissen gezeitigt hat, und der Herausgeber weist mit einer langen Literaturliste in seinem Vorwort dann auch darauf hin. Aber es ist ihm wie auch Wolfgang Schwaigert, der diese Arbeit aufspürte, darin zuzustimmen, dass sie »immer noch viel Wissenswertes« enthält und »in manchen Aspekten ein gutes Hilfsmittel für die weitere Beschäftigung mit der Thematik« bietet (S. 2).

Das Besondere dieser Dissertation Wagners (der seinerseits leider auf Vorbemerkungen zu Absicht und Methode verzichtet) liegt darin, dass er die Geschichte der abendländisch-reformatorischen / indisch-thomaschristlichen Kontakte anhand des reichhaltigen Archiv-Materials des westlichen Partners rekonstruiert, d. h. die Bemühungen der »protestantisch-westlichen Mission« um die (mit dem Patriarchat Antiochia verbundene) »syrisch-orthodoxe Kirche in Kerala« – wie auch zugleich Entwicklungen und Spannungen in dieser Kirche selbst – durch die Brille der abendländischen Akteure betrachtet. Im Zentrum seiner Untersuchung steht die Arbeit der anglikanischen »Church Missionary Society« (CMS), und der Rahmen ergibt sich damit von selbst: von den Anfängen ihrer Kontakte zur orthodoxen Kirche der Thomaschristen bis zum endgültigen Abbruch der Zusammenarbeit im Jahre 1840, der letztlich – worauf der Leser dann noch knapp hingewiesen wird – noch vor dem Ende des 19. Jahrhunderts zur Entstehung der selbständigen, reformatorisch geprägten Mar-Thoma-Kirche führt.

In der Entfaltung seines Themas folgt Wagner – gelegentlich auch einmal vor- oder zurückgreifend – dem geschichtlichen Gang der Ereignisse, beginnend mit einer Rückschau auf die Zeit vor dem Auftreten der CMS: Kap. I (»Die Zeit der Kontaktaufnahme«, S. 3-18). Hier skizziert er die kirchliche Situation der Thomaschristenheit zu Beginn der niederländischen Herrschaft im Jahre 1663 (nämlich das Nebeneinander einer mit Rom unierten und einer inzwischen mit dem Patriarchat Antiochia verbundenen syrisch-orthodoxen Kirche), und er blickt auf die ersten abendländisch-reformatorischen Kontakte zu den orthodoxen Thomaschristen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: seitens der Niederländer selbst, der anglikanischen Society for Promoting Christian Knowledge und insbesondere – wenn auch letztlich ebenfalls ohne weiterführende Ergebnisse – der lutherischen Tranquebar-Missionare in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Zunächst erfolgreicher sollten sich aber dann die abendländischen / thomaschristlichen Kontakte im 19. Jahrhundert gestalten, denen Wagner sein sehr viel umfangreicheres Kap. II widmet (»Die Church Missionary Society und die syrischen Christen«, S. 19-179). Die Geschichte dieser Begegnung

entfaltet er in sieben Unterkapiteln so detailliert, wie es die mannigfachen Dokumente seines Archiv-Materials hergeben. Er nennt zunächst »zur Zusammenarbeit hinführende Entwicklungen« (Kap. II.1, S. 19-39), d. h. die sich schrittweise ausbreitende Herrschaft der britischen East India Company mit einem die politische Macht im Lande ausübenden »Residenten« (seit 1800), der anglikanische Kontakte zum durchaus wohlgesinnten orthodoxen Metropoliten Dionysius I. (bis 1808) förderte. Die Arbeit der CMS behandelt Wagner dann in den Kap. II.2 (»Anfänge einer Zusammenarbeit«, S. 40-52) und II.4 (»Die Periode ungestörter Zusammenarbeit von 1816 bis 1825«, S. 71-102): vom Eintreffen des ersten Missionars in Malabar (1816) bis zum Tod des den Anglikanern gegenüber aufgeschlossenen Metropoliten Dionysius III. (1825). Diese Daten umgreifen den Höhepunkt der Aktivitäten der CMS als einer »mission of help« im zwar nicht spannungsfreien Verhältnis ihrer Repräsentation in Indien selbst (Madras Corresponding Committee) zum Zentrum in London wie auch zum britischen Residenten, aber doch mit erfolgversprechenden Ansätzen einer inneren Reform der orthodoxen Kirche im reformatorischen Sinne. Eingestellt in die Rekonstruktion dieser positiven Phase hat Wagner exkursartig (als herausgehobenes Beispiel für den zwischenkirchlichen Kontakt) das Kap. II.3 (»Die Malayalam-Bibelübersetzung«, S. 53-70), das einen von ihm schon früher veröffentlichten Aufsatz wiederholt. Unter dem neuen Metropoliten Dionysius IV. (seit 1825) sahen sich dann aber die CMS-Missionare schrittweise von den Orthodoxen zurückgedrängt. Ein vom Antiochener Patriarchat entsandter Bischof, der sich durch sein autoritäres Auftreten seinen Glaubensgenossen und den Briten zugleich unbeliebt machte, wurde nach nur wenigen Monaten (1825/26) des Landes verwiesen (Kap. II.5: »Die Ankunft von Mar Athanasius aus Antiochien. Seine Deportation und die Nachwirkungen«, S. 103-118). Aber auch der seiner orthodoxen Tradition bewusste Metropolit selbst erwies sich als Gegner aller reformatorischen Einflüsse auf seine Kirche, und den Weg zum Abbruch einer noch kurz zuvor hoffnungsvollen zwischenkirchlichen Zusammenarbeit belegen die von Wagner in seinen letzten beiden Kapiteln ausgewerteten Dokumente: »Die Zeit der Krise von 1833 bis 1836« (Kap. II.6, S. 119-144), d. h. bis zur Synode des Metropoliten in Mavelikara, die sich allen Einfluss der CMS auf die Kirche verbat, sowie dann endlich »Die Folgen der Synode von Mavelikara« (Kap. II.7, S. 145-179), d. h. die nun noch nachfolgenden Auseinandersetzungen um gemeinsame Besitzansprüche mit abschließendem Gerichtsurteil (1840), das beide Seiten nicht befriedigte – und mit diesem negativen Akzent den Kontakt zwischen CMS und orthodoxer Kirche in Indien auch juristisch beendete. – Im Anhang (»Dokumentationen«, S. 181-194) abgedruckt sind acht Dokumente der Jahre 1834 bis 1837 aus dem Archiv des United Theological College Bangalore (Papers Relating to Cottayam College), dem CMS Archiv London, bzw. dem des CMS College Kottayam.

Der Blick auf Wagners Arbeit insgesamt mit der Fülle des Materials, das sie ans Licht zieht, bestätigt also die Entscheidung des Herausgebers, sie auch nach so langer Zeit erscheinen zu lassen; und man kann allenfalls bedauern, dass sie nicht sogleich publiziert wurde. Denn da hätte Wagners Archiv-Material schon viel früher auch – um nur das hier hervorzuheben – zur Lösung unklarer Datierungs-Fragen in der jüngeren Geschichte der syrisch-orthodoxen Thomaschristen beitragen können.

Wolfgang Hage

Arthur Manukyan, Konstantinopel und Kairo. Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonfessionelle und interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert, Würzburg (Ergon-Verlag) 2010 (= Orthodoxie, Orient und Europa. 3), 428 Seiten, eine Karte, ISBN: 978-3-89913-783-5, 68,00 €

Die hier im Druck vorgelegte Dissertation (Göttingen 2009/2010) behandelt die Herrnhuter Kontakte zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptisch-Orthodoxen Kirche in zwei selbständigen Einheiten (»Konstantinopel« – »Kairo«) von etwa gleichem Seitenumfang, um die einleitend wie abschließend ein gemeinsamer Rahmen gelegt ist. Mit ihm stellt Manukyan sein doppeltes Thema in den Zusammenhang protestantischer/orthodoxer Kontakte seit dem 16. Jahrhundert (»Einleitung«, S. 15-17), weist (»Einführung in das Thema«, S. 19-22) knapp auf den Charakter von Zinzendorfs bzw. Herrnhuts Frömmigkeit hin wie auf das (aus der Missionsaktivität erwachsene) Interesse an den orthodoxen

Kirchen, und er skizziert den bislang defizitären Forschungsstand im Blick auf das Doppelthema seiner eigenen Untersuchung. Diese stützt sich (»Zur Methodik«, S. 23-25) vorwiegend auf herrnhutisches Archivmaterial (Lebensläufe, Tagebücher, Korrespondenz der Missionare), das »trotz der Dominanz der Herrnhuter Sicht« doch auch die orthodoxe Seite authentisch erkennen lässt, wobei (nur in bescheidener Zahl verfügbare) Zeugnisse der griechischen bzw. koptischen Seite ergänzend beigezogen werden.

Die erste Einheit (»Konstantinopel«, S. 27-206) untersucht (in fünf Teilen nebst eigener Zusammenfassung) eine herrnhutische Episode der Jahre 1739/1740 mit ihrer Vor- und Nachgeschichte: die Entsendung des gebürtigen Schweden Arvid Gradin nach Konstantinopel. Den Anlass dazu gaben Erfahrungen in der Missionsarbeit unter den Samojeden im Nordwesten Russlands, auf dem »kanonischen Territorium« der Russischen Orthodoxen Kirche also, die auf deren Vorbehalte gestoßen war, und das Ziel war es nun, solche Aktivitäten im Bereich des orthodoxen Russland durch ein Empfehlungsschreiben des Ökumenischen Patriarchen zu ermöglichen: ein Versuch, der nach langen Verhandlungen zwar nicht gänzlich misslang, den Herrnhutern letztlich aber nicht den erhofften Erfolg brachte. Das alles entfaltet Manukyan in gründlicher Ausführlichkeit, und er bereichert seine Darstellung um einen dreifachen Anhang (»Die Deputation nach Konstantinopel in apologetischen und polemischen Schriften des 18. Jahrhunderts«, S. 195-206). Die herrnhutische Diplomatie zwischen konfessioneller Annäherung und Furcht vor orthodoxer Vereinnahmung stellt er deutlich heraus, wobei sein Kapitel zu Entstehung und Gestalt des von Zinzendorf redigierten »Enchiridion des griechischen Bekenntnisses« (S. 59-79) besonders erwähnt sei.

Die zweite und ebenfalls mit eigener Zusammenfassung versehene Einheit (»Kairo«, S. 207-380) behandelt in drei Teilen eine spätere und deutlich längere Episode der herrnhutischen Missionsgeschichte: den Kontakt zum koptisch-orthodoxen Patriarchen als Voraussetzung für missionarische Aktivitäten in Äthiopien. Im Mittelpunkt stehen – wiederum eingeleitet durch einen Blick in die Vorgeschichte – zwei Reisen des Orient-erfahrenen Arztes Friedrich Wilhelm Hocker (1752-1755; 1756-1761), seine mehrfachen Begegnungen mit dem sich wohlwollend zeigenden Patriarchen wie auch sein auf halbem Weg scheiternder Versuch, in das äthiopische Kaiserreich zu gelangen. Von besonderem Interesse sind hier die Einzelheiten des herrnhutisch-pietistischen/koptisch-miaphysitischen Dialogs mit gegenseitigen Annäherungen auf der Basis gemeinsamer Frömmigkeit, aber auch mit der unüberwindbaren Grenze der dogmatischen Gegensätze. Das stellt Manukyan zugleich in den größeren Zusammenhang der politischen wie religiösen Situation in Ägypten, verweist auf herrnhutische Kontakte auch zum griechisch-orthodoxen Patriarchen, und er blickt auch auf die Verhältnisse in dem von den Herrnhutern dann doch nicht erreichten Äthiopien. Gerade angesichts der Gründlichkeit der Ausführungen Manukyans aber stutzt der Leser, wenn (S. 229, Anm. 61) die mit Rom unierten griechischen Katholiken (vulgo »Melkiten«) mit den Rum-Orthodoxen vermenget werden; und die Bemerkung, dass heute in Ägypten »die griechisch-orthodoxe Kirche praktisch untergegangen ist« (S. 380; Anm. 181), bedürfte doch der Ergänzung, dass diese Kirche in der Gegenwart über ein beachtliches Kirchengebiet in Schwarzafrika verfügt. – In einem fünfteiligen Anhang (»Herrnhuter in Kairo und Behnesse 1768-1783«, S. 357-380) behandelt Manukyan eine dann noch einmal spätere Entsendung Hockers (1768) sowie das weitere Wirken der Herrnhuter in Kairo und Oberägypten (in Al-Bahnäsa/Oxyrhynchos) bis zum endgültigen Ende ihrer Präsenz in Ägypten. Hier hätte bei der Erwähnung des letzten Besuches Hockers beim koptischen Patriarchen im April 1769 (S. 364) das dazu schon S. 267 genauer Gesagte (dort aber den chronologischen Zusammenhang Störende) seinen Platz finden sollen.

Den abschließenden Rahmen des Ganzen mit seinen beiden selbständigen Einheiten bilden »Schluss und Ausblick« (S. 381-383), die das Gemeinsame (bei Unterschieden im einzelnen) herausstellen: den hier wie dort letztlich misslungenen Versuch, Rückhalt für Missionsaktivitäten außerhalb des Osmanischen Reiches (in Russland bzw. in Äthiopien) zu finden – aber auch die Bedeutung der Begegnungen mit der orthodoxen Christenheit für das Bewusstsein des Eigenen wie des Fremden. »Im Widerstreit kultureller, mentaler, religiöser und konfessioneller Gestimmtheiten wirkte in allem auch ein Gran Überwindung des Gegensatzes von Orient und Okzident, Protestantismus und Orthodoxie in Richtung auf eine Gemeinschaft jenseits der trennenden Bilder und identitätssichernden Grenzziehungen« (S. 383).

Einem ausführlichen Verzeichnis der ungedruckten wie gedruckten Quellen und der Sekundärliteratur (S. 385-428) folgt die Reproduktion einer Karte des »Imperium Turcicum« (1737), die in ihrer

Schwarz-Weiß-Wiedergabe freilich weniger übersichtlich ist als ihr farblicher Ausschnitt auf dem Buchdeckel.

Insgesamt leistet Manukyan mit seiner detaillierten Untersuchung einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der Herrnhuter, zur Geschichte der frühen protestantischen Missionsaktivitäten überhaupt wie auch zur Geschichte der ökumenischen Beziehungen zwischen der abendländisch-reformatorischen Christenheit und der östlichen (Konstantinopel) wie orientalischen (Kairo) Orthodoxie. Um so mehr freilich bedauert man es, dass Manukyan seine umfangreiche Arbeit nicht durch ein Register erschlossen hat.

Wolfgang Hage

Axel Meißner, Martin Rades »Christliche Welt« und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus. Berlin (Lit-Verlag) 2010 (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte. 22), VIII, 546 Seiten, zwei Karten, ISBN: 978-3-8258-6281-7, 45,90 €

Meißners Untersuchung (Dissertation Halle 2001) füllt eine doppelte Lücke: Sie bereichert um einen bedeutsamen weiteren Aspekt die umfangreiche Literatur zum grausamen Schicksal des armenischen Volkes im Osmanischen Reich des 19. und 20. Jahrhunderts nebst der Reaktion auf die Greuel in der deutschen Öffentlichkeit – und sie ergänzt die bisherigen Publikationen zum Wirken des Frankfurter Pfarrers (1892-1899) und dann Marburger Systematikers Martin Rade (1857-1940) um die bislang vernachlässigte Würdigung seines Einsatzes für die Armenier. Rades Sprachrohr war die von ihm 1886 mitbegründete und von ihm selbst bis 1931 herausgegebene liberal-protestantische Zeitschrift »Die Christliche Welt«, der dann weitere Organe zur Seite traten: als besonderes Nachrichtenblatt die »Chronik der Christlichen Welt« (1891-1917), das Korrespondenzblatt »An die Freunde« (1903-1934), als zunächst internes Mitteilungsblatt »Das notwendige Liebeswerk« (seit 1908), dann für eine breitere Öffentlichkeit fortgeführt als »Deutsch-Armenische Blätter« (1910-1914); als deren Nachfolger – nun nicht mehr in direktem Zusammenhang mit der »Christlichen Welt« – gelten die »Deutsch-Armenische Korrespondenz« (1918-1919), bzw. (1938-1944) das »Mitteilungsblatt der Deutsch-Armenischen Gesellschaft«. Was alle diese Blätter im einzelnen an Artikeln (von Rade selbst oder von seinen Mitstreitern), an Nachrichten und Kurznotizen zu seinem Thema bieten, hat Meißner im Verzeichnis der gedruckten Quellen (S. 444-486) nach Jahrgängen chronologisch aufgelistet, und er gibt damit durchaus – was er als sein erstes Ziel nennt (S. 10) – »einen zuverlässigen Überblick ... zum Thema Armenien«, der dann auch dem Leser für eigene Recherchen den Weg bereitet. Er selbst verfolgt anhand dieses Materials drei weitere Ziele (ebd.): (1.) »die »Christliche Welt« für die Geschichte der deutsch-armenischen Beziehungen im ausgehenden 19. und ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (zu) erschließen und bekannt (zu) machen« – (2.) den »Beitrag Rades und seiner Freunde im Kontext der Haltung ... Deutschlands, ... der ... Landeskirchen in der Armenischen Frage sowie der allgemeinen deutschen Armenierhilfe (zu) würdigen« – (3. entsprechend dem Untertitel seiner Arbeit) »der Frage nach(zu)gehen, ob und welche Verbindungslinien sich zwischen Rades theologischer Orientierung, seinen Entwürfen zu einer politischen Ethik und seinem Einsatz für das armenische Volk nachweisen lassen«.

Meißner weist sein Material drei Themenkreisen zu, präsentiert seine Untersuchung also in drei zeitlich parallel laufenden Teilen, die ihrerseits chronologischer Ordnung folgen, wobei gelegentliche Überschneidungen unvermeidbar sind. Den weitaus größten Umfang (mit knapp zwei Dritteln des Gesamttextes) hat dabei der Teil 1: »Die Armenische Frage und Deutschland 1878-1940 im Spiegel der ChW« (d. h. »Christlichen Welt«; S. 18-290). Seine fünf (jeweils weiter gegliederten) Unterkapitel folgen dem Gang der Ereignisse mit besonderem Blick auf die Rolle der miteinander rivalisierenden europäischen Großmächte: vom Berliner Kongress (1878) über die vereinzelt Armeniermassaker der Jahre 1894/95 und 1896 (mit dem armenischen Überfall auf die Ottomanische Bank in Istanbul), die Orientreise des deutschen Kaisers (1898) und die lokalen Armenierpogrome des Jahres 1909 bis zum Genozid im Ersten Weltkrieg (der auch die Syrer traf) und dem Berliner Talaat-Teilirian-Prozess (1921). Das alles wird anhand der reichlich verfügbaren Literatur ausführlich referiert, um vor diesem

Hintergrund die unterschiedlichen (auch kirchlichen) Reaktionen in Deutschland aufzuzeigen, zumal aber die armenierfreundliche Position Rades deutlich zu machen wie auch die der ihm Gleichgesinnten, zu denen nicht nur, aber doch besonders Johannes Lepsius gehörte. Und dass Rade in seinem Eintreten für die verfolgten Armenier einer grundsätzlichen Haltung folgte, zeigt Meißner mit einem Exkurs zu seinem sozialen Engagement in der Heimat (S. 28f.) und mit einem weiteren (S. 157-162) zu seiner Kritik angesichts des Burenkrieges (1899-1902).

Ein deutlich kürzerer Teil 2 behandelt »Die deutsche Armenierhilfe 1896-1942 im Spiegel der ChW« (S. 291-339). Er stellt heraus, dass die Freunde der »Christlichen Welt« zwar kein eigenes Hilfswerk im Orient unterhielten, aber doch die von anderen betriebenen Aktivitäten mit ihrem Organ publizistisch wie dann auch finanziell unterstützten. Und auch zu diesem Thema skizziert Meißner – unter dem Vorbehalt, es könne »hier nicht die Geschichte der armenischen Hilfswerke in Deutschland nachgezeichnet werden, obgleich diese Arbeit dringend in Angriff genommen werden müsste« (S. 291) – deren Arbeit und Probleme doch so ausführlich, dass er es auch hier dem Leser ermöglicht, die Rolle der »Christlichen Welt« und ihrer Freunde im großen Zusammenhang zu sehen. Im Jahre der Ermordung des »Katholikos Aller Armenier« (Khoren I. 1938) im sowjetischen Armenien verstummte dann die Stimme der »Christlichen Welt« zugunsten der Armenier endgültig: »Die deutschen Armenierfreunde standen vor den Trümmern der armenischen Kirche und aller ihrer Bemühungen um das armenische Volk« (S. 338).

Der 3. Teil behandelt schließlich »Das Notwendige Liebeswerk« (1892-1920)« (S. 340-433), d. h. die »Geschichte des einzigen praktischen Werkes, das der sich um die ›Christliche Welt‹ (ChW) scharende Freundeskreis eigenständig unterhielt« (S. 340) – und dieses war zugleich »das einzige karitative Werk, das der Kulturprotestantismus hervorgebracht hat« (S. 433). Hier ging es um die materielle und ideelle Unterstützung armenischer Studenten an deutschsprachigen Universitäten wie auch um »verschiedene Projekte, die dem wissenschaftlichen und kulturellen Austausch dienten« (ebd.). Auch dieses Thema behandelt Meißner wieder im größeren Zusammenhang: im Blick auf die Situation der armenischen Kleriker-Ausbildung im allgemeinen sowie auf die (von der liberalen Theologie in Deutschland beeinflussten) Reformbestrebungen in der armenischen Kirche mit den Reaktionen der Konservativen. Für diese Auseinandersetzung stehen zumal Person und Geschick des in Deutschland promovierten Erwand Ter-Minassiantz (1879-1974), der im Jahre 1910 auf dem »Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt« in Berlin auftrat (Exkurs, S. 411-419). Ein weiterer Exkurs (S. 365-374) bietet eine biographische Skizze zu Ewald Stier (1864-1946), einem der engsten Mitstreiter Rades, der dann auch in seiner Anhaltischen Kirche eine bedeutende Rolle spielte.

Ein letztes Kapitel »Zusammenfassung und Ausblick« (S. 434-440, mit kurzem englischen »Summary«) stellt das in den drei Teilen der Arbeit breit Ausgeführte zu einem knappen Abriss zusammen und blickt auf Rades und der »Christlichen Welt« Nachgeschichte bis in die Gegenwart hinein: mit den mancherlei den Armeniern und ihrer Kultur gewidmeten Aktivitäten, mit der wachgehaltenen Erinnerung an ihren Genozid.

Im Anhang bietet das »Quellen- und Literaturverzeichnis« (S. 443-518) eine Übersicht über das ungedruckte Material aus Privatbesitz und Archiven, ferner als »gedruckte Quellen« die (oben erwähnte) Auflistung der Beiträge in der »Christlichen Welt« und in ihren Schwesterpublikationen sowie ein den weiten Horizont der Arbeit dokumentierendes Verzeichnis von Monographien und Aufsätzen. – Dass Meißner sich hier (wie auch sonst in seiner Arbeit) selbstverständlich der Abkürzungen nach Schwertner/TRE bedient, sei nur deshalb erwähnt, weil er da, wo er in seinem »Abkürzungsverzeichnis« (S. 441f.) zusätzliche Kürzel festlegt, leider nicht beachtet, dass etliche von ihnen dort bereits anders belegt sind. – Drei Register (für Personen, Orte, Sachen, S. 519-546) erschließen die Arbeit, der dann noch zwei Karten-Reproduktionen (»Stationen des armenischen Hilfswerks« 1898 – »Stationen der deutschen Orient Mission« 1909) beigegeben sind.

Meißner hat eine aus seinen Quellen gründlich erarbeitete Untersuchung vorgelegt, die nun Rade mit seinem Engagement für die Armenier in der »Christlichen Welt« hinreichend bekannt macht – und die dieses Thema im Rahmen eines weitgefassten Kontextes behandelt, der auch den Blick auf Desiderate für die weitere Forschung eröffnet. Diesen Wert der Arbeit mindern dann auch nicht gelegentliche Unebenheiten, die sich in ein Opus dieses Umfanges leicht einschleichen, die sich auf dem Wege von der Dissertation zur Publikation aber wohl hätten glätten lassen. Ausdrücklich hervorgehoben aber sei schließlich, dass Meißners Thema aus seiner Mitarbeit am Katalog des Johannes-Lepsius-Nachlasses erwuchs, den der (2010) zu früh verstorbene Hermann Goltz (Halle) betreute. Er war es,

der diese Untersuchung anregte und dann als Dissertation begutachtete. Mit ihr hält Meißner also zugleich die Erinnerung an seinen Lehrer und an dessen Verdienste um die Armenier wach.

Wolfgang Hage

L'Hymnaire de Saint-Sabas (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte. Introduction, traduction et notes par Charles Renoux (Patrologia Orientalis 50,3 - N° 224), Turnhout (Brepols) 2008, 302 Seiten, 65,00 €

Gegenstand der mit diesem PO-Faszikel begonnenen Veröffentlichung ist eine georgische Sammlung gottesdienstlicher Gesänge jerusalemisch-palästinischer Herkunft für den gesamten liturgischen Jahreskreis. Im Georgischen führt sie den Titel იადგარი [Iadgari, wörtlich: *Gedenken*, hier frei mit *hymnaire* übersetzt], wohingegen ihr griechisches Gegenstück und Modell, wie nunmehr aus den Quellen zu belegen, τροπολόγιον genannt wurde.<sup>1</sup>

Das in Codices des 9. und 10. Jahrhunderts in unterschiedlichen Fassungen erhaltene Iadgari-Buch tradiert, wie inzwischen allgemein anerkannt, in georgischer Übersetzung die jerusalemisch-palästinische Kirchendichtung der Spätantike und frühislamischer Zeit. In der griechischen Originalsprache waren jedenfalls die älteren Schöpfungen, die nicht von Byzanz aufgegriffen worden waren, kaum greifbar bis zur 1975 im Sinai-Kloster erfolgten Entdeckung einiger wegen Nutzlosigkeit ausgesonderter und dann in Vergessenheit geratener, mehr oder minder stark fragmentierter alter Handschriften. Die ältesten Bruchstücke einer ausdrücklich als τροπολόγιον gemäß den Consuetudines der Jerusalemer Anastasis-Kathedrale («Grabeskirche») bezeichneten griechischen Hymnen-Sammlung stammen aus dem Kastellion-Kloster in Palästina und werden in das 8./9. Jh. datiert.<sup>2</sup> Größeren Umfang besitzt ein zu den »Neuen Funden des Sinai« gehörender Codex, der mit Σὺν Θ(εῶ) τροπολόγιον πασῶν τῶν ἁγίων ἑορτῶν παντὸς τοῦ ἔτους κατὰ τὸν κανόνα τ(ῆ)ς ἁγίας Χ(ριστο)ῦ τοῦ Θ(εο)ῦ ἡμῶν ἀναστάσεως überschrieben ist.<sup>3</sup> Von ihm liegen die fünf Anfangsfolios mit dem Codex Sinait. gr. NE ΜΓ 56 (9. Jh.) vor.<sup>4</sup> Auch ΜΓ 5 (240 Folios) scheint zur selben Handschrift zu gehören.<sup>5</sup> Diesem griechischen Tropologion, mit dessen Erstedition Alexandra Nikiforova befasst ist, entspricht auf georgischer Seite das sog. Neue (oder Grosse) Iadgari, dessen Ausgabe in Tbilisi vorbereitet wird, während das Alte Iadgari, mit dem sich Renoux' vorliegende Veröffentlichung befasst, eine ältere Entwicklungsstufe des jerusalemisch-palästinischen Repertoires gottesdienstlicher Gesänge beider Sprachen repräsentiert.

- 1 T. CHRONZ, Das griechische Tropologion-Fragment aus dem Kastellion-Kloster und seine georgischen Parallelen. In: *Oriens Christianus* 92 (2008), 113.
- 2 Ausgabe: J. VAN HAELST, Cinq textes provenant de Khirbet Mird. In: *Ancient Society* 22 (1991), 297-317 mit 7 Tafeln, vgl. T. CHRONZ, Das griechische Tropologion-Fragment ..., 113-118.
- 3 Zitiert nach der Aufnahme in: Π. Γ. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ*. Athen 1998, Foto 11. Herzlich danke ich für das Mitlesen meiner Kollegin Alexandra Nikiforova (Moskau). Vgl. andere Lesart ebd. 150.
- 4 Ebd. 150.
- 5 Ebd. 142 und Foto Nr. 49. Für die Zusammengehörigkeit beider Stücke zu eine Handschrift vgl. P. GEHIN, S. FRØYSHOV, Nouvelles découvertes sinaïtiques, in: *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), 167-184, hier: 179; S. FRØYSHOV, The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies, in: *Inquiries Into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, hrsg. von B. GROEN, S. HAWKES-TEEPLES, S. ALEXOPOULOS (= Eastern Christian Studies 12). Leuven u. a. 2012, 238, Anm. 55. Dass der Inhalt des Cod. Sinait. gr. ΜΓ 5 aufgrund des darin enthaltenen Materials für das Myronkochen und die Fußwaschung der Karwoche in der Jerusalemer Anastasis sowie die Karfreitagsgesänge des Jerusalemer Patriarchen Kyrillos dieser Zuordnung entspricht, bestätigt A. ΝΙΚΙΦΟΡΟΒΑ, »Сокрытое сокровище«. Значение находок 1975 года в монастыре вмц. Екатерины на Синае для истории служебной Миней, in: *Гимнология*, Bd. 6. Moskau 2011, 8-31.

Die hier anzuzeigende erste Lieferung von Renoux' *Hymnaire de Saint-Sabas* umfasst die Heilige Woche ab dem Samstag vor Palmsonntag und die gesamte Osterzeit bis zum Pfingstfest einschließlich sowie zwei in diese Periode fallende Feste des Kalenders, nämlich St. Georg am 23. April und Kreuzerscheinung am 7. Mai. Der Band gliedert sich in: Einführung<sup>6</sup> (PO 50, S. 247-269), Abkürzungen (S. 271f.), Bibliographie (S. 273-280), Übersetzung (S. 281-496), Anhang mit Zusatzmaterial (S. 497-536) und Bibelstellenregister (S. 537-540). Damit wird deutlich, dass die *Patrologia Orientalis* in vorliegendem Fall von ihrer gewohnten Praxis abweicht: Geboten wird allein die Übersetzung in eine westliche Sprache ohne gleichzeitige Publikation des orientalischen Originaltextes. Tatsächlich liegt dieser bereits in gleich zwei in Georgien gefertigten und anerkannt guten Editionen vor:

(a) des ältesten Zeugen, Cod. Tbilisi H-2123: ჰილ-ეგრატის იადგარი («Das Papyrus-Pergament-Iadgari»), hrsg. und kommentiert von A. ŠANIDZE, A. MARTIROSOV, A. DJIŠIAŠVILI. Tbilisi 1977;

(b) nach mehreren Handschriften des 9.-10. Jh.: უძველესი იადგარი («Das älteste Iadgari»), hrsg. und kommentiert von E. METREVELI, C. CHANKIEVI, L. KHEVSURIANI. Tbilisi 1980.

Die vom Übersetzer gewählte Überschrift *Hymnaire de Saint-Sabas* verdeutlicht, dass der Benediktiner von En Calcat aus dem in Georgien publizierten Material des Alten Iadgari eine bestimmte Gestaltung dieser Sammlung auswählt, für die er unmittelbare Herkunft aus dem Kloster Mar Saba bei Jerusalem beanspruchen zu dürfen meint, nämlich jene, die mit dem Codex Tbilisi H-2123 (9./10. Jh.) erhalten ist.

Das »Papyrus-Pergament-Iadgari« H-2123 wird heute im Georgischen Nationalen Handschriftenzentrum (bis 2006 Korneli Kekelidze-Institut) der Georgischen Akademie der Wissenschaften in Tbilisi aufbewahrt. Der Buchstabe H der Signatur verrät, dass die Handschrift zuvor (ab 1923) dem Historisch-ethnographischen Museum gehörte. Nach Renoux (S. 249) soll das Manuskript in oder für das Kloster Mar Saba bei Jerusalem kopiert worden sein, zu dessen Bruderschaft jahrhundertlang eine Kolonie georgischer Mönche gehörte.<sup>7</sup> Ein Kolophon mit Hinweisen auf Entstehungsort und -zeit ist jedoch nicht erhalten, vermutlich weil die Handschrift mit heute 313 von einst ca. 340 Folios nicht vollständig überliefert ist. Erwähnt ist lediglich der Schreiber oder Besteller »Iowane«, schwerlich identisch mit dem berühmten Kopisten, Buchbinder und Bibliothekar Iowane Zosime (flor. 949–987), der in Mar Saba, später auch auf dem Sinai wirkte. Der Mischcharakter des Schreibmaterials ist einzigartig: Die äußeren Blätter einer Lage bestehen jeweils aus Pergament, die inneren aus Papyrus.

Die ersten Nachrichten über diesen Codex verdanken wir Aleksander Cagareli (1844-1929), der ihn im Januar 1883 bei Bischof Porfirij (Uspenskij) in St. Petersburg sah und feststellte, dass es sich dabei nicht, wie Uspenskij meinte, um einen »codex aethiopicus« handelte, sondern um einen Zeugen in altgeorgischer Schrift und Sprache.<sup>8</sup> Um 1850 hatte Uspenskij das Manuskript im Kloster Mar Saba entdeckt und nach St. Petersburg gebracht, wo es somit Cagareli erstmals korrekt zu identifizieren verstand. Eine erste ausführliche Beschreibung der Handschrift mit Edition der Gesänge auf den hl. Abo und der Übersetzung ausgewählter Hymnen in das Russische fertigte 1908 Korneli Kekelidze (1879-1962)<sup>9</sup> und erkannte bald, dass dieses georgische Hymnarium ein Begleitbuch zum auch aus dem Griechischen in das Georgische übersetzte Alt-Jerusalemmer Lektionar darstellt, dessen Erstedition gleichfalls Kekelidze besorgte.<sup>10</sup>

6 Darauf wird in der Besprechung mit *Introduction* verwiesen. Nebenveröffentlichung: Ch. RENOUX, Hymnographie géorgienne ancienne et hymnaire de Saint-Sabas (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle), in: *Irénikon* 80 (2007), 36-69, hier zitiert als *Hymnographie géorgienne*.

7 Vgl. die Beschreibung in: E. METREVELI, C. CHANKIEVI, L. KHEVSURIANI, L. DJGAMAIA (Hg.), *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. სიხური კოლექცია (Beschreibung georgischer Codices. Sinai-Sammlung)*. Bd. 1. Tbilisi 1978, 229-239, hier 230: »scheint in Mar Saba kopiert zu sein«. Im weiteren wird der Katalog als *Sinai-Sammlung 1* zitiert.

8 Ausführlich über die Entdeckungsgeschichte siehe in: A. ŠANIDZE, A. MARTIROSOV, A. DJIŠIAŠVILI (Hg.), *ჰილ-ეგრატის იადგარი (Das Papyrus-Pergament-Iadgari)*. Tbilisi 1977, 213f.; K. KEKELIDZE, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*. Tiflis 1908, 350.

9 K. KEKELIDZE, *Литургические грузинские памятники ...*, 350-372.

10 K. KEKELIDZE, *Иерусалимский канонарь VII века. Грузинская версия*. Tiflis 1912, 27f. Für eine deutsche Übersetzung dieses Werkes sorgten TH. KLUGE, A. BAUMSTARK und G. GRAF in:

1975 erschien die editio princeps des »Papyrus-Pergament-Iadgari« H-2133 im Druck, angereichert mit einem sprachlichen Kommentar von A. Džišišvili.<sup>11</sup> Zur gleichen Zeit arbeitete eine Gruppe von Wissenschaftlerinnen unter der Leitung von Frau Elene Metreveli (1917-2003) am K. Kekelidze Handschriften-Institut in Tbilisi an einer philologischen Gesamtausgabe des liturgischen Buches Iadgari. Ihre beachtliche Leistung würdigt Renoux mit der Widmung der vorliegenden Veröffentlichung. Das aus diesem Arbeitsvorhaben entstandene Werk mit dem Titel »Das älteste Iadgari« (1980) ist bis heute die maßgebliche Quellensammlung zur ältesten Jerusalemer Hymnographie.<sup>12</sup> Zwar legte man damals der Edition des ältesten palästinisch-georgischen Tropologions naturgemäß den Cod. Tbilisi H-2123 zugrunde, vervollständigte bzw. erweiterte dessen Textbestand jedoch um gleichaltriges Material aus anderen georgischen Tropologion-Handschriften des 10. Jh., nämlich den Codices Sinait. iber. 18, 40 und 41, und berücksichtigte außerdem die Codices Sinait. iber. 26 und 20 sowie die »liturgische Enzyklopädie« (K. Kekelidze) des Iowane Zosime Sinait. iber. 34. Die Edition von 1980 begleitet eine umfangreiche Kommentierung u. a. in sprachlicher, historischer und liturgischer Hinsicht. Daraus resultiert eine schier überbordende Materialfülle, bezahlt freilich mit einer gewissen Unübersichtlichkeit, die den Hymnenbestand und die Gestaltung (Rubrizierung) der einzelnen Iadgari-Exemplare und damit auch der ihnen zugrunde liegenden regionalen bzw. lokalen liturgischen Ordnungen eher mühsam erkennen lässt (*Introduction*, 251).

Im Unterschied zur georgischen Ausgabe von 1980 legt Renoux seiner französischen Übersetzung nur eine Handschrift zugrunde, den Cod. Tbilisi H-2123. Dieser Zeuge erscheint ihm besonders wichtig wegen seiner genauer bestimmbareren Herkunft und des Alters seines Repertoires. Nach Renoux' Urteil aus der Grossen Laura Mar Saba stammend, repräsentiert H-2123 in seinen Augen eine Hymnensammlung aus dem 5. bis 8. Jh.,<sup>13</sup> weil sie mit dem Jerusalemer biblisch-liturgischen Lektionar eben dieser Epoche korrespondiert.<sup>14</sup> Der jüngste im H-2123 verzeichnete Gedenktag gilt dem Martyrer Abo von Tbilisi († 6. Jan. 786). Die Handschrift selbst ist, wie oben gesagt, nicht ausdrücklich lokalisiert. Renoux' Verortung ihres Entstehens in Mar Saba beruht allein auf einer gewissen Anzahl liturgischer Indizien, die aus dem detailliert durchgeführten Vergleich von H-2123 einerseits und den oben genannten Sinai-Handschriften andererseits resultieren:

1. Am Palmsonntag ist nach der 9. Ode vor den Laudes-Psalmen in Sin. iber. 18 und 41 ein »Psalm vor dem Evangelium« mit Kehrvers verzeichnet, ein Textensemble, das im H-2123 fehlt (*Iadgari*, 172),

*Oriens Christianus* NS 5 (1915), 201-233. 359-363; 6 (1916), 223-239. Einen vollständigeren Text des Jerusalemer Lektionars aufgrund des Cod. Parisin. iber. 3 veröffentlichte mit einer lateinischen Übersetzung M. TARCHNIŠVILI, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*. Bde. 1-2, in: CSCO vol. 188/189 et 204/205. *Scriptores iberici*, tomi 9-10 et 13-14. Louvain 1959-1960.

- 11 A. ŠANIDZE, A. MARTIROSOVI, A. DJIŠIŠVILI (Hg.), *ჰილ-პერგამენის იადგარი* (*Das Papyrus-Pergament-Iadgari*). Tbilisi 1977.
- 12 *უძველესი იადგარი* (*Das älteste Iadgari*), hrsg. und kommentiert von E. METREVELI, C. CHANKIEVI, L. KHEVSURIANI. Tbilisi 1980. Inzwischen ist eine Reihe Übersetzungen aus diesen Texten auf dem wissenschaftlichen Markt: CH. RENOUX, *Les hymnes de la Résurrection I. Hymnographie liturgique géorgienne*. Paris 2000; DERS., *Les hymnes du Iadgari pour la fête de l'Apparition de la croix, le 7 mai*, in: *Studi sull'Oriente Cristiano* 4, 1 (2000), 93-102; DERS., *Les hymnes de la résurrection II. Hymnographie liturgique géorgienne. Texte des manuscrits Sinait 40, 41 et 34. Introduction, traduction et notes*, Turnhour 2010 (*Patrologia Orientalis* 52, fasc. 1, No. 231); DERS., *Les hymnes de la résurrection III. Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction, annotations de manuscrits Sinait 26 et 20 et Index analytique des trois volumes*, Turnhour 2010 (*Patrologia Orientalis* 52, fasc. 2, No. 232); H.-M. SCHNEIDER, *Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzelesi Iadgari* (Hereditas 23). Bonn 2004; G. SHURGAIA, L'esaltazione della Croce nello Iadgari antico, in: *L'onagro maestro. Miscellanea per Gianroberto Scarci*. Venezia 2004, 137-188.
- 13 Zur Datierungsproblematik: *Introduction*, 250.
- 14 Im weiteren werden die beiden Editionen des Jerusalemer Lektionars nach ihren Herausgebern zitiert.

dem aber in der Jerusalemer Anastasis eine gewisse Prominenz zukam, weil der Bischof persönlich bei dieser Gelegenheit das Evangelium zu lesen hatte.

2. Am Gründonnerstag ist in Sin. über 18 und 40 bei der zeremoniellen Fußwaschung eine Evangelium-Lesung vorgesehen (*Iadgari*, 189f), die ebenfalls vom Bischof vorzutragen war (*Introduction*, 252, *Hymnographie géorgienne* ..., 50). Die entsprechende Rubrik fehlt ebenfalls im H-2123. Aus beiden Leerstellen (1 und 2) folgert Renoux, dass H-2123 nicht für eine unter direkter bischöflicher Leitung stehenden Liturgie gefertigt wurde, sondern für ein Kloster mit priesterlichem Liturgievorstand in der Umgebung Jerusalems, denn aufs Ganze gesehen entspricht das Textmaterial des Hymnariums den Vorgaben des zeitgenössischen Jerusalemer Lektionars (*Introduction*, 252 oder *Hymnographie géorgienne* ..., 50).

3. Der Umfang des Textrepertoires am Karfreitag ist im H-2123 bei weitem nicht so stark ausgeprägt wie in Sinait. über. 18 und 40. Im Cod. H-2123 folgt der Psalmengesang einfach der Reihenfolge der Psalmenzählung (1 bis 12), und zwar ohne Kehrerse oder andere Zusätze, wie sie sich in den Sinaitica finden. In diesem schlichten Vollzug erkennt Renoux die Fortdauer altkirchlicher monastischer Psalmodie (*Introduction*, 253f).

4. Nach dem Jerusalemer Lektionar (KEKELIDZE, 88f., TARCHNIŠVILI, Nr. 708f.) fand zu Beginn der Osternacht eine vom Bischof angeführte Prozession um die Anastasis-Rotunde statt mit inhaltlich passendem Psalmgesang, wie dies sich auch in Sinait. über. 18 (teilweise auch in über. 40) beobachten läßt (*Iadgari*, 214f.). In H-2123 hingegen ist dieses Zeremoniell nicht vorgesehen (*Introduction*, 255).

5. Den Verzicht von H-2123 auf den Gesang von Hymnen zur Kommunion und zur Entlassung in der Osternacht sowie am Ostermorgen wertet Renoux ebenfalls als Beleg für den monastischen Ursprung des Codex (*Introduction*, 255).

6. Am Abend des Ostersonntags zur 9. Stunde ziehen die Feiernden in Jerusalem zuerst auf den Ölberg und sodann zum Zion (KEKELIDZE, 95f., TARCHNIŠVILI, Nr. 752-754). Eine Rubrik im Sinait. über. 18 gibt an, welche Gesänge vor Ort jeweils zu rezitieren sind (*Iadgari*, 218). Entsprechendes fehlt in H-2123 ganz. Laut der Lektionar-Handschrift Sinait. über. 37 v. J. 982 endeten vielmehr in Mar Saba die Osterfeierlichkeiten am Sonntagfrüh mit der Morgenliturgie (TARCHNIŠVILI, Nr. 756 im Apparat). Eben diese Praxis spiegelt auch der Cod. H-2123 wider (*Introduction*, 256).

7. Für die Osterzeit belegt allein der Cod. Sinait. über. 18 Gesänge für eine tägliche Eucharistiefeyer. Da in Mar Saba die Eucharistie nachweislich nur am Samstag und am Sonntag stattfand, erklärt sich durch Berücksichtigung dieser Übung das Fehlen solcher Gesänge im Cod. H-2123 (*Introduction*, 256f.).

8. Am Abend des Pfingstsonntags fand in Jerusalem ein Stationsgottesdienst statt, zu dem der im Lektionar verzeichnete Gesang »Wir haben das wahre Licht gesehen« (KEKELIDZE, 109, TARCHNIŠVILI, Nr. 889) gehörte. Er ist im Hesperinos des Cod. Sinait. über. 18 erhalten, nicht aber im H-2123 belegt. Dessen Vesper berücksichtigt den Jerusalemer Stationsgottesdienst mithin nicht.

Aufgrund dieser liturgischen Beobachtungen schließt Renoux überzeugend: (1) die Texte von H-2123 gehören dem Jerusalemer Ritus an, ebenfalls die erwähnten Sinai-Codices. (2) das Fehlen bischöflicher Riten und typisch stadterusalemer Gottesdienstformen in H-2123 sowie (3) die in ihm vorgesehene Psalmodie nach monastischem, nicht kathedralem Brauch kennzeichnen das Ritual des H-2123 (a) als zugleich abhängig und verschieden vom Ritus der Heiligen Stadt sowie (b) als dessen Adaptation an klösterliche Bedürfnisse.

Für Mar Saba, die Große Laura der Judäischen Wüste, als Heimatort der gottesdienstlichen Ordnung von H-2123 spricht Renoux zufolge außer der Zugehörigkeit des Klosters zur Diözese Jerusalem auch die Tatsache, dass sich die Laura seit ihrer Gründung 483 »dans la mouvance canonique de l'Église de Jérusalem et de ses rites« (S. 247) befand. Die Übernahme der Jerusalemer Kathedral-liturgie, im 5. oder 6. Jh. (S. 248), einschließlich ihres Psalters und ihres Hymnariums konnte freilich nur mit notwendigen Anpassungen an die klösterlichen Gegebenheiten erfolgen. Auf Unterschiede zwischen den Consuetudines der Heiligen Stadt und der Großen Laura verweisen gelegentliche Notizen im Lektionar (S. 248 mit Anm. 10). In die genauere Art des Gottesdienstes in Mar Saba gibt uns der Cod. Tifl. H-2123 Einblick (S. 257f.), und dies macht seinen besonderen Reiz für liturgiehistorische Untersuchungen aus.

Im 2. Kapitel seiner *Introduction* (S. 258-264) versucht Renoux eine zeitliche Einordnung seines *Hymnaire de Saint-Sabas* und setzt es aufgrund des noch einfachen Festkalenders in die Zeit vor der Ende des 8. Jh. erfolgten Schlußredaktion des georgischen Lektionars Jerusalems (S. 258). Ferner

skizziert er die Verwendung der Iadgari-Gesänge im Rahmen der verschiedenen Hauptgottesdienste: Abendoffizium, Morgenlob, eucharistische Liturgie. Gleichzeitig erhält der Leser eine nützliche Einführung in die georgische hymnographische Terminologie, auch wenn die georgischen *termini technici*, wohl der Einfachheit halber, im Übersetzungsteil mit ihren französischen Äquivalenten auftreten. In ihrem theologischen Gehalt (S. 264-267) konzentrieren sich die Hymnen des Alten Iadgari auf das Gedächtnis des Heilswirkens Christi in Jerusalem, sein Leiden und seine Auferstehung. Geburt und Wirken Jesu vor dem Einzug in die Stadt Davids werden nicht verschwiegen, treten jedoch gegenüber dem Paschamysterium deutlich zurück. Die Textvorlage der Gesänge findet sich ganz überwiegend in den jeweiligen Evangelienlesungen der einzelnen gottesdienstlichen Tage und Feste unter Hintersetzung sonstiger Perikopen und mit »typologischer« Deutung von Ereignissen und Personen des Alten Testaments. Christologisch scheint in den Formulierungen gelegentlich das Chalcedonense von 451 auf, doch ist die im 4. Jh. verbreitete Logos-Sarx-Christologie noch stark vertreten. Dies deutet auf eine frühe Datierung des Kernbestandes der Gesänge innerhalb des in Betracht zu ziehenden Zeitraums vom 5. bis zum 8. Jh.

Was die übrigen Zeugen des ältesten Jerusalemer Tropologions, die Codices Sin. über. 18, 40 und 41, betrifft, so weist ein jeder seine Eigenheiten auf, die liturgiewissenschaftlich zu berücksichtigen und zu erklären bleiben. Generell werden sie von Renoux in die Nähe des Kathedralritus gestellt. Verstärkt zu würdigen bleibt dabei freilich die Schreibernotiz im Cod. Sinait. über. 40 (fol. 253r), nach der dieses Manuskript (იადგარანი დახბრეკილანი) durch den Sänger Symeon in Mar Saba für einen gewissen Palauriten Theodor (თეოდორე პალაურელი) kopiert worden ist,<sup>15</sup> also in einem Kloster für einen Mönch als Auftraggeber. Auf eine monastische Verwendung des Codex weisen auch Bemerkungen der Art, wie sie in der Osternacht beim Gesang zur Übertragung der Gaben (fol. 156v) auftritt: »wenn du wieder alleine bist, so sprich ›Christus ist erstanden‹, und Ohitaj!«.<sup>16</sup> Auch sonst begegnet der Ausdruck »wenn du wieder alleine bist« (თუ კუდა მარტო იყო) mehrmals in diesem Codex, und zwar an sehr hohen Festtagen: an Pfingsten, an Verklärung Christi, am Kirchweihefest der Anastasis.<sup>17</sup> Er läßt an einen Einsiedler denken, der nur gelegentlich am Gottesdienst der Bruderschaft teilzunehmen pflegte. Allein der Cod. Sinait. über. 18 scheint mir tatsächlich eine unverkürzte Kathedraltradition aufzuweisen, obwohl er einer nachträglichen Revision durch den Mönch, Kopisten und Buchbinder Iowane Zosime unterzogen worden ist. Es sind Einfügungen zusätzlicher Gesänge an verschiedenen Tagen und Festen verzeichnet sowie ein vermutlich rein sabaitisches Fest: Am 15. Dezember wird des ein erstes Mal schon am 5. Dezember gefeierten hl. Sabas abermals gedacht,<sup>18</sup> vermutlich eine lokale Nachfeier. Die Sinaitica bleiben in der vorliegenden Veröffentlichung jedoch nicht ganz unberücksichtigt, insofern im Anhang (S. 497-536) eine Übersetzung ihres Sonderguts, nämlich der Zusatzstrophen der Codices Sinait. über. 18, 40 und 41 vorgelegt wird (verundeutlichend spricht die Kopfzeile weiterhin von H-2123), damit soll zum einen dem Leser ein vollständigerer Überblick über die georgische Hymnographie geboten werden, zum anderen wird auf diese Weise die Sonderstellung von H-2123 veranschaulicht, die sich nicht auf die anderen Codices zurückführen läßt (*Introduction*, 267f.).

Mit seinem *Hymnaire de Saint-Sabas* bietet Renoux eine gelungene Übersetzung aus dem georgisch überlieferten Schatz Jerusalemer Hymnenproduktion. Die Kommentierung der Texte erfolgt im Wesentlichen in den Fußnoten. Sie bietet: Lösung von Übersetzungsschwierigkeiten, Erläuterung einzelner Begriffe, Hinweis auf Fehler der Erstedition, Angaben der Bibelstellen und Kirchenväter, Nachweis erhaltener griechischer Vorlagetexte ohne Vollständigkeitsanspruch, und umfasst den Versuch der Datierung einzelner Hymnen anhand von Kirchenväterzitaten und biblischen Passagen. In Feinarbeit demonstriert Renoux geradezu brillant, dass in der Tat erst die genaue Untersuchung jedes einzelnen Zeugen die volle liturgiehistorische Auswertung einer gottesdienstlichen Buchgattung gestattet. Sein Buch eröffnet somit dem westlichen Leser den Zugang zu den in Georgien edierten Originaltexten und lässt deren Bedeutung als wesentliche Quelle für die Rekonstruktion der jerusalemitisch-palästinischen Liturgie und zugleich deren einstige Vielfalt deutlich erkennen.

Tinatin Chronz

15 Edition des Kolophons siehe *Sinai-Sammlung 1*, 152.

16 Zitiert nach *Iadgari*, 215.

17 Vgl. *Sinai-Sammlung 1*, 150f.

18 Vgl. *Sinai-Sammlung 1*, 72.

ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა. XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი. [Typikon des Šio-Mgvime Klosters. Nach dem Codex des 13. Jh. (georgisch)]. Hrsg. von Ekvtime Kochlamazaschvili und Elguja Giunaschvili. (K. Kekelidze-Handschriften-Institut der Georgischen Akademie der Wissenschaften), Tbilisi (Verlag des Šio-Mgvime-Klosters) 2005, 294 Seiten, ISBN 99940-0-487-5

In der christlichen Welt findet sich schwerlich eine zweite lokale Gottesdienstordnung, der ein ähnlich universeller und dauerhafter Erfolg beschieden war wie dem »Synaxar-Typikon« der palästinischen Sabas-Laura, dessen georgische Editio princeps hier anzuzeigen ist. Das Buch der Art, in der es uns entgegentritt, entstand im Zuge der seit dem 10. Jh. verstärkten Byzantinisierung des griechischen Mönchtums Palästinas und wurde ebendort in das Syrische, Georgische und Arabische übersetzt. Zu lesen ist mithin die Ordnung (τύπος, τυπικόν) des Klosters Mar Saba byzantinischer Zeit, nicht das Reglement seines Gründers, des hl. Sabas († 532). Inhaltlich umfasst das Buch in der Hauptsache ein Synaxarion mit den nötigen Angaben zu den Feiern an allen Tagen des liturgischen Kalenders sowie mit diversen Zusatztexten, insbesondere zur Agrypnie, der das sabaitische Mönchtum kennzeichnenden Ganznachtvigil, deren Pflege vielleicht schon auf den hl. Sabas zurückgeht und durch Stephanos Sabaites (8. Jh.) besondere Förderung erfuhr.

Schon Nikon vom Schwarzen Berg (\* um 1025 in Konstantinopel; † um 1100 bei Antiochien) führt das Werk als liturgische Autorität an, bezeichnet es als τύπος τῶν Ἱεροσολύμων sowie τυπικόν ἱεροσολυμίτικον<sup>1</sup>, damit einen Verbreitungsraum über Mar Saba hinaus anzeigend. Gleichzeitig beklagt er, dass die von ihm eingesehenen ἱεροσολυμίτικα alles andere als Einheitlichkeit aufweisen. Die angetroffenen Exemplare spiegelten folglich Abwandlungen der gottesdienstlichen Consuetudines bei Übernahme des Typikons durch einzelne Konvente. Ende des 11. Jh. regelte das Buch den Gottesdienst im Johannes-Theologos-Kloster auf Patmos.<sup>2</sup> Im 13. Jh. wurde es für das neugegründete Macheiras-Kloster auf Zypern maßgeblich.<sup>3</sup> Über das Lazaros-Kloster auf dem Berg Galesion bei Ephesos beeinflusste es offenbar das Konstantinopler Euergetis-Kloster studitischer Tradition<sup>4</sup> und somit die sich dieser Reformbewegung anschließenden Männer- und Frauenklöster. Während des lateinischen Interregnums, im Exil zu Nikaia, bestimmte das sabaitische Typikon sogar den Patriarchalgottesdienst und ersetzte mit dessen Rückverlagerung nach Konstantinopel (1261) selbst dort das alt-ehrwürdige »Typikon der Großen Kirche«, das vormals den Gottesdienst der hauptstädtischen Hagia Sophia geregelt hatte. In den Klöstern in und bei der Stadt am Bosphoros sowie auf dem Athos verdrängte es die bisher befolgten Ordnungen von Stoudiou und Theotokos Evergetis. Im 14. Jh. wurde es auch in den Kathedralen und Klöstern der Slavia Orthodoxa heimisch. Das 19. Jh. schuf schließlich eine den einfacheren Verhältnissen von Pfarrkirchen angepasste griechische Version<sup>5</sup>, deren angenommener Name »Typikon der Grossen Kirche« gleichermassen die Abhängigkeit von Mar Saba versteckt wie den durchschlagenden Erfolg seiner liturgischen Ordnung veranschaulicht.

- 1 V. N. Benešević (Hg.), Тактикон Никона Черногорца. Греческий текст по рукописи № 441 Синайского монастыря св. Екатерины. (= Записки Ист.-Филол. Факультета Петроградского Университета 139). Petrograd 1917, 21. 28.
- 2 Miklosich Ph., Müller I. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. vol. 6, Vindobonae, 1890. 71.
- 3 Ἁγίου Νείλου Τυπικὴ Διάταξις hrsg. von Agathonos Oikonomos und Ourania Sebere. Nikosia 2001.
- 4 Über die Verbreitung des »Jerusalemser Typikons«: A. Pentkovskij, Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период, in: *Журнал Московской Патриархии*, 05 (2003), 77-87; John Thomas, The imprint of Sabaitic monasticism in Byzantine monastic typika, in: Joseph Patrich (Hg.), *The Sabaite heritage in the orthodox church from the fifth century to the present* (Orientalia Lovaniensia Analecta 98). Leuven 2001, 73-83, und Nicolas Egender, La formation et l'influence du Typikon liturgique de Saint- Sabas, ebd. 209-216.
- 5 Jüngste Ausgabe: Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας (hrsg. von Georgios Biolakes. Konstantinopel 1888), mehrfach nachgedruckt.

Der Sieg des sabaitischen Typikons schlägt sich in einer Quellenlage nieder (für eine Sammelausgabe des griechischen und slavischen Materials siehe Aleksej Dmitrievskij, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Търкѹ. Bd. 1 und 3. Kiev 1895 und Petrograd 1901), die allein durch die pure Masse an Dokumenten vor jeder leichtfertigen Annäherung abschreckt. Wenn gegenwärtig gleichwohl ernsthafte Bemühungen um erstmalige oder verbesserte Ausgaben der ältesten griechischen Fassungen des Textes und Erstausgaben seiner orientalischen Übersetzungen zu beobachten sind, ist dies angesichts der historischen Bedeutung des Werkes nur zu begrüßen<sup>6</sup>.

Über die frühe Text- und Wirkungsgeschichte des Typikons von Mar Saba informierte zuletzt Aleksej Pentkovskij, Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период, in: Журнал Московской Патриархии 2003, 5, 77-87: Die älteste Redaktion des sabaitischen Typikons ist im originalen Griechisch nicht erhalten. Sie wird vertreten durch ihre – noch zu edierende – syrisch-melchitische Übersetzung, überliefert im Codex Sinait. syr. 136 (ca. 13. Jh.)<sup>7</sup>. Kennzeichnend für diese Fassung ist die von den sonstigen Zeugen abweichende Reihenfolge der Teile: Die Beschreibung einer Agrypnie, die in der Regel das Buch eröffnet, ist hier dem Synaxarion- und Triodion-Teil nachgestellt. Gewisse liturgische Indizien lassen darauf schliessen, dass die Palästinisierung der aus Konstantinopel importierten Materialien ursprünglich nicht in Mar Saba erfolgte, sondern im Theodosios-Kloster (Mar Dosi). Die zeitlich nächstfolgende Rezension mit voranstehender Beschreibung der Agrypnie, Liste der Tage, an denen sie gehalten wird, und liturgischen Anweisungen zu einzelnen (Stunden-) Gottesdiensten benutzte offenbar Nikon vom Schwarzen Berge Mitte des 11. Jh. für seine Auszüge und Kommentare. Von ihr ist auf Griechisch nur eine jüngere Bearbeitung mit dem süditalienischen Codex Laur. Plut. 10.15 (14. Jh.) greifbar (Beschreibung bei Dmitrievskij a. a. O. 3, 159f.). Den kompletten Text dieser Redaktion bieten jedoch ihre Übersetzungen ins Arabische<sup>8</sup> (Ende 12. Jh., Mar Saba) und in das Georgische. Die Überlieferung in griechischer Sprache setzt mit dem 12. und 13. Jh. ein und schwillt dann zunehmend an. Vertreten sind jeweils unterschiedliche lokale und regionale Adaptationen, d. h. Anpassungen an die Gepflogenheiten des jeweiligen Klosters bzw. der Gegenden und monastischen Verbände. So spiegeln die Codices Sinait. graec. 1094 und 1096 (12. Jh.) eine unmittelbar mit Mar Saba zu verbindende Redaktion<sup>9</sup>; eine Bearbeitung für das Katharinen-Kloster auf dem Sinai findet sich im Codex Sinait. graec. 1097 v. J. 1214<sup>10</sup>, eine Fassung vom Galesion-Berg im Athos-Codex Laura 99 L. des 13. Jh. (Beschreibung bei Dmitrievskij a. a. O. 3, 81-101) sowie eine konstantinopolitanisch-illyrische Gestaltung in dem erst seit Kurzem bekannten Codex der Anna Amalia-Bibliothek in Weimar Q 740 (13. Jh.)<sup>11</sup>.

Die georgische Fassung vertritt demnach eine der ältesten Redaktionen des sabaitischen Typikons und geht allen bekannten griechischen Zeugen voraus. Die hier vorzustellende Ausgabe beruht in der Hauptsache auf dem Cod. Tiflensis H-1349 (13. Jh.). Das Manuskript wurde im Kloster Šio-Mgvime bei Mzcheta, der ersten Hauptstadt (Ost-) Georgiens, kopiert. Auf fol. 12v ist notiert, dass der Band zur Zeit einer Fremdherrschaft durch »Barbaren« aus dem Kloster entwendet, jedoch von einem gewissen Giorgi Samadurisschvili ausgelöst und dem Kloster erneut geschenkt wurde. 1917 nahm der

6 Für eine aktuelle Ausgabe mit Kommentar für Zwecke monastischen Gottesdienstes im griechischen Raum vgl. Τυπικὸν τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου, hrsg. von Dositheos, Archimandrit. Granitsa 2010.

7 Digitalisat des Schwarz-weiss-Mikrofilms der amerikanischen Expedition von 1950:

<http://www.e-corpus.org/eng/notices/98740-Typikon-St-Sabas-Sinai-Syr-136-.html>.

Auf 1255 datiert ist die Typikon-Handschrift Sinait. syr. 129:

<http://www.e-corpus.org/eng/notices/98725-Typikon-de-Jerusalem-Sinai-Syr-129-.html>.

8 Greifbar im Codex Sinait. arab. 264 vom Jahr 1336. An einer Ausgabe des arabischen Typikons von Mar Saba wird derzeit in Münster gearbeitet.

9 André Lossky, *Le Typicon byzantin. Édition d'une version grecque (partiellement inédite), analyse de la partie liturgique*, Diss. masch. Strasbourg 1987. Eine Veröffentlichung befindet sich in Vorbereitung.

10 Nancy P. ŠEVČENKO, *The liturgical typikon of Symeon of Sinai*, in: *Metaphrastes, or, gained in translation: essays and translations in honour of Robert H. Jordan*, ed. M. MULLETT. Belfast 2004 (Belfast Byzantine Texts and Translations 9) 274-286.

11 Näheres dazu demnächst in einem eigenen Beitrag.

berühmte, jüngst unter die kirchlichen Heiligen eingereihte Gelehrte und Politiker Ekwtimе Тақайсхили (1863-1953)<sup>12</sup> den Codex an sich und übergab ihn dem Museum der Historisch-ethnographischen Gesellschaft, mit deren Büchersammlung er in das Georgische Nationalmuseum gelangte. Seit 1958 wird das Manuskript im Korneli-Kekelidze-Handschriften-Institut in Tbilisi aufbewahrt, das heute den Namen *Georgisches Nationales Handschriftenzentrum* trägt. Als Erster veröffentlichte Korneli Kekelidze (1878-1962) in seiner Doktorarbeit *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение* (Tiflis 1908), 313-347 eine ausführliche Beschreibung der Typikon-Handschrift des Šio-Mgvime-Kloster mit Übersetzung größerer Textpassagen in das Russische. Aufgrund des Kolophons stellte Kekelidze fest, dass H-1349 in den Jahren 1247-1269 aus einer Vorlage von 1172 abgeschrieben wurde. Weitere georgische Handschriften des sabaitischen Typikons erwähnte Kekelidze nur kurz (ebd. 510f).

Die Geschichte des Šio-Mgvime-Klosters reicht bis in das 6. Jh. zurück, als der hl. Šio, den man zu den »Syrischen Vätern« zählt, die das Mönchtum in Georgien begründeten, sich unweit von Mzcheta in einer Höhle (მღვიმე [mgvime]) niederließ. Das daraus entstandene Höhlenkloster, bis heute nach seinem Gründer benannt, genoss in der Zeit des 11. bis 14. Jh. eine privilegierte Stellung, galt als königliche Stiftung und wohlhabend. Besonders gefördert wurde es durch König David IV. den Erbauer († 1125), der im Kloster eine grosse Theotokos-Kirche errichten ließ und der Bruderschaft Steuerbefreiung gewährte. Überliefert ist eine Urkunde Davids IV. für das Kloster v. J. 1123/24 mit der Nachricht, dass ein Mönch Arsen und der geistliche Leiter Iovane (იოვანე მოძღვარი) dem König vorschlugen, für die Gottesdienste des Šio-Mgvime-Klosters die Ordnung des Symeon-Klosters auf dem Schwarzen Berg bei Antiochien zu übernehmen, die die Genannten aus dem Griechischen bereits übersetzt hatten. Bei den beiden Übersetzern handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um Arsen von Iqalto († um 1127) und Katholikos Iovane IV. Sapareli (1100–1142) von Kartli (გეპიკონი S. 9). Das von ihnen übersetzte Typikon war, wie der georgische Text unzweifelhaft zu erkennen gibt, eine Version des sabaitischen. Das Original des Šio-Mgvime-Typikons ist nicht erhalten, aber mit H-1349 die für dasselbe Kloster hergestellte Abschrift einer Vorlage von 1172, die somit zeitlich nahe an das genannte Original der Übersetzer heranreicht.

Diese »antiochenische Redaktion« des sabaitischen Typikons scheint in ganz Georgien lange verbreitet gewesen zu sein. So wurde eine Kopie für das Gelati-Kloster bei Kutaisi (West-Georgien) angefertigt und dort längere Zeit gebraucht. Dafür spricht die in Gelati kopierte Handschrift Tifil. A-186 (17. Jh.), ein Zwilling des Šio-Mgvime-Codex mit sogar identischen Marginalien (Kekelidze a. a. O. 510). Benutzt wurde diese georgische Typikon-Redaktion auch in Mönchskolonien außerhalb des Landes, wie z. B. das Manuskript Hieros. iber. 150 (13./14. Jh.) aus dem Jerusalemer Kreuzkloster belegt. In der Zeit, als das sabaitische Synaxar-Typikon ins Georgische übersetzt wurde, galt in Georgien bereits die konstantinopolitanische Gottesdienstordnung, die 1103/04 auf der von König David IV. einberufenen Synode im Land verbindlich eingeführt worden war. Es handelt sich insbesondere um das Große Synaxarion der Hagia Sophia, das Giorgi Mtacmideli († 1065), unter Berücksichtigung der athonitischen Praxis ins Georgische übersetzt hatte.<sup>13</sup> Beide Traditionen, die antiochenisch-sabaitische und die konstantinopolitanisch-athonitische, prägten gemeinsam das gottesdienstliche Leben der georgischen Kirche bis in das 18./19. Jh., wie die vielen in nachmittelalterlicher Zeit kopierten Codices offenbaren. Korneli Kekelidze vermutet freilich, dass das sabaitische Typikon die Tradition der Kaiserstadt nach und nach verdrängte und seit dem 15. Jh. allein herrschte. In georgischen Handschriften des 16. und 17. Jh. anzutreffende konstantinopolitanische Gebräuche verraten nach Kekelidze ausschließlich bibliographische und gelehrte Interessen, nicht noch andauernde Verwendung im lebendigen Gottesdienst (Kekelidze a. a. O. 510).

Eine Editio maior der georgischen Version des sabaitischen Typikons befindet sich in Vorbereitung. Die vorliegende Veröffentlichung wurde im Nationalen Handschriftenzentrum erarbeitet, dient aber primär den gottesdienstlichen Bedürfnissen der nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Georgien zahlreich wiedererstandenen Klöster. Der Bearbeiter E. Kochlamazaschvili listet in seinem

12 Eine Bibliographie seiner Werke in: E. Kelendjeridse, აკადემიკოს ეკვთიმე თაყაიშვილის შრომათა ბიბლიოგრაფია. Tbilisi 1966. S. auch: A. Apakidze, აკადემიკოსი ეკვთიმე თაყაიშვილი. Tbilisi 1966.

13 Edition und Kommentar bereitet Manana Dolakidze am Nationalen Handschriftenzentrum in Tbilisi vor.

Vorwort (S. 7-12) die heute der Forschung bekannten 18 georgischen Manuskripte mit vollständigem Text des Typikons auf und klassifiziert sie in fünf verschiedene Redaktionen (S. 10). Erwähnt werden auch mehrere Fragmente; deren größtes, der Cod. Tifil. A-1619 (16./17. Jh.), zählt immerhin noch 204 Folia, mit Lücken am Anfang und Ende.

Das eigentliche Typikon besteht aus folgenden Kapiteln: Beschreibung einer Agrypnia (S. 13-18), Übersicht der Tage (ausser Sonntagen), an denen eine Agrypnia gefeiert wird (S. 18) verkürzte Ordnung der Offizien der Klöster in Jerusalem (S. 19-26), Synaxarion der zwölf Monate (S. 27-98), Ordnung der Triodion-Zeit (S. 99-116), der Karwoche (S. 116-123), der Osterzeit (S. 124-135), Ordnung der Samstage für das ganze Jahr (S. 136-144), Exaposteilaria für die großen Feste des ganzen Jahres (S. 145-154), für die elf Auferstehungsevangelien<sup>14</sup> (S. 154-156), für alle Heiligen (S. 156f.), für die Fastenzeit (S. 158-161); Verzeichnis der Kontakia und Oikoi (S. 162-176), Makarismoi im 1. Nebenton, die nach einer Agrypnie zu singen sind (S. 177), und eine Bittlitanei (S. 178), mit der H-1349 abbricht. In der vorliegenden Ausgabe schließen sich Texte an, die im H-1349 zu Anfang des Bandes (fol. 2r-12v) untergebracht sind: Synaxarvita des Klostergründers Šio, zu verlesen am Donnerstag der Butterwoche (S. 179f.), komplette Akoluthie auf die hl. Nino (S. 181-188), hymnographischer Kanon auf den hl. Šio (S. 189-191), einzelne Tropare, die nach den Kekragaria, Doxastika und den Stichera vorzutragen sind (S. 192). Als letztes Kapitel enthält unsere Typikon-Ausgabe Anweisungen über Speisen und Getränke sowie die Ordnung im Refektorium (S. 193-197). Dieser Abschnitt fehlt sowohl in der Šio-Mgvime-Handschrift H-1349 als auch in den übrigen georgischen Codices dieser Redaktion. Geschöpft ist er aus der Gulani-Handschrift Tifil. A-187b, 17./18. Jh. (fol. 913r-915r). In diese und die lediglich vier weiteren Zeugen des 15. bis 18. Jh. ist das im sabaitischen Typikon fehlende Kapitel aus dem Konstantinopler Großen Synaxarion des Giorgi Mtacmideli herübergenommen (S. 193). Ebenfalls beigegeben sind der Ausgabe: Das oben erwähnte »Testament« des Königs David IV. des Erbauers (S. 198-201), ohne das die Geschichte des Typikons unverständlich wäre,<sup>15</sup> ein nützliches Lexikon liturgischer Fachbegriffe (S. 202-216) sowie mehrere Texte über Lebens und Wirken des hl. Šio und seines Jüngers Evagre (S. 217-292), hier nachgedruckt aus den bewährten Editionen hagiographischer Literatur durch das Kekelidze-Handschriften-Institut der 1960er Jahre<sup>16</sup>.

Da vorliegende Ausgabe vor allem liturgischen und klösterlichen Zwecken dienen will, sind die Auswahl der Inhalte und das etwas knappe Vorwort gerechtfertigt. Mit einiger Ungeduld sieht die Forschung nunmehr der Editio maior und dem wissenschaftlichen Kommentar entgegen, den E. Kochlamazaschvili in Aussicht stellt. Immerhin öffnet das vorliegende Buch erstmals die Türen zur georgischen Überlieferung des sabaitischen Typikons und kann somit jenen Projekten als Hilfsmittel dienen, die sich gegenwärtig in Westeuropa den frühen griechischen und den arabischen Versionen des aus Mar Saba hervorgegangenen liturgischen Buches widmen.

Tinatin Chronz

Markus Gross und Karl-Heinz Ohlig (Hgg.), Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung (INÂRAH 5), Berlin/Tübingen (Verlag Hans Schiler) 2010, 472 Seiten

Als Ergebnis der Tagung des Inârah-Institutes zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Islam an der Europäischen Akademie Otzenhausen/Saar 2010 (11.-14. März) liegt der o. g. beachtenswerte Band vor, dem vier andere vorausgegangen sind:

- 14 Da die Perikopen im Cod. H-1349 fehlen, werden sie nach dem Gelati-Manuskript A-186a (17. Jh.) ergänzt.
- 15 Nach der jüngsten Ausgabe: V. SILOGAVA, ანდერძო დავით აღმაშენებლისა შიომღვიმისადმი. Tbilisi 2003, 114-142.
- 16 I. Abuladze (Hg.), ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. Tbilisi. Bd. 1 (1963), 217-229; Bd. 3 (1963), 107-170. 267-291; Bd. 4 (1968), 368-376.

- 1) Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, hg. von Karl-Heinz Ohlig & Gerd-R. Puin (2005/2007<sup>3</sup>): INĀRAH 1
- 2) Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, hg. von Karl-Heinz Ohlig (2007): INĀRAH 2
- 3) Schlaglichter. Die beiden ersten Islamischen Jahrhunderte, hg. von Markus Groß & Karl-Heinz Ohlig (2008): INĀRAH 3
- 4) Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, hg. von Markus Groß & Karl-Heinz Ohlig (2009): INĀRAH 4

Er stellt ein Kontinuum gegenüber den gegenwärtig unterschiedlich behandelten Sichtweisen zur Entstehung des Islam und seiner Geschichte. Deshalb kann die Inārah-Reihe von der Wissenschaft vom christlichen Orient (= WCO) nicht außer Acht gelassen werden. Man ist auch erfreut über die – der deutschen Orientalistik längst gegangene – Lust an polemischen Auseinandersetzungen, die in einigen Beiträgen hohe Wellen schlagen.

So werden in dem einführenden Beitrag von Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig »Zum Echo auf die Veröffentlichungen von Inārah in Presse und Fachwelt« (S. 9-37) Positionen gegenüber anderen Islamforschern deutlich gemacht, insbesondere bezüglich des – könnte man sagen – Großunternehmens der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, das für mindestens 18 Jahre geplant ist und ein »Corpus coranicum« herstellen soll.

Die Polemik ist angebracht, weil sie aktuelle Fragen der gegenwärtigen Wissenschaftspolitik anspricht, die dazu geführt haben, dass die WCO an deutschen Universitäten kaum noch vertreten wird. Statt dessen entstehen neue Institutionen und Einrichtungen, die sich der islamischen Theologie widmen sollen; deshalb wird u. a. auch die vieldiskutierte Frage über die Ansichten des Münsteraner Prof. Sven Kalisch – der übrigens auch in INĀRAH 4 publizierte (»Die Brüche in der Geschichte der Schia – von der Fiktion zur historischen Realität«, 177-249) und inzwischen den Austritt aus dem Islam erklärte – behandelt, um deutlich zu machen, dass es im wissenschaftlichen Diskurs die Möglichkeit geben muss sie zu vertreten und zu diskutieren.

Diesen Auseinandersetzungen schließt sich eine zusammenfassende Darstellung Karl-Heinz Ohligs »Neue Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Islam« (S. 38-48) an, in der die gegenwärtige »(Inārah-)Forschung«, mit ihren bereits publizierten Ergebnissen, zur Sprache gekommen ist (s. o. die bisherigen Bände). Zugleich erfolgt der Hinweis, dass in der sehr differenzierten Umwelt religiöser Umwälzungen in der Zeit des sich formulierenden Islam dieser in seiner Vielfalt bedacht und erklärt werden muss. Aus dieser Tatsache resultiert die Notwendigkeit, zwischen der »koranischen Bewegung« und dem Islam zu unterscheiden. Der *Sitz im Leben* der im 7./8. Jh. sich kristallisierenden neuen Bewegung macht deutlich, dass die Frage nach der Historizität des Propheten Muhammad berechtigt ist<sup>1</sup>.

Sie wird auch hier intensiv und im Anschluß auf seine vorherigen Beiträge in o. g. Bänden von Volker Popp (»Theologische Umbrüche im Islam. Das Zeugnis der epigraphischen Tradition«, S. 49-110), mit zahlreichen, nicht immer eindeutig nachvollziehbaren Exkursen, behandelt.<sup>2</sup> Das präsentierte

- 1 Sie wird auch außerhalb des Inārah-Kreises gestellt, so auch von Hans Jansen, Mohammed. Eine Biographie (niederländisch in zwei Bd.n 2005 und 2007), München 2008, 28-47. Anders Tilman Nagel, Mohammed, Leben und Legende, München 2008.
- 2 »Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen«, INĀRAH 1, 16-123; »Von Ugarit nach Sāmarrā – eine archäologische Reise auf den Spuren von Ernst Herzfeld«, INĀRAH 2, 13-222; »Biblische Strukturen der islamischen Geschichtsdarstellung«, INĀRAH 3, 35-92; »Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts«, INĀRAH 4, 107-176.  
Man kann sich – angesichts der umfangreichen Mythos-Problematik (W. Burkert & A. Horstmann, Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 281/318) – nur schwer mit dem hier postulierten Verständnis vom »islamischen Mythos« (S.80) einverstanden erklären (es fehlt auch an einer Erläuterung in seinem vorherigen Artikel mit der programmatischen Feststellung: »Geschichtsschreibung als Mythologisierung«, s. o.), weil es sich um eine postmodernistische Position eines Roland Barthes (Mythologies [1957], deutsch sinnvollerweise modifiziert und als »Mythen des

numismatische Material ist von großem Interesse, es bieten sich aber notwendige Erweiterungen an, u. a. auch bezüglich des äthiopischen Materials, das noch keine Berücksichtigung fand.<sup>3</sup>

Gilles Courtieu (»Die *threskeia* der Ismaeliten und anderer Völker«, S. 111-139) widmet sich dem Werk des Johannes von Damaskus (ca. 650-754) und kommt zu möglicherweise weiterführenden Schlußfolgerungen, die auch für *Oriens christianus* von Bedeutung sein können. Er analysiert philologisch-kritisch folgenden Satz (S. 115) der Johannes-Schrift über die Irrlehren:

εστι δε και η μεχρι του νυν κρατουσα λαοπλανης θρησκεια των Ισμαηλιτων προδρομος ουσα του αντιχριστου.

und außerdem gibt es die *Treskeia* (religiöse Praxis bzw. Religiosität) der Ismaeliten die bis heute fortbesteht und das Volk durch Vorläufer des Antichristen verwirrt.

Er kommt zu dem Schluss, dass es sich bei Johannes von Damaskus um eine scharfe Kritik gegenüber allen Abweichlern von der orthodoxen Lehre Christi handelt. Ob es sich dabei um einen Bezug zum Islam handelt, muss offen, aber nicht ausgeschlossen bleiben, weil damals diese Bezeichnung noch nicht im Umlauf gewesen ist.<sup>4</sup>

Johannes Thomas setzt mit dem Beitrag »Araboislamische Geschichtsschreibung und ihre Auswirkungen auf Geschichtsbilder von al-Andalus, 8. Jh.« (S. 140-232) seine bisherige Untersuchungen fort. Es handelt sich dabei um die bereits veröffentlichte Abhandlungen: »Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenziertere Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches« (s. o. Schlaglichter, 93-186) und »Ibaditen«, »Kharidjiten«, »Mutaziliten«: Kategorisierungsprobleme, Entstehungslegenden und synkretistisch-gnostische Strömungen im Westen des arabischen Reiches« (s. o. Vom Koran ..., 250-321).

Die unterschiedlich zu wertenden Bemerkungen, sind polemisch genug, um eine weitere Diskussion zu ermöglichen, insbesondere, weil es sich um eine Problematik der islamischen Expansion handelt, die nicht nur die iberische Halbinsel, sondern Nordafrika (Ifriqija) und damit auch Ägypten betrifft. Manches hierzu ist erweiterungsbedürftig, bes. was die Stellung und Rolle der Kopten anbelangt, so schnell wie hier angedeutet waren sie nicht willig, mit Muslimen zu kooperieren.<sup>5</sup> Leider finden sich bedenkliche Fehler, die man eigentlich nicht erwartet hätte; so verweist der Autor auf den Art. *al-Andalus* in EI<sup>2</sup> ohne Benennung der Autoren und falschen Seitenangaben (518, sic!).<sup>6</sup> Schlussendlich handelt es sich immer noch um Versuche, die der Vertiefung und Ergänzung bedürfen, sowohl im

Alltags«, Frankfurt/M. 1964, erschienen) handelt, und eine solche in einem religionswissenschaftlich orientierten Diskurs unpassend erscheint. Auf eine solche falsche Betrachtung des Mythos hat Martin Scharfe (Menschenwerk. Erkundungen über Kultur, Köln u. a. 2002, 151f.) im Geiste von Hans Blumenberg (Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979/1981) hingewiesen und deutlich gemacht, dass es keine negative Kodierung des Mythos geben kann. Man kann demgegenüber die »Legende« dafür bemühen, die auch in diesem Band bei einigen Autoren Erwähnung findet (so z. B. bei Joh. Thomas, S. 140f.)

- 3 Hierzu Stuart Munro-Hay, Akumite Coinage, in Roderick Grierson (ed.), African Zion: the sacred art of Ethiopia, New Haven & London 1993, 101-116; s. auch Wolfgang Hahn, Die Münzprägung des axumitischen Reiches, Litterae Numismaticae Vindobonenses 2(1983) 113-180.
- 4 Der Anmerkungsapparat weist gewisse Ungenauigkeiten auf, die man vermeiden sollte. So werden z. B. viele Artikel bedauerlicherweise ohne Seitenangaben zitiert, der Art. θρησκεια im ThWöNT wird ohne Verfasser, L. Schmid und Bd. (es geht um Bd. III) angegeben (Anm. 116<sup>14</sup>).
- 5 Schon reicht ein Blick bei C. Detlef G. Müller (Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten, Darmstadt 1969, 145ff.) um sich davon zu überzeugen.
- 6 Es handelt sich um einen Art. von E. Lévy-Provançal (vol. 1/1960, 486b-497a), der um die Behandlung der Kunst von L. Torres Bálbás (-501b) und der Sprache von G.S. Colin (-503b) erweitert wurde. Der Autor vertritt in seinen vorherigen Beiträgen liefert eine sonderbare Einstellung gegenüber autorisierten Lexikon-Art., er nennt einfach die Autoren nicht! (vgl. in INÄ-RAH 3, 136<sup>144</sup>; es geht um den Art. »Ibn Tumart« von R. Basset, der aber nicht nach EI – wie angegeben – sondern nach dem HdWI hg. von A. J. Wensinck & J. H. Kremers [Leiden 1941, 190-192] zitiert wird).

Bereich der islamischen, als auch der abendländischen Quellen<sup>7</sup>, bis hinein zu den Ereignissen im Mittelmeerraum, an denen die Mauren beteiligt gewesen waren<sup>8</sup>.

Der II. Teil umfasst fünf Beiträge die sich mit Koran (S.233-381) und dessen Sprache und Text befassen. Es handelt sich dabei um die Fortsetzung der Forschungen über den Koranpalimpsest aus Sanaa (S.233-305) von Elisabeth Puin<sup>9</sup>, die einen »anderen«, wenn nicht sogar einen »falschen« Koran (S.235) offenbaren. Damit kann es sich um die ältesten, vorkanonisierten koranischen Texte handeln, die hier in minutiöser Weise publiziert werden, mit zahlreichen entsprechenden Aufnahmen, Umzeichnungen und Rekonstruktionen. Die Diskussion darüber und die Fortsetzung werden angekündigt. Damit handelt es sich – gegenüber der Auffassung in muslimischen Kreisen über den Koran als einen von Anfang an unverändertem Wortlaut – um einen in Veränderung begriffenen Text einer »heiligen Schrift«.

Munther Younes (»In suffering« or »in honor«? A reinterpretation of Q 90 [al-balad]«, 306-320) in seiner Reinterpretation neigt er dazu sich der These G. Lülings (s. meine Besprechung in OrChr 90/2006, 299ff.) von der metrischen Struktur des vorchristlichen hymnischen Textes des Koran anzuschließen.

Gerd-R. Puin (»Das arabisch-jemenitische Alphabet«, 321-353) liefert dank seiner »Feldforschung« in Jemen eine überzeugende »Argumente für ... **aramäische Herkunft** [des alten jemenitischen Alphabets] und eine relative Chronologie der Alphabete« (S. 353).

Robert M. Kerr (»Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur. Kann die semitische Epigraphik etwas über die Entstehung des Korans erzählen?«, 354-376) versuchte deutlich zu machen, dass die korrekte Koranforschung nur dann wissenschaftlich handlungsfähig sein kann, wenn sie in breit angelegten vergleichenden linguistisch-semitischen Studien eingebettet sein wird; ohne Berücksichtigung der altarabischen und aramäischen Sprachen und Dialekte kann es keine richtungsweisenden Erkenntnisse geben.

Christoph Luxenberg (»Inārah« im Koran - zu einem bisher überschenen hapax legomenon [Sure 46:4]«, 377-381) kommt zu der nach seiner Ansicht korrekten Lesung und damit auch zu einer Übersetzung der Sure 46:4:

»Sprich: seht ihr, was ihr außer Gott verehrt? Zeigt mir (doch), was sie von der Erde geschaffen haben! **Haben sie etwa** Anteil am Himmel? (So) mir (doch) eine frühere Schrift als diese oder eine **Erklärung** aufgrund eines (himmlischen) Wissens, wenn ihr wahrhaftig seid!« (S. 381),

die auch eine überzeugende Begründung für den Namen der Reihe liefert.

Den Band schließen zwei kritische Betrachtungen ab:

Ibn Warraq (»Die Anwendung historischer Methoden und die Forderung nach Wohlwollen gegenüber dem Islam«, 382-422) und die Rezension der neuen Koranübersetzungen von Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (»Wozu neue Koranübersetzungen? – Indiz einer wissenschaftlichen Malaise«, 423-472).

Ibn Warraq analysierte und zeigte die gegenwärtigen Tendenzen der Islamwissenschaften, die nicht geneigt sind, sich kritisch-historischen Methoden zu bedienen und die sogar soweit gehen, dass sie versuchen, jedwede kritische Stimme zu unterbinden. Gleichzeitig aber zeichnet er die Positionen, die im angelsächsischen Raum bekannte Forscher aus dem Kreise um John Wansbrough – sie werden bilingual wiedergegeben und mit Zitaten untermauert - annehmen. Es zeigt sich, dass nicht Islamophobie,

- 7 Es ist unverständlich, warum sowohl die »Islamische Geschichte Spaniens«, dargestellt von Wilhelm Hoenerbach auf Grund der A'māl al-A'lām und ergänzender Schriften (Zürich-Stuttgart 1970), als auch die zwar alte, aber immer noch nutzbare »Kirchengeschichte von Spanien« von Pius Bonifacius Gams (hier besonders Bd. II/2 [1874/ ND 1956], 239- III/1 [1876], 446) und Ludwig Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711-1480 (Sigmaringen 1993) unberücksichtigt geliebt sind.
- 8 Hier muss der Hinweis auf A. R. Lewis (Naval power and trade in the Mediterranean A. D. 500-1100, Princeton 1951) und Ekkehard Eickhoff (Seekrieg und Seepolitik. Zwischen Islam und Abendland (1955), Berlin 1966 [erweiterte und veränderte Auflage] ausreichen.
- 9 Der hier publizierten Untersuchung »Ein früher Koranpalimpsest aus San'ā' (DAM 01-27.1). Teil III. Ein nicht-'utmänischer Koran«, sind bereits frühere vorausgegangen: Einführung (=I), in INĀRAH 3, 461-493; Teil II. in INĀRAH 4, 523-581.

sondern eine Islamophilie die Oberhand gewonnen hat (S. 402ff. bes. 409ff.); die Folgen der einseitigen Sicht des »Orientalismus« – des hochgelobten Edward Said – tragen verheerende Früchte, die noch nicht ganz abzusehen sind. Der Westen lässt sich auch in seiner Islamforschung durch großzügige Millionenzahlungen seitens des saudischen Königsreiches korrumpieren (S. 420). Er schließt seine Ausführungen mit der Feststellung: »Demokratie hängt von Gedankenfreiheit und freier Diskussion ab. Das Konzept der Unfehlbarkeit ist zutiefst undemokratisch und unwissenschaftlich.« (S. 422)

Die Herausgeber des Bandes nahmen auch zwei neue Koranübersetzungen unter die Lupe, eine von Hartmut Bobzin (S. 427-433) und die andere von Ahmad Milad Karimi (S. 433-439) um sie dann mit schon vorhandenen zu vergleichen und zu bewerten. Das Ergebnis ist nicht erfreulich und endet mit dem Urteil: »Mit Wissenschaftlichkeit hat das aber nichts zu tun, dann eher schon mit Anbiederung.« (S. 472)

P. S. Wie das heutzutage häufig der Fall ist, finden sich – dank dem Computersatz (!) – bedauerlicherweise auch hier einige Fehler und formale Entgleisungen (wahrscheinlich fanden, wie man das immer öfter zu konstatieren hat, keine Korrekturen statt), die man hoffentlich demnächst zu beseitigen suchen wird.

Piotr O. Scholz

### Kurzanzeige

Jürgen Bellers, Markus Porsche-Ludwig (Hg.), Christenverfolgung in islamischen Ländern, Berlin (LIT Verlag) 2011, 162 Seiten, ISBN: 978-3-643-11235-4, 19,90 €

Das Buch will dazu aufrütteln, dass die Christen angesichts der Gefahr islamischer Gewalt die Reihen schließen und klaren Vorgaben des Papstes folgen. Dabei soll es einen Aufschrei gegen die Unterdrückung der Christen vor allem in islamischen Ländern kommen. Drei Kapitel vom Autor Michael Mannheimer stellen dar, dass der Islam vom Wesen her eine gewaltsame Religion ist. Ein Kapitel davon beschreibt die Verfolgung der Christen in der Türkei. Dem schließt sich die Situationsbeschreibung für Nordafrika von Jürgen Bellers an. Von Markus Porsche-Ludwig folgen zwei Darstellungen für die Region Saudi-Arabien bis Indien und China und Südostasien, wobei es schon merkwürdig ist, das unter dem Buchtitel auch Länder wie Indien, China und Vietnam behandelt werden. Im letzten Kapitel »Was tun gegen die Christenverfolgung?« verfassen Jürgen Bellers und Markus Porsche-Ludwig ihren Aufruf. Für den Duktus des Buches etwas unpassend und von den Autoren vereinnahmend stellen sich das erste Kapitel von Karl Lehmann zur Lage der christlichen Minderheiten in der Welt und die Auszüge aus den Reden des 82 Deutschen Bundestages zum Thema »Religionsfreiheit weltweit schützen« dar.

Harald Suermann





Verena Türk

### **Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte**

Abhandlungen des Deutschen  
Palästina-Vereins 40

2011. X, 154 Seiten, 1 Abb., 1 Tabelle,  
14 Karten, Ln

ISBN 978-3-447-06636-5

€ 44,- (D)

Mit Jerusalem sind von jeher Erinnerungen an das Wirken Jesu Christi und Erwartungen an den Jüngsten Tag verknüpft, die die Stadt seit der Spätantike zu einem zentralen Pilgerort für das Christentum gemacht haben. Im Frühmittelalter wuchs der Pilgerstrom nach Jerusalem an, bis dann die Pilgerbewegung unter anderem durch erschwerte Reisebedingungen und zunehmende Endzeiterwartungen in den ersten Kreuzzugsaufruf 1099 mündete. Verena Türk untersucht in ihrer Studie fünf Pilgerberichte europäischer Christen aus der Zeit zwischen der Spätantike und den hochmittelalterlichen Kreuzzügen. Diese Berichte erzählen von Strapazen des Wegs, von Handlungen und Begegnungen, aber auch von Natur und Kultur im Heiligen Land. Sie geben Einblick in das frühmittelalterliche Pilgerwesen mit seinen existentiellen Gefahren und spirituellen Erlebnissen. Und sie zeigen die Pilger als neugierige und interessierte Reisende. Durch einen Vergleich der fünf frühmittelalterlichen Pilgerberichte werden Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Charakteristika der dargestellten Pilgerreisen herausgearbeitet und in einen größeren historischen Zusammenhang eingebettet. Auf diese Weise leistet die Studie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Zeitspanne zwischen dem Beginn des Pilgerwesens und dem Beginn der Kreuzzugsbewegung.

Klaus Koschorke (Hg./Ed.)

### **Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive**

Phases of Globalization in the History of  
Christianity

Studien zur Außereuropäischen Christen-  
tumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateiname-  
rika)/Studies in the History of Christianity  
in the Non-Western World 19

2012. VIII, 379 Seiten, 1 Abb., 1 Tabelle, gb  
ISBN 978-3-447-06672-3

€ 72,- (D)

Aktuelle globalisierungshistorische Debatten haben das Interesse an den globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte neu geweckt. Der von Klaus Koschorke herausgegebene Band enthält die Beiträge des 5. Internationalen München-Freising Kongresses 2011, der vier Beispiele (trans-)kontinentaler Vernetzung aus verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte erörtert: zum einen die ostsyrisch-„nestorianische“ „Kirche des Ostens“ und die Jesuiten als „global players“ in Zeiten der iberischen Übersee-Expansion (16./17. Jh.), zum anderen der deutsche Pietismus des 18. Jahrhunderts in seinem internationalen Kontext und die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts im Umfeld der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, die einen Höhepunkt innerchristlicher Globalisierung markierte und zum Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wurde.

Peter Bruns, Heinz Otto Luthe (Hg.)

## Vom Euphrat an die Altmühl

Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 1

2012. XXIV, 223 Seiten, 49 Abb., 2 Tabellen, 24 Tafeln, gb

ISBN 978-3-447-06644-0

€ 56,- (D)

Im November 2009 wurde an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt die „Forschungsstelle Christlicher Orient“ eröffnet, die sich mit allen Aspekten kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens orientalischer Christen von den Anfängen bis zur Gegenwart beschäftigt. Ausschlaggebend für die Gründung der Forschungsstelle waren sowohl die desolate Lage und Zukunft der Christen in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens als auch die Vernachlässigung der Wissenschaft vom Christlichen Orient an den Hochschulen. Die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt sieht in der Bewahrung dieses bedeutsamen kulturellen Erbes und in der Erfassung von Lebenslage und Zukunftschancen der orientalischen Christen eine Möglichkeit inhaltlicher Weiterentwicklung und der Schärfung ihres Selbstverständnisses.

*Vom Euphrat an die Altmühl* ist der erste Band der von der Forschungsstelle herausgegebenen Schriftenreihe „Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient“. Er enthält die Beiträge zur Eröffnungsveranstaltung, darunter eine umfangreiche Einführung in Grundfragen, Geschichte und aktuelle Probleme einer „Wissenschaft vom Christlichen Orient“. Darüber hinaus stellt der Band das Programm und die laufenden Arbeiten der Forschungsstelle vor und gibt Einblick in das Forschungsprojekt „Orientalische Quellen zum Kirchenrecht“.

Gisela Fuchs

## Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber Graduum)

Eine motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung

Orientalia Biblica et Christiana 19

2012. 423 Seiten, gb

ISBN 978-3-447-06683-9

€ 86,- (D)

Gisela Fuchs' Studie widmet sich einem lange vergessenen und verkannten Werk der frühen syrischen Literatur, dem anonym überlieferten *Buch der Stufen*. Der Grundgedanke des Werkes ist die Auffassung, dass der Mensch die Rückkehr ins geistliche Paradies, d.h. die Herrlichkeit, die der Urvater Adam verloren hat, durch kompromisslosen Rückzug aus der Welt wiedererlangen kann. Von dem predigtartigen Charakter der 30 Traktate hebt sich der besondere Motivkomplex von „Auflehnung und Fall“ ab. Hier geht es um das Problem, wie die Sünde in die Welt gekommen ist, um die zentrale Frage nach dem Ursprung des Bösen und nach der Gerechtigkeit Gottes. Das *Stufenbuch* geht in seiner Antwort weit über die bekannte Genesis-Erzählung hinaus; denn neben Adam, und in bemerkenswerter Parallelität zu ihm, tritt der Satan, „der Böse“, in Erscheinung. Wie der Satan hat sich auch Adam „aufgelehnt“ und ist zur Erde „gefallen“, doch im Gegensatz zu jener Personifikation des Bösen, die „freiwillig“ die Buße verweigert hat, können die „Kinder Adams“ mit freiem Willen und durch stufenweise Askese das verlorene Paradies zurückgewinnen. Die beiden Protagonisten dienen also als negatives und positives Beispiel für die Entscheidung des Menschen zum Bösen oder Guten.

Stephan Guth

## Die Hauptsprachen der Islamischen Welt

Strukturen, Geschichte, Literaturen

Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie 25

2012. 427 Seiten, 84 Abb., 10 Diagramme,

31 Tabellen, 6 Tafeln, br

ISBN 978-3-447-06786-7

€ 58,- (D)

Wie ‚funktionieren‘ die wichtigsten Sprachen der Islamischen Welt? Was kennzeichnet, was verbindet, was unterscheidet sie voneinander? Welche Schwierigkeiten hat man zu meistern, wenn man diese Sprachen erlernen möchte, und welche Welten eröffnen sich den Lernenden, wenn sie eine solide Sprachkompetenz erwerben?

Stephan Guth bietet anhand von linguistischen Kurzporträts einführende Überblicke über ausgewählte islamwissenschaftlich relevante Sprachen. Behandelt werden neben den an islamwissenschaftlichen Instituten vertretenen ‚Basisssprachen‘ des Islams – Arabisch, Persisch, Türkisch – auch seltener gelehrt, aber dennoch in Vergangenheit und/oder Gegenwart bedeutsame ‚islamische‘ Idiome wie Urdu, Indonesisch, Swahili, Berber, Hausa und Somali. Neben Grundinformationen über Sprecherzahlen, Verbreitung und grammatische Strukturen vermittelt die Darstellung Einsichten in die Sprachgeschichte sowie in die sich mit Kenntnis der betreffenden Sprache erschließenden Literaturen (und Oraturen) – und somit in die Lebenswelten der sie sprechenden Menschen. Dank der in der Islamischen Welt anzutreffenden sprachlichen Vielfalt ermöglicht der Band gleichzeitig einen ersten Einstieg in die Allgemeine Linguistik. Vor allem aber ist Sprachkenntnis das Tor zur Beschäftigung mit Geschichte und Kulturen der betreffenden Regionen.

Johannes von Segovia

## De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum

Edition und deutsche Übersetzung mit

Einleitung und Erläuterungen von Ulli Roth

Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 7

2012. CXIII, 945 Seiten, 2 Teile, gb

ISBN 978-3-447-06747-8

€ 156,- (D)

Johannes von Segovia, einer der bedeutendsten spanischen Theologen des 15. Jhs., gehört zu den wenigen Gelehrten des Mittelalters, die für eine gewaltfreie Auseinandersetzung der Christenheit mit dem Islam eintraten. Auf der Grundlage seiner Begegnungen mit Muslimen und den Erfahrungen sowohl aus der Kirchengeschichte als auch aus seinem eigenen Wirken während des Basler Konzils trat er für einen „Weg des Friedens und der Lehre“ ein. Hierfür wollte er die westliche Kirche nach dem Fall Konstantinopels im Jahr 1453 gewinnen und wandte sich dazu an bedeutende Kirchenvertreter wie Nikolaus von Kues, Jean Germain und Enea Silvio Piccolomini.

Sein umfangreiches Hauptwerk zum Islam *De gladio divini spiritus*, von Ulli Roth nun erstmals ediert, übersetzt und erläutert, weist in vielen Punkten auf gegenwärtige Diskussionen voraus. Es gibt einen reichen Einblick in den Kenntnisstand und die Kontroversen über den Islam am Ende des Mittelalters. Zugleich dokumentiert es welche Kerninhalte des christlichen Glaubens damals wie heute verständlich gemacht werden müssen. Es zeugt aber auch davon, welchen festgefahrenen Denkschemata selbst ein für die damalige Zeit offener und gesprächsbereiter Theologe verhaftet war. Sowohl in dem, was er für seine Zeit geleistet hat, wie auch in dem, was er nicht erbringen konnte, stellt die Abhandlung ein wertvolles historisches Zeugnis dar, das dazu beiträgt, sich in der heute so brennenden Frage des Miteinanders von Christentum und Islam Orientierung zu verschaffen.

HARRASSOWITZ VERLAG • WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de





Buchbinderei EHE  
Radolfzell

02 2014

Säurefrei  
RAL - RG - 495