



Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

36-57

2012-2013/14

Band 96 | 2012



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

Harrassowitz Verlag

24
25



N12<527895141 021



UBTÜBINGEN



Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 96 | 2012

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft

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 71–95 (1987–2011)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de



Gd 368 – 96. 2012

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014

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

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgeset-
zes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

www.harrassowitz-verlag.de

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	V
Abkürzungen	VI
Beiträge	
GABRIEL RABO und FELIX ALBRECHT	
Ein syrisches Exzerpt der Schrift des Epiphanius von Salamis	
<i>De duodecum gemmis</i>	1
JAN M. F. VAN REETH	
Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée	
et le monarchianisme musulman	8
HEINZGERD BRAKMANN	
Jean Morin, Honoré de Bonfils und 'Aṭallāhs Pontifikale.	
Eine Episode frühneuzeitlicher liturgischer Syrologie	47
JUAN PEDRO MONFERRER-SALA	
Latin words processing in Christian Arab translations of the	
Gospels from the Near East	78
PHILIP J. WOOD	
The sources of the <i>Chronicle of Seert</i> : Phases in the writing	
of history and hagiography in late antique Iraq	106
FEDOR BENEVICH	
Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von	
Abū Rāʾiṭa al-Takrītī	149
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
Prayers attributed to Severus of Antioch	165
TEDROS ABRAHA	
Survey of recent publications of religious texts in Ethiopia and Eritrea	177
TEDROS ABRAHA	
Notes on the Ethiopian andəmta commentaries on Genesis	183
MANFRED KROPP	
Zwei epigraphische Miszellen	207

ALEXANDRE TVARADZE

Berichte aus dem Osten und überliefertes Wissen – Studien zum geographischen Orientbild in Wolframs von Eschenbach »Parzival«	219
--	-----

Personalia

Nachrufe auf Margot Schmidt, Karl Horst Schmidt (H. Kaufhold) und Karlheinz Schüssler (D. W. Winkler)	281
--	-----

Besprechungen

I. Feodorov (Hrsg.), Relations entre les peuples de l'Europe orientale et les chrétiens arabes au XVII ^e siècle, Bukarest 2012 (Walbiner)	283
P. Buzi – D. Vania Proverbio (Hrsg.), Coptic Treasures From the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Città del Vaticano 2012 (Six)	286
K. Merten, Das äthiopisch-orthodoxe Christentum; ein Versuch zu verstehen, Berlin, 2012 (Daniel Assefa)	290
St. Chojnacki, Christ's resurrection in Ethiopian painting, Roma 2009 (P. O. Scholz)	292
M. Martens-Czarnecka, The wall paintings from the monastery on Kom H in Dongola, Warszawa 2011 (P. O. Scholz)	293
B. Żurawski, St. Raphael Church I. at Banganarti mid-sixth to mid-eleventh century, Gdańsk 2012 (P. O. Scholz)	296
Z. T. Fiema and P. Frösén, The mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan, vol. 1, Helsinki 2008 (P. O. Scholz)	297
V. Ruggieri u. a., La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte, Soveria Mannelli (Cantanzaro) 2005 (P. O. Scholz)	299
Verehrung des heiligen Nikolaus in der christlichen Welt, hrsg. von Aleksandr W. Bugayevsky [russisch], Moskau 2011 (P. O. Scholz)	300

Kurzanzeigen:

R. Sabbagh u. a., Le martyrien Saint-Jean dans la moyenne vallée de l'Euphrate, Damas 2008 (P. O. Scholz)	303
The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Edited by W. Hartmann and K. Pennington, Washington D. C., 2012 (Kaufhold)	303
Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Hrsg. von P. Bruns und H. O. Luthe, Wiesbaden 2012 (Kaufhold)	304

Anschriften der Mitarbeiter

FELIX ALBRECHT, Georg-August-Universität, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, Deutschland

FEDOR BENEVICH M. A., Munich School of Ancient Philosophy, Ludwig-Maximilians-Universität München, Lehrstuhl für Philosophie III, Geschwister Scholl-Platz 1, 80539 München Deutschland

DR. DANIEL ASSEFA, Director of Capuchin Franciscan Research and Retreat Center, POBox 26320, Addis Abeba, code 1000, Äthiopien

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 MONFERRER-SALA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba, Plaza Cardenal Salazar, 3, 14071 Córdoba, Spanien

GABRIEL RABO, Georg-August-Universität, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, Deutschland

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

Dr. VERONIKA SIX, Papenhuderstraße 8, 22987 Hamburg, Deutschland

Professor Abba TEDROS ABRAHA, Collegio Internazionale S. Lorenzo da Brindisi, C. P. 18382, Circ. Occidentale 6850, 00163 Roma, Italien

Professor Dr. ALEKSANDRE TVARADZE, Kekelidze Str. 17 (Geb. 2, W. 12), 0179 Tbilisi, Georgien

Dr. JAN M. F. VAN REETH, Bist 164, 2610 Wilrijk-Antwerpen, Belgien

Dr. CARSTEN WALBINER, Am Sonnenberg 2, 53489 Sinzig, Deutschland

Professor Dr. DIETMAR W. WINKLER, Paris-Lodron-Universität Salzburg, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich

Professor Dr. PHILIP J. WOOD, 42 Blinco Grove, Cambridge, CB1 7TS, Großbritannien

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

Gabriel Rabo und Felix Albrecht

„Über die Auferstehung“
Ein syrisches Exzerpt der Schrift des
Epiphanius von Salamis *De duodecim gemmis*¹

Der Kirchenvater Epiphanius von Salamis (* 310–320, † 403) widmet sich in einer umfangreichen an seinen Amtsbruder Diodor von Tyrus gerichteten Schrift den zwölf Steinen im hohepriesterlichen Brustschild (Ex 28,17–20 par. 39,10–13). Diese Schrift unter dem Titel Περὶ τῶν δώδεκα λίθων (*De duodecim gemmis*, CPG 3748, kurz: Ep, Gem) hat eine komplexe Überlieferungsgeschichte: Das Original gilt als verloren, lediglich drei griechische Epitomai sind erhalten (Gr^{1–3}).² Daneben existieren Reste der Schrift in sieben alten Übersetzungen: Bereits im 5. Jahrhundert wurde Ep, Gem ins Lateinische, Koptische und Syrische übersetzt (Lat, Copt, Syr).³ Vermutlich im 7. Jahrhundert erfolgte eine Übersetzung ins Armenische (Arm).⁴ Aus dem Armenischen wiederum wurde die Schrift im 9. Jahrhundert ins Georgische übertragen (Georg).⁵ Das Koptische bildete alsdann vermutlich die Grundlage der erhaltenen arabischen und äthiopischen Stücke (Arab, Aeth).⁶ Die breite Bezeugung spricht für das große Interesse, das dieser Schrift einst zukam.

Die früh anzusetzende syrische Übersetzung galt bislang als verloren. Allerdings wurde bereits in früherer Zeit auf die Existenz eines syrischen Fragments in einer Londoner Handschrift, namentlich *Cod. Syr. British Library Add. 12.155*

1 Der vorliegende Artikel ist aus der langjährigen Beschäftigung F. Albrechts mit der Schrift des Epiphanius von Salamis *De duodecim gemmis* erwachsen. Bislang unveröffentlicht: F. Albrecht: Des Epiphanius von Salamis Auseinandersetzung mit paganer Naturbetrachtung anhand seiner Schrift *De duodecim gemmis*, Göttingen 2007.

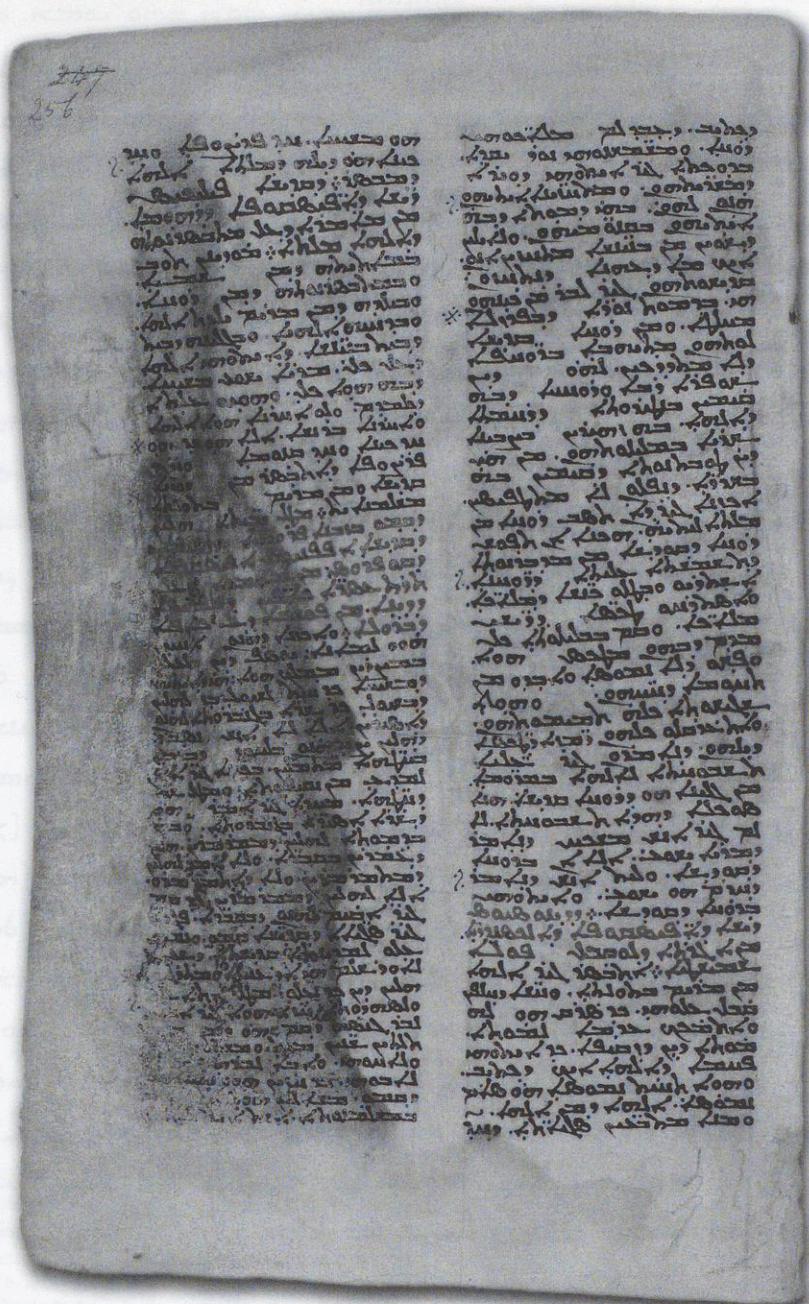
2 Gr¹ = frgm. edd. F. DE MÉLY/C. E. RUELLE: Texte, 193–199; Gr² = frgm. apud Anast, Qu 40 ed. K. W. DINDORF: Epiphanius opera 4/1, 233–236; Gr³ = frgm. apud Anast, Qu 45 (PG 89, 596D–597B) et Proc, CatOct ad Dtn 11,29 (PG 87/1, 905B–908B). Eine kirchenslavische Übersetzung von Gr^{2–3} ist in *Cod. Izbornik Svjatoslava* 1073 erhalten; vgl. dazu das Faksimile L. P. ZUKOVSKAJA: Изборник.

3 Lat = ed. O. GÜNTHER: Epistulae II, 743–773; Copt = ed. F. DE MÉLY/C. E. RUELLE: Texte, 236–321; Syr ist im vorliegenden Beitrag erstmals herausgegeben.

4 Arm = ed. R. P. BLAKE/H. DE VIS: Epiphanius, 196–233. Vgl. überdies insbesondere F. ALBRECHT / A. MANUKYAN: Epiphanius.

5 Georg = R. P. BLAKE/H. DE VIS: Epiphanius, 1–193.

6 Arab, Aeth = ed. B. M. WEISCHER: Fragment.



Übersetzung

Über die Toten, die in der erlösenden Kreuzigungszeit auferstanden.

Des heiligen Epiphanius', Bischofs von Zypern: Aus dem Traktat »Über die zwölf Steine auf dem hohepriesterlichen Brustschild«. ¹ Aus dem Kommentar zum Stein Beryll.

- 5 Wie diejenigen, welche die Kleidung festhielten, herrschte auch Josef oben in Ägypten. Das heißt, als Christus in den Scheol herabstieg, nahm er diejenigen mit sich, die im Scheol waren, indem er die, welche gefangen waren, heldenhaft befreite.

- 10 Aber keiner soll glauben, dass es nur die betraf, die vormalig in den Sünden waren. In der [Natur] nämlich [liegt es], von der Ordnung her zu erkennen; und aufgrund der Befreiung von den Sünden. Denn sogleich spricht er, der die Gefangenen heldenhaft befreit, ebenso zu denen, die heimsuchen, die in den Gräbern wohnen. Und er spricht weder zu denen, die heimgesucht werden, noch zu denen, die heimgesucht wurden, sondern zu denjenigen, die heimsuchen.

- 15 Als er aber auferstand, erweckte er die in den Gräbern waren. Nämlich viele Leiber der Heiligen erstanden auf und traten mit ihm in die Heilige Stadt des Augenblickes ein, in jenes irdische und spürbare Jerusalem. Diese aber, als sie eintraten, [aßen] zum Zeichen. Und als Zeugnis sah [man] nämlich jemanden aus seinem Stamm, dass er auferstand, der 30 Jahre [zuvor] verstorben war. Und [es
20 erkannte ein Bruder] auch seinen Bruder, und ein Vater seinen Sohn, [und ein Sohn] seinen Vater. Als sie sahen, dass [ihre Verwandten] auferstanden waren, fragten sie, [wie] in der Tradition [überliefert]: »Du, bist du der und der?«

- Und jener spricht, der vor dieser ganzen Zeit verstarb: »Ja, jener, der in der und der Grabkammer begraben ward, das bin ich!« »Und wo bist du hergekommen?« »Fürwahr, ich bin auferstanden!« »Was ist denn das, was geschehen ist? Wie seid ihr auferstanden?«

- Sie aber antworteten und fragten: »Was ist hier vor drei Tagen geschehen?« Diese aber zweifelten, indem sie im Irrtum waren, nach wem sie fragten. »Denn geschah hier nichts, und wisst ihr nicht, was geschah, nämlich dass *die Erde bebte und ihre Fundamente erbeben?*« ² »Was geschah an jenem Tag? Was habt ihr getan?« »Einen gewissen Betrüger Jesus fassten und kreuzigten wir.« »Wehe euch! Denn jener, als er kam, räumte den Scheol auf und befreite uns heldenhaft. Und er erweckte uns von den Gräbern.«

- 35 Deshalb hat es eine Ordnung ebenso für diejenigen, die heimsuchen, die in den Gräbern wohnen. Um aufzuzeigen, dass die im Scheol gefangenen Seelen bei seinem Herabstieg heldenhaft befreit wurden. Damit jedoch keiner sage, dass nur

1 »Hohepriesterlicher Brustschild«: Syrisch ܬܡܢܬܐ ܬܚܝܬܐ; vgl. dazu den griechischen *terminus technicus* der Septuaginta: λογείον τῶν κρίσεων (Ex 28,15 LXX).

2 Ps 17,8 LXX.

40 die Seelen aufstiegen, deshalb standen viele Leiber der Heiligen mit den Seelen auf. Wiederholt spricht das göttliche Wort durch die Psalmen gleicherweise von denen, die heimsuchen, die in den Gräbern wohnen. Das heißt, dass die Leiber mit den Seelen auferstanden, wie man sie niedergelegt hatte, und zur Heimsuchung derer erschienen, die nicht erkannten, ihren Herrn gekreuzigt zu haben.

Bibliographie

- ALBRECHT, F. / MANUKYAN, A.: Epiphanius von Salamis, *De duodecim gemmis rationalis* – Über die zwölf Steine im hohepriesterlichen Brustschild. Nach dem Codex Vaticanus Borgianus Armenus 31 herausgegeben und übersetzt, Piscataway 2014 (*zitiert: Epiphanius*)
- BLAKE, R. P./DE VIS, H.: Epiphanius De Gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by R. P. Blake and the Coptic-Sahidic Fragments by H. de Vis (Studies and Documents 2), London 1934. (*zitiert: Epiphanius*)
- DE MÉLY, F./RUELLE, C. E.: Les lapidaires grecs. Texte avec la collaboration de M. C. E. Ruelle (Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge. Ouvrage publié sous les auspices du Ministère de l'instruction publique et de l'Académie des sciences 2), Paris 1898. (*zitiert: Texte*)
- DINDORF, K. W.: De mensuris et ponderibus, De gemmis (Epiphanius Episcopi Constantiae opera 4/1), Leipzig 1862. (*zitiert: Epiphanius opera 4/1*)
- GÜNTHER, O.: Epistulae imperatorum pontificum aliorum, Inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae, Avellana quae dicitur collectio. Recensuit commentario critico instruxit, Indices adiecit (CSEL 35,2), Prag u. a. 1898. (*zitiert: Epistulae II*)
- RUCKER, I.: Rezension zu: R. P. Blake/H. de Vis, Epiphanius De Gemmis, London 1934, in: Theologische Revue 34 (1935), 329–335. (*zitiert: Rez. zu Blake*)
- WEISCHER, B. M.: Ein arabisches und äthiopisches Fragment der Schrift »De XII gemmis« des Epiphanius von Salamis, in: Oriens Christianus 63 (1979), 103–107. (*zitiert: Fragment*)
- WRIGHT, W.: Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired Since the Year 1838, Bd. 2, London 1871. (*zitiert: Catalogue*)
- ZUKOVSKAJA, L. P. (Hg.): Изборник Святослава 1073 года. Научный аппарат факсимильного издания, Bd. 1–2, Moskau 1983. (*zitiert: Изборник*)

Jan M. F. Van Reeth

Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman

Le prophète biblique: homme de Dieu

Selon la théologie biblique, Dieu parle par la bouche des prophètes. Le prophète est »le héraut de Yahweh, qui proclame les paroles que Dieu lui suggère«.¹ À cette fin, Dieu établit une relation toute particulière, directe et personnelle, avec son prophète élu, lui mettant littéralement et pour ainsi dire physiquement ses paroles dans la bouche, tout en pénétrant son âme, en prenant possession de l'esprit de son serviteur.² Cependant, la vocation prophétique garde toujours un caractère éphémère et non-substantiel; elle ne semble en rien changer la nature du prophète, qui reste celle d'un simple être humain, mortel et faillible.

Diamétralement opposée à cette prophétologie juive est la révélation personnifiée telle qu'elle est professée par le christianisme orthodoxe, qui voit en Jésus Christ l'incarnation du *Logos*, de la Parole divine créatrice.

Or, il existe une forme épiphanique de la révélation qui se situe entre ces deux extrêmes. C'est à celle-ci que le grand islamologue français Henry Corbin a consacré toute une vie de recherche.³ Bien que certaines de ses analyses aient tendance à trop systématiser les doctrines musulmanes selon des modèles préconçus, la prophétologie musulmane originelle, telle qu'elle se dégage de plus en plus des recherches récentes concernant la formation du Coran et les origines de l'Islam, semble bien représenter une troisième voie, à mi-chemin entre la tradition prophétique vétérotestamentaire et la christologie officielle des Églises. C'est cette prophétologie et la tradition exégétique qui l'accompagne que nous voulons analyser. Elle repose sur un principe prophétique éternel et divin, qui en chaque génération s'incarne dans la personne des prophètes successifs. Ce principe prophétique en tant qu'hypostase de la divinité vient animer l'Homme de

1 P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* 1 (Bibliothèque de Théologie 3.2) Tournai 1954, 159.

2 »So daß auf Höhepunkten prophetischer »Begeisterung« das göttliche Ich an die Stelle des menschlichen Ich treten kann und der Prophet unmittelbar zum Sprachrohr der Gottheit wird«, G. Mensching, »Propheten«, dans: H. von Campenhausen (e. a.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, Tübingen 1961, 609; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Studia – Travaux de recherche 15) Montréal-Bruxelles-Paris, 1969, 32-33; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, Washington 1981, 110.

3 On trouvera (à titre d'exemple) une synthèse de cette approche dans H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, 96-133.

Dieu, celui que Dieu qui se révèle a choisi pour le représenter et l'incarner sur terre. Pour reprendre la terminologie de Henry Corbin: l'âme du Prophète contient le *deus absconditus* qui en tant que forme théophanique s'unit à l'humanité⁴ pour devenir un *deus revelatus*.⁵ Il existe alors un lien réel entre la divinité et son prophète. Celui-ci conserve sa nature humaine, mais en même temps il contient et incorpore sous l'aspect d'une enveloppe humaine, l'Esprit saint de la Divinité.

Nous voulons maintenant essayer de retrouver les racines de cette prophétologie dans le Coran et d'en retracer les sources, ce qui devrait nous permettre ensuite de déterminer de façon plus précise la religion monothéiste, chrétienne »hétérodoxe«, dont Muḥammad a pu être un adepte et qui semble avoir été présente sur le sol du Hedjaz depuis déjà quelques générations. Il existe en effet des indices suggérant que des membres de la famille de Muḥammad, ses ancêtres, occupaient une position importante dans cette communauté, de sorte que le fils de 'Abd Allāh ait pu succéder à son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib comme dirigeant de ce mouvement religieux.⁶

Le Dieu Suprême et la forme épiphanique de la divinité

Le concept de la forme angélique de la divinité incorporée dans une enveloppe humaine remonte à des antécédents juifs avant la révélation chrétienne. Le personnage biblique le plus indiqué pour jouer ce rôle s'avère être Melchisédech.

En effet, on a identifié le »Seigneur« ('dny, τῷ κυρίῳ) de *Psaume* 110:1, lequel »Dieu« (Yhwh, ὁ κύριος) mande de *s'asseoir à sa droite*, avec le Melchisédech du verset 4: »Tu es prêtre à jamais / selon l'ordre de Melchisédech«, interprétant »tes armées« du verset 3 comme étant celles de ce même Melchisédech. Cette identification est déjà attestée par un texte de Qumrān: 11*QMelch* – texte qui présente tous les caractères d'une exégèse (*midraš*) du *Psaume* 110⁷, où on a pu

4 Hippolyte, *Réf.* 7: 36, Seeberg, *Dogmengeschichte* 563-564; cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909⁴, 709.

5 Corbin, *Paradoxe* 151, 196, cf. C. Jambet, »Analyses: Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme & L'Homme et son ange*« (<http://www.esswe.org/uploads/user-files/A02-02-Jambet-Henry-Corbin.pdf>) 2. L'idée du dieu *absconditus* et inconnu provient de la théologie de Marcion, cf. A. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1996), 118-119 (la terminologie *Deus absconditus* – *Deus revelatus* qu'emploie Corbin est évidemment luthérienne, cf. G. Gloege, »Offenbarung«, dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, 1960³, 1611).

6 Voir notre art. »Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane«, dans: *Acta Orientalia Belgica* 24, 2011, 126.

7 A. S. van der Woude, »Melchizedek als himmlische Erlösungsgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI«, *Qudtestamentische Studien* 14, 1965, 357; D. Flusser, »Melchizedek and the Son of Man. A preliminary note on a new fragment from Qumran«, *Christian News from Israel* 17, 1966, 26-27; J. T. Milik, »Milki-šedeq et Milki-reša' dans les anciens récits juifs et chrétiens«, *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, 125; Kobelski, *Melchizedek*

comprendre le verset 4, *'al diḇarati*, comme *selon mon ordre*, c'est-à-dire *sous ma forme qui est celle de Melchisédech*.⁸

La littérature qumrânéenne nous permet de suivre la naissance et le développement de ce type d'hypostase prophétique.⁹

Au début, son identité était peu claire. En *Genèse* 14 (18-20)¹⁰ – péricope qui forme la base scriptuaire pour toute la tradition ultérieure¹¹ et dont le contexte culturel religieux semble très ancien, pouvant même remonter jusqu'au deuxième millénaire¹² – Melchisédech apparaît puis disparaît de manière soudaine, mystérieusement. La voie était donc ouverte à toutes sortes de spéculations et de développements fantaisistes.

Certains exégètes supposent que le Melchisédech originel a été prêtre d'une divinité solaire canaänéenne, appelée *Ṣedeq*.¹³ Son nom contiendrait alors sans doute un élément théophorique.¹⁴ Ce n'est que graduellement que ce *Ṣedeq* a perdu dans la tradition juive monothéiste ultérieure son caractère de divinité indépendante, l'épithète devenant une notion abstraite, «mais cette évolution se fit progressivement et les traces de la vieille croyance ne disparurent pas complètement, ce qui permit les spéculations».¹⁵ Lorsqu'il est précisé ensuite (verset 18) qu'il était «prêtre du Dieu le Plus Haut», de *Yahweh ʿĒl ʿĒliyûn*, on est

and Melchireša 134; E. F. Mason, «You are a priest forever». *Second Temple Jewish messianism and the priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), Leiden 2008, 171, 176 + n. 103, 182.

8 Milik, «Milki-ṣedeq» 125 et mon art. «Melchisédech, le roi qui n'a pas d'âge, et son grand interprète Jean d'Apamée», dans: *Acta Orientalia Belgica*, 13, 2000, 142.

9 F. García Martínez, «The traditions about Melchizedek in the Dead Sea Scrolls», dans: F. G. Martínez & E. J. C. Tigchelaar (éd.), *Qumranica Minora* II (Studies on the texts of the desert of Judah 64) Leiden 2007, 103: «in pre-Christian Judaism the idea of a heavenly agent of eschatological salvation had already been developed».

10 L'incertitude quant à son identité est liée à son apparition et disparition soudaines; sans doute le rédacteur a-t-il inséré une histoire séculaire, dont il ignorait le sens et le contexte: J. R. Kirkland, «The incident at Salem. A re-examination of Genesis 14:18-20», dans: *Studia Biblica et Theologica* 7, 1977, 10, 15; J. Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech et le problème de l'unité littéraire de Genesis 14», dans *De la Torah au Messie*, Paris 1981, 79.

11 Plusieurs indications ont conduit certains chercheurs à formuler l'hypothèse que la péricope (versets 18-20) est une interpolation, cf. Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech» 87; M. Bodinger, «L'énigme de Melchisédech», *Revue de l'histoire des religions* 211, 1994, 300, 301.

12 W. F. Albright, «Abram the Hebrew: a new archaeological interpretation», dans: *BASOR* 163, 1961, 52; Doré, «La rencontre Abraham-Melchisédech» 77: «un fonds ancien – mais qui a fait l'objet de remaniements postérieurs», 82-83, 85; Kirkland, «Incident at Salem» 3-4.

13 H. W. Hertzberg, «Die Melchizedek-Traditionen», dans: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 8, 1928; Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 309-310; Mason, «A priest forever» 141.

14 Kirkland, «Incident at Salem» 4-5: «what is indicated by the name *mlk-ṣdq* (...) is a theological view whereby the proper order of the world (perhaps conceived as personified) is considered to be one's «Lord» or «Master»; J. Krašovec, *La Justice (ṢDQ) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Freiburg 1988, 51-52; Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 55-56; Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 309.

15 Bodinger, «L'énigme de Melchisédech» 310-311.

tenté de croire que אל עליון était une épithète de ce même *Šedeq*.¹⁶ Quand la tradition ultérieure et notamment celle de Qumrân identifie Melchisédech lui-même avec ce *Ēl 'Ēliyūn*, il s'ensuit qu'on a dû considérer celui-ci comme une hypostase de Yahweh¹⁷ qui, au début, désignait »un dieu solaire, subordonné au dieu suprême, au nom duquel il commande les anges – ou les astres«.¹⁸

Or, le souvenir de cette divinité s'est maintenu au Levant pendant très longtemps. Ainsi, elle apparaît dans les fragments qu'Eusèbe a conservés de l'ouvrage de Philon de Byblos sur la religion phénicienne, en tant qu'*Ēl 'Ēliyūn* (Ἐλιοῦν), que Philon identifie au Ζεὺς ὑψίστος.¹⁹ Il semble en effet être déjà présent dans la littérature ugaritique comme *Aliyan*.²⁰ Philon fait également état d'une divinité Σεδέκ (avec variantes), qui chez Damascius apparaît sous le nom grecisé de Σαδύκος.²¹ En tant que dieu qui meurt et qui est ressuscité il nous rappelle Adonis²², tandis que d'autres aspects le rapprochent du Ba'al Šamēm vénéré dans les villes de Tyre, de Byblos et de Palmyre.²³ Avec son épouse Βηρούθ, Ἐλιοῦν deviendra le père de tous les êtres (sur)humains;²⁴ en tant que tel, il est comparable au *Bar Nāš*, le »Fils de l'Homme« évangélique.

Ensuite cette divinité canaanéenne, telle qu'elle a survécu au Liban jusqu'aux temps des Romains, semble avoir été identifiée dans l'imamologie chr'ite²⁵ (surtout celle de tendance dite *ḡulūw* et se fondant sur des traditions islamiques des plus anciennes, dont des *ḥadīṭ qudsī*) avec *'Alī al-A'lā*. Il s'agit d'un nom divin puisqu'en des inscriptions sud-arabes, le nom de El apparaît comme 'ly. Certains

16 Ainsi Bodinger, »L'énigme de Melkisédech« 313: »Melekh Salem« pourrait donc être un autre nom du dieu Soleil associé à El Elyon»; Kirkland, »Incident at Salem« 6, 11.

17 On est tenté de supposer ici une identification de 'Ēliyūn avec Elōhīm, cf. S. Landersdorfer, »Das Priesterkönigtum von Salem«, *Journal of the Society for Oriental Research* 9, 1925, 205; A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos – A commentary* (EPRO 89), Leiden 1981, 185; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 98. Notons que dans *Gen.* 14: 22, les LXX ne traduisent que la seconde partie du nom divin YHWH Ēl 'Ēliyūn et pas le tétragramme, cf. Mason, *A priest forever* 140.

18 Bodinger, »L'énigme de Melkisédech« 313.

19 Eusèbe, *Praep. Ev.* 1: 9, 30 = Jacoby, *FrgH3C*, 809.15; Baumgarten, *Philo of Byblos*, 15, 184-186. *Ēl 'Ēliyūn* est en outre lié par Philon à la divinité *Bērouth*, qui était également vénérée près de Sechem, une des villes qu'on associe avec Melchisédech: J. C. Gammie, »Loci of the Melchizedek tradition in Genesis 14:18-20«, dans: *JBL* 90; 1971, 392; Kirkland, »Incident at Salem« 9, 11.

20 Bertram, »ὕψω«, dans: G. Kittel & G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 8, Stuttgart 1969, 614 n. 13.

21 Eusèbe, *Praep. Ev.* 1: 10, 13-14; Damascius, *Vita Isidori*, fr. 348; Krašovec, *La Justice* 50-51.

22 Baumgarten, *Philo of Byblos* 186, 204-205; cf. Kirkland, »Incident at Salem« 13.

23 Baumgarten, *Philo of Byblos* 185.

24 C. Bonnet & P. Xella, »Elioun-Hypsistos«, dans: E. Lipiński (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, 150.

25 Voir ma contribution »Qui es-tu? Es-tu Élie? Es-tu le Prophète?« (Jean 1: 19-21). Transposition intertextuelle d'une prophétologie, de la Bible au Coran«, dans: *Oralité et Ecriture dans la Bible et le Coran, Colloque de 3 et 4 Juin 2010 à Aix-en-Provence* (à paraître).

ont voulu dériver de ce nom celui de l'imam 'Alī²⁶, associé paraît-il au ciel suprême en tant que forme épiphanique de la divinité.²⁷ On pourrait en déduire que Melchisédech serait lui-même une incarnation de ce Dieu אל עליון, c'est-à-dire une hypostase de Yahweh.

Toutefois d'innombrables siècles séparent la rédaction du livre de la *Genèse* de l'époque de Philon; la distance est plus grande encore avec l'établissement de l'imamologie chi'ite. Aussi, le lien que nous venons d'indiquer semble-t-il extrêmement mince. Il nous incombe donc d'établir des rapports plus nombreux et rapprochés.

Michaël, l'intendant de Dieu

On a soulevé dans la théologie qumrânéenne des influences iraniennes considérables, introduisant dans la tradition judaïque une dualité entre, d'une part, le principe angélique de la lumière et de la vérité, et d'autre part, les forces obscures du mal et du péché – entre Michaël et Bélial, ou entre Melchisédech et Melchireša.²⁸ L'introduction de cette dualité a sans doute résulté dans le développement d'une divinité subalterne, hypostatique. Ainsi Melchisédech est souvent identifié dans les textes de Qumrân à l'archange Michaël.²⁹ Melchisédech se présente alors comme un prêtre angélique qui vit au ciel, officiant dans le temple éternel et transcendant au service de Dieu.³⁰ Cette forme d'angélologie dépend, semble-t-il, de modèles iraniens.³¹ Selon la tradition juive tardive, Michaël – littéralement *Mi-ka-ēl*: «qui est comme Dieu» – apparaît parfois comme une hypostase ou forme épiphanique de la divinité. Par une exaltation qui est éminemment un acte divin, Michaël est élevé au-dessus de tous les êtres et son exemple devra être suivi par l'humanité en voie de délivrance.³²

C'est ce qui ressort du plus important texte de Qumrân relatif à Melchisédech. Il est vrai qu'un passage crucial (les versets 24-25) est malheureusement lacuneux; on peut toutefois en déduire que Melchisédech est identifié à *Elôhîm* et plus

26 R. Dussaud, *Histoire et religion des Noçairîs* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 129) Paris 1900, 52.

27 M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 2007, 77, 91-98.

28 Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84, 95-98, 139-140; Mason, *A priest forever* 168.

29 Van der Woude, «Melchizedek» 369; Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 36; l'identification pourrait même être originale selon Milik, «Milkî-sedek» 137; D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael traditions and Angel Christology in early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.109) Tübingen 1999, 66-67.

30 Van der Woude, «Melchizedek» 370-372; García Martínez, «Traditions about Melchizedek» 101; Mason, *A priest forever* 165-167. Cette fonction angélique est également souvent liée à une divinité solaire hypostatique, cf. Bodinger, «L'énigme de Melchizedek» 315, 319-320; Corbin, *Paradoxe* 111.

31 Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84.

32 1QM17:7, cité par Bertram, «ὑψώω», 606.

précisément à un *elôhîm* angélique dans la cour céleste de Ēl, ce qui revient à dire que Melchisédech s'y présente comme une hypostase de la divinité³³, bien que cette apparence angélique doive en tout cas être distinguée de la divinité suprême: »in grado di esprimere l'intervento sensibile di JHWH *ad extra*, salvaguardandone l'assoluta trascendenza«.³⁴ Bien qu'ayant certaines caractéristiques d'un être céleste ou d'un ange, »the earthy origins of the person have not been forgotten completely and the premordial qualities [...] (royalty [...] priesthood) have been preserved and transferred to the heavenly person«.³⁵ Autrement dit: il s'agit toujours d'un être humain, mais qui a été graduellement divinisé, transformé en un *elôhîm* en tant que »Celui qui est oint par l'Esprit« – משיח הרוח.³⁶

Voilà le sens fondamental du monothéisme absolu qui réapparaîtra plus tard dans une partie de la tradition chrétienne antique et de l'islam: le monarchianisme et le *tawhîd*! Source de la Loi est Dieu, Celui que 11*QMelch* appelle אל et qui correspond au *Yhwh* biblique: entre ses mains toute la création sera finalement remise.³⁷ L'idée n'exclut pourtant pas qu'il existe une instance divine révélatrice: »Il est en réalité une hypostase de Dieu, autrement dit le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde, Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes, et non pas un ange créé distinct de Dieu«.³⁸ Dans 11*QMelch*, ce rôle est exercé par Melchisédech, l'agent ou intendant de Dieu, le premier du conseil des êtres célestes (אלוהים) qui constituent la cour du Monarque éternel.³⁹

Un Dieu solidaire de l'histoire humaine

La partie centrale du texte qumrânéen sur Melchisédech permet de mieux cerner l'identité de cette forme épiphannique de Dieu. Elle est basée sur une exégèse (*pešer / midraš*) d'Is. 52: 7⁴⁰:

33 Van der Woude, »Melchizedek« 364, 367-368, 372; M. Delcor, »Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews«, dans: *Journal for the Study of Judaism* 2, 1971, 133-134; F. L. Horton Jr., *The Melchizedek tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 30), Cambridge 1976, 71, 75; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 98; Mason, *A priest forever* 171, 174, 182, 185.

34 F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran* (Analecta Biblica 136) Rome 1997, 102; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 99.

35 García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 100.

36 11*QMelch* 2.18; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 106; Mason, *A priest forever* 175, 185.

37 Mason, *A priest forever* 177.

38 Milik, »Milki-sedeq« 125.

39 Mason, *A priest forever* 179-180, 183-184.

40 Ainsi García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 104.

Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix
du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut,
qui dit à Sion: »Ton Dieu règne.«

Dans l'interprétation de 11*QMelch*, les »montagnes« désignent *les prophètes*, tandis que »le messager« est *Celui qui est oint par l'Esprit* dont il est question en *Dan.* 9:25;⁴¹ il est en outre celui qui devra *remonter* (לַנְחֵם) *les affligés* (11*QMelch* 2: 20).

Voici qu'apparaît la racine נחם dont est dérivé le titre *mənaḥḥem* qui est attesté en tant que tel dans la littérature de Qumrān⁴² et qui dans la version syro-palestinienne est le mot qui désigne le Paraclet évangélique.⁴³ Or, c'est cette traduction qu'Ibn Hišām paraît avoir citée (*mənaḥḥemān*) dans sa biographie du Prophète Muḥammad, en se référant à Aḥmad de *Sourate* 61: 6.⁴⁴

Ce rôle qui incombe au Messie spirituel (*«Celui qui est oint par l'Esprit»*) est encore explicité par l'exégèse de 11*QMelch* comme suit: »interprétation: afin de les instruire dans tous les âges du monde dans la vérité«.⁴⁵ Cette phrase suggère que le *mənaḥḥem* accompagne les hommes à travers les âges, à travers les siècles, autour des grands moments de l'histoire du salut, ce qui nous rappelle l'idée fondamentale et sous-jacente du *Livre des Jubilés*: celle de la *périodisation de l'histoire*. Melchisédech entre dans l'histoire lors du dixième et dernier des *jubilés* (appelé *qōdēš*: »la sainteté«) comme l'Ange de l'Alliance, qui en tant que *purificateur* doit exécuter »la vengeance des jugements de Dieu« au moment du jugement dernier.⁴⁶ Ainsi, le messager qui selon Isaïe annonce la paix en parcourant les montagnes, celui qui traverse les cycles des prophètes, qui les inspire, celui qui annonce la fin du monde pendant le dernier siècle des *Jubilés* doit être le Paraclet ou le Messie spirituel.

La fonction fondamentale qu'indique le nom *mənaḥḥem* a été justement définie comme une »Einflußnahme auf eine Situation (...), indem man den Verlauf der Dinge ändert«.⁴⁷ Préoccupé par l'équité et la miséricorde, le *mənaḥḥem* est celui qui aide la justice (*ṣidq*), qui justifie et fait apparaître ce qui est équita-

41 Mason, *A priest forever* 185.

42 R. E. Brown, »The Paraclete in the Fourth Gospel«, dans: *New Testament Studies* 13, 1966-1967, 115 n. 3.

43 Aquila et Théodotion ont d'ailleurs également rendu les מְנַחֵם de *Job* 16:2 par παράκλητοι (LXX: παρακλητορες), cf. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 100. L'équivalent hébraïque du Paraclet des Évangiles reste cependant difficile à déterminer, cf. Kobelski, *Ibidem* 102.

44 Voir notre art. »Who is the »other« Paraclete?« dans: C. A. Segovia & B. Lourié (edd.), *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and various other topics in Memory of John Wansbrough* (Scriinium Suppl. – Orientalia Judaica Christiana 3) Piscataway NJ 2012, 423-424.

45 11*QMelch* 2: 20, F. G. Martínez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study edition* 2, Leiden 1998, 1208-1209; García Martínez, »Traditions about Melchizedek« 104; Mason, *A priest forever* 174-175.

46 Milik, »Milki-šedeq« 99, 106-107, 123-124.

47 H. Simian-Yofre, »נחם«, dans: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 5, 1986, 368.

ble⁴⁸, sans doute dans une perspective eschatologique. La représentation du *mənaḥḥem* dans la tradition syriaque, qui fait de lui le »vivificateur«, qui *ressuscite* et qui fait revivre, n'en est que le développement sémantique logique⁴⁹: le *mənaḥḥem* »remet en ordre«; il *remonte* les affligés et *rétablit* leur condition de vie en les consolant et en les réconfortant. S'il est vrai que la représentation de Melchisédech dans la tradition qumrânéenne a subi une large influence iranienne⁵⁰, celle-ci le rapproche de l'antécédent persan du Paraclet et du Aḥmad/Muḥammad musulman que nous avons déjà cru reconnaître dans la forme manichéenne du *Vahman* persan: le *Manūḥmēd* ou *Manvahnēd*, celui qui est l'Intellect ou Esprit divin qui anime les âmes des prophètes successifs – »dans ce mystère complexe de la révélation, de la tradition et de l'illumination, Jésus et Mani interviennent mystérieusement car un lien intime unit les Sauveurs et les disciples, c'est l'essence de la Lumière du Royaume«.⁵¹ Cette idée manichéenne, dont on retrouve également les traces chez les Elchésaites⁵², était ainsi déjà préparée par l'exégèse qumrânéenne.

Nous retrouvons un tel développement de la fonction de Melchisédech chez Philon d'Alexandrie, écrivant vers la même époque que l'auteur du texte qumrânéen. Il explique comment l'homme de Dieu trouve grâce auprès de Lui en vivant avec la justice. Alors il arrive que Dieu lui accorde directement la vertu et rend son serviteur parfait, parfois même avant sa naissance.⁵³ Afin d'illustrer cela, il cite comme modèle Melchisédech, qui représente l'Intellect (νοῦς) comme l'un des éléments constitutifs de tous les êtres (τῶν ὄντων)⁵⁴ et qui en tant que *Logos-prêtre* a reçu du *Très-Haut* (τοῦ ὑψίστου) l'existence (l'Être, τὸ ὄν), tandis qu'il »connaît« le Très-Haut d'une façon privilégiée.⁵⁵ Melchisédech devient ainsi le αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός⁵⁶, »der zu königlicher Herrschaft gekommene Sinn (νοῦς) und (...) die von oben stammende göttliche Kraft, die das vernunftgemäße Denken zur reinen Schau des wahren Seins führt«.⁵⁷

48 Simian-Yofre, »נחם« 382.

49 Simian-Yofre, »נחם« 379-382.

50 Voir la longue analyse, plutôt convaincante, de Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* 84-98.

51 Voir plus loin note 246 et J. Ries, *L'Église gnostique de Mani* (Homo Religiosus 2.11), Turnhout 2011, 66 et notre art. »Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott«, dans: M. Groß & K.-H. Ohlig, *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3) Berlin 2008, 378-379.

52 Corbin, *Paradoxe* 115 et notre art. »Vereinigung des Propheten« 379-380.

53 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 77; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. (1947) 1968⁴, 1: 450-451.

54 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 81.

55 Philon Alex., *Legum allegoriae* 3: 82; G. Bardy, »Melchisédech dans la tradition patristique«, dans: *Revue biblique* 35, 1926, 497.

56 Philon, *De Congressu* 99; Horton, *Melchizedek tradition* 55 + n. 2, 85; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua tipologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 12) Brescia 1984, 88-89.

57 G. Wuttke, *Melchizedek der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 5) Gießen 1927, 14-15; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux 2* (Etudes bibliques) Paris 1953, 207 + n. 2; Horton, *Melchizedek tradition* 56-59; Gianotto, *Melchizedek* 93-95; voir déjà mon art. »Melchisédech« 140.

Philon précise qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul ›Très-Haut‹; c'est de Lui que le *Logos* a reçu l'univers en héritage. Dans un autre ouvrage, Philon soutient que le prêtre qui se consacre à Dieu reçoit à ses côtés » *the divine order of the created world (possibly to be identified with the cosmic Intellect – νοῦς)*, whom he calls the ›Son‹, to be his advocate while he is praying and standing in front of God the ›Father‹: τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ». ⁵⁸ Ailleurs, il s'exprime de manière encore plus précise: cet Esprit divin, τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον, peut quitter son enveloppe humaine, s'installer ailleurs (μεταναστὰν οἷχεται) et prendre possession d'un nouvel élu; toutefois, souvent il s'unit à quelqu'un (καταμείνῃ) pour longtemps, comme ce fut le cas avec Moïse. ⁵⁹ Philon en tant que juif croyant adhère donc sans équivoque à un monothéisme absolu ⁶⁰, mais cela ne l'empêche d'associer à cette divinité unique une fonction prophétique, exercée par quelqu'un qui se rapproche de Dieu et qui est choisi par Lui.

Le monarchianisme chrétien

La confession d'une divinité absolue et unique n'exclut donc pas pour autant l'existence, avec Lui, d'un être qui participe à cette divinité, qui est pénétré et adopté mystérieusement et spirituellement par l'unique divinité. Nombre de chrétiens anciens, fortement influencés par la tradition juive dont Philon est un des maîtres de pensée, ont ainsi tenu à l'unicité de Dieu, au monothéisme vétéro-testamentaire absolu. Ils refusaient obstinément de croire à une Trinité substantielle ou consubstantielle, où les Hypostases seraient selon eux sur le point de devenir trois êtres ou substances à part entières, menaçant de sombrer dans une triade de divinités essentielles – dans un *dithéisme*, puis dans un *trithéisme*, voire même un *tétradisme*. ⁶¹ Ils se rangeaient plutôt derrière le slogan simple et engageant: *monarchiam tenemus*. ⁶² Déjà Montan, cet autre précurseur de la prophétologie musulmane ⁶³, semble avoir embrassé une doctrine similaire sur l'unicité de Dieu; ainsi il aurait même déclaré: ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος

58 Notre art. »Who is the ›other‹ Paraclete?« 431, référant à Philon, *De Vita Mosis* 2: 134; S. Mowinkel, »Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanische Paraklet«, dans: ZNW32, 1933, 108-109.

59 Philon, *De Gigantibus* 47-48; Wolfson, *Philo* 2: 33-34, 70.

60 Wolfson, *Philo* 1: 171-172.

61 Voir nos art. »La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam«, dans: *Acta Orientalia Belgica*, 20, 2007, 77-79; »La typologie du prophète selon le Coran: le cas de Jésus«, dans G. Dye & F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam* (Collection Religion et Altérité – EME), Bruxelles 2011, 92-93.

62 Tertullien, *Adv. Prax.* 3.2; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. *Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter*, Basel 1922³, 571, 579; Th. L. Verhoeven, *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean*, Amsterdam 1948, 49-50.

63 Voir plus loin, notes 165-166.

– «Je suis le Père, le Fils et le Paraclet», apparant dans une seule et même personne.⁶⁴

Il semble que c'est à une telle théologie et christologie monothéistes que la révélation coranique a adhéré à l'origine. L'erreur fondamentale qu'on commet généralement est de vouloir opposer radicalement *prophétie* islamique et *messianisme incarnationniste* chrétien, méconnaissant ainsi le sens essentiel de la *waṣīya* et de la prophétologie musulmanes originelles, telles qu'on les retrouve surtout dans le chi'isme et qui sont aussi celles de l'islam naissant. Poursuivons donc l'évolution de cette doctrine monothéiste absolue, qui se situe dans la lignée du messianisme qumrânéen.

Peu de temps après l'origine du Montanisme et sans doute en relation avec ce mouvement, un certain Théodote prêcha à Byzance un monothéisme absolu, que l'on appelle communément le «monarchianisme» ou «psilanthropisme», affirmant que le Christ ne serait qu'un simple être humain (ψιλὸς ἄνθρωπος⁶⁵): *Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, ex spiritu quidem sancto natum et virgine Maria*.⁶⁶ Voilà donc une christologie pour ainsi dire coranique, à laquelle aurait pleinement pu adhérer le Prophète Muḥammad!

Précurseur de cette tendance, fondée sur une interprétation judaïsante du christianisme⁶⁷, est déjà le *Pasteur Hermas*.⁶⁸ Ce texte décrit l'ange merveilleux et vénérable (σεμνότατος ἄγγελος⁶⁹), apparant sous une forme humaine glorieuse (ὁνὴρ τις ἑνδοξος), celle du Fils de Dieu angélique, révélant l'image de Dieu.⁷⁰ Identifié à l'Esprit-Saint ou à Saint Michel (ὁ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος Μιχαήλ⁷¹), il incarne la Sagesse (Σοφία, du *Livre de la Sagesse* 7: 24⁷²). L'idée fondamentale que toutes ces traditions illustrent, affirme que la divinité unique est en même temps le Christ céleste ou l'Esprit divin qui, en devenant forme théophanique, s'unit à l'humanité de Jésus au moment du baptême⁷³, pour devenir ainsi un *deus revelatus*.

S'étant établie à Rome vers l'année 190, la doctrine de Théodote se répandit vite dans la capitale, bien que le nombre des adhérents restât plutôt restreint. Ce «corroyeur» Théodote était succédé par un autre Théodote, dit le «banquier» et

64 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 1-2, Tübingen 1889 (1968) 133.

65 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 142; Seeberg, *Dogmengeschichte* 566; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres (1958) 1960², 115.

66 Ps.-Tertullien, *Adv. omnes haer.* 8, cité Seeberg, *Dogmengeschichte* 564.

67 Seeberg, *Dogmengeschichte* 566.

68 Seeberg, *Dogmengeschichte* 563.

69 *Pastor Hermas*, *Vis.* 5, 25: 1-3; R. Joly, *Hermas, le pasteur* (SC 32) Paris 1958, 142 n. 1; Corbin, *Paradoxe* 107.

70 Corbin, *Paradoxe* 112.

71 *Pastor Hermas* *Sim.* 8, 69: 3, *Sim.* 9, 78: 1, Joly, *Hermas* 267 n. 2.

72 Le Boulluec, *Clemens* 293; Corbin, *Paradoxe* 114.

73 Hippolyte, *Réf.* 7: 36, Seeberg, *Dogmengeschichte* 563-564; cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909⁴, 709.

dans nos sources il n'est pas toujours évident de les distinguer; aussi semble-t-il que les auteurs antiques les aient parfois confondus.⁷⁴ On a d'ailleurs l'impression que le «banquier» a surtout développé et systématisé le monarchianisme de son devancier le «corroyeur».⁷⁵ N'insistons pas: pour notre propos il suffira de décrire la doctrine de cette plus ancienne forme du melchisédecienisme en général.

Suivant un raisonnement d'ordre philosophique rationnel et logique (ce caractère intellectuel et élitaire explique son succès limité), il devrait y avoir selon ces Melchisédecien, deux divinités à part entière si le Père est un et le Fils aussi (tous les deux étant des ἄτομοι dans le sens aristotélicien⁷⁶) et si tous les deux sont dieu. Or, rétorque Théodote, Dieu doit être unique. Jésus ne peut donc pas être dieu⁷⁷, il était plutôt de simple descendance humaine, et il le resta jusqu'au moment précis où l'Esprit, qu'il appelle «le Christ», descendit sur lui et le dota de pouvoirs surhumains, sans toutefois le déifier pour autant (θεολογεῖν τὸν Χριστόν, comme ils disent⁷⁸): *discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum*.⁷⁹ Théodote suit ainsi la tradition judaïsante selon laquelle l'«Esprit-Saint est lui-même le *Christus aeternus*, celui dont les prophètes furent successivement les *christophores*».⁸⁰

Les monarchianistes semblent avoir emprunté cette idée à Marcion et aux gnostiques.⁸¹ Ainsi le traité gnostique intitulé *Melchisédech* – qui malheureusement ne nous est transmis que de façon très lacuneuse, mais qui provient probablement d'un milieu apparenté aux Melchisédecien⁸² – explique en toute clarté: «Père de Tout, Tu as envoyé l'ange de lumière à partir de tes éons afin de révéler: (...) *Je suis Melchisédech, le Prêtre de Dieu le plus haut, (...) l'image du Grand-Prêtre véritable du Dieu le plus haut et du monde*» (NHC IX 1, 14-15). Pareillement Jésus était selon les monarchianistes pur-sang de la première génération un simple être humain, mais inspiré par la Sagesse divine. Parfois Théodote semble avoir identifié cette force spirituelle du Christ (à ne pas confondre avec l'homme Jésus) avec Melchisédech, qu'il qualifia alors de δυνάμις τις μεγίστη.⁸³ Cette grande puissance était alors considérée comme plus grande que Jésus, le «Christ»

74 Bardy, «Melchisédech» 503; Horton, *Melchizedek tradition* 93.

75 Horton, *Melchizedek tradition* 100.

76 Seeberg, *Dogmengeschichte* 569 affirme également l'importance de l'élément aristotélicien dans la pensée de Paul de Samosate.

77 Seeberg, *Dogmengeschichte* 564; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 45-46, 59; Kelly, *Early Christian Doctrines* 117; P.-Th. Camelot, «Theodotos der Ältere», dans: *LThK*² 10: 51.

78 Hippolyte, *Petit labyrinthe*, apud Eus., *Hist. Eccl.* 5: 28, Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 143; Seeberg, *Dogmengeschichte* 566; Kelly, *Early Christian Doctrines* 117.

79 Tertullien, *Adv. Praxean* 27.1, Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 162.

80 Corbin, *Paradoxe* 53.

81 Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 164.

82 B. A. Pearson, «Melchizedek», dans J. A. Robinson (éd.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden 1996⁴, 439.

83 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 713-714; Seeberg, *Dogmengeschichte* 564; Kelly, *Early Christian Doctrines* 116.

étant descendu (καταλελυθέναι) en lui. Il est l'image, l' (arché)type éternel du Christ: δύναμιν τινὰ τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην καὶ τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν.⁸⁴ Melchisédech est dès lors un être céleste (*caelestem virtutem*), il est le *deprecator et advocatus*, c'est-à-dire le Paraclet.⁸⁵ Melchisédech règne parmi les anges⁸⁶; le «Christ» est son représentant sur terre, qui s'incarne ensuite en «Jésus» en l'adoptant. Le Christ, même le Christ avant son incarnation, est donc un être bien inférieur à Melchisédech, qui est le type prophétique et sacerdotal éternel et divin.⁸⁷ Épiphane précisa que Melchisédech résidait dans un endroit «ineffable», supraterrestre.⁸⁸ Autrement dit: Melchisédech est l'aspect transcendant de la divinité qui se révèle; le Christ est son aspect immanent qui s'incarne. Par conséquent, les monarchianistes furent communément appelés «melchisédecien».

Par la suite, confrontée à une opposition farouche de la part des instances ecclésiastiques qui se rangeaient derrière la doctrine exposée dans le κανὼν τῆς ἀληθείας ou *regula veritatis*⁸⁹, et surtout face au mécontentement de la majorité des chrétiens, qui ne supportaient pas l'idée que le Seigneur Jésus qu'ils adoraient ne serait en réalité qu'un simple prophète humain, la doctrine monarchianiste a été atténuée en un monarchianisme modaliste. Cette doctrine du *modalisme*, encore assez radicale à ses débuts, a été raffinée par la suite, surtout par son champion Sabellius.⁹⁰

Comme leurs prédécesseurs – adeptes de Théodote, les théologiens modalistes croyaient à l'unité absolue et complète du Père et du Verbe, qui ne forment qu'une substance ou οὐσία: *duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur*.⁹¹ Mais cette divinité unique se manifeste ensuite sous différentes formes selon les cas: tantôt (surtout au cours de l'histoire sainte contenue dans l'Ancien Testament) elle est *Père*, tantôt elle apparaît sous la forme, le «mode», du *Fils* Jésus Christ, tantôt sous celle de l'*Esprit*.⁹²

Ainsi, selon Paul de Samosate, Jésus le fils de Marie est un simple être humain dans lequel la Sagesse divine, qui est une puissance divine impersonnelle et qui substantiellement fait entièrement partie du Dieu le Père, est venu habiter au

84 Hippolyte, *Haer.* 7: 36; Épiphane, *Haer.* 55.1 – Holl; Bardy, «Melchisédech» 502; Horton, *Melchizedek tradition* 90, 96 et notre art. «Melchisédech» 140.

85 Ps.-Tertullien, *Haer.* 8; Bardy, «Melchisédech» 504-505; Horton, *Melchizedek tradition* 93 et notre art. «Melchisédech» 140-141.

86 Cyrill., *Glaphyr. in Gen.* 2:3, *De Melch.* 3; Bardy, «Melchisédech» 33. L'identification de Melchisédech repose, semble-t-il, sur une fausse lecture de *Gen.* 14: 18 (*ml'k* au lieu de *mlk*), cf. Milik, «Milki-šedeq» 137 et notre art. «Melchisédech» 141.

87 Horton, *Melchizedek tradition* 97: «Melchizedek as a superior heavenly power whose function in the heavens was recapitulated or reflected in the work of Christ on earth».

88 Épiphane, *Panarion* 55: 1, Horton, *Melchizedek tradition* 94.

89 Seeberg, *Dogmengeschichte* 371-372.

90 Voir notre art. «La typologie du prophète» 93.

91 Seeberg, *Dogmengeschichte* 563; Kelly, *Early Christian Doctrines* 121.

92 Kelly, *Early Christian Doctrines* 122.

moment du baptême comme dans un temple, ὡς περ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος, tout comme chaque être humain est investi d'une âme rationnelle descendue du ciel.⁹³

Une telle théologie et la prophétologie qui en découle de façon logique, repose à ce qu'il paraît sur un raisonnement qui relève de la pensée stoïcienne. Elle suppose un principe divin et unique, qui toutefois se développe en se manifestant dans une pluralité de formes théophaniques et qui vient habiter en elles.⁹⁴ Ainsi Praxeas aurait déclaré: »le Père est toujours le même, mais Il se diffuse, il se transporte dans le Fils et l'Esprit« – ὁ πατήρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.⁹⁵ Callixte a explicité cette idée en affirmant que l'Esprit divin qui s'est incarné dans la Vierge Marie est identique au Père; en réalité, ce n'est que la chair et le corps de Jésus qu'on peut appeler »Fils«: τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα – »l'esprit venant de l'extérieur et qui réside dans le Fils, celui-ci est le Père«.⁹⁶ Développant davantage cette même notion stoïcienne, Callixte affirme la déification progressive de la chair par l'incarnation: »le Père, en assumant la chair la déifie en s'uniant à elle« – ὁ πατήρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἑαυτῷ. Dans une telle théologie qu'on a qualifiée de »sémi-monarchianiste«, le Père assume et accepte – προσλαβόμενος – l'humanité, en entrant dans le corps de Jésus.⁹⁷

Le mot προσλαβόμενος comme terme théologique est pour notre propos fondamental. Il correspond à l'élévation du Christ, dont une des bases scripturaires est Jean 3: 14 (ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), mais qui a pu être compris comme si, à l'occasion de la crucifixion, le Fils de l'Homme (le Verbe incarné) aurait rejoint le *Logos* ou Verbe éternel et préexistant, qui est resté au ciel lors de l'incarnation »au sein du Père« (μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς – Jean 1: 18)⁹⁸, compte tenu du caractère spécifique au quatrième Évangile de cette élévation du Christ lors de la crucifixion qui »für Johannes aber nicht zu trennen ist von der »Erhöhung« in den Himmel, deren Voraussetzung sie darstellt«.⁹⁹ En tous cas, »c'est lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur« (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψωσεν – Actes 5: 31).¹⁰⁰ L'élévation du Christ,

93 Épiphane, *Haer.* 65:1; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 709; Seeberg, *Dogmengeschichte* 567.

94 Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 704; Seeberg, *Dogmengeschichte* 571-572, cf. Tertulien, *Adv. Prax.* 3.1: *a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert*, usant d'une même terminologie.

95 Athanase (?), *c. Ar.* 4: 25; Seeberg, *Dogmengeschichte* 574.

96 Hippolyte, *Réf.* 9: 12.19, Seeberg, *Dogmengeschichte* 576.

97 Hippolyte *Réf.* 9: 12.18, Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 146; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 161.

98 Cf. le commentaire de M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques), Paris 1936, 81.

99 W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1971⁵, col. 1682, se référant à Jean 12: 32: »une fois élevé (ὑψωθῶ) de terre, j'attirerai tous les hommes à moi«.

100 Cf. Bauer, *WNT*, col. 1682.

décrite en des termes qui rappellent et se réfèrent au serpent de Moïse au désert (*Nombres* 21: 4-9) pouvait être comprise dans une tradition gnostique, qui implique »zugleich die Aufnahme in den Himmel vom Kreuz aus«. ¹⁰¹ Si la fonction de Paraclet a été de *remonter les affligés*, de les faire revivre et de les ressusciter, ainsi que nous l'avons remarqué, le terme ὑψοῦν pourrait indiquer ce mouvement causé par le Paraclet. ¹⁰² Les deux termes semblent ainsi se compléter.

Dans la tradition juive et suivant l'usage grec ancien qui attribue l'épithète ὕψιστος à Zeus, ce titre est toujours réservé à la divinité suprême, Jhwh, traduisant עליון ainsi que nous l'avons déjà remarqué; le Nouveau Testament emploie ὕψιστος dans le même sens. ¹⁰³ Ce n'est que la littérature gnostique qui s'en écarte: elle accorde le titre ὕψιστος au Seigneur Jésus, qui n'est dès lors plus élevé par son Père, mais qui est élevé, ὕψιστος, par nature: »der ὑψωθείς ist der ὕψιστος geworden«. ¹⁰⁴ La tradition que nous étudions – celle du monarchianisme – se rattache à cette tendance gnostique: »la figure de Melchisédek fut (...) la figure théophanique par excellence, (...) c'est par cette idée théophanique que l'on peut pressentir le lien entre le Melchisédek de la gnose melchisédekienne et celui de la gnose ismaélienne«. ¹⁰⁵

Le Dieu unique et ses prophètes

Dans le Coran nous retrouvons fondamentalement une même théologie: d'une part l'affirmation sans équivoque de l'unicité de Dieu, absolu et tout-puissant, tout comme le confessent les monarchianistes chrétiens, et d'autre part, l'existence d'un principe subalterne pénétrant celui qui est chargé d'une mission prophétique et l'éclaircissant de l'Esprit divin. Or, les deux ne s'excluent pas mutuellement et il n'y a donc point de contradiction.

Ainsi, d'une part le Coran professe à maintes reprises un monothéisme absolu, comme dans la fameuse Sourate *al-Ihlās*. D'autre part, certains prophètes jouissent dans le Coran d'un statut exceptionnel, Jésus en premier lieu. Ils semblent agir comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Selon le Coran Jésus est engendré par l'intermédiaire de l'Esprit Saint: »Nous lui (c.-à-d.: à Marie) avons envoyé notre Esprit: il se présenta devant elle sous la forme d'un homme parfait« (S 19: 17 – ici et ailleurs je cite d'après la traduction de Masson). De même *Sourate* 5: 110: »Dieu dit: Ô Jésus, fils de Marie! Rappelle-toi mes bienfaits à ton égard et à l'égard de ta mère. Je t'ai fortifié par l'Esprit de sainteté« ». Enfin, *Sourate* 4: 171 affirme sans équivoque, niant en même temps l'existence

101 Bertram, »ὑψόω«, 609.

102 Bertram, »ὑψόω«, 605: »mit *Erhöhung* aus dem Tode [ist] 1 QH6, 34; 11, 12 Auferweckung bzw Auferstehung gemeint«.

103 Bertram, »ὑψόω«, 613-618; Wolfson, *Philo* 1: 40, cf. plus haut, note 55.

104 Bertram, »ὑψόω«, 619.

105 H. Corbin, *En Islam iranien* 1, Paris 1971, 63 n. 42.

d'une Trinité et ainsi toute possibilité de *consubstantialité*: »Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est le Prophète [le messager] de Dieu (*rasūl Allāh*), sa Parole (*kali-ma*) qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui (*rūḥ minhu*). Croyez donc en Dieu et en Ses prophètes (*rusulihi*). Ne dites pas: »Trois«; cessez de le faire; ce sera mieux pour vous. Dieu est unique! Gloire à lui! Comment aurait-il un fils?« Autrement dit: la σοφία divine que nous avons rencontrée chez Paul de Samosate comme celle qui s'incarne en Jésus le fils de Marie semble avoir la même fonction que la *ḥikma* du Prophète musulman ou de l'Imam et qui provient de la *waṣīya* universelle.¹⁰⁶

En effet, que signifie cette »fortification«: *ayyadtuka birūḥi l-quḍusi*? S'agirait-il seulement du souffle divin qui vivifie chaque être humain, ou y a-t-il quelque chose en plus?

Par ailleurs, on a l'impression que d'autres prophètes reçoivent une fortification similaire, comme en *Sourate* 2: 87: »Nous avons donné le Livre à Moïse et nous avons envoyé (*qaffaynā*) après lui des prophètes successifs. Nous avons donné des preuves à Jésus fils de Marie et nous l'avons renforcé du Saint-Esprit (*wa'ayyadnāhu birūḥi l-quḍusi*).« Le terme récurrent *ayyadnā* semble être un terme technique de théologie: *āda* à la deuxième forme, *ayyada*, signifie »rendre fort«. Cette *confirmation* pourrait être interprétée comme: »remplir de son Δύναμις – c.-à-d. de la présence de l'attribut dynamique du Saint-Esprit. En effet, le mot signifie en même temps »aider, assister«; un *mu'ayyid / mu'id* est quelqu'un qui *renforce*, mais aussi quelqu'un qui *assiste*, un protecteur. N'est-il pas remarquable que nous retrouvons ici exactement le même champ sémantique que celui du nom grec Παράκλητος, le *Paraclet* des Évangiles, »der zur Unterstützung Herbeigerufene«, »der als Beistand Zugezogene«; il s'agit donc du »Mittler, Fürsprecher, Helfer«, terme qui est rendu dans la tradition latine par »*advocatus*«. Le Coran témoigne de cette relation intime entre l'Esprit divin et ses collaborateurs, les apôtres. Ainsi nous lisons en *Sourate* 3: (11)13:

Il y eut déjà pour vous un signe dans ces deux troupes qui s'affrontèrent: l'une combattait dans le sentier d'Allah; et l'autre, était mécréante. Ces derniers voyaient les croyants de leurs propres yeux, deux fois plus nombreux qu'eux-mêmes. Or Allah secourt (*yu'ayyidu*) qui Il veut de Son aide (*binaṣrihi*).

Dans un texte parallèle, *Sourate* 61: 14, nous apprenons l'identité de ces deux troupes:

Ô vous qui avez cru! Soyez les alliés d'Allah (*aṣṣār Allāh*), à l'instar de ce que Jésus fils de Marie a dit aux apôtres: »Qui sont mes alliés pour la cause d'Allah (*man aṣṣārī ilā Allāh*)?« - Les apôtres dirent: »Nous sommes les alliés d'Allah (*aṣṣār Allāh*)«. Un groupe des Enfants d'Israël crut, tandis qu'un groupe nia. Nous aidâmes (*ayyadnā*) donc ceux qui crurent contre leur ennemi, et ils triomphèrent.

106 U. Rubin, »Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition«, dans: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979, 49-53.

Quand le Coran appelle les apôtres des *anṣār Allāh*, il met l'accent sur le fait qu'ils aident Dieu et que Dieu de sa part vient à leur secours; cette aide (la racine *ʾyd*) est une aide effective, opérée par le >paraclet< (παράκλητος). La coïncidence des significations entre le παράκλητος grec et la notion de *ayyada* dans le Coran ne peut pas être fortuite.

Ainsi le Coran a affirmé dès le début l'existence d'un intermédiaire spirituel. La spécificité de la prophétologie coranique s'enracine donc dans la théologie chrétienne, bien qu'elle ne se rattache pas à la doctrine chrétienne nicéenne et chalcédonienne: puisque le Coran nie explicitement la théologie trinitaire, les origines de la prophétologie musulmane remontent à une tradition chrétienne hétérodoxe, monarchianiste, dont l'identité précise reste à déterminer.

L'élévation du Prophète auprès de son Dieu, qui relève d'une forme d'adoptianisme, est désignée dans la tradition musulmane par le terme *rafa'a*. Le sens du terme transparaît de la façon la plus claire en la *Sourate* 53 (*an-Nağm*, versets 4-10), que nous avons déjà analysée ailleurs.¹⁰⁷ Nous y lisons une formule clairement adoptianiste:

C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée

Le Puissant (šadīd), le Fort (al-quwā') la lui a fait connaître.

Dans ce verset, les deux principes inspirateurs que contient l'expression *šadīd al-quwā'* pourraient correspondre à l'ἐνέργεια et à la δύναμις qui, selon Clément d'Alexandrie, sont précisément les deux attributs du Paraclet. Suivant la fonction du *Logos* que Clément emprunta au juif Philon, le Paraclet n'était selon Clément qu'une autre apparence de l'action de ce *Logos* et en particulier l'aspect dynamique de celui-ci. Par son δύναμις, le Paraclet transforme les âmes des fidèles en les faisant traverser les degrés successifs des anges, jusqu'à ce qu'elles parviennent à l'ange le plus proche du Prophète, qui les introduit à la théophanie. Ainsi, le *Logos* qui est animé par l'ἐνέργεια et la δύναμις (ou, dans le cas de l'islam, le Prophète investi de la *waṣīya*, du *šadīd al-quwā'*), devient selon Clément la manifestation la plus complète du Paraclet.¹⁰⁸ La *Sourate an-Nağm* ajoute:

Celui qui possède la force

S'est tenu en majesté,

Alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême;

Puis il s'approcha et il demeura suspendu [trad. Masson; je traduirais plutôt: s'abaissa/descendit, sous entendu: sur lui, son serviteur le Prophète]

Il était à une distance de deux portées d'arc

– ou moins encore –

et il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla

107 »Vereinigung des Propheten« 373-377.

108 Clem., *Strom.* 7: 2, 9; B. G. Bucur, »Revisiting Christian Oeyen: >The Other Clement< on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit«, dans: *Vigiliae Christianae* 61, 2007, 388-405 et mon art. »Who is the >other< Paraclete?« 449-450.

Le modèle de cette étrange description de l'Ange se retrouve chez les Elchésaites, Elchasaï ayant également reçu sa révélation de la part d'un ange d'une taille gigantesque, qui était considéré par ses sectateurs comme la personnification de la *Puissance*, de la Δύναμις angélique.¹⁰⁹ Un ange tout à fait semblable apparaît déjà dans le *Pasteur Hermas*, comme nous l'avons remarqué. À chaque fois il s'agit de la forme angélique de la Sagesse ou Δύναμις divine, qui en tant qu'Esprit ou Paraclet vient vivre dans le Prophète comme dans une enveloppe humaine.¹¹⁰ *Rafa'a* semble aussi avoir été un terme technique dans la théologie manichéenne, exprimant l'adoration et l'exaltation de l'image de Mani pendant la cérémonie du *bêma*.¹¹¹ C'est probablement par cette voie que l'idée a été introduite dans la prophétologie du Coran.

Selon une interprétation ésotérique des versets précités, que l'on retrouve chez des auteurs chiïtes, et notamment ismaéliens, la phrase coranique qui décrit comment *Dieu s'approcha*, signifie *qu'il vient jusqu'à lui, face à face*; puis, *il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla*, ce qui revient à dire *qu'il inspira Muḥammad* (ḥattā daḥala fī ṣūratihī), *jusqu'à s'introduire et jusqu'à prendre sa forme, en s'unifiant à son aspect corporel* (ḡasad).¹¹² Le fameux chef rebelle al-Muqanna' interpréta cette tradition en l'appliquant à soi-même: Dieu élève son Prophète jusqu'à Lui, afin qu'il s'unisse dans une certaine mesure à Lui, ce qui revient à dire que Dieu lui infuse son Esprit, son principe et sa force prophétique: la *waṣīya*, qui est le dépôt, le testament spirituel d'Adam qui, en tant que lumière divine, est transmise de manière ininterrompue d'un prophète à l'autre.¹¹³

Enfin, la représentation dans le Coran de la mort sur la croix de Jésus fait également usage du terme *rafa'a* et se situe ainsi dans une même perspective monarchianiste. Face au patripatianisme de Noët¹¹⁴ et réagissant contre l'idée que Dieu pourrait souffrir, même sous une forme mitigée en affirmant que *pater compassus est*¹¹⁵, on a soutenu que ce ne fut que *Jésus* qui mourut sur la croix, tandis que *le Christ* rejoignit le Père.¹¹⁶ Ainsi le Coran, en évoquant la crucifixion de Jésus, stipule en *Sourate 4: 157*: «ils ne l'ont pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui» – *rafa'a*

109 Épiphanes, *Panarion* 19: 4, M. Tardieu, *Le Manichéisme* (Que sais-je? 1940) Paris 1981, 10; cf. mes art. «Vereinigung des Propheten» 379-380; «Zandaqa» 72 et «Âges ou anges» 221.

110 Voir mon art. «Âges ou anges» 222, avec référence à H. Corbin, *Paradoxe* 51-53.

111 »Die Transfiguration Walid b. Yazids«, dans: S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schöning (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998* (OLA 108), Louvain 2002, 505.

112 W. Madelung & P. E. Walker, *An Isma'ili heresiography: the 'Bāb al-shayṭān' from Abū Tamām's Kitāb al-shajara* (Islamic history and civilization, studies and texts 23) Leiden 1998, 75 (T 76).

113 Rubin, »Prophets« 44-45.

114 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 144; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 36-37.

115 Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 145; Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 164, 166.

116 Verhoeven, *Tertullianus' Adversus Praxean* 165.

I-Llāhu ilayhi. Cette phrase est clairement basée sur une interprétation docétique du verbe ὑψοῦν de l'Évangile selon Saint Jean; toutefois, l'expression coranique en transforme le sens de façon significative: »L'ambiguïté de l'expression *rafa'a* (reprise à plusieurs autres endroits, dont 3, 55: »Dieu dit: »Ô Jésus! Je vais, en réalité, te rappeler à Moi, t'élever vers Moi, te délivrer des incrédules«) pose la question de savoir si pour le Coran Jésus a été rappelé vivant auprès de Dieu ou si, en revanche, il a connu une mort naturelle». ¹¹⁷

Si *rafa'a* traduit ὑψοῦν, une autre racine arabe rend systématiquement le titre 'Ēliyūn / 'Υψιστος en tant que nom divin. Il s'agit évidemment de l'équivalent direct de l'hébreu עֶלְיֹן – עֶלְיָהּ : 'Ēly.

Déjà la traduction arabe la plus ancienne de l'un des Évangiles, celui selon Saint Luc, remontant au huitième siècle, atteste cette traduction. Elle traduit le verbe ὑψοῦν par *rafa'a* – ainsi 1: 52 (ὑψωσεν ταπεινούς – *warafa'a al-mu'taḍa'īn*), 14: 11 et 18: 14 (ὁ ταπεινὼν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται – *wakull man waḍa'a nafsahu yurafa'a*) ¹¹⁸, mais elle rend le substantif ὑψιστος par 'Ēly. En Luc 1: 32 et 6:35, υἱὸς ὑψίστου et 1: 35, δύναμις ὑψίστου, est traduit par *ibn al-'alā* et *quwwa al-'alā*. ¹¹⁹

Le Coran fait usage du même vocabulaire. En *Sourate* 19: 57 il est dit concernant Idrīs: »Nous l'avons élevé en un lieu éminent« – *warafa'nāhu makānan 'alīyan*. ¹²⁰ Le même vocable *rafa'a* est appliqué en *Sourate* 37 à Élie. Comme j'ai essayé de montrer ailleurs, Élie apparaît en *Sourate* 37: 130 sous le nom de *Ilyāsīn*. Il y indique un principe divin qui, selon l'imamologie chī'ite, surtout celle du *gūlūw*, s'incarne dans les prophètes successifs. Cette prophétologie est fondée sur des traditions anciennes (dont des *ḥadīṭ qudsī*), qui dérivent le nom de 'Alī du nom divin 'Alī al-A'lā. ¹²¹ Cette forme épiphanique de la divinité qui se manifeste dans le ciel suprême cache en effet un nom divin fort ancien, car il n'est autre que la traduction arabe de *El 'Elioun* (Ζεὺς ὑψιστος), tel qu'il apparaît dans les fragments de Philon de Byblos dont il a été question. Ainsi *El 'Elioun*, *Élie* et 'Alī al-A'lā sont tous des incarnations successives du même principe divin qui, dans la tradition monarchianiste de Théodote et de Paul de Samosate, est identifié avec le Melchisédech éternel.

Cette élévation du Prophète auprès de son Dieu, qui semble relever d'une forme d'adoptionisme, est désignée dans la tradition musulmane par le terme *rafa'a*. En *Sourate* 19: 57 il est dit concernant Idrīs: »Nous l'avons élevé en un lieu éminent – *warafa'nāhu makānan 'alīyan*«. Ces considérations ont mené certains auteurs anciens à interpréter autrement l'élévation (*rafa'a*) du Prophète auprès de son Dieu et à lire le verset 130 de la *Sourate* 37, non pas comme *salāmun 'alā*

117 D. De Smet, »Crucifixion«, dans: M. A. Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, 197.

118 S. Arbache, *L'Évangile arabe selon Saint-Luc, texte du VIII^e siècle, copié en 897*, Bruxelles 2012, 40, 108, 122.

119 Arbache, *L'Évangile arabe*, 38, 66.

120 Voir notre contribution »Qui es-tu? Es-tu Élie? Es-tu le Prophète?« (à paraître).

121 Amir-Moezzi, *Guide divin* 77.

Ilyāsīn, »Paix sur Ilyāsīn«, c.-à-d. sur Élie, mais comme: *salāmun 'alā 'āl Yāsīn*, »Paix sur la famille de Yāsīn« – c.-à-d. sur la famille de Muḥammad, héritière du legs prophétique d'Élie. Nous voilà en pleine prophétologie chi'ite.

Toutefois, en réalité, le nom *Ilyāsīn* a dû avoir une origine différente. L'équivalent syriaque de *Ēl 'Ēliyyūn* est en effet *alāh alāhīn*.¹²² En syriaque la forme des lettres *semkaṭ* (s) et *hē* (h) est tellement ressemblante et la lettre *yūḏ* tellement petite, qu'on a pu facilement lire *alāhīn* comme *al(y)asīn*. Une fois de plus le texte coranique dépend ici d'une version syriaque de la tradition biblique, comme c'est le cas pour la majorité des noms bibliques figurant dans le Coran.¹²³ En outre, le nom *'Elioun* apparaît bel et bien dans le Coran (83: 18-19) en tant que *'illiyyūn*, comme il a déjà été souvent remarqué. Le nom y est associé aux *muqarrabūn*, »les anges rapprochés du trône de Dieu«.¹²⁴ Selon une certaine tradition chi'ite, c'est d'une portion de *'illiyyūn* que le *lāhūt* (l'élément divin) des prophètes et des imams serait constitué.¹²⁵ Nous croyons donc pouvoir affirmer que ces versets de la *Sourate* 83 ont dû avoir originellement Melchisédech pour sujet, bien que son nom n'y apparaisse pas (ou ait été enlevé du texte?¹²⁶). Il est en tous cas curieux que le Coran semble interpréter cette entité divine *'illiyyūn* comme étant un livre: »Le Livre des purs est l'Illiyou; – comment pourrais-tu comprendre ce qu'est l'Illiyou? – c'est un livre écrit. Ceux qui sont proches de Dieu en sont témoins« (S. 83: 18-21). Il nous semble toutefois que le texte du Coran a dû subir ici une distortion, le rendant incompréhensible.¹²⁷

La piété prophétique (*ḥanīfiya*)

Une des idées de base de cette prophétologie musulmane originale, proche d'une certaine christologie pré-nicéenne, est celle qui présente les prophètes comme des *ḥunafā'*. En particulier, Abraham est présenté comme ayant été »adopté par Dieu

122 Voir J. Payne Smith – Margoliouth, *A compendious Syriac dictionary*, Oxford 1903, 17.

123 A. Mingana, »Syriac influence on the style of the Kur'ān«, dans: *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 78-84 et nos art. »Le Coran et ses scribes«, *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, 76 et »La typologie du prophète« 83. Rappelons que dans notre contribution »Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran«, *Arabica* 53.4, 2006, 521-522, nous avons cru pouvoir restituer dans la premier verset de la première Sourate (*al-Fātiḥa*) le mot *al-'āliyyīn* ou *al-'aliyīn* au lieu de *al-'ālamīn* du texte reçu, interprétant ce verset comme le début de la *Grande Doxologie* chrétienne.

124 J. Horowitz, »Jewish proper names and derivatives in the Koran«, dans: *Hebrew Union College Annual* 2, 1925, 215; J. E. Wansbrough, *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977, 30-31; D. De Smet, »'illiyyūn et sijjīn«, dans: *Dictionnaire du Coran* 415.

125 De Smet, »'illiyyūn et sijjīn« 415.

126 La tradition chi'ite affirme en effet que le texte du Coran a été censuré, supprimant les parties contenant des références à l'imamat, à la famille du Prophète et aux doctrines chi'ites en général: M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, 19-20, 45, 80, 211.

127 Le livre (*kitāb*) dont il s'agit ici, pourrait-il provenir d'une interprétation de la *Lettre aux Hébreux* où il est dit (8: 10) que la Loi nouvelle sera inscrite dans le cœur et l'esprit des fidèles?

comme ›ami intime‹¹²⁸, comme *ḥalīl* de Dieu, ce qui traduit la façon dont Dieu le nomme dans la Bible: *ʾahebbī*.¹²⁹ Ainsi, l'épître de Jacques dans le Nouveau Testament dira de lui: »Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres (...)? Tu le vois: la foi fut rendue parfaite (ἐτελειώθη). Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture: *Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice et il fut appelé ami de Dieu* (καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη)« (2: 21-23 – trad. *Bible de Jérusalem*). Cependant, la racine *ḥalla* (> *ḥalīl*) signifie en outre: *percer, pénétrer dans l'intérieur, faire quelque chose de particulier dans quelque chose, changer, rendre dépendant*. Le mot semble indiquer que Dieu a pénétré la personne de son prophète, qu'il l'a rendu différent, lui a insufflé son esprit comme il le fera plus tard avec Jésus, lorsqu'il s'introduit dans les entrailles de Marie afin d'y constituer son corps de prophète.

Ailleurs, Abraham (ainsi que d'autres prophètes) est appelé *ḥanīf*, c.-à-d. quelqu'un qui était déjà pieux avant qu'il y eut une révélation. Selon Gil, le mot *ḥanīf*, qui est un emprunt au syriaque, aurait désigné à l'origine des Manichéens et plus spécifiquement un des *electi*, investi de l'intégralité du message divin et possédant l'esprit prophétique de façon accomplie.¹³⁰

Or, quelle put bien être la nature de cette *ḥanīfiyya*, de cette religiosité fondamentale de l'islam qui précède déjà la révélation proprement dite du Prophète Muḥammad? Autrement dit, quel est le sens propre du terme *tawḥīd*, de l'unicité de Dieu, dont Muḥammad se montre le champion et le porte-parole? La réponse nous rapprochera du mouvement religieux, juif ou chrétien, dont dépend la théologie du Coran.

Le Compatissant angélique

Nous devons formuler ici une objection qui semble contredire notre raisonnement: Melchisédech n'est nulle part mentionné dans le Coran.¹³¹ Toutefois, cette difficulté n'est qu'apparente: il nous faut en effet introduire une troisième notion, à côté de *raḥā'a* et de *al-A'lā*.

Chaque Sourate du Coran commence par l'invocation formulaire bien connue: *Bismi l-Llāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*, »Au nom de Dieu: celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux«. Parfois elle est suivie d'un impératif tel que *Qul!* »Dis!« ou *Iqra'!* »Lis!«.

Or, qui parle ici? S'agit-il d'Allāh, comme diront sans doute spontanément les musulmans? Ou s'agit-il de l'archange Gabriel, chargé de la transmission de la

128 P. Lory, »Abraham«, dans: *Dictionnaire du Coran* 9.

129 Is. 41: 8; 2 Chr. 20:7.

130 M. Gil, »The Creed of Abū 'Āmir«, dans: *Israel Oriental Studies* 12, 1992, 22, 43.

131 Étant donné que le personnage de Melchisédech est lié à la prophétologie, comme nous verrons, il n'est point exclu que le texte du Coran a été censuré, cf. Amir-Moezzi, *Coran silencieux* 19-20, 45, 80, 85, 211.

révélation au Prophète? Parlait-il alors au nom du Miséricordieux, *ar-Raḥmān*? Ou devons-nous supposer encore un autre intermédiaire? Et à qui s'adresse-t-il? Est-ce Dieu qui s'adresse à son Prophète ou est-ce celui-ci qui exhorte sa communauté croyante? En ce cas, la phrase deviendrait une formule liturgique.

La réponse n'est pas évidente. En effet, au moins un verset du Coran (17: 110, cf. 25: 60) pourrait être interprété comme établissant une distinction claire et nette entre Allāh et *ar-Raḥmān*, car il semble que c'est Dieu qui dit:

invoquez le Miséricordieux. N'importe comment vous invoquez, Il porte les noms les plus beaux.

Nous savons cependant que dans une série d'inscriptions anté-islamiques, le nom de *Raḥmān* fait fonction de nom divin, surtout au Yémen. Par exemple dans l'inscription *Ryckmans 506* se trouve l'invocation: »Par la puissance de *Raḥmānān* et de son Messie«. ¹³² Plus claire encore est la fameuse inscription *CIH 541*, datée quelques années plus tôt en 548:

Par la puissance, l'aide et la miséricorde de *Raḥmānān*, de son Messie et de l'Esprit de Sainteté, fut écrite cette inscription. Moi Abraha, altesse du roi 'Ella-Ouzena le Ramhis (?) au Yémen, roi de Saba', Dū-Raydān, Hadramawt et Yémen, de leurs populations arabes de la montagne et de la pleine côte, [...] au mois de mars 548.

Le même nom *Raḥmānān* se retrouve aussi sur le linteau d'un portail d'église. À première vue il s'agit d'une formule trinitaire et Samir Khalil a ainsi prétendu que *Raḥmānān* doit être un nom pour Dieu le Père. Mais pourquoi alors en certains cas le Saint Esprit reste-t-il absent? Par ailleurs, *məraḥmwn* est un terme syro-palestinien – et donc melkite – qui traduit par exemple en Luc 6: 36: καθὼς ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτιρῶν ἐστίν. Serait-ce un indice pour une source judéo-chrétienne? Comme l'ont fait remarquer Nöldeke et Schwally, le titre *Raḥmānā* est très ancien comme épithète d'un nombre de divinités en Mésopotamie et en Palmyrène; aussi, la formule *ar-Raḥmān ar-Raḥīm* pourrait être une sorte d'élatif, »nur behufs Steigerung des Begriffes zu dem Substantiv *raḥmān* gesetzt«. ¹³³

En outre, le nom divin pré-islamique *Raḥmānān* se retrouve chez al-Musaylima b. Ḥabīb, prophète concurrent de Muḥammad en Arabie centrale, qui selon nos sources islamiques vénérât son Dieu unique sous le nom d'*ar-Raḥmān*, le »Compatissant«. ¹³⁴ Gimaret a souligné qu'il s'agit moins de la *miséricorde* de Dieu, mais plutôt de ses *bienfaits*, de sa *bonté*, provenant de son affection. ¹³⁵ Le nom traduirait ainsi celui du Paraclet, qui selon les Pères latins est appelé *advoca-*

132 G. Ryckmans, »Inscriptions Sud-Arabes - Dixième Série«, dans: *Le Muséon* 1953, 278; A. F. L. Beeston, »Notes on the Mureighan inscription«, dans: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 1954, 391-392 et Id., »Two Bī'r Hima inscriptions re-examined«, *ibidem* 48, 1985, 45-46; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, 444.

133 Th. Nöldeke & F. Schwally, *Geschichte des Qorāns* 1. *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig 1909², 113 note 1.

134 De Prémare, *Les fondations de l'Islam* 124.

135 D. Gimaret, »Raḥma«, dans: *EI*², vol. 8, 1995, 412.

tus et *consolator*.¹³⁶ On peut le rapprocher également de cet ange de la sotériologie manichéenne *parwanqâ*, qui doit apprendre aux fidèles la droiture éternelle et intégrale.¹³⁷ Ainsi nous voyons comment le sens de la ›compassion‹ (*rahma*) se rapproche de celui de la ›justice‹ ou *ṣadāqā* (hébreu) / *ṣidq* (arabe). D'ailleurs, la racine arabe *ṣadaqa*, *ṣadīq* a pleinement reçu le sens d'amitié, de charité et aussi de *compassion*. Déjà dans la tradition juive il y avait un développement en ce sens. Notamment dans la littérature sapientielle, le mot *ṣadāqā* va jusqu'à inclure l'amour miséricordieux, qu'on traduira plus tard par le grec ἐλεημοσύνη.¹³⁸ Ainsi nous comprenons comment la fonction prophétique transmise par l'Esprit divin, le Paraclet ou Δύναμις, peut apparaître sous la forme de *Melchisédech* ou du Christ préexistant¹³⁹ et éternel, conformément à la tradition monarchianiste de Théodote.¹⁴⁰ Il devient dès lors de plus en plus probable qu'une même instance révélatrice a parlé sous le nom d'*ar-Rahmān ar-Raḥīm* au Prophète de l'islam. Il a dû exister une relation étroite entre ce Melchisédech angélique et le *Rahmān ar-Raḥīm* arabe.

Les melchisédéciens du 5^e siècle

Nous savons qu'une telle doctrine était bien vivante dans le siècle précédant l'islam. Elle est attestée à l'époque de Marc le Moine, écrivant au début du 5^e siècle¹⁴¹, voire un siècle plus tard si on admet qu'il était celui qui a correspondu avec Sévère d'Antioche.¹⁴² Marc le Moine, supérieur d'un couvent à Ancyre en Galatie avant de se retirer dans le désert¹⁴³, a consacré un traité entier aux *Melchisédéciens*, qui professaient un développement ultérieur de cette hérésie. Persuadés de posséder un enseignement secret (μυστικώτερα) au delà de celui des Apôtres et transmis directement à eux¹⁴⁴, ils affirmèrent que ›Melchisédech‹ est Dieu, le Fils

136 À comparer également avec son nom syro-palestinien *mənāḥēmānā*, cf. notre art.: »Who is the ›other‹ Paraclete?« 432-434.

137 G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14) Stuttgart 1963, 296-297; P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (Homo Religiosus 8) Louvain-la-Neuve 1981, 235-236 et mon »Who is the ›other‹ Paraclete?« 434-435.

138 W. Gesenius – F. Buhl, *Handwörterbuch über das alte Testament*, Leipzig 1895, 655.

139 Cf. Flusser, »Melchizedek« 23-25.

140 Kelly, *Early Christian Doctrines* 116-117.

141 O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 4, *Das fünfte Jahrhundert*, Freiburg 1924, 178; Bardy, Melchisédech 35; Horton, *Melchizedek tradition* 107. G.-M. de Durand, *Marc le Moine, traités II* (Sources chrétiennes 455), Paris 2000, 246, le croit contemporain de Théodote d'Ancyre.

142 H. Chadwick, »The identity and date of Mark the Monk«, dans: *Eastern Church Review* 4, 1972, 125-130; J. Gribomont, »Marc l'Ermite et la christologie évagrienne«, dans: *Cristianesimo nella storia* 3, 1982, 75-81; S. P. Brock, »Mark the Monk«, dans: Id. (e. a.), *Georgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage*, Piscataway 2011, 268.

143 Bardy, »Melchisédech« 35.

144 Marc le Moine, *Melch.* 1: 11, O. Hesse, »Markus Eremita und seine Schrift ›De Melchisedech‹«, dans: *Oriens Christianus* 51, 1967, 75.

de Dieu par nature (λέγουσι φύσει Υἱὸν Θεοῦ¹⁴⁵); sans père ni mère (Hebr. 7: 3), il est éternellement prêtre (διηνεκές) et n'est donc pas un simple être humain¹⁴⁶. Au contraire, il est la forme préexistante (ὁ ἄσαρκος τοῦ σαρκωθησομένου τύπος) du Christ (μὴ ἔχων τότε σάρκα)¹⁴⁷, avant qu'il fut conçu par la vierge Marie (πρὶν σαρκωθῆναι ἢ ἐκ Μαρίας γεννηθῆναι).¹⁴⁸

Selon les Melchisédecien, le Christ n'aurait donc pas possédé la pleine divinité dès le début, ce n'est pas lui qui à partir de la nature divine (πρὸς ἐκείνην τὴν φύσιν) a lui-même rendu parfait son saint corps (τὸ ἅγιον σῶμα ηὐγένισται).¹⁴⁹ Si ce n'est pas lui, ce doit être une puissance (δύναμις¹⁵⁰) extérieure, qui s'est alors introduite en lui. Il en découle nécessairement une forme d'adoptionisme.

Marc le Moine a en effet écrit un autre traité, dogmatique celui-ci et traitant de l'*Incarnation*, qui fait suite à celui contre les Melchisédecien. Il essaie »de déterminer le type d'union ou d'unité qu'on doit reconnaître entre le Verbe et la chair«. ¹⁵¹ Bien qu'il paraisse difficile de déterminer exactement le ou les adversaires contre lesquels il prend position et qu'il se propose de réfuter¹⁵², il renoue avec ce qu'il avait dit au sujet de la nature du Christ en son traité contre les Melchisédecien. L'hérésie qu'il combat cette fois affirme *comme des juifs*, que le Christ qui a été crucifié n'était qu'un simple être humain (ψιλὸν ἄνθρωπον λέγουσι τὸν ἐσταυρωμένον Χριστόν), que le *Seigneur de la Gloire* (τὸν τῆς δόξης Κύριον) n'était pas impliqué dans la souffrance et qu'il était donc distinct du *Seigneur crucifié* (τὸν ἐσταυρωμένον Κύριον).¹⁵³ Ce *Seigneur crucifié* n'aurait été jugé digne de rejoindre le *Seigneur de la Gloire* qu'après la résurrection; son sacrifice aurait donc été accepté par Lui ultérieurement, son adoption étant postume et ce ne fut qu'à ce moment qu'il réalisa enfin l'union.¹⁵⁴ Avant cette adoption, son enveloppe humaine n'était habitée par la divinité que de façon occasionnelle et passagère¹⁵⁵, son corps n'étant qu'une espèce de manteau dont il se vêtait (ἱματίου δίκην ἐνδυταὶ καὶ ἐκδυταὶ τοῦ Λόγου).¹⁵⁶ Le Christ n'est ainsi venu dans la chair à en croire les opposants docètes de Marc, que virtuellement – φαντασίᾳ¹⁵⁷, c'est-à-dire μεταβατικῶς, ἢ ἀλλοιωτῶς, ἢ τρεπτῶς, ἢ φανταστικῶς καὶ

145 Marc le Moine, *Melch.* 1: 31; 7: 21; 8: 24; 11: 42-43; De Durand, *Marc le Moine* 174 et notre art. »Melchisédech« 142.

146 Marc le Moine, *Melch.* 2: 29.

147 Marc le Moine, *Melch.* 9: 2, 7-8; Bardenhewer, *GaL* 4, 182; cf. Delcor, »Melchizedek« 127.

148 Marc le Moine, *Melch.* 2: 6-7; Bardy, »Melchisédech« 36; Horton, *Melchizedek tradition* 107.

149 Marc le Moine, *Melch.* 5: 36-37.

150 Marc le Moine, *Melch.* 5: 33.

151 De Durand, *Marc le Moine* 227.

152 De Durand, *Marc le Moine* 228-229.

153 Marc le Moine, *Incarn.* 2-3; 45: 7-9.

154 Marc le Moine, *Incarn.* 12: 6-7, cf. 39: 22-24.

155 Marc le Moine, *Incarn.* 24: 5: τῷ ἐνοικοῦντι θεῷ.

156 Marc le Moine, *Incarn.* 29: 10-11.

157 Marc le Moine, *Incarn.* 47: 4.

ἀνυποστάτως.¹⁵⁸ Ces docètes ont ainsi introduit une division (μερισμός)¹⁵⁹ dans le Christ, afin de pouvoir expliquer que ce ne fut qu'un homme qui a été mis sur la croix, Dieu étant impassible.¹⁶⁰

Le terme μεταβατικῶς (*par substitution*) est remarquable, puisqu'il nous rappelle la façon dont le Coran présente la crucifixion, avec la phrase que nous avons déjà analysée: «ils ne l'ont pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui (*rafa'ahu*)», tout en créant au moment de la crucifixion un faux semblant pour le remplacer – *šubbiha lahum*.¹⁶¹ La théologie adoptianiste que supposent ces expressions résulte également des paroles qu'adressèrent selon le Coran (3: 45) les anges à Marie pour annoncer la naissance du Christ: «il sera glorifié (*wağīthan* – traduisant l'expression de Luc 1: 32: οὗτος ἔσται μέγας) ici-bas comme dans l'au-delà». Ainsi il fut adopté par Dieu comme prophète privilégié: «Lui [=Jésus] n'était qu'un serviteur, auquel nous avons accordé notre grâce», c'est-à-dire: *que nous avons exalté* – *in huwa illā 'abdun an'amnā 'alayhi* (S 43: 59).

Les melchisédéciens précédant l'islam

Il paraît que l'hérésie que Marc le Moine a tenté de réfuter ait connu un certain renouveau au cours du sixième et septième siècle¹⁶²: précisément la période où se situent les origines de l'islam. Le témoignage de Marc nous apprend qu'elle s'est d'abord répandue en Galatie, y acquérant un grand nombre d'adhérents¹⁶³ puis, selon le témoignage de Timothée de Constantinople, en Phrygie.¹⁶⁴ Ce détail est remarquable, puisque cette région est également celle où vivaient à la même époque les derniers survivants de la secte de Montan¹⁶⁵, que nous avons déjà eu l'occasion à plusieurs reprises de mettre en rapport avec les débuts de l'islam.¹⁶⁶

Sans doute faudra-t-il trouver les adeptes de cette forme de monarchianisme surtout parmi les moines de ces régions, ce qui expliquerait qu'en tant qu'ascètes périodeutes, les Melchisédéciens ne se souciaient guère des autorités ecclésiastiques supérieures.¹⁶⁷

158 Marc le Moine, *Incarn.* 48: 12-13, Hesse, »Markus Eremita« 76.

159 Marc le Moine, *Incarn.* 4: 11, 17.

160 Marc le Moine, *Incarn.* 25-28.

161 S 4: (156)157-(157)158.

162 Bardy, »Melchisédech« 37-39.

163 Bardy, »Melchisédech« 36.

164 Timothée de Constantinople, *De recept. haer.* 33 BC – PG 86.1; Bardy, »Melchisédech« 37. De même, Philoxène de Mabboug situe les adeptes messaliens d'Adelphe surtout dans la région d'Iconium (R. Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug* (PO 30.5, 147) Paris 1963, 854 § 110).

165 Voir mon art. »Zandaqa« 74-76.

166 Voir nos art. »Zandaqa« 75-76; »Vereinigung des Propheten« 381; »Ville céleste« 126-130; »La typologie du prophète« 85-104; »Who is the »other« Paraclete?« 429, 433, 444-445, 451, 456.

167 Hesse, Markus Eremita 76; De Durand, *Marc le Moine* 177.

Timothée de Constantinople, écrivant vers la fin du sixième siècle, nous dit explicitement que les Melchisédéciens sont «appelés maintenant Athinganes»;¹⁶⁸ de même Thomas de Marga (9^e siècle) les rattache aux Messaliens.¹⁶⁹ À l'époque de Timothée l'hérésie melchisédéciennne semble donc être liée aux Athinganes et ensuite aussi aux Pauliciens.¹⁷⁰ Or, on sait de ces derniers qu'ils étaient également fortement liés au Montanisme ou en constituaient même un développement ultérieur. Ces Athinganes sont connus pour avoir négligé les aspects sacramentaux de la tradition chrétienne, mettant l'accent sur la prière collective de façon quasiment exclusive, ce qui rappelle évidemment la pratique musulmane.¹⁷¹

Ainsi, une synthèse s'est établie entre les derniers survivants du Montanisme, la tradition monarchianiste et une forme mitigée du Manichéisme. Cette fusion était d'autant plus facile à obtenir que le monarchianisme était la théologie appropriée pour établir un lien entre le Montanisme et un Manichéisme modéré.

Aussi devons-nous nous demander si les adversaires de cette tradition monarchianiste ont bien compris la portée de la doctrine qu'ils réfutaient. Tantôt il est dit que les Melchisédéciens vénéraient Melchisédech comme l'incarnation de l'Esprit Saint, tantôt ils semblent le mettre en rapport avec la deuxième Hypostase de la Trinité, avec le Christ ou le Λόγος. On aurait même l'impression que cette seconde forme de l'hérésie pourrait constituer peut-être un développement ultérieur de la première.¹⁷² Toutefois, ne s'agirait-il pas plutôt d'une variante de la même doctrine? Ne serait-ce pas le même principe divin hypostatique, la forme théophanique du Père, qu'on appellera le Paraclet ou le Saint-Esprit si on veut, qui se manifeste sous l'aspect de Melchisédech ou sous l'apparence humaine du Verbe, du Christ, en s'incarnant en Jésus?¹⁷³

En effet, Marc le Moine lui-même s'est posé la question, à savoir qui représente le modèle (τύπος) et qui incorpore le sacerdoce, si ce n'est l'incarnation du Verbe divin, qui se révèle dans les apôtres et les prophètes.¹⁷⁴ Voilà en effet la

168 Timothée de Constantinople, *De recept. haer.* 33 BC – PG 86.1; Bardy, «Melchisédech» 37.

169 E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas bishop of Margâ*, Londres 1893, 1: 52, Hesse, «Markus Eremita» 74. Thomas cite un abbé, *Maqarios* le Moine. Selon Hesse (p. 76-77) il pourrait s'agir en réalité (avec une légère correction du texte) de Marc le Moine.

170 Bardy, «Melchisédech» 39.

171 Bien qu'il semble qu'il ait pu y avoir une forme de prière eucharistique aux débuts de l'islam, voir notre art. «Eucharistie im Koran», dans: Groß, *Schlaglichter* 457-460 et C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2004², 327-333. Mais cette forme de liturgie, comme d'ailleurs dans le Manichéisme par exemple, n'avait sans doute pas un caractère régulier.

172 Bardy, «Melchisédech» 33-34, 37.

173 Ainsi Horton, *Melchizedek tradition* 110: «I suggest the possibility that (...) this argument is designed to prove that Melchizedek is the Holy Spirit, but the argument that Melchizedek and Christ share the divine nature could also be misinterpreted to say that Melchizedek is the Logos (...) or even the Father».

174 Marc le Moine, *Incarn.* 9: 7-13.

question cruxiale qui découle de la *Lettre aux Hébreux* et qui concerne le statut du modèle éternel et céleste du prêtre, qu'il soit Melchisédech ou Jésus Christ et qui a donné lieu à la controverse et à l'hérésie.¹⁷⁵ On a ainsi l'impression que pour les Melchisédecien, ce τύπος était la forme théophanique de la divinité, produisant les épiphanies dans les personnes des prophètes et des apôtres, tout comme la *waṣṣya* universelle se manifeste selon l'islam (chī'ite) dans la *ḥikma* du Prophète et des imams. Eux-aussi sont des incarnations, mais cette incarnation n'est pas conçue comme une union hypostatique qui transforme leur caractère humain et divinise leur personne; tout en respectant leur enveloppe humaine, l'Esprit de Dieu vient habiter en eux. Qu'on l'appelle *Melchidédech*, le *Paraclet*, *Ilyāsīn* ou *Aḥmad*: c'est lui qui est le principe surnaturel de tout prophète et qui parle à travers leur bouche.¹⁷⁶

L'interprète melchisédecien par excellence: Jean d'Apamée

Nous retrouvons en effet ces mêmes idées chez celui qui sans doute a été l'un des plus importants transmetteurs des idées monarchianistes: Jean d'Apamée. Son influence en Syrie est difficilement mesurable, car son hérésie a été combattue et marginalisée; ses écrits ont été détruits et perdus. Cependant, comme nous le verrons, Barhébrée au 13^{ième} siècle se souvenait encore de lui. Il faisait donc partie du contexte religieux des débuts de l'islam.

Dans une notice fort instructive, De Durand s'est posé la question, si ce ne fut pas lui qui – du moins en partie – était visé par le traité de Marc le Moine en son traité contre les Melchisédecien.¹⁷⁷ Bien qu'il laisse la question en suspens et qu'il soit possible que les destinataires du traité ne soient pas limités aux sectateurs de ce Jean d'Apamée, celui-ci a été certainement influent au moment où Marc rédigea sa réfutation de leurs théories.

Or, se pose immédiatement un autre problème, tout aussi délicat. Certains des éléments de la doctrine de Jean d'Apamée rappellent si étroitement des idées de base de l'imamologie chī'ite, qu'on pourrait être séduit par l'idée que celui qui nous renseigne sur ce que Jean a professé – Théodore bar Kōnī, auteur syriaque nestorien, écrivant vers la fin du huitième siècle¹⁷⁸ et donc au moment où l'islam était déjà à son apogée – ait pu lui mettre dans la bouche ce qu'il avait appris par ailleurs de l'imamologie musulmane chī'ite. Le témoignage de Théodore serait alors plein d'anachronismes et pratiquement sans valeur pour le Jean d'Apamée historique. Or, on peut avancer contre une telle supposition deux objections

175 Voir déjà mes remarques dans mon art. «Melchisédech» 139.

176 Voir la façon dont les *Kephalaia* décrivent comment le Paraclet révéla les vérités éternelles à Mani: Ries, *L'Église gnostique de Mani* 371.

177 De Durand, *Marc le Moine* 178-179 n. 1.

178 R. Lavenant, «Le problème de Jean d'Apamée», dans: *Orientalia Christiana Periodica* 46, 1980, 375; A. M. Butts, «Theodoros bar Koni», dans: *Dictionary of the Syriac heritage* 405.

majeures. Tout d'abord, quel objectif aurait pu avoir un auteur chrétien à imputer à un hérétique chrétien déjà ancien (car Jean était mort depuis longtemps au moment où Théodore écrivait) des théories chiïtes? Était-ce là un moyen efficace pour parer des concepts musulmans ou, au contraire, chrétiens hétérodoxes? C'est difficilement imaginable. Quant à notre seconde réponse: il est vrai que le Jean d'Apamée de Théodore partage beaucoup d'éléments doctrinaux avec l'imamologie chiïte, mais on retrouve – comme nous allons encore le remarquer – tout aussi bien bon nombre de ces thèses dans la tradition gnostique ancienne, qui s'est épanouie depuis le second siècle chrétien et qui resta bien vivante tout au long de l'antiquité.

Jean était originaire de la grande ville *Apamea Chersonesus* sur l'Oronte, capitale de *Syria Secunda*¹⁷⁹, le plus souvent nommée *Euphemia* dans les sources syriaques.¹⁸⁰ Selon Théodore bar Kônî et Barhébrée il s'est rendu à Alexandrie où il acquit ses doctrines hérétiques.¹⁸¹ Selon Théodore¹⁸², ses précepteurs étaient «magiciens» (*ḥarsē*); sans doute faut-il sous-entendre des *gnostiques*, à l'instar du fameux Simon le Magicien.¹⁸³ Jean retourna ensuite dans sa ville natale, puis entra dans le monastère de *Dayr Sam'ân* (*dayrâ dāmâry Šām'ûn*, Saint Siméon), où quelqu'un l'a mis sur la mauvaise voie, si cela n'avait pas déjà été fait à l'Alexandrie. Si ce monastère est celui de Saint Siméon Stylite (392-459), attaché à sa basilique, nous avons ici un *terminus a quo* qui nous permet de dater notre Jean. En effet, ces édifices n'ont été construits qu'après la mort du stylite, vers la fin du 5^e siècle.¹⁸⁴ Aussi, notre Jean doit être postérieur à un autre Jean d'Apamée, ayant vécu lui-aussi au 5^e siècle.¹⁸⁵ Mais il y a également un *terminus*

179 J. Balty, «Sur la date de la création de la *Syria Secunda*», dans: *Syria* 57, 1980, 465.

180 Ainsi Barhébrée: J. B. Abbeloos - Th. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum* 1, Louvain 1872, 221-222 + n. 3, cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* 1, Oxford 1879, 85 (s. v. n° 2) et J. Dauvillier, «Euphemia», dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 11, 1963, 1407.

181 Ainsi je comprends l'expression *šūlpânâ dābarâyē* de Barhébrée (plutôt que «doctrina exterorum philosophorum» de Abbeloos et Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon* 224, cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* vol.1, 214, 577-578).

182 Le texte, qui se trouve dans le fameux catalogue des hérésies du onzième *Livre des Scolies*, a été édité par A. Scher (CSCO 55/Syr. 19) Paris 1912, 331-333; il a été traduit par R. Hespel et R. Draguet (CSCO 431/Syr. 187), Louvain 1982, 247-249. Lavenant, «Jean d'Apamée» 388-389, reproduit la traduction de I. Hausherr, «Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée», *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948, 6-8.

183 Cf. notre art. «Melchisédech» 143.

184 Voir notre article «Syméon stylite l'ancien. Le Saint qui s'est fait colonne», dans: *Acta Orientalia Belgica* 10, 1995, 101 + n. 4.

185 Notre Jean d'Apamée n'a en effet rien à voir avec l'autre Jean, auteur orthodoxe d'ouvrages ascétiques, sur lequel on consultera: S. P. Brock, «Johannes v. Apameia (auch *J. der Einsiedler*)», *LThK*³ 5, 1996, 879-880 (avec liste de ses ouvrages publiés et bibliogr.). Cette thèse qu'avait déjà avancée Hausherr, «Un grand auteur spirituel» 3-42, fut réfutée par W. Strothmann, *Johannes von Apamea* (Patristische Texte und Studien 11) Berlin 1972, 81-115. Strothmann a malheureusement été suivi par un nombre de chercheurs (p. ex. B. Bradley, «Jean le Solitaire (d'Apamée)», dans: *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1974, 764). Depuis il a été prouvé de façon

ante quem: Jean l'hérétique a été réfuté par Philoxène de Mabboug († 523), qui dit expressément qu'il n'était apparu que tout récemment – *qadām qalil zabnā ethāzi*.¹⁸⁶ Il a donc dû être actif au début du 6^{ième} siècle.

Autre fait remarquable: Théodore insère sa notice juste avant celle concernant le trithéisme de Jean Philopon¹⁸⁷ et presque aussitôt après celle concernant les Messaliens, en ajoutant que «cette hérésie était également de ce genre». Une fois de plus donc nous sommes en présence d'une tradition proche des Pauliciens et des Melchisédéciens à laquelle s'opposa Timothée de Constantinople.¹⁸⁸ De même Philoxène, après avoir brièvement contredit les «révélations» fantaisistes (*gelyānē ... pāntāsīyās*) relatives aux différents degrés, régions, sphères, demeures et cieus du monde (tout porte donc à croire que Philoxène résume ici un système hiérarchisé d'émanations successives)¹⁸⁹, l'auteur s'attaque aux spéculations du messalien Adelphe, qui prétendit avoir reçu une apparition lumineuse affirmant «Je suis l'Esprit Paraclet envoyé à toi par le Christ».¹⁹⁰ Les Messaliens croyaient donc également à une telle révélation théophanique du Paraclet.

Nos deux témoins principaux, Théodore et – dans une notice beaucoup plus brève – Barhébrée, attestent que Jean crut à l'existence d'un seul Dieu, principe substantiel (*'ityā*) et cause de tout (*'elat kull*). Il est inengendré; il n'y a personne qui est égal à lui: *lā ilīdā, dēlayt leh bar pehmā*. Voilà presque textuellement la formule monarchianiste de *Sourate* 112: 3-4: *lam yalid wa lam yūlad, wa lam yakun lahu kufū'an aḥadun*, «il n'engendre pas; il n'est pas engendré; nul n'est égal à lui»!¹⁹¹

Cependant, de cette divinité unique procèdent des hypostases (*qanūmē*), que Théodore appelle des «fils» (*bənayyā*) et Barhébrée, sans doute de façon plus ap-

définitive par Lavenant, «Jean d'Apamée» 372-387, que Hausherr avait raison (et, tout comme Hausherr, il distinguait trois personnages de ce nom; l'éventuel troisième Jean d'Apamée, plus tardif, n'a pour notre propos également aucune importance). Il faut savoir que *Jean d'Apamée* a dû être un nom fort commun: il y a encore un autre Jean (évêque) d'Apamée parmi les participants au Concile de Constantinople de 381, cf. Balty, «*Syria Secunda*» 471.

186 Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène* 848 § 105; Id., «Le problème de Jean d'Apamée» 370; Strothmann, *Johannes von Apamea* 89.

187 Qui lui aussi exerça une influence considérable sur l'élaboration de la théologie musulmane, cf. nos art. «Zandaqa» 77-78 et «La typologie du prophète» 87.

188 Voir plus haut, notes 164, 170-171.

189 Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène* 850 § 107.

190 Lavenant, *La Lettre à Patricius de Philoxène* 852 § 109.

191 Nous citons la traduction de Masson, qui remarque cependant: «Il convient de rappeler ici que les chrétiens n'hésitent pas à souscrire à cette formule, car ils distinguent l'Essence divine, absolument «une» qui n'engendre pas et n'est pas engendrée, de la Trinité des personnes divines, celles-ci étant des processions «ad intra». Toutefois, bien que cette remarque soit pertinente au niveau transcendant de la divinité, les choses sont différentes lorsqu'il s'agit de l'incarnation, puisque Jésus est bien engendré comme l'affirment les professions de la foi des Conciles: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, la forme ancienne césarienne ajoutant *τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* – Jésus est Fils de Dieu, «engendré du Père, c'est-à-dire, de la substance du Père»; en arabe: *Ibn Allāh al-waḥīd al-mawlūd mina l-Ab (...)* *mawlūd ḡayr maḥlūq*.»

propriée, des ›intellects‹ (*hawnē*). En tout cas, Théodore leur attribue également des caractères liés à l'intelligence: *gloire*, *confession* (de foi), *logos*, *louange*, *natures*, *dieux* (*šūbhâ*, *tauditâ*, *melē*, *tešbūhtâ*, *kəyânē*, *alâhē*). Pour décrire ce premier acte créateur, Barhébrée emploie le verbe ›créer‹ (*etbəri*, au passif théologique), Théodore le verbe *yld*, mais au *aph'el*, qui en tant que forme factitive/causative signifie ›faire engendrer, procréer‹ (*Thes. Syr.: producere fecit, effecit*). La nuance est significative: le verbe indique qu'il ne s'agit pas d'un engendrement usuel et que Dieu ne l'a pas créé, engendré ou concipié directement; plutôt il est la *cause* de son existence.¹⁹²

Cependant – et curieusement – Théodore énumère sept ›fils‹, tandis que Barhébrée distingue dix intellects. Comment expliquer cette différence?

Jean d'Apamée et la gnose

Il existe pour une telle dualité un cas parallèle, comparable, chez un auteur qui a été un des prédécesseurs de Jean pour la voie gnostique dans laquelle il s'est engagé et qui sans doute, comme nous le verrons encore, fut un de ses grands exemples: l'hérésiarque notoire Bardaysan (154-222).¹⁹³ Tantôt Bardaysan fait état de quatre éléments (*ṭyē*) qui forment, avec Dieu et l'obscurité, les six principes de l'univers, tantôt il distingue sept éléments fondamentaux. En réalité, Bardaysan ajouta aux quatre *éléments* physiques trois *intermédiaires*, qui servaient à établir un rapport entre les quatre éléments, qui les lient ensemble et qui sont les causes de l'organisation de l'univers, le principe de l'ordonnance et la force créatrice, qui fait évoluer et exister le monde généré.¹⁹⁴ Il nous semble, en lisant attentivement le résumé très (trop) dense et quelque peu obscur de Théodore, que Jean ait également dû présenter un tel système compliqué; probablement s'agissait-il d'un développement de celui de Bardaysan.

Cependant Théodore nous renseigne moins sur sa cosmologie; il met surtout l'accent sur les aspects soteriologiques de la doctrine, car Jean avait également élaboré une prophétologie qui, d'une manière qui ressemble au plus haut degré à certaines spéculations chi'ites, est étroitement liée à sa doctrine sur la création et qui se conçoit selon un ordre tout-à-fait parallèle à la structure du cosmos.

Ainsi Jean croyait que les sept ›premiers intellects‹, procédant de la divinité par instauration (*mawladânâ* ou *tawledâtâ*), formaient une unité concordante (*awyūtâ*), qu'il appelle – comme l'affirme Théodore plus loin en son analyse – »les mondes supérieurs de la lumière«, *'ālmē 'elâyâ dənūhrâ*, peuplés d'anges. Quant aux

192 Payne Smith – Margoliouth, *Syriac dictionary* 192: »to make bring forth, to cause, effect«. On pourrait penser à la notion de l'instauration (*ibdā'*) de la doctrine chi'ite de la création, cf. D. De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (OLA 67), Louvain, 1995, 110-117.

193 Voir notre art. »La cosmologie de Bardaysan«, dans: *Parole de l'Orient* 31, 2006, 133.

194 Cf. »Cosmologie de Bardaysan« 140-141.

intellecks, ils sont sept dépositaires de la vérité et constituent en tant que tels une *tešbūhtā* seule et unique. Le mot *tešbūhtā* qui signifie ›louange‹, ›gloire‹, traduisant le grec δόξα (parfois même avec son sens d'›opinion‹), reçoit parfois également le sens de ›majesté‹.¹⁹⁵ Si Jean d'Apamée a connu et interprété l'*Épître aux Hébreux* et son interprétation de la figure de Melchisédech – ce qui est plus que probable – le terme *tešbūhtā* pourrait traduire le mot μεγαλωσύνη de *Hébr.* 8: 1: τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς (texte qui commente à son tour déjà *Psaume* 110: 1-3). En outre, selon Schwally, le sens original serait plutôt celui qu'on retrouve dans l'arabe *sbḥ* (et non pas *sbḥ*): ›se distancier‹, ce qui pourrait indiquer la quiétude qui caractérise le roi, éminemment élevé au-dessus des choses du commun ou, plutôt encore, le fait de s'*aggrandir*, ›augmenter‹, ayant le sens du latin *augere*, *augustus*.¹⁹⁶ Le mot nous rappelle ce que dit la *Confession de Foi de Constantinople* concernant le Saint-Esprit: συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν. Il souligne que cet Esprit forme avec la divinité une seule substance (συν-); il participe en sa majesté *auguste* et c'est cette même et unique substance qui ›parle par les prophètes‹ (la traduction usuelle arabe de ce texte est d'ailleurs très intéressante: *al-ladī huwa ma'a l-Ab wa l-Ibn masğūd lahu wamu-mağad, an-nātiq bi l-anbiyā*).¹⁹⁷

Selon Théodore, cette unique *tešbūhtā* porte chez Jean un nom: elle s'appelle *Melchisédech*! Celui-ci renferme et porte en soi les sept prophètes qui l'incarnent et manifestent, successivement: Abraham, puis les autres prophètes que Théodore néglige malheureusement d'énumérer. Cela veut dire que selon Jean d'Apamée, il y eut un principe majestueux prophétique, appelé ›Melchisédech‹, auguste archétype sacerdotal (*rab kūmrē*) qui s'hypostasie en adoptant une enveloppe, une forme humaine, afin de se révéler à chaque génération sous l'aspect de son prophète, comme le font les prophètes en islam: Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Jésus, Muḥammad, ainsi que les imams chī'ites.

Tout comme les hypostases de la Sainte Trinité selon la théologie orthodoxe chrétienne, les personnages qui incorporent Melchisédech participent en sa ›majesté‹ (*tešbūhtā*) et pour ce qui concerne le principe qu'ils incarnent, ils sont *consubstantiels*, bien que leur enveloppe humaine, leur apparence terrestre, reste distincte quant à l'essence de cette entité divine. Melchisédech incorpore ainsi une pluralité d'êtres divins, tout comme le font les *Elôhîm* du livre de la *Genèse*¹⁹⁷, qui sont identifiés (en tant qu' *Ēl 'Ēlîyûn*) par la littérature de Qumrân à Melchisédech.

195 Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* 2, 4023-4024, 4027-4028.

196 Fr. Schwally, *Idioticon des christlich palästinischen Aramaeisch*, Giessen, 1893, 91 (cité W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig 1885¹², 769): »sich ausbreiten, sich vergrößern. Hiph. verbessern«.

197 Comme il résulte e. a. de l'interprétation qumrânéenne, on peut en effet déduire de la forme plurielle *Elôhîm*, qu'il s'agit d'une pluralité d'hypostases ou une assemblée d'anges, con-

Suit dans le résumé de Théodore bar Kônî un système qui présente toutes les caractéristiques d'une cosmologie et d'une prophétologie largement influencées par le néo-platonisme¹⁹⁸, à l'instar de ce qui nous est familier du néo-platonisme chi'ite, plus spécialement ismaélien. Les différentes hypostases prophétiques ont en effet selon Jean d'Apamée comme mission, de «faire remonter» (*messaq lə 'abâ*) le louange vers la Majesté divine. La forme épiphanique de Melchisédech en tant qu'hypostase de Dieu a également une fonction initiatrice, afin de reconduire la communauté croyante vers la Sagesse divine. Or, le premier «fils», qui procède de la *tesbūhtâ* et qui n'est autre qu'Abraham, n'en fit pas ainsi. En élevant la *tesbūhtâ* il n'eut pas tellement l'intention de confesser (de glorifier) le Père (*lā nəsah re'yânâ dānaude lə Abâ*); au contraire, il était pris d'orgueil. Se faisant, il tombait en disgrâce; relayé vers le bas de la série d'émanations hypostatiques, il engendrait – de sa gauche – des démons au lieu d'anges et de prophètes, s'éloignant ainsi de plus en plus de la Majesté.

C'est alors que Melchisédech entre en ligne et que se situe l'histoire que contient le livre de la *Genèse* à son sujet, bien que munie d'une interprétation nouvelle, allégorisée et ésotérique. Melchisédech reçoit de Dieu comme mission d'accorder à Abraham une grâce (*ṭaybūtâ*) lui incitant à prendre conscience de sa faute et de se repentir. Abraham se convertit et commença alors sa lente remontée, de sorte que naquirent maintenant de sa droite des puissances salvatrices (*ḥaylawâtâ*) angéliques. Melchisédech assume ainsi le rôle de celui que l'islam chi'ite appellera l'imam à l'encontre du prophète de son époque. Il est l'initiateur d'Abraham, «l'artisan de sa grandeur».¹⁹⁹ De lui proviennent au cours des siècles les manifestations historiques et terrestres de son archétype céleste éternel.

De ce système gnostique découle tout naturellement une sotériologie docétique. Selon Jean, le Christ ne prit pas chair, l'incarnation n'étant qu'une illusion, puisqu'il s'agissait d'un fantôme (*hagâgâ*) qu'ont fait apparaître des anges. On peut en déduire que Jean a dû expliquer la crucifixion d'une manière similaire à celle proposée par le Coran. Liée à la doctrine docète est l'opinion qu'avait Jean concernant la vie future. Il ne nia probablement pas la résurrection, mais seulement la résurrection charnelle. Selon lui, cette résurrection n'est que partielle (*palīgūtâ*): c'est en tant qu'esprit que les âmes entrent au ciel. Pour «esprit», le texte emploie le terme *daywâ*, un mot emprunté au persan (*daēwa*) signifiant un démon. Ce mot iranien ainsi que le caractère dualiste de la sotériologie nous rappellent une fois de plus la conception gnostique et foncièrement dualiste du salut,

formément à *Psaume* 82: 1 (cf. J. Carmignac, «Le document de Qumran sur Melchisédech», dans: *Revue de Qumran* 7, 1970, 364; Horton, *Melchizedek tradition* 76-77).

198 On a parfois taxé à tort la doctrine de Jean d'Apamée de «panthéisme émanatiste»: I. Hausherr, *Jean le Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions de l'homme* (Orientalia Christiana Analecta 120) Rome 1939, 24; Lavenant, «Jean d'Apamée» 370, cf. notre art. «Melchisédech» 144 n. 60.

199 M. Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, 113.

tel qu'il apparaît par exemple dans le Manichéisme.²⁰⁰ En effet, les quelques lignes que Théodore consacre à l'éschatologie selon Jean coïncident jusque dans les détails avec la doctrine défendue par le bardaysanite Marinus, transmise dans le dialogue d'Adamantius.²⁰¹ Tout porte à croire que Bardaysan a professé une anthropologie similaire, niant la résurrection des corps.²⁰²

Le témoignage de Théodore nous renseigne mal sur l'éschatologie de Jean, mais celle de la tradition gnostique dont il est issu nous permet de combler les lacunes et de restituer l'ensemble doctrinal, profondément enraciné dans la pensée de Bardaysan. Surtout un traité gnostique bien connu depuis longtemps, le *Pistis Sophia*, texte qui a été écrit en Égypte au cours du 3^e siècle²⁰³, présente Melchisédech comme le »grand Réceptacle (Παραλήμπτωρ) de la lumière«.²⁰⁴ Que faut-il entendre sous ce nom mystérieux de *Paralèptor*?

Le sens spécifique qu'avait reçu le verbe παραλαμβάνειν dans les LXX s'est modifié dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament il indiquait la transmission du savoir quant à la Sainte Écriture et la tradition religieuse. Or, celle-ci est personnalisée et est assumée dans les Évangiles par le Verbe incarné, de sorte que παραλαμβάνειν signifiera dorénavant »das Aufnehmen in den übergeistigen Wesenskern der Persönlichkeit«.²⁰⁵ Toutefois, dans la tradition gnostique, cette idée est davantage spiritualisée. Le *Paralèptor* Melchisédech a comme mission de rassembler les parcelles de lumière provenant des Éons, des Archontes²⁰⁶, de la Sphère (supralunaire, le firmament?) et de l'Ordre (terrestre? – εἰμαμένη), de les purifier et de les transporter vers le Trésor (θησαυρός).²⁰⁷ Ainsi sublimées, les âmes parfaites (τέλειαι ψυχαί) peuvent monter sous la conduite de Melchisédech et rejoindre leur origine.²⁰⁸

Bardaysan a eu l'idée à vrai dire géniale d'intégrer cette sotériologie gnostique en sa cosmologie. Le Trésor de Lumière où sont rassemblées les âmes des parfaits est mis en rapport avec la croix cosmique (*chi*), conformément à la démiurgie telle qu'elle est décrite dans le *Timée* de Platon et que Bardaysan avait introduite dans sa théologie, moyennant une lecture allégorique du récit de la *Genèse*. Il parvenait ainsi à une interprétation gnostique de la crucifixion: Melchisédech – qui

200 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964⁴ (1988) 308 + n. 2; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 223-224.

201 H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, 172. Adamantius a écrit autour des années 325 en Syrie, cf. R. Göglér, »Adamantios 2«, *LThK*³ 1: 142; il est cité par Théodoret de Cyrus (ca. 393-460 – cf. Bardenhewer, *GaL* 2: 243).

202 Bardenhewer, *GaL* 1: 337; Drijvers, *Bardaisan* 154.

203 G. Quispel, »Pistis Sophia«, dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, 1961³, 387; J. Schmid, »Pistis Sophia«, dans: *LThK*² 8: 524.

204 *Pistis Sophia* 25, p. 21 – Schmidt (GCS); Bardy, »Melchisédech« 501.

205 Dellling, »παραλαμβάνω«, dans: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4: 15.

206 Notons que *Archôn* peut traduire la partie *mlk*, »roi«, du nom de Melchisédech; comme il est dit explicitement en Épiphanie, *Panarion* 55: 8.1; cf. Horton, *Melchizedek tradition* 112.

207 *Pistis Sophia* 25-26, p. 21-22 – Schmidt.

208 *Pistis Sophia* 128-129, 139, p. 212-213, 237 – Schmidt.

n'est autre que la forme éternelle du Christ – rassemble les âmes des sauvés dans une Croix de Lumière montant au ciel.²⁰⁹ Ici encore Bardaysan se montre le grand précurseur de Mani, puisque selon Mani le salut consiste dans la rédemption de l'Âme du Monde, représentée par la Croix de Lumière et opérée par le *Jesus Patibilis*²¹⁰, pour constituer enfin la Colonne de Lumière éternelle contenant toutes les âmes sauvées.²¹¹ Ainsi chaque âme sauvée parvient à monter par la voie de cette colonne lumineuse »vers la sphère de la lune en direction de l'Homme Primordial et de la Mère des Vivants jusqu'à ce qu'il retrouve dans les paradis de Lumière son état des origines«.²¹²

Serait-ce le sens des énigmatiques²¹³ »tours de lumière« (*burūḡ*) qui apparaissent trois fois dans le Coran (15: 16; 25: 61; 85: 1)? En tout cas, au Dernier Jour, »leur lumière courra devant eux et à leur droite« (57:12; 66: 8).

Bardaysan: hérésiarque et source fondamentale

Si des éléments manichéens sont réellement présents dans la prophétologie musulmane (surtout en ce qui concerne la fonction du Paraclet) et en tenant compte des nombreuses concordances avec la doctrine de Jean d'Apamée, il doit exister une source commune, un maillon manquant et commun: de tout ce qui précède un nom semble s'imposer, celui de Bardaysan, qui a été une des sources majeures de Mani, comme l'atteste d'ailleurs Saint Éphrem.²¹⁴ Et en effet, Michel le Syrien lui attribue une prophétologie très similaire. Selon ce témoin, celui qui a adressé Moïse et les autres prophètes n'était pas Dieu lui-même, mais le prince des anges (*rīš mala'kā* – Michael?).²¹⁵ Notre Seigneur (c'est-à-dire le Christ) avait lui-aussi l'apparence d'un ange, un corps (*gūšmā*) angélique dont la Parole intelligente (*mi'mrā dātar'itā*) se vêtit, tout comme son âme de lumière se vêtit d'un corps dans les entrailles de Marie. Bardaysan défend ici clairement une position docétique: le corps de Jésus n'était qu'une enveloppe pour son être lumineux, procédant directement de l'Esprit divin et céleste (du *'elāyā*).²¹⁶ Comme nous l'avons déjà indiqué, »le sperme engendrant le Fils de la Vie n'est autre que l'Esprit vivificateur (*rūḥ nūṭrā*) qui anime le monde«.²¹⁷ Il semble donc qu'il identifia plus ou moins le Saint-Esprit avec le Christ.²¹⁸ Ce sont des anges (*šalīṭē* – des

209 Voir notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 144.

210 Jonas, *Gnosis* 310; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 78.

211 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 221-227.

212 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 238.

213 Voir W. Hartner – [P. Kunitzsch], »Minṭaḡat al-Burūdī«, dans: *IE* 2 7: 82.

214 Drijvers, *Bardaišan* 225.

215 Drijvers, *Bardaišan* 189.

216 Drijvers, *Bardaišan* 196, 220-221; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spät-antiken Religion*, Göttingen 1990³, 354.

217 Dans notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 135.

218 Voir notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 134-135.

»Puissances») et des êtres célestes (*‘elâyē*) qui lui donnent son âme.²¹⁹ Sans doute Bardaysan voulait-il dire que c’était le principe prophétique, venant du Monde de la Lumière, qui s’incarne en sa personne. Pour Bardaysan ces esprits célestes sont doués de raison (*‘aqlī*); il énumère ainsi: *Intelligence, Puissance, Pensée et Savoir* (*hawnâ, ḥaylâ, tar’itâ, mad’â*).²²⁰ De ce fait, Bardaysan a livré le modèle de Théodore, qui attribue également des caractéristiques intellectives aux anges et aux autres êtres célestes. En tant qu’*intelligences* (*hawnē*) ceux-ci constituent ce qu’il appelle, comme Bardaysan, les »mondes supérieurs de la lumière«, *‘ālmē ‘elâyâ dānūhrâ*, peut-être correspondant aux *Elôhīm* ou *‘Ēlīyūn* de la tradition biblique.

La différence capitale qui sépare le dualisme de Mani de celui de Bardaysan et que celui-ci partage avec Jean d’Apamée, est que le dualisme bardaysanite n’est pas absolu, avec deux divinités égales du bien et du mal au sommet de l’univers; chez Bardaysan qui tient à l’unicité de Dieu, le principe du mal ne vient qu’après, résultant d’un mélange d’éléments purs avec de la matière.²²¹ Plus optimiste, il part de la sagesse divine, de la Parole initiale (*mīmrâ dāqadmâyâ*) qui est une Parole intelligente (*mīmrâ dātar’itâ*) que possèdent Dieu, les Anges, les Puissances (*šālītānē*) gouvernant le monde parfait des astres et qui est communiquée ensuite aux éléments de la création et aux êtres humains.²²² Ainsi selon Bardaysan Dieu envoya au début de la création le *Logos* (*meltâ*) qui est une Parole rationnelle provenant du monde supérieur, qui est identique au Christ (*mīmrâ dātar’itâ dā‘elâyâ dā’itauhy Māšīhâ*) et qui devait instaurer l’ordre parmi les éléments.²²³ Cette Parole intelligente opère une fonction créatrice et salvatrice comparable à l’Esprit Vivant dans le Manichéisme.²²⁴

Comme nous l’avions déjà remarqué ailleurs, le texte de Théodore bar Kônî laisse sous-entendre que la prophétologie, expliquant comment s’est déroulée la révélation au cours de l’histoire, allait de pair avec »une cosmologie hiérarchisée, dont nous ne possédons malheureusement que quelques épaves«.²²⁵ Toutefois, Jean d’Apamée ainsi que sa source Bardaysan semblent avoir eu une idée fondamentale en commun: ils situent entre Dieu comme principe ultime et l’univers un

219 Drijvers, *Bardaisan* 189.

220 Drijvers, *Bardaisan* 117-118, 120 et notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 140, 144. De même Marinus: Adamantius, *Dialog.* 3: 4, p. 118 – van de Sande Bakhuyzen (GCS).

221 Bardenhewer, *Gal* 1: 337; H. H. Schaefer, »Bardanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche«, dans: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, 51, 64-65; Drijvers, *Bardaisan* 7, 123-124 et notre art. »Cosmologie de Bardaysan« 144. De même Marinus élève de Bardaysan professait l’unicité divine (εἰς θεός: τρία δὲ ἔστιν ἐν οἷς οὐ συμφωνοῦμεν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) et affirmait que ὁ θεὸς κακῶν ἀνάιτιος, Adamantius, *Dialog.* 3: 1 – 116 van de Sande Bakhuyzen.

222 H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (Semitic texts with translations 3) Assen 1965, 28; Id., *Bardaisan* 84-85, 140; Rudolph, *Gnosis* 354.

223 Drijvers, *Bardaisan* 100-102, 112, 150, citant Barḥadbešabba ‘Arbaya, Moses b. Keṭā et Īwannis de Darā.

224 Drijvers, *Bardaisan* 197-198.

225 Citation de notre art. »Melchisédech« 145.

monde lumineux qu'ils appellent tous les deux le *'elâyâ*, qui contient des êtres divins hypostatiques, subalternes, des *Elôhîm* – anges ou esprits lumineux. Ces esprits célestes comportent les principes de la création et se révèlent en s'introduisant en tant qu'Esprit ou Paraclet dans les personnes des prophètes. Cette théologie monarchianiste et gnostique se retrouve dans la prophétologie musulmane et surtout dans l'imamologie de tendance chi'ite. Elle a probablement été la doctrine musulmane originale.²²⁶

Melchisédech, imam éternel et les Brâhmanes

Ce n'est donc sans doute pas un hasard que le personnage de Melchisédech refait soudainement surface dans la littérature ismaélienne nizârîte, vers le début du douzième siècle;²²⁷ il semble même que c'est le célèbre fondateur d'Alamut Ḥasan Šabbâḥ qui l'aurait introduit parmi ses sectateurs, afin de s'identifier avec lui et de montrer que »toutes les épiphanies se condensent et font retour dans <sa> personne«. ²²⁸ Une fois de plus, comme nous allons le voir, l'idée remonte à Bardayšan.

L'apparition – ou la réapparition – soudaine de Melchisédech à cette époque tardive ne devrait guère nous surprendre. Son rôle a pu faire partie des secrets, de l'exégèse ésotérique de la révélation, que les *du'ât* ismaéliens ne communiquaient qu'aux seuls initiés, oralement.²²⁹ S'il y a une question sur laquelle on a toujours observé la *taqīya*, c'est bien la prophétologie et l'imamologie. Si nous avons cru pouvoir reconnaître la fonction de Melchisédech ou d'Élie dans certaines péripécies coraniques, comme celles concernant *Ilyāsīn*, on doit tenir compte aussi du fait que son nom ait pu être rayé du texte du Coran par ses éditeurs, conformément à leur pratique telle qu'elle nous est décrite par un nombre d'auteurs chi'ites (voir note 121).

Selon le *Haft Bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, écrit tout au début du douzième siècle, le Nom sublime (*ism-i-a'zam*) de Dieu se manifeste en tant que Seigneur, *Mawlânâ*, »notre Seigneur«. Le nom *mawlânâ* est dérivé du verbe *wly*, *être auprès de quelqu'un, proche, être ami*, tout comme il est dit dans le Coran qu'Abraham est le *walî* de Dieu. Mais dans le cas de *mawlânâ*, il s'agit d'une notion passive: Dieu est l'objet, le but ou la cause finale de l'amour des hommes qui Lui sont fidèles.²³⁰ Or,

226 Voir notre art. »Le Coran silencieux et le Coran parlant: nouvelles perspectives sur les origines de l'islam«, dans: *Revue de l'histoire des religions* 230, 2013, 396, 399-400.

227 G. Vajda, »Melchisédec dans la mythologie ismaélienne«, dans: *Journal Asiatique* 1943-45, 179; Corbin, *En Islam iranien* 1: 63.

228 C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse 1990, 134; Corbin, *En Islam iranien* 2: 75.

229 D. De Smet, »Apparent et caché«, dans: *Dictionnaire du Coran* 68.

230 Cf. H. Corbin, *L'Homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris 1983, 226-228; M. Bar-Asher, »Exégèse chiite«, dans: *Dictionnaire du Coran* 316 (*walâya*) et É. Geoffroy, »Mystique«, *ibidem* 584.

Mawlānā »se manifeste toujours (...) dans chaque période (...) par un prophète (...) dans un personnage sous la figure humaine qui est la plus noble de toutes les formes«. ²³¹ Précisément cette forme théophanique de la divinité, qui s'est révélée pour la première fois à Abraham, s'appelle selon le texte ismaélien *Melchisédech*.

Spécifique à la présentation ismaélienne de Melchisédech est toutefois, qu'il est subdivisé et se manifeste sous trois aspects différents. On se rappellera ici les trois principes intermédiaires ou Intelligences de Bardayšan, ainsi que »le premier, deuxième et troisième qui sont à leur tour pères de plusieurs autres (*qadmâyâ aw tenyânâ aw tölitâyâ* (...)) *kulḥad abâ wh daḥrânâ*« selon Jean d'Apamée. ²³² Or, dans le texte ismaélien, ces trois Intelligences portent un nom: *Malik Šölēm*, *Malik Yazdāq* (sans doute une forme arabisée de *šadaq*) et *Malik as-Salām*. Ces trois noms, représentant trois formes du Melchisédech biblique, traduisent trois de ses épithètes. Vajda a perspicacement remarqué qu'il doit s'agir d'une exégèse de *Gen. 14: 18* מלכי צדק מלך שלם, mais combinée à une lecture basée sur une version syriaque – *malkay zādeq mōlek šālīm* – quant au troisième nom arabe. Voilà une indication de plus pour une origine syriaque de la tradition. ²³³

En outre, ces trois formes de *Melchisédech* apparaissent de façon périodique au cours de l'histoire. Ainsi *Mawlānā* est apparu en tant que *Malik Šölēm* à l'époque d'Adam dans sa communauté, celle des légendaires et énigmatiques Šabéens. Ce même *Malik Šölēm* réapparaîtra et sera présent à la résurrection. Il est parfois identifié dans la tradition ismaélienne avec Seth. ²³⁴ Puis vient une deuxième manifestation de *Mawlānā* au temps de Noé: c'est en tant que *Malik Yazdāq* qu'il se montrera aux Brâhmanes. Le texte pourvoit l'histoire du déluge d'une exégèse ésotérique (*bāḥīn*) typiquement ismaélienne: ayant comme mission de promulguer la Loi religieuse (*šarī'a*), ces gens ignorants furent noyés dans les préceptes de la Loi. Le peuple de Noé qui est sauvé en montant en son arche, symbolise ainsi la communauté croyante initiée dans les vérités de la vraie religion. Enfin *Malik as-Salām* est celui qui a rencontré Abraham. ²³⁵

Il est évident que ces trois manifestations de *Mawlānā* sont les trois imams, *awṣiyā* ou *Melchisédechs* qui sont chargés de l'interprétation ésotérique et véritable auprès des prophètes de leur époque, tout comme le fameux *Du l-Qarnayn* au temps de Moïse, ou enfin l'imam par excellence, 'Alī b. Abī Ṭālib, auprès du Prophète Muḥammad. ²³⁶

231 Vajda, »Melchisédec« 173.

232 Strothmann, *Johannes von Apamea* 101 insiste sur cette division tripartite, cf. Lavenant, »Jean d'Apamée« 376-377.

233 Vajda, »Melchisédec« 176; W. Ivanow, »Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne«, dans: *Journal asiatique* 237, 1949, 253.

234 Vajda, »Melchisédec« 175.

235 Vajda, »Melchisédec« 174.

236 Vajda, »Melchisédec« 174-175; Jambet, *Résurrection d'Alamūt* 329-330, 349.

Chez les Ismaéliens, mais également chez certains duodécimains, Seth figure comme le légataire spirituel, le *waṣī, asās* ou imam auprès d'Adam;²³⁷ déjà le fameux hérétique al-Muqanna' adhérait à cette idée d'origine gnostique, »sethéenne«, que l'esprit divin, c'est-à-dire la *waṣīya* universelle, fut transférée d'Adam à Seth.²³⁸ On sait par ailleurs que Seth joue un rôle prépondérant chez les Mandéens. Toutefois, il y a toute une tradition exégétique syriaque, qui a essayé d'identifier Melchisédech avec quelqu'autre personnage biblique mieux connu, tel que (suivant une tradition exégétique attestée déjà par les Samaritains) Šem le fils de Noé qui, selon Saint Éphrem, aurait ainsi survécu pendant une quinzaine (14 ou 16) de générations afin de pouvoir rencontrer Abraham.²³⁹ En outre, la *Caverne des Trésors*, écrite dans la tradition de Saint Éphrem, dédouble (comme la tradition ismaélienne) le nom de Melchisédech afin de pouvoir lui attribuer des parents, son père s'appelant alors *Malak* et sa mère *Yūzdaq*, ce qui fait évidemment penser au nom de la deuxième apparition de Melchisédech selon les Ismaéliens: *Malik Yazdāq*.²⁴⁰

Mais le plus remarquable dans le *Haft Bāb-i Bābā Sayyidnā* est sans aucun doute la mention des Brâhmanes au temps de Noé. Ils représentent pour ces Nizārites la communauté chez qui a été introduite la loi exotérique, la *šarī'a*, cause de dogmatisme, de l'ignorance et de la bigoterie des sunnites et de tous les malheurs. Or ces mêmes Brâhmanes occupent une place centrale dans la pensée de Bardaysan. Nous savons en effet qu'il fut un des premiers »étrangers« à avoir rencontré des Brâhmanes (à l'occasion d'une ambassade venant autour de l'année 218 des Indes pour rencontrer l'empereur romain) et avoir écrit sur eux. Ailleurs nous avons essayé de montrer que Bardaysan est ainsi devenu par la suite la source par excellence d'un grand nombre de descriptions concernant les Brâhmanes dans la littérature romaine: Philostrate, Saint Hippolyte, Porphyre et par le truchement de celui-ci peut-être Plotin, bien que l'influence de pensées indiennes sur Plotin reste une question fort controversée; puis un grand nombre d'auteurs arabes, mais ici l'influence directe ou indirecte de la soi-disant *bardaysaniya* devient difficilement mesurable.²⁴¹

237 Vajda, »Melchisédec« 181; Ivanow, »Noms bibliques« 255; Rubin, »Prophets« 49; Corbin, *L'Homme et son ange* 216; M. Guiraud, »Adam«, dans: *Dictionnaire du Coran* 25.

238 C. Huart-[C. E. Bosworth], »Shīth«: *ET*², vol. 8, 1995, 490.

239 R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (CSCO 152/Syr. 71), 68-69 (texte), (CSCO 153/Syr. 72) = 55-56 (tr.); Bardy, »Melchisédech« 31; Rubin, »Prophets« 52 et notre art. »Melchisédech« 146.

240 C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883-1888 (Amsterdam 1981), 116, 120 (texte) = 27, 29 (tr.); Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* 110; Vajda, »Melchisédec« 179 et notre art. »Melchisédech« 147, 149.

241 Nous avons étudié l'histoire de cette transmission en profondeur dans notre art. »Entre Rome, Babylone et les Indes: Bardésane, un stoïcien universaliste (Cinquièmes Journées de l'Orient tenues à Louvain-la-Neuve, *Société asiatique*)«, dans: *Res Antiquae*, 2010, 242-251.

Selon cette doctrine brâhmanique²⁴² il y a au dessus de la création un seul Dieu qui est une lumière et une pensée pure, cachée et inconnaissable: le Brâhmane universel. Vient ensuite une première intelligence qui est le Λόγος τῆς γνώσεως préexistant, la Parole intelligente (*mi'mrâ dëtar'îtâ*) de Bardaysan. Émanent ensuite une série d'Intelligences, dont le dernier, le vaniteux *Conseil* (*tar'îtâ*), marque la fin de la décadence: pris d'orgueil envers son créateur il tombe dans la matière.

L'âme universelle (correspondant à l'*âtman* indienne, mais pourvue d'une interprétation originale) qui procède du Brâhmane en tant que principe divin résidant en chaque âme humaine²⁴³ est alors enveloppée en une série de sept «vêtements»²⁴⁴, correspondants aux sept principes intellectuels. Ce sont les sept *îtyë* de Bardaysan. La sotériologie brâhmanique et gnostique selon Bardaysan est purement rationnelle et consistera en ce que l'âme humaine se libère progressivement de ces enveloppes ou vêtements par la seule force de la pensée, afin de se dépouiller de tout lien avec le monde de la matière. À cette fin, Dieu a envoyé sa Parole intelligente (*mi'mrâ dëtar'îtâ*), qui n'est autre que Melchisédech, le Paraclet qui en tant que Christ s'est incorporé en Jésus, correspondant au *Jesus Splenditenens* du Manichéisme.²⁴⁵ Il faut rappeler ici que l'influence de la pensée indienne sur Mani a déjà fait l'objet d'une multitude d'études, dont la conclusion semble être que «la reprise de doctrines bouddhiques par Mani et par ses disciples (...) est devenue une évidence pour la recherche récente»;²⁴⁶ il en va de même, selon nous, de l'influence de Bardaysan sur Mani²⁴⁷, qui a dû être considérable, voire immense.

Au terme de cette étude – dans laquelle nous avons essayé de montrer comment la fonction de Melchisédech en tant que type du *représentant d'un Dieu Monarque* s'est lentement et progressivement constituée au cours de l'histoire, en appliquant une exégèse qui devient de plus en plus sophistiquée et qui amplifie sa légende – le rapport que les théologiens de tradition monarchianiste ont supposé exister entre *Ēl* et *Ēl 'Ēlîyûn* (ou *Elôhîm*), ou entre Dieu et Melchisédech, apparaît maintenant en toute clarté dans la tradition musulmane et chi'ite: il s'agit du rapport entre *Mawlânâ* et son *walî*, chargé de la *waṣîya* éternelle. La théophanie n'est point une incarnation, la divinité s'unissant substantiellement à l'humanité

242 Nous avons essayé de reconstruire cette doctrine dans notre étude citée dans la note précédente en comparant les éléments connus de Bardaysan avec ceux contenus dans la tradition précitée (Philostrate et surtout Hippolyte). Nous ne reprenons pas toute l'argumentation mais nous nous limitons ici à en évoquer les résultats.

243 Voir notre art. «Entre Rome, Babylone et les Indes» 245, 247.

244 Nous avons déjà rencontré cette idée du manteau dans la christologie melchisédecienne selon Marc le Moine (voir plus haut, note 156). Bardaysan lui-aussi adhérerait à une telle christologie docétique.

245 Jonas, *Gnosis* 285-287; Tardieu, *Manichéisme* 99; Ries, *L'Église gnostique de Mani* 531.

246 Ries, *L'Église gnostique de Mani* 272.

247 Tardieu, *Manichéisme* 44.

comme dans le christianisme (orthodoxe); la divinité reste au contraire immuable au-delà de l'Être. Mais cette divinité se manifeste en faisant émaner d'elle, en se miroitant dans une forme existentielle de sa Pensée, dans un Intellect également éternel et transcendant, une Parole préexistante. Cette seconde divinité de la révélation est l'Imam éternel et transcendant qui apparaît au cours de l'histoire dans les imams de leur époque. L'Imam éternel exerce ainsi un rôle transhistorique: »il reste semblable à soi-même à travers ses épiphanies successives. Les imâms sont donc, en chaque cycle, l'épiphanie d'une théophanie unique«. ²⁴⁸ Entre *Mawlânâ* et la divinité de la Révélation, l'Imam éternel, il existe un rapport d'amitié (*walāya*) ou de prédilection divine ²⁴⁹, une relation intime, mystérieuse. Ce rapport mystique se concrétise lorsque l'Imam éternel adopte et prend possession d'une forme ou enveloppe humaine. Se faisant, il ne s'unit point à la chair, tout comme le Christ reste selon les monarchianistes séparé, sans mélange et différent de sa forme incarnée Jésus. Or, telle était déjà la doctrine du Coran, puisqu'il dit (S 4: 171) du Christ qu'il est la Parole de Dieu (*kalimatuhu*) et un esprit émanant de Lui (*rūḥun minhu*). ²⁵⁰ Qu'il suffise ici de rappeler l'expression *rafa'a 'alayhi* ainsi que l'Ange qui *s'approcha* de son Prophète et *demeura suspendu* ²⁵¹, indiquant l'adoption du Prophète par son Maître. Muḥammad se considérait être le successeur du Christ: *Aḥmad*, la manifestation nouvelle du *mənaḥḥemânâ* ou Paraclet. Le *waṣīy* universel, c'est-à-dire le Dieu de la Révélation (*deus revelatus*) »avait, par l'infusion de son Esprit, pris possession de lui«. ²⁵²

248 Jambet, *Résurrection d'Alamût* 134.

249 Corbin, *L'Homme et son ange* 226.

250 Notre art. »Zandaqa« 79.

251 Voir notre analyse: »Vereinigung des Propheten« 376-377.

252 Ainsi la conclusion de notre art. »Typologie du prophète« 105.

Heinzgerd Brakmann

Jean Morin, Honoré de Bonfils und 'Aṭallāhs Pontifikale

Eine Episode frühneuzeitlicher liturgischer Syrologie

Anthologien gehören zum Marschgepäck vergleichender Liturgiewissenschaft. Bald genügen sie für anstehende Sondagen, bald öffnen sie die Türen zu breiterem Quellenbestand. Befremden mag Außenstehende allenfalls, dass noch im heutigen wissenschaftlichen Alltagsgeschäft Sammelwerke zu benutzen sind, deren Abfassung bereits in der frühen Neuzeit erfolgte, etwa Goars *Euchologion*¹, Renaudots *Collectio* und weitere Übersetzungen² sowie Assemanis *Codex Liturgicus*³, sämtlich überdies Opera, die ursprünglich eher kontroverstheologische denn im strikten Sinn liturgiekundliche Ziele verfolgten. Benutzt man sie heutzutage, aus Not oder Bequemlichkeit, als gottesdienstgeschichtliche Quellen, darf es nicht gleichgültig sein, aus welcher Zeit und Gegend die weiland gedruckten Liturgica stammen. Zu kennen, nötigenfalls zu eruieren, sind folglich die handschriftlichen Vorlagen jener klassischen Drucke und ihre Provenienz. Für einen begrenzten Bereich sei in dieser Sache ein weiterer Beitrag vorgelegt⁴.

- 1 Iacobus GOAR, *Εὐχολόγιον sive Ritvale Graecorum ... Lutetiae Parisorum: Apud Simeonem Piget, 1647. Zweitaufgabe: Venedig 1730.*
- 2 Eusebius RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio ...*, 1–2. Parisiis: Apud J. B. Coignard, 1716. Zweitaufgabe: Francofurti ad Moenum 1847. Aus den nachgelassenen Papieren Renaudots stammt ein Großteil der lateinischen Übersetzungen bei Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 Bde. (Würzburg 1863/64).
- 3 Giuseppe Luigi ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae in XV libris distributus in quo continentur libri rituales, missales, pontificales, officia, dypticha, etc., ecclesiarum Occidentis, et Orientis* (Romae 1749-1766). Erschienen sind nur VIII »libri« in 12 Bänden. Die »libri« VIII, 1-2 und VIII, 4-6 behandeln, unter Rückgriff auf das hier behandelte Werk Morins (siehe unten bei Anm. 6), die Ordinationen. Nicht erschienen ist der Band zu den syrisch-orthodoxen Ordines, der Morins Ausgabe enthalten oder ersetzen sollte. Für jene bildet neben Morins altem Druck René Mourets ungedruckte Pariser Promotionschrift (siehe unten bei Anm. 30) die einzige wissenschaftliche Ausgabe mit syrischen Texten.
- 4 Für analoge Beiträge vgl. Heinzgerd BRAKMAN, Renaudots »Pontificale Seguerianum«, die »Fourmont«-Manuskripte in Leningrad und andere Coptica Coisliniana. Zugleich ein quellenkundlicher Beitrag zur Denzingers »Ritus Orientalium«, in: Tesserae, Festschrift für J. Engemann = Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.-Bd. 18 (Münster i. W.: Aschendorff 1991) 406-415; ders., Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie, in: Studi sull'Oriente Cristiano 3, 1 (1999) 97-110; ders., Metrophanes von Nyssa und die Ordnungen der byzantinisch-griechischen Bischofsweihe, in: Hairesis, Festschrift für Karl Hoheisel = Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.-Bd. 34 (Münster i. W. 2002) 303-326; ders., Divi Jacobi testimonium. Die Editio princeps der Jerusalemer Liturgie des Jean de Saint-André und Konstantinos Palaiokappa, in: Sion, Mère des Églises, Festschrift Charles Renoux. Piscataway,

Zu den gegenwärtig, jedenfalls in wesentlichen Teilen, noch unersetzten liturgiewissenschaftlichen Anthologien gehört bezüglich der Ordinationen, der Bestellung zu kirchlichen Ämtern, ein mehrsprachiger Foliant, den Jean Morin⁵ († 1659), Mitglied des französischen Oratoriums D. N. Iesu Christi und Mitherausgeber der Pariser Polyglotte, 1655 herausbrachte⁶. Sein *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus* ist dabei nicht das erste gedruckte Beispiel einer Liturgiensammlung⁷. Schon im 16. Jahrhundert hatte Jean de Saint-André (flor. 1560–1595) die diversen griechischen Messtexte in einem Corpus plus Nachträgen vereinigt⁸. Eine erste Ausweitung auf den Christlichen Orient erfuhr die Anthologisierung liturgischer Literatur 1586 mit der *Hydragiologia*⁹ des Marco Antonio Marsili Colonna (1542–1589, ab 1574 Erzbischof von Salerno), die gottesdienstliche Quellen *De aqua benedicta* in Latein, Griechisch, Syrisch, Arabisch und

N. J. 2013, im Druck. Vorliegender Beitrag führt zum Nutzen liturgiewissenschaftlich Interessierter eisagogische Literatur zu den orientalischen Ordinationsordines an.

- 5 Zu Leben und Werk Morins vgl. Paul AUVRAY, Le P. Jean Morin (1591–1659), in: *Revue Biblique* 66 (1959) 397–414, bes. 397–410. Von dem Theologen Jean Morin zu unterscheiden ist Jean-Baptiste Morin (1583–1656), über den Nicholas DEW, *Orientalism in Louis XIV's France* (Oxford 2009) 140–142 u. ö. handelt. Dass, von jenem Morin veranlasst, François Bernier (um 1625–1688) ausgerechnet in den für hiesigen Gegenstand entscheidenden Jahren 1653/54 nach Indien reiste, gesellt ihn nicht zu den *Dramatis personae* unserer Geschichte.
- 6 Joannes MORINUS, *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus, secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios* (Paris 1655, hier benutzt); frühe Nachdrucke: Paris 1686, Anvers 1695 und 1709. Das von Richard Simon in seiner *Vita Johannis Morini* in: [Richard SIMON,] *Antiquitates Ecclesiae Orientalis ...* (Londoni 1682) 1–117, hier 45 und 84, genannte Erscheinungsdatum 1653 ist sicher unrichtig. Der Foliant besitzt eine doppelte Seitenzählung. Die Teile I und II sind schon im Erstdruck durchgezählt und enden in diesem mit Seite 508. Teil III (330 S.) ist separat paginiert und beginnt mit einem eigenen Titelblatt (S. 1f.). Eine Planänderung während der Druckvorbereitung könnte für diese Besonderheiten verantwortlich sein. In diesem Beitrag ist stets auf die erste Paginierung Bezug genommen.
- 7 Handschriftliche Beispiele bilden bereits die liturgischen Thesauri Vat. gr. 1970 (Anfang des 12. Jh.) und Sinait. arab. 237 (13. Jh.), zu den Manuskripten vgl. André JACOB, *L'Euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources*, in: *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano*, 28 sett. – 1° ott. 1986 (Rossano [u. a.] 1989) 75–118 mit 2 Tafeln; Joseph NASRALLAH, *La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300*, in: *OrChr* 71 (1987) 156–181.
- 8 Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων, Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀδελφοῦ, Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου Parisiis : Apud Guil. Morelium 1560; Liturgiae, sive missae sanctorum patrum: Iacobi Apostoli & fratris Domini: Basilij Magni, è vetusto codice Latinae translationis: Ioannis Chrysostomi, Interpreta Leone Thusco Parisiis: Apud Guil. Morelium 1560; Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου, μαθητοῦ ἁγίου Πέτρου. Divina liturgia Sancti Apostoli et Euangelistae Marci, discipuli S. Petri, è Græco sermone in Latinum conuersa. Clementis P. R. De ritu Missæ. His accessit ex antiquissimo manuscripto codice diuini horarium officij declaratio. Omnia nunc primum Graecè & Latinè in lucem edita. Parisiis : Apud Ambrosium Drouard, 1583. Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου. Missa apostolica : Seu, Diuinum Sacrificium S. Apostoli Petri. Cum Canone Lat. S. Ecclesiae Rom. & notis. Lutetiae : Apud Federicum Morellum Architypographum Regium, 1595.
- 9 M. Antonius MARSILIUS COLUMNA, *Hydragiologia. Siue de aqua benedicta*. Romæ : Bartolomeo Bonfadini 1586. Der Druck benutzt erstmalig gleich drei der von Robert Granjon (†1589) in Rom geschnittenen orientalischen Drucktypen der Tipografia Medicea.

Äthiopisch vorlegte, gesetzt in den je eigenen Schriften, nur das Äthiopische noch in arabischen Buchstaben¹⁰.

1. Morins ostkirchliches Material

In der Vollständigkeit der in seinem Werk vertretenen christlichen Traditionen suchte Morin 1655 Marsili Colonna zu folgen und zugleich seinem Vorgänger Jacques Goar mit der Veranschaulichung der Vielfalt in den diversen Einzeltraditionen¹¹.

Letzteres gelang Morin für das Griechische in einiger Breite durch Rückgriff auf die römischen und Pariser Bibliotheksbestände. Hinsichtlich der Orientalia blieb zu seiner Zeit die Verfügbarkeit überhaupt publizierbarer Texte ein grundlegendes Problem. Noch nicht angeblasen war die *chasse aux manuscrits*, wie sie vor allem Jean-Baptiste Colbert († 1683) betrieb. Abgesehen von neun Monaten in Rom 1639, in Sachen katholischer Prüfung des griechischen Euchologions¹², verbrachte Morin so gut wie sein ganzes wissenschaftliches Leben in Paris, war mithin auf Manuskripte angewiesen, die er dort vorfand oder die man ihm zuführte. Dazu gehören die syrischen Texte seines Ordinationen-Corpus, deren Provenienzerforschung neben der Riesengestalt des 1640/41 und 1648/51 Paris tätigen Maroniten Abraham Ecchellensis (Ibrāhīm al-Ḥāqilāni, † 1663 in Rom)¹³ einige kaum bekannte Randfiguren neuzeitlicher Syrologie aus dem Schatten heraus-treten lässt.

Die Vorlagen der von Morin edierten und übersetzten griechischen Ordines sind bekannt; in der Reihenfolge ihres Auftretens: Barb. gr. 336, Crypt. Γ.β.I, Paris. gr. 2509, Neapol. BN II C 21, Vat. gr. 1872 und 1875, Barb. gr. 390. Für die Kopten bringt Morin, wie er ausdrücklich festhält, nichts Eigenes, sondern druckt schlicht die von Athanasius Kircher († 1680) verantwortete lateinische Überset-

10 Dazu vgl. Carl VON ARNHARD, Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 41 (1887) 403-414 mit Rekonstituierung der äthiopischen Schriftzeichen.

11 Morin beansprucht, erst er habe Goar zu einer dieserart erweiterten Dokumentation geraten: MORINUS, Commentarius (wie Anm. 6): Authoris ad lectorem catholicvm præfatio (unpaginiert).

12 Veranlasst durch Beschwerden über die Benutzung orthodoxer Drucke aus Venedig in Griechenkreisen Süditaliens; dazu zuletzt Aurélien GIRARD, Entre croisade et politique culturelle au Levant : Rome et l'union des chrétiens syriens (première moitié du XVII^e siècle), in: Maria Antonietta VISCEGLIA (Hrsg.), Papato e politica internazionale nella prima età moderna (Roma 2013) 419-437, bes. 434.

13 Zu Person und Werk Peter RIETBERGEN, A Maronite mediator between seventeenth-century mediterranean cultures: Ibrahim al-Hakilani, or Abraham Ecchellensis (1605-1664) [1989], in: ders., Power and religion in baroque Rome. Barberini cultural policies (Leiden 2006) 296-335, und besonders Bernard HEYBERGER (Hrsg.), Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 143 (Turnhout 2010) sowie ders., L'Islam et les Arabes chez un érudit maronite au service de l'Église catholique (Abraham Ecchellensis), in: Al-Qanṭara 31 (2010) 481-512.

zung nach, die kurz zuvor Bartold Nihusius (Neuhaus) in den Σύμμικτα des Leo Allatius († 1669) publiziert hatte¹⁴. Handschriften der Melchiten hat Morin nicht in die Hand bekommen. Er tröstet sich und die Leser damit, dass jene Chalcedonenser des Nahen Ostens ohnehin den Bräuchen der Griechen folgen¹⁵. Die Armenier fehlen unerklärt, aber nicht unerklärlich¹⁶. Die Äthiopier fielen aus. Sie besaßen vor dem 20. Jahrhundert kein eigenes Ordinale. Die einschlägigen syrischen Gottesdienstordnungen legt Morin in originaler Sprache und Schrift plus lateinischer Übersetzung vor, und zwar in der willkürlich wirkenden Reihenfolge Maroniten¹⁷ (Westsyrier), Nestorianer¹⁸ (Ostsyrier) und Jakobiten¹⁹ (Westsyrier). Vielleicht sollten die Katholiken vor den Nichtkatholiken auftreten, oder in dieser Anordnung spiegelt sich etwas von der nicht ganz glatten Abfassungs- und Druckgeschichte des Morinschen Werkes.

- 14 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 504; Morins Quelle: *Ritvale Ecclesiae Ægyptiacae sive Cophtitarum ... anno MDCXLVII*, in: Leonis Allatii σύμμικτα sive opusculorum, ed. Bartold NIHUSIUS (Coloniae Agrippinae 1653) 239-255 (ohne Bischofs-, Metropolen- und Patriarchenordination); zu dieser Übersetzung auf der Grundlage des Vat. copt. 49 (Mitte 16. Jh.) vgl. Eusèbe RENAUDOT in: *La perpétuité de la foi de l'église catholique sur les sacrements* 5 (Paris 1782) 331: »elle n'est pas faite sur le texte cophte, mais sur une version arabe, par quelque Maronite«. Eine Übersicht der im westlichen Europa befindlichen Handschriften mit koptischen Ordinationsordines bietet René MOURET, *L'ordination d'un diacre dans le rite copte*, *Mémoire* [masch.] de Diplômé de l'E.P.H.E., 5^e sect. *Christianismes orientaux* (1976) 3; weitere Quellen bei Heinzgerd BRAKMANN, *Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe*, in: *Eulogéma. Studies in honour of R. Taft = Analecta liturgica* 17 (Roma 1993) 53-69.
- 15 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 478f. Was denn Melchiten seien, musste Morin erst bei Abraham Ecchellensis erfragen: Ep. LXXXV vom 13. 7. 1654 bei [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 459-463. Ansätze zu einer Erforschung der melchitischen Ordinationsliturgie bieten Hanna GHONEIM, *Ein Bischofsweiheritus in der melkitischen Kirche nach einem Dokument aus dem 15. Jahrhundert*, in: *Parole de l'Orient* 34 (2009) 361-411; ders., *Der byzantinische Bischofsweiheritus in der melkitischen Kirche. Eine liturgiegeschichtliche vergleichende Untersuchung*, Diss. Wien (2010); Heinzgerd BRAKMANN, *Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems. Mit liturgiegeschichtlichen Beobachtungen zur christlichen Euchologie in Palaestina, Syria, Iberia und im Sasanidenreich*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004 [2006]) 108-127; ders., *Pseudo-Clemens Romanus, homilia 3 als petrinisches Konsekrationsgebet der Kopten und der ägyptischen Melchiten*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2007) 233-251.
- 16 Erst nach Morins Tod gelangten die beiden heute in der Bibliothèque nationale de France verwahrten Ordinale-Kodizes (arm. 61 vom J. 1668 und arm. 64 vom J. 1713) nach Paris; vgl. Raymond H. KÉVORKIAN – Armèn TER-STÉPANIAN, *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de France* (Paris 1998) 112f. 118f. Die Venezianischen Bestände setzten naturgemäß die Ansiedlung der Mechitaristen auf San Lazzaro (1717) voraus. Zur Ordinationsliturgie der Armenier vgl. Charles RENOUX, *L'ordination du catholicos arménien*, in: *Ordination et ministères. Conférences Saint-Serge. 42^e Semaine d'études liturgiques*, Paris, 27-30 juin 1995. Éd. par A. M. TRIACCA – A. PISTOIA = BELS 85 (Roma 1996) 247-274; Claudio GUGEROTTI, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esisti rituali di una teologia di comunione tra Chiese = Orientalia Christiana Analecta* 264 (Roma 2001).
- 17 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 379-433.
- 18 Ebd. 434-473.
- 19 Ebd. 474-503.

Das Ordinale der Maroniten²⁰ war ehemals in zwei Teilen organisiert, einem ersten für die Hand des Bischofs und einem zweiten für die Zwecke der Diakone. Ein derartiges Diakonenbuch liegt der Ausgabe Morins zugrunde²¹. Den bei ihm fehlenden episkopalen Teil vertritt u. a. der 1505 kopierte Paris. syr. 120 (»Codex Seguerianus Maroniticus«)²². Auf diese Handschrift und den Gattungsunterschied zu Morins Exemplar (»imperfectum & quasi compendium«) wies Abraham Echellensis den Pariser Oratorianer mit Schreiben vom 13. Juli 1654 ausdrücklich hin²³. Dieser zog den Seguerianus jedoch nicht mehr bei. Über den von ihm benutzten Codex (»antiquus erat, & egregie scriptus«) teilt Morin mit²⁴: Abraham gab ihm das Manuskript 1639 in Rom, wo Morin mit seiner Hilfe den Text in das

- 20 Zu Pontifikale und Ordinale der Maroniten vgl. Pierre CHÉBLI, *Le livre maronite de la chirotonie ou de l'imposition des mains du Patriarche Douayhi* [1899], in: Youakim MOUBARAC (Hrsg.), *Pentalogie antiochienne / domaine maronite 4* (Beyrouth 1984) 321–330; Pierre DIB, *Étude sur la liturgie maronite* (Paris 1919) 169–224. Weitere Arbeiten sind ungedruckt: Maschinenschriftlich liegen bei der vatikanischen Ostkirchenkongregation (AZ: 916/1948) eine Studie (Du Pontifical Maronite, 1947, LXVIII, 205 S.) und eine lateinische Übersetzung (Pontifical Maronite, 1948) des maronitischen Liturgikers Michel AR-RAJJI, beides Aktenstücke eines gescheiterten Reformprojektes. Ebenso unveröffentlicht ist Joseph MERHEJ, *Jalons pour l'histoire du Pontifical maronite*, Diss. Paris: Institut Catholique (1975). Aus den genannten Studien sowie dem Manuskript »Étude de la Chirotonie Maronite« von Ibrahim HARFOUCHE (»dans la bibliothèque des Missionnaires Libanais«) schöpft die e-Publikation Nasser GEMAYEL, *Patriarche Estéphan Douaïhy: vie et œuvres*, 2^{ème} Edition (Beyrouth 2004) Abschnitt: »Le Livre de la Chirotonie« (unpaginiert, zugänglich über <http://www.patriarchdouaïhy.com>). Das reformierte Maroniten-Pontifikale des Stephan ad-Duwaïhī (1683) publizierte Joseph Aloysius Assemani († 1782) in seinem »Codex Liturgicus Ecclesiae Universae« indirekt aus der für den – unterbliebenen – Erstdruck vorgesehenen Vorlage Vat. syr. 311 (ab 1685/95 in Rom) *via* dessen Kopie Rom, Bibliothek des Ordo Maronita BMV, Cod. 75 (I) vom J. 1728 mit eigener lateinischer Übersetzung.
- 21 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 379–433. Zur Gattung der von Morin benutzten Quelle vgl. DENZINGER, RO (wie Anm. 43) 2, 108: kein Pontifikale, »sed librum ministerii diaconici episcopi ordinantis«.
- 22 Hermann ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874) 79f: »ne renferme, outre les rubriques, que la partie *épiscopale*«. Der Paris. syr. 120 diente als Vorlage der Übersetzung Renaudots (Psaltes bis Periodeutes), diese veröffentlicht bei DENZINGER, RO (wie Anm. 43) 2, 108–186. Der der Handschrift von Renaudot verliehene Name »Codex Seguerianus Maroniticus« verweist auf einstige Zugehörigkeit zur Pariser Sammlung des Kanzlers Pierre Séguier (1588–1672), deren Katalog die Handschrift auch verzeichnet: *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de defunt Monseigneur le Chancelier Seguier*. A Paris, Chez François le Cointe... et Daniel Horthemels 1686, *Livres syriaques manuscrits* 35 mit der Anmerkung: »livre duquel semble avoir parlé le Sieur Abraham Echellensis, en quelques lettres adressées au Reverend Pere Morin, imprimées depuis peu«, de facto in nur einem Brief; siehe folgende Anmerkung.
- 23 In Ep. LXXXV bei [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 464–470, hier 466. Abraham weist insbesondere darauf hin, dass in der gefeierten Liturgie neben dem Morin vorliegenden Buchyp ein weiterer gottesdienstlicher Band, nämlich ein Gebetbuch (= Euchologion), beigezogen werden muss, wie es mit z. B. mit dem »Seguerianus Maroniticus« in Paris vorliege. Derselbe Brief enthält die Mitteilung, dass Abraham Morins Übersetzung der maronitischen Quelle mit dem Originaltext verglich und sie mit Randbemerkungen versehen ihm zusandte (ebd. 464). Ep. LXXXV ist auch veröffentlicht bei [Richard SIMON,] *Fides Ecclesiae orientalis, seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis opuscula, cum interpretatione Latina, cum notis* (Paris 1671) 277–285.
- 24 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 383.

Lateinische übersetzte. Bei Rückkehr nach Paris nahm er den Band mit, um ihn bei passender Gelegenheit herauszugeben. Ein Zwischenspiel bilden gescheiterte Veröffentlichungspläne eines vorübergehend in Paris weilenden, dann »urbe obsessa«, der Fronde wegen, nach Italien zurückeilenden Maronitenbischof (»quidam Episcopus Maronita«). Gemeint ist wohl Bischof Isaac Sciadrensis (Ishāq al-Šedrāwī) von Tripoli, der gegen 1649 in Paris nachzuweisen ist²⁵. Der 1651 von Paris nach Rom zurückgerufene Abraham Ecchellensis soll das Manuskript aus Versehen (»farcinis suis imprudenter permixtum«) in seine Reisekoffer gepackt haben, besorgte dann aber in Rom eine getreuliche Abschrift und sandte sie nach Paris, wo Morin den Text zusammen mit seiner revidierten lateinischen Übersetzung, 14 Jahre nach deren Entstehen, veröffentlichte. Die syrische Handschrift selbst war also offenbar schon 1653/55 nicht mehr in Paris. Die Druckvorlage des syrischen Textes ist mithin Abraham zu verdanken²⁶, die lateinische Übersetzung von seinem Schüler Morin zu verantworten.

Liturgische Pontificalien der Ostsyrer standen im zeitgenössischen Rom mit der Handschriftensammlung des chaldäischen Metropoliten Joseph Sullāqā von Indien († 1569) zur Verfügung, die sich die Vaticana nach dessen Tod in Italien einverleibt hatte²⁷. Joseph gehörte der von ihm persönlich 1556 in Mozambik vollendete Doppelband Vat. syr. 45-46, der die episkopalen Ämter einschließt, und der 1525 in Gazarta (Cizre) kopierte Vat. syr. 66, dem Joseph eine syrische Übersetzung aus dem lateinischen Pontifikale beigelegt hatte²⁸. Mit der Bitte, ihm

25 Zur Person vgl. Georg GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur 3 = Studi e Testi 146 (Città del Vat. 1951) 347-350; Pierre RAPHAEL, Le rôle du Collège Maronite romain dans l'orientalisme aux 17^e et 18^e siècles (Beyrouth 1950) 102-105; Nasser GEMAYEL, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789) 1 (Beyrouth 1984) 355-365, zur Datierung des (ersten) Parisaufenthaltes des Bischofs Isaac Sciadrensis ebd. 363 (Schutzbrief im Namen Ludwigs XIV. vom 28. 4. 1649).

26 Nicht unter den Werken des Ecchellensis aufgeführt bei GEMAYEL, Les échanges (wie Anm. 25) 299-309.

27 Zu den ostsyrischen Pontificalien allgemein und denen des Joseph im Besonderen vgl. Curiacos MOUSSES, Les livres liturgiques de l'église chaldéenne (Beyrouth 1955) 141-144; Isaac ALENCHERRY, The Ordination Ritual of the Chaldean and Malabar Churches, in: Jacob VELLIAN (Hrsg.), The Malabar Church. Symposium in honour of Rev. Placid J. Podipara C.M.I. = Orientalia Christiana Analecta 186 (Roma 1970) 73-86; Johannes P. M. VAN DER PLOEG, Mar Joseph, Bishop-Metropolitan of India (1556-1569), in: René LAVENANT (Hrsg.), Symposium Syriacum III 1980 = Orientalia Christiana Analecta 221 (Roma 1983) 161-170, bes. 165-167. An Drucken für gottesdienstliche Zwecke liegen vor: (1) die Ausgabe für die syrisch-katholischen Bischöfe von 1950/52, (2) eine Edition der Autokephalen, erschienen 1966 in Trichur in einer Auflage von nur 50 Exemplaren, da ausdrücklich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt (Mar APREM, Mar Narsai Press, in: Bulletin of the John Rylands Library of Manchester 78, 3 [1996] 171-178, hier 178 Anm. 37).

28 Die syrischen Übersetzungen des lateinischen Ordinale (Pontifikale) verdienen, weil bis in das 20. Jahrhundert in liturgischem Gebrauch, gesonderte Betrachtung. Zum Ende ihrer Verwendung vgl. Marie-Thérèse DESOUCHE, Le débat autour du pontifical de la nouvelle hiérarchie syro-malabare, lieu d'un changement paradigmatic de la politique de l'Eglise romaine envers les rites orientaux, in: Le Cardinal Eugène Tisserant (1884-1972). Une grande figure de l'Eglise, une grande figure française. Actes du Colloque International organisé à Toulouse les 22 et 23 novembre 2002 = Sources et travaux d'Histoire immédiate 14 (Toulouse 2003) 33-64. Außer der Über-

bei der Beschaffung der ostsyrischen Ordinationstexte behilflich zu sein, wandte sich Morin einmal mehr an Abraham Ecchellensis. Die erbetene Abschrift, vom Kopisten, einem anonymen »Jouine Maronita«, abgeschlossen am 27. Juni 1653, ging dem Pariser Oratorianer über seinen in Rom tätigen Mitbruder Antoine Petit (1616-1676) zu. Vorlage war Giorgio Levi della Vida zufolge Josephs Codex Vat. syr. 45 (fol. 34r-51. 94r-108v)²⁹.

Besondere Umstände bereitete die Beschaffung von Ordinationstexten aus dem syrisch-orthodoxen Patriarchat Antiochien, nach deren Provenienz dieser Beitrag vor allem fragt. Darüber gehandelt hat bereits René Mouret (1929-2009) in seiner ungedruckt gebliebenen Promotionsschrift »Le rituel syrien d'ordination de Jean Morin (1655)«³⁰. In ihr bearbeitete Mouret freilich nicht allein die Texte bei Morin, sondern erheblich mehr: Er erfasst und analysiert alle nach Europa³¹ gelangten Handschriften des syrisch-orthodoxen Ordinales sowie ediert, übersetzt und kommentiert die mit der bekannteren Fassung des Patriarchen Michael I. d. Gr. († 1199) konkurrierende Rezension von Tagrīt, d. h. des Usus im Ostteil der syrisch-orthodoxen Kirche.

2. Die syrisch-orthodoxen Vorlagen Morins

Mouret teilte die ihm bekannten Manuskripte des syrisch-orthodoxen Ordinales in zwei Familien ein³²:

tragung des Joseph Sullāqā findet sich eine 1586 eilends von Mar Abraham (selbst in Rom *sub conditione* reordiniert) und Francisco Roz (Rodriquez) SJ gefertigte und für die reihenweise Reordination der malabarischen Priester benutzte Übersetzung erwähnt (KOLLAPARAMBIL, *Revolution* [wie Anm. 87] 30f.) sowie eine, die Chandy Kadavil (Alexandros Hendwāyā, † 1673) nach der Kirchenspaltung von 1653/65 für die katholische Fraktion anfertigte; István PERCZEL, *Classical Syriac as a modern lingua franca in South India between 1600 and 2006*, in: *Aram Periodical* 21. 2009, 289-321, hier 304f.

29 Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana = Studi e Testi* 92 (Città del Vaticano 1939) 374 mit Anm. 2. »Anthonius Petit« ist auch in Morins Ep. XX an Leo Allatius als Übermittler von Post erwähnt: [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 193.

30 René MOURET, *Le rituel syrien d'ordination de Jean Morin (1655)*, Diss. (masch.) Paris-Sorbonne (1990). 455 S. Die seinerzeit für die *Patrologia Orientalis* vorgesehene Veröffentlichung ist unterblieben und nicht mehr geplant. Resümées seiner Forschungen veröffentlichte Mouret in zwei Aufsätzen: *Un rituel d'ordination de Tagrit*, in: Paul DE CLERCK – Éric PALAZZO (Hrsg.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy OP* (Paris 1990) 417-422, und *Studies on the ordination liturgy of the »Holy Church of the Syrians of Antioch«*, in: *The Harp* 2, 1/2 (1989) 65-69.

31 Zu im Orient verbliebenen syrisch-orthodoxen Pontifikale-Handschriften vgl. Ignatius Aphram BARSOUM, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*. 2nd rev. Ed. (Piscataway 2003) 85-87. 111 bzw. Ignatios Aphrem I. BARŠAUM, *Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur = Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient* 2 (Wiesbaden 2012) 63-65. 85; Hubert KAUFHOLD, *Über Datum und Schreiber der Handschrift Vaticanus Syriacus 51*, in: *Aram Periodical* 5 (1993 [1996]) 267-275, bes. 272-274, sowie unten in Anm. 46.

32 Da für Provenienzforschungen von Belang, füge ich den Signaturen jeweils in Klammern Angaben hinzu, ab wann die Handschriften nach Europa gelangt sind oder frühestens gelangen konnten. Sie ergänzen die unsystematischen Hinweise bei Mouret.

A: Ordines, die den von Morin 1655 gedruckten liturgischen Texten nahestehen, enthalten in:

- Paris. syr. 110, älteste Teile 15. Jh. (noch 1613/14 im Orient)³³;
- Paris. syr. 114, 15. Jh. (von Louis Picques 1692 in Paris [nicht in Diyarbakır³⁴] dem Amidenser ‘Abd al-Aḥad abgekauft)³⁵;
- Oxon. Bodl. Hunt. 444, vom J. 1493 (noch 1676 im Orient)³⁶ sowie
- Paris. syr. 395 fol. 26r-29v. 36r-42v (Anfang des 20. Jh. noch im Orient)³⁷.

In allen genannten Ordinale-Manuskripten fehlt die Bischofsweihe.

B: Mourets »autres rituels«, genauer: »le même rituel syrien rédigé autrement«, überliefert in:

- Vat. syr. 51, »Patriarchaleuchologion« vom J. 1188/89 (noch 1655 im Orient³⁸, Kopien: Borg. syr. 57 [a. 1686, Rom], Vat. syr. 304 und 305);
- Paris. syr. 112 (illuminiert), »Patriarchaleuchologion« vom J. 1239 (mit Ignatios Ni‘matallāh³⁹ ab 1576/77 in Europa)⁴⁰;

33 ZOTENBERG (wie Anm. 4) 67-69; Ordinationsvermerke veröffentlicht und übersetzt bei François NAU, Corrections et additions au catalogue des manuscrits syriaques de Paris, in: *Journal Asiatique* Sér. XI, 5 (1915) 487-536, hier 512-517; zur bei Nau fehlenden Notiz von 1613/14 (Damaskus) vgl. MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30) 50.

34 So irrtümlich Alphonsus RAES, *Anaphora syriaca minor Sancti Iacobi fratris domini = Anaphorae Syriacae* 2, 2 (Roma 1953) 183. Louis Picques selbst war nie im Orient. Der chaldäische Priester ‘Abd al-Aḥad (alias Dominicus David u. ä.), Verwandter des chaldäischen Patriarchen Joseph I., ist trotz Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 4 = *Studi e Testi* 147 (Città del Vaticano 1951) 99f. nicht identisch mit dem 1714-1727 amtierenden Bischof Basilios von Diyarbakır (Amida). Dominicus starb nach rund zwanzigjähriger Tätigkeit in Paris bereits deutlich vor 1714, vgl. Pierre HELYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l’un & de l’autre sexe* 1 (Paris 1714) 107; deutsch: *Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden für beyderley Geschlecht* 1 (Leipzig 1763) 130.

35 ZOTENBERG (wie Anm. 4) 76f. Zu Picques (auch Piquet u. ä. geschrieben) vgl. Francis RICHARD, *Un érudit à la recherche de textes religieux venus d’Orient, le docteur Louis Picques (1637-1699)*, in: Ernst BURY – Bernadette MEUNIER (Hrsg.) *Les Pères de l’Église au XVII^e siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991* (Paris 1993) 253-277, zu Paris. syr. 113 und 114 ebd. 272f; Francis RICHARD, Louis Picques, »docteur de la Maison et Société de Sorbonne«: les annotations d’un théologien féru de langues orientales, in: *Revue de la Bibliothèque nationale de France* 2 (1999) 42-46 und pl. IV. Neben syrischen Liturgiehandschriften, die er mehr oder minder reichlich mit eigenen Anmerkungen versah, besaß Picques den Erstdruck des maronitischen Messbuchs (ebd. 45; Jacques LE BRUN – John WOODBRIDGE [Hrsg.], *Richard Simon, Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d’Edward Berewood* [Paris 1983] 217 Anm. 58). Louis Picques ist zu unterscheiden von François de Piquet (1626-1685), zuvor französischer Konsul in Aleppo, dann Apostolischer Vikar (= Administrator, 1675-1683) und Bischof (ab 1683) von Babylon (Bagdad) sowie Botschafter am Hof von Isfahan.

36 Robert PAYNE SMITH, *Codices syriacos, carshunicos, mendaeos complectens = Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae* 6 (Oxonii 1864) 240-248 Nr. 68; zum Datum 1676 ebd. 247.

37 Françoise BRIQUEL-CHATONNET, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France* (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d’Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. *Catalogue* (Paris 1997) 113-116, ohne Benutzung von MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30).

38 KAUFHOLD, *Datum* (wie Anm. 6), bes. 273 Anm. 29.

- Paris. syr. 113, »Patriarchaleuchologion«, vor 1188/89 (noch 1579 im Orient; erworben von Louis Picques [1637-1699])⁴¹ sowie
- Hauptteil (illuminiert) von Paris. syr. 395⁴².

Die Zeugen der Familie **B** vertreten die von Patriarch Michael I. d. Gr. († 1199) gestaltete Rezension für die Ordinationen im immediaten Jurisdiktionsbereich des syrisch-orthodoxen Patriarchen⁴³. Der Cod. Paris. syr. 113 gilt heute als ein Autograph Michaels⁴⁴. Bei Familie **A** hingegen, Morins Quellen eingeschlossen, handelt es sich Mouret zufolge um die liturgische Tradition des Maphrianats⁴⁵,

39 Ni'matallāh († um 1590) war syrisch-orthodoxer Maphrian (Amtsname: Basilius, 1555-1557) und Patriarch von Antiochien (Ignatios, ab 1557); sein Nachfolger wurde 1576 Ignatios Dawūdšāh († 1591), einst Besitzer des Cod. Vat. syr. 51. Zur Person des Ni'matallāh vgl. Giorgio LEVI DELLA VIDA, Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. sede durante il pontificato di Gregorio XIII = Studi e Testi 143 (Città del Vat. 1948) 1-113; zu beiden genannten Patriarchen GRAF, GCAL 4 (wie Anm. 34) 12-14; ferner Robert J. WILKINSON, Syriac Studies in Rome in the Second Half of the Sixteenth Century, in: Journal of Late Antique Religion and Culture 6 (2012) 55-74, bes. 63-70. Der Ni'matallāh vorgeworfene vorübergehende Abfall zum Islam fand ein Echo selbst in Kolophonen ostsyrischer Handschriften; Heleen MURRE-VAN DEN BERG, »I the weak Scribe«. Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period, in: Journal of Eastern Christian Studies 58 (2006) 9-26, hier 20. In Rom führte der reuige Lapsus, trotz Verlusts des Amtes, den Titel eines antiochenischen Patriarchen, wirkte an der Einführung des Gregorianischen Kalenders mit und tauschte schließlich seine Manuskripte gegen eine Pension durch Kardinal Ferdinando de' Medici (1549-1609) (LEVI DELLA VIDA, Documenti [wie oben] 39), der, 1587 Großherzog der Toskana geworden, die Handschriften nach Florenz transferierte (ebd. 40 Anm. 4).

40 ZOTENBERG (wie Anm. 4) 72-75; vgl. R. GRAFFIN, Ordination du prêtre dans le rite jacobite, in: Revue de l'Orient Chrétien 1, 2 (1896) 1-36, zur Handschrift bes. ebd. 2f. Die von manchen erwogene Lokalisierung dieses Manuskripts in Antiochien bleibt unsicher; Françoise BRIQUEL-CHATONNET, Les manuscrits syriaques d'Antioche, in: Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique = Topoi Suppl. 5 (Lyon 2004) 543-553, hier 545f.

41 ZOTENBERG (wie Anm. 4) 75f. Zum Datum 1579 vgl. François NAU, Sur quelques autographes de Michel le Syrien, in: Revue de l'Orient Chrétien 19 (1914) 393 Anm. 1; ders., Corrections (wie Anm. 33) 490 Anm. 3.

42 Vgl. oben bei und mit Anm. 37.

43 Angesichts der Bedeutung des Pontifikales Michaels d. Gr. überrascht das noch heutige Fehlen einer wissenschaftlichen Ausgabe. Breiter zugängliche Texte: (1) Paris. syr. 112 (Lektor bis Bischof) in Eusèbe Renaudots Latein bei DENZINGER, RO (wie Anm. 43) 2, 78-108, bes. 82-100; (2) Vat. syr. 51 in J. A. ASSEMANIS ungedruckt gebliebener Übersetzung (Borg. lat. 166) des Borg. syr. 57, einer Kopie des Vat. syr. 51, revidiert bei [I.- M. VOSTÉ,] Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Occidentalium id est Antiochiae. Versio Latina. Bd. 2: Continens chirotonias sacerdotales usque ad patriarchatum inclusive, Typis polyglott. Vat. 1941 (nicht im Buchhandel), 167-241, danach in Auswahl bei Paul F. BRADSHAW, Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West (New York 1990) 174-187; (3) französische Übersetzung aus dem gottesdienstlichen Pontifikale-Druck für syrisch-katholische Bischöfe von 1950/52 bei Bernard DE SMET, Le rituel du sacre des évêques et des patriarches dans l'église syrienne d'Antioche, in: L'Orient Syrien 8 (1963) 165-212 mit nützlicher Einführung durch Gabriel KHOURI-SARKIS ebd. 137-164.

44 NAU, Autographes (wie Anm. 41) 385. 390-393; BARSOUM, Scattered Pearls (wie Anm. 31) 20. 87. 111 bzw. BARŠAUM, Geschichte (wie Anm. 31) 14, 64, 85; KAUFHOLD, Datum (wie Anm. 31) 271 mit Anm. 23.

45 MOURET, Le rituel (wie Anm. 30) 25-28.

d. h. des autonom verwalteten Ostteils der syrisch-orthodoxen Kirche⁴⁶, anfangs mit dem Zentrum Tagrit, später Mar Matta und Mosul⁴⁷.

Handschriften beider Rezensionen befanden sich nachweislich über mehrere Jahrhunderte in gottesdienstlichem Gebrauch, einige mit der Zeit auch jenseits der Grenzen ihres ursprünglichen liturgischen Heimatbereichs, nachträglich gegebenenfalls durch Marginalien und Abänderungen adaptiert und aktualisiert⁴⁸.

Hinsichtlich der Frage nach der Provenienz der von Morin gedruckten syrisch-orthodoxen Texte bleibt als Erstes festzuhalten, dass ihm die Pontifikale-Rezension Michaels d. Gr. nicht zugänglich wurde, obwohl immerhin einer ihrer Vertreter schon in Europa eingetroffen und in die Wissenschaft eingeführt war: das Exemplar aus dem Besitz des Ex-Patriarchen Ignatios Ni'matallah I. († 1590?), der später durch Eusèbe Renaudot aus Florenz nach Paris transferierte »Florentinus Jacobiticus«⁴⁹, heute Cod. Paris. syr. 112. Ihn hatte schon Marco Antonio Marsili Colonna 1596 für seine »Hydragiologia« benutzt⁵⁰.

46 Zur Unterscheidung einer östlichen von der gewöhnlichen Redaktion des Ordinales vgl. schon BARSOUM, *Scattered Pearls* (wie Anm. 31) 87. 111 bzw. BARŞAUM, *Geschichte* (wie Anm. 31) 64. 85, der ein östliches Exemplar vom J. 1300 anführt: »Jerusalem MS.109« (zum Kopisten 'Abdallah von Bartelli ebd. 491 bzw. 393). Das Manuskript ist beschrieben von William F. MACOMBER († 2008) in: *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the St. Mark's Convent, Jerusalem* (Provo, Utah 1995: http://cpart.byu.edu/files/brown/Macomber_St.%20Mark%27s%20Convent.Jerusalem%20%28BYU%20Microfilms%29.pdf) unter der Film-Nr. 2-4. Die bis mindestens 1987 gottesdienstlich benutzte Handschrift wurde unter Patriarch Michael von Sis und Antiochien (1292-1312) in Gāzartā de Qardū am 19. 3. 1300 vollendet und vom dortigen Bischof Dioskoros Gabriel (1285-1301) dem seinerzeitigen Kirchenoberhaupt des Ostens, Gregorios III. (1288-1308), und dessen Nachfolgern geschenkt (Daten nach Peter KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*² = *Berliner Byzantinistische Arbeiten* 3 [Berlin 1960] 124; FIEY [wie Anm. 89] 191. 269). Der Hinweis auf den befolgten Usus von Tagrit findet sich am Schluß der Diakonen- und Presbyterordination (22v-49v), nicht bei der davon abgetrennt kopierten (fol. 91v-127r) Konsekration zu den episkopalen Ämtern (Patriarch, Metropolit, Bischof). Die Diakonissenweihe fehlt. Der Codex wurde 1988 verfilmt: http://cpart.byu.edu/files/brown_rec/Roll%20%20Item%204%20Ms%20109%20Reduced%20TIFFS.pdf.

47 Wolfgang HAGE, Art. Maphrian, in: Hubert KAUFHOLD (Hrsg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients* (Wiesbaden 2007) 334f mit Lit. Zum liturgischen Usus von Tagrit vgl. BARSOUM, *Scattered Pearls* (wie Anm. 31) 69f. 72-74. 89 u. ö. bzw. BARŞAUM, *Geschichte* (wie Anm. 31) 49. 51-53, 66f. u. ö.; Juan MATEOS, *Lelya-šapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin*² = *Orientalia Christiana Analecta* 156 (Roma 1972) 204f · Anm. 2 u. ö.; Alphonse RAES, *La Paix pascale dans le rite chaldéen*, in: *L'Orient Syrien* 6 (1961) 67-80, hier 78f.; Odilo HEIMING, *Ein jakobitisches Doppellectionar des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum Add. 14485 bis 14487*, in: *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten* 2 (Münster 1970) 768-799. Eine systematische Darstellung des Usus von Tagrit fehlt.

48 MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30) 49-55. Wegen der zu beobachtenden Handschriftenwanderungen lässt sich aus der ursprünglichen Zugehörigkeit eines Manuskripts zum östlichen oder zum westlichen Usus nicht in jedem Fall eindeutig auf Herkunft oder Wirkungsregion seiner letzten Besitzer schließen. Das gilt auch für die beiden Handschriften, die Morin aus Goa erlangte und in denen nur in der jüngeren (G2) bei einer Gelegenheit der Jurisdiktionsbezirk »Tagrit« durch »Antiochien« ersetzt wurde (vgl. ebd. 26).

49 DENZINGER, RO (wie Anm. 43) 2, 108. Zu den Namen, die Renaudot syrischen Pontificalien in Paris gab, und ihren heutigen Signaturen vgl. NAU, *Autographes* (wie Anm. 41) 391. Der Cod. Paris. syr. 112 gelangte als Schenkung oder Leihgabe des Großherzogs der Toskana Cosimo III.

Von den Vertretern der Familie A hingegen befand sich, mit Ausnahme allenfalls des Paris. syr. 110 (olim Colbert 6250⁵¹), keines der heute in Europa befindlichen Manuskripte 1653/55 schon im Westen. Jenes deutlich monastische Euchologion enthält weder die niederen noch die episkopalen Ämter, sondern nur die Ordinationen für Diakone und Presbyter⁵².

Nach eigenen Angaben⁵³ stützte sich Morin für das syrisch-orthodoxe Ordinale auf ein Terzett liturgischer Dokumente: ein »breve compendium ritus integri, ad Congregationem de propagande fide ex Oriente missum« (= BC), sowie zwei über Goa nach Europa gelangte Manuskripte, nämlich einen mühsam bis gar nicht lesbaren »Goensis antiquior« (= G1), der sämtliche Ordinationen, »etiam Diaconissarum«⁵⁴, enthielt, und einen »Goensis posterior« (G2) allein mit den Ordines für die Diakonen- und Presbyterweihe.

Als Ergebnis seiner Bemühungen legte der Pariser Oratorianer eine auf den ersten Blick als unvollständig erkennbare Gottesdienstordnung vor. Ihr fehlen vor allem die bischöflichen Gebete, so dass, wie Mouret zutreffend bemerkt, kein Bischof jemals den Text zur Feier einer der Ordinationen hätte verwenden können⁵⁵. Diese Unvollständigkeit der publizierten Weiheordines liegt Mouret zufolge an den Quellen – oder aber, was zu bedenken wäre, an deren Verwertung durch Morin.

de' Medici († 1723 in Florenz) an Renaudot nach Paris; MOURET, Un rituel de Tagrit (wie Anm. 30) 419 Anm. 7 nach Cod. Paris. NAF 7498 fol. 21. Renaudot selbst apostrophiert die Handschrift als »Pontifical des Jacobites qui se trouve dans la Bibliotheque du Grand Duc«, »Rituel du Grand Duc«, »Manuscrit de Florence«: Perpétuité (wie Anm. 14) 331. 343.

- 50 MARSILIUS COLUMNA, Hydragiologia (wie Anm. 9) 505-521 (syrisch, lateinisch und Ausspracheprobe in Lateinschrift). Für die Kopie des syrischen Textes und lateinische Übersetzung dankt Marsili Colonna »Timotheus Nordinus patriarcha Antiochenus vir doctus, & pius, qui in Vrbe nunc degit« (ebd. 167). Das passt, trotz des verballhornten Namens, nur auf Nī'matallāh. Das Werk Michaels d. Gr. ist hier auf 1167 datiert (ebd. 505).
- 51 Colbert 6250 wurde für Jean-Baptiste Colbert († 1683) unter Étienne Baluze († 1718), Bibliothekar der Colbertina ab 1667/69, erworben; vgl. Paris, BNF, Coll. Baluze ms. 101: Catalogus librorum Mss. bibliothecae Colbertinae, fol. 106r (Brouillon) und 207v (Reinschrift), gleichzeitig eingetragen 6251, ein zweiter »codex syriacus«. Zwei syrische Handschriften gemeinsam erwarb Jean Michel Vansleb († 1679) für Colbert 1676 auf Zypern (Henri OMONT, Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles 2 [Paris 1902] 969), doch ist nicht erwiesen, dass es sich dabei um Colbert 6250 und 6251 handelt. Zur Geschichte der Colbertina vgl. Denise BLOCH, La bibliothèque de Colbert, in: Histoire des bibliothèques françaises 2: Les bibliothèques sous l'Ancien Régime 1530-1789 (Paris 1988) 155-179.
- 52 Insoweit stimmt der Paris. syr. 110 überein mit Morins »Goensis posterior« (= G2); vgl. Morinus, Commentarius (wie Anm. 6) 477: »Alter codex erat splendide scriptus, sed ritum Ordinationis Diaconicae & Presbyteralis tantum complectebatur«. Die von ZOTENBERG (wie Anm. 22) 68 festgestellten Unterschiede zur Ausgabe Morins könnten gegebenenfalls auf dessen Art der Verwertung der Goenses beruhen.
- 53 MORINUS, Commentarius (wie Anm. 6) 476f.
- 54 Ebd. 477; vgl. 502 Anm. 103: »ritum Ordinationis Diaconissae integrum«.
- 55 MOURET, Le rituel (wie Anm. 30) 19.

Hinsichtlich der Gattung bestimmt Mouret⁵⁶ das Modell Morins als »un manuel qui a fait un choix dans la liturgie«. Dieses Handbuch sei wahrscheinlich »un simple memento à l'usage de l'archidiaque« gewesen, der dem bischöflichen Ordinator bei der Feier zu assistieren pflegte. Jenes »manuel archidiaconal« habe, so Mouret, der Herausgeber Morin »dans des manuscrits provenant de Goa«, in erster Linie also G1 und G2, gefunden. Demgegenüber stelle BC nur ein »document d'archives« dar, einen nicht unmittelbar liturgischen Zwecken dienenden Auszug aus einem mit G1 und G2 gleichartigen Handbuch für den Archidiakon.

Alle drei Dokumente Morins sind heute verschollen. Ihre Gattung und Gestaltung sind somit nur noch an Morins eigenen Auskünften und der von ihm vorgelegten Ausgabe selbst abzulesen:

BC fand Morin 1638 im Archiv der Kongregation *De Propaganda fide* zu Rom und, mit Erlaubnis ihres damaligen Sekretärs, Francesco Ingoli (amt. 1622-†1649), kodierte er es dort vollständig. Der Libellus BC enthielt alle drei höheren Weihen, für Diakonat, Presbyterat wie Episkopat. Er war »ex oriente«, also aus den Nahen Osten, nach Rom gelangt und stammte, wie die eingetragenen liturgischen Formeln verraten⁵⁷, aus dem unmittelbaren Jurisdiktionsbereich des Patriarchen, d. h. dem Westteil der syrisch-orthodoxen Kirche. Zu den Codices G1 und G2 aus Goa und ihrer Verwertung in seiner Ausgabe äußert sich Morin wie folgt⁵⁸: Beide Handschriften enthielten »sacras Syrorum Ordinationes« sowie »alias Officiorum Ecclesiasticorum partes«, bei den Ordinationen in G1 deren alle, »atque etiam Diaconissarum«, die Morin bei den Griechen allein in den ältesten Zeugen fand⁵⁹, in G2 hingegen nur die Diakonen- und Presbyterweihe. Die beiden Stücke waren demnach offenbar Euchologien mit mehr oder minder vollständigem Ordinateil. Beigezogen werden die Codizes bei Morin (a) im Hinblick auf das bei ihrer Ankunft auf seinem Schreibtisch quasi schon veröffentlichungsreife BC, (b) abhängig von der Lesbarkeit der Goenses sowie (c) unter Differenzierung nach rituellen Handlungsanweisungen (»Rubriken«) und sonstigen Formularbestandteilen.

In G1 waren »Rubricae omnes, seu Actionum & ceremoniarum praecepta« in den Schriftzügen derart beschädigt, dass Morin einen fortlaufenden Sinn nicht

56 Ebd. 20f.

57 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 503 Anm. 113; vgl. MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30) 26.

58 MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 477.

59 Gemeint sind Barb. gr. 336 und Crypt. Γ.β.I. Eine wissenschaftliche Ausgabe der syrisch-orthodoxen Diakonissen-Ordination im originalen Syrisch kenne ich nicht. Die englische Übersetzung eines modernen Drucks aus dem Tür 'Abdin bietet Sebastian BROCK, *Diaconesses in the Syriac Tradition*, in: Prasanna VAZHEEPARAMPIL (Hrsg.), *Woman in Prism and Focus. Her profile in major world religions and in Christian traditions* = Mar Thoma Yogam Publications 13 (Rome 1996) 205-217, hier 213-216. NAU, *Autographes* (wie Anm. 41) 391f Anm. 1 weist auf einen beachtlichen Unterschied zwischen Paris. syr. 113, 20° und Vat. syr. 51 hin: Letzterer »donne l'ordination des diaconesses comme une ancienne coutume tandis que le 113 la suppose encore existante«.

erheben konnte. Auch »Preces ..., Hymni, Psalmi, Lectiones, & alia« konnte er kaum lesen. Den G2 hingegen fand »splendide scriptus«. Da die »ritus Ordinationis« dieselben und die Wörter in beiden Codices fast ganz dieselben waren, urteilte Morin, dass, was man aus einem abschrieb, für beide gelten dürfe. BC war in seinen Augen einer Vorlage entnommen, die den zwei Goenses ziemlich ähnlich war. Alle Wörter von BC hätten sich in jenen in gleicher Reihenfolge wiedergefunden. Freilich habe BC, vor allem bei der Presbyterordination, »nonnulla« ausgelassen, »quae ad ritus & et ceremonias spectant«, mithin im Bereich der Rubriken, der Handlungsanweisungen. Daher habe er solches hinzugefügt, damit dem Leser, der die »ritus« dieser Völker zu kennen wünsche, nichts entgehe. Hinsichtlich der sonstigen Bestandteile der Ordines von G1 und G2 heißt es: »Nam cætera quæ admodum prolixa sunt, nihil aliud continent quam varias orationes & hymnos, quibus Spiritus S. gratia postulatur, prudentia Ordinando flagiatur, vt officium quod illi confertur, sanctè & vtiliter exerceat, & his adduntur in eundem finem aliquot lectiones ex Euangeliiis, Actibus quoque & Epistolis Apostolorum«. Diese Partien: Vorstehergebete, Gesänge und Perikopen, waren also in den eingetroffenen Handschriften durchaus vorhanden. Sie in seiner Ausgabe weiter zu berücksichtigen, hielt Morin aber nicht für nötig. Schließlich ging es in der Debatte, zu der er mit seinen Materialien beitragen wollte, um *materia et forma* des Weihesakraments, besonders des Episkopats, eine Frage, für deren Beantwortung jene Textgattungen aus damaliger Warte kaum Entscheidendes beizutragen vermochten. Ausdrücklich räumt Morin ein, dass er für die, nur in G1 enthaltene, Bischofsweihe nichts für seine Ausgabe des BC übernahm, da der Text der Bischofsweihe im »Goensis antiquior« (G1) von ihm nicht zu lesen war. Generell betreffen mithin die von Morin aus beiden Goenses gewonnenen Zufügungen im wesentlichen Angaben zu den »ritus«, nicht aber die »cætera«, Euchologie und Perikopen⁶⁰.

Morins Textausgabe der syrisch-orthodoxen Ordinationen beruht demzufolge in der Hauptsache auf BC, für die Diakonen- und Presbyterweihe etwas ergänzt durch G2 und so gut wie gar nicht durch G1. Für die Bischofsweihe stützt Morin sich ausschließlich auf BC, so dass dieser Abschnitt die Gattung der verschollenen Quelle unbeeinträchtigt erkennen lässt. Vergleicht man mit diesem die bei Morin zu lesenden Abschnitte für Diakonen- und Presbyterweihe, zeigt sich, dass diese sich von jenem nicht wesentlich unterscheiden. Morin hat die von beiden Goenses gebotenen Orationen, Hymnen und biblischen Lesungen also nicht übernommen,

60 Über die Hinzufügungen legt Morin im Einzelnen Rechenschaft ab: Die in den Ordo der Diakonenweihe aus G2 herübergenommenen Partien verzeichnet MORINUS, Commentarius (wie Anm. 6) 503 Anm. 107 und 109 genau. Hinsichtlich der Ordination zum Presbyterat vermerkt er ebd. 603 Anm. 122: »Omnia fere quæ spectant ritum Ordinis Presbyterialis desumpta ex codice nostro Goensi« (= G2), und beschreibt exakt den Textbestand von BC.

obschon sie in den Codizes selbst anscheinend nicht fehlten⁶¹. Daraus folgt: Wer künftig nach den beiden verschollenen Handschriften suchen wird, darf nicht Ausschau halten nach zwei Archidiaconalien, sondern nach 1) einem veritablen »Patriarchalpontifikale« (unter syrisch-orthodoxen Verhältnissen für die Hand entweder des Patriarchen oder des Maphrians) sowie 2) einem Euchologion mit Ordinaleanteil (Weihe von Diakonen und Presbytern).

Die beiden verschollenen Handschriften aus Goa besitzen für die Forschung heute nur noch einen begrenzten Wert, weil andere Zeugen bekannt sind, die die nämliche liturgische Rezension vertreten und für eine Ausgabe zur Verfügung stehen. Eine solche besorgte 1990 Mouret, konnte sie aber nicht zum Druck befördern, so dass sie weiterhin zu den Desideraten liturgischer Syrologie gehört. Bis zu ihrem Erscheinen bleibt infolgedessen Morins syrischer Text (1655), weil nicht in Assemanis Nachdruck enthalten, unersetzt, doch, weil lückenhaft, nur beschränkt nützlich. In jedem Fall aber wäre die Wiederentdeckung von G1 oder der Fund einer Parallelhandschrift höchst willkommen, weil der Ordo der Ordination eines Bischofs nach dem Usus von Tagrit ansonsten fehlt. Er wird nicht einmal in Teilen sicher vertreten durch den von Morin edierten Text von BC, weil dieses ersichtlich den Usus des Patriarchats, d. h. des syrisch-orthodoxen Westens, wiedergibt⁶². Auch der Ordo der Bestellung einer Diakonin, den Morin in G1 erkannte, wäre als Zeuge von Consuetudines des Maphrianats von großem Interesse.

3. Morins französische Helfer

Was Morins syrische Goenses über das Liturgische hinausgehend noch heute interessant und bemerkenswert macht, ist ihre rätselhafte Provenienz, die sie von den Rändern orientalischer Kirchengeschichte in die Mitte der jungen Syrologenszene Europas deportierte. Morin teilt dazu einiges mit⁶³: Die beiden west-syrischen Bände hat er spät, erst kurz vor Drucklegung der Syriaca-Abteilung seines Werkes, erhalten⁶⁴. Die offensichtlich nicht unbewegte Abfassungs- und Ver-

61 Ein bischöfliches Gebet des Goensis für die Diakonen- und die Presbyterordination, das Morin nicht in die von ihm edierten Ordines übernahm, zitiert er in Übersetzung ebd. 497 Anm. 35. Zur Einordnung der Oration in den Ordo vgl. DENZINGER, RO (wie Anm. 43) 2, 84.

62 Vgl. oben bei Anm. 57.

63 MORINUS, Commentarius (wie Anm. 6) 477.

64 Ebd.: »Ordinationibus nostris Syris jam sub prelo desudentibus, & ad finem properantibus«. Eine weitere syrische Handschrift erhielt Morin, »cum hæc Syriaca prelo cudi inciperent« (ebd. 493C); nämlich die in den Erläuterungen benutzte Kommentierung der Pseudo-Areopagitica durch Johannes von Dara (zu ihm Heinzgerd BRAKMANN, Art. Johannes v. Dara, in: LThK³ 5 [1996] 900 mit Lit.). Eine Abschrift davon hatte François Bosquet, »Lutubensis Episcopus«, von seiner Romreise 1654 mitgebracht und sie in Paris Morin übergeben (MORINUS, Commentarius [wie Anm. 6] 493, 499). Echellensis hatte in seiner Ausgabe des Schriftstellerkatalogs des 'Abdišo' bar Brikā den Darensis auf das 4. Jh. datiert, damit implizit eingegriffen in die Debatte um Echtheit und Alter der pseudo-dionysischen Schriften. Morin sah sich dadurch zu einer Rückfrage veranlasst, die Echellensis am 13. 7. 1654 mit Ep. LXXXV beantwortete ([SIMON,] Antiquitates [wie

öffentlichungsgeschichte seiner Ordinationen-Anthologie ist in Umrissen bekannt oder erkennbar⁶⁵: Die Anregung zur Abfassung geht auf die römischen Debatten um das griechische Euchologion 1639 zurück. Um die Graeca bemühte sich Morin bald nach Erscheinen seines *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae* (1651)⁶⁶. Intensivere Vorbereitungen zur Verwirklichung des um den Oriens Christianus erweiterten Konzepts traf Morin gegen Sommer 1653 mit der Beschaffung einer Vorlage für den ostsyrischen Abschnitt⁶⁷. An mehreren Stellen seines Buches benutzt er den Schriftstellerkatalog des 'Abdišō' bar Briḳā († 1318) in der Ausgabe des Abraham Ecchellensis, die 1653 in Rom erschienen war⁶⁸. François Bosquets Handschrift des Johannes von Dara, aus der Morin in seinen Erläuterungen zu den syrischen Ordinationen zitiert, erreichte ihn kaum vor Herbst 1654⁶⁹, aber anscheinend erst nach den beiden Goenses. Die koptischen Ordines hat Morin offensichtlich erst im Verlauf des Jahres 1655 angehängt⁷⁰. In Morins Anmerkungen zum Problem der Priestersalbung findet sich ein nachträglich eingefügtes Zitat aus einem römischen Brief des Ecchellensis vom 24. April 1655⁷¹. Die Approbation des zur Veröffentlichung

Anm. 6)] 457f.). Morin blieb bei seinen Bedenken und veröffentlichte sie in seinem *Commentarius* (wie Anm. 6) 493. Zu François Bosquet, 1648-1655 Bischof von Lodève (Hérault), 1655-†1676 von Montpellier, und seinem Romaufenthalt 1654 vgl. Paul E. M. J. HENRY, François Bosquet, intendant de Guyenne et de Languedoc, évêque de Lodève et de Montpellier. Étude sur une administration civile et ecclésiastique au 17^e siècle (Paris 1889), bes. 367-404. Bosquets Kopie (jetziger Aufenthalt mir unbekannt) des Johannes von Dara ging höchstwahrscheinlich auf das Exemplar des Ecchellensis zurück, den heutigen Vat. syr. 100 (olim Ecchell. 16); dazu vgl. Hubert KAUFHOLD, Abraham Eccellensis et le *Catalogue des livres* de 'Abdišō' bar Briḳā, in: HEYBERGER (Hrsg.), *Orientalisme* (wie Anm. 13) 119-133, bes. 126 mit Anm. 48; zur Benutzung des Johannes von Dara bei Morin ebd. 127 Anm. 55. Die syrologischen Interessen Bosquets haben sich anscheinend weiter nicht niedergeschlagen. Jehan Plantavit de La Pause (1579-1651), Bosquets Studienfreund, Förderer und Vorgänger auf der Kathedra von Lodève, hatte in Rom bei Gabriel Sionita († 1648 in Paris) Syrisch studiert (HENRY [wie oben] 259).

65 Soweit nichts anderes genannt, sind die Daten den Angaben und Dokumenten entnommen, die sich auf unpaginierten Seiten am Ende des Bandes, nach dem *Index Authorum* und vor den *Errata* und *Corrigenda*, gedruckt finden. Diese Corrigenda betreffen den ganzen Band mit Ausnahme jener zu den Syriaca, die »supra fini Secunda Partis« gedruckt seien, de facto auf S. 503, d. h. vor den koptischen Ordinationen.

66 [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 191f.

67 Vgl. oben bei Anm. 29.

68 Zur Verwertung des Schriftstellerkatalogs bei MORIN (*Commentarius* [wie Anm. 6] sechs Vorkommen zwischen S. 383 und 500) vgl. KAUFHOLD, Abraham (wie Anm. 64) 127 mit Anm. 55.

69 Vgl. oben in Anm. 64.

70 Auf das Erscheinungsjahr 1653 der Σύμμικτα des Allatius verweist Morin mit »altero ab hinc anno« (*Commentarius* [wie Anm. 6] 504). Das Werk war Morin zufolge zunächst in Paris nicht zu finden, so dass Allatius ihn nicht nur auf das Erscheinen brieflich aufmerksam machen, sondern ihm anschließend auch aus Rom Excerpta schicken musste, bevor Morin ein gedrucktes Exemplar in Paris auftreiben konnte (ebd.). Die Ordinationen der Kopten sind bei Morin weder im Werktitel noch in der *Avthoris ad lectorem catholicum praeformatio* (unpaginiert) angekündigt, sondern dort neben den Griechischen nur Maroniten, Nestorianer und Jakobiten.

71 Vgl. MORINUS, *Commentarius* (wie Anm. 6) 499f. mit [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 478-480 (Ep. LXXXX de sacerdotum unctionis ritu apud Orientales), hier 479f.

vorgesehenen Textes durch die Zensoren wurde gleich zwei Mal gegeben, ein erstes Mal am 18. Februar 1655 durch François Chastellain und Pierre Chapelas († 1663) sowie, offensichtlich der Nachträge wegen, ein zweites Mal durch Marguerit Gauquelin († 1662) am 4. August desselben Jahres. Vom selben Tag stammt die Druckerlaubnis durch den Generaloberen des französischen Oratoriums, François Bourgoing († 1662), das königliche Privileg des Druckers Gaspar Geturas vom 6. September 1655. Der Andruck des fertigen Bandes ist auf den 15. September 1655 datiert. Da Morin für die Goenses verspätetes Eintreffen hervorhebt, sie andererseits für die Textkonstitution verwertete und in seiner Kommentierung als in der Edition vorhanden voraussetzt, dürfte sich das Zeitfenster für ihre Erlangung auf das fortgeschrittene Jahr 1654, etwa Frühjahr oder Sommer, eingrenzen lassen.

Einlieferer der Goa-Handschriften war ein von Morin namentlich genannter Kanoniker der Metropolitankirche von Aix-en-Provence, der von seinem Arbeitsvorhaben erfahren und ihm unaufgefordert (»sponte«) drei alte syrische Codices übergeben hatte⁷². Zu dessen Person äußert Mouret: »Sur Honoratus de Bonsis, nous n'avons pas trouvé de notice«⁷³. Korrigiert man den Lesefehler (langes s statt f), beachtet die Lautung des Namens (Bonfis = Bonfils) und nutzt die heutigen Rechercheinstrumente, lässt sich über Honoré de Bonfils einiges ermitteln: Honoré (* 1628) entstammt der Familie der Bonfils d'Aix⁷⁴, die über fünf Generationen den lieutenant-général à la sénéchaussée d'Aix stellte. Sein Vater war Joseph, Sieur du Bouc (1591-1673). Honoré wurde, gleich seinem jüngeren Bruder François (* 1631), dieser Doktor der Sorbonne, Kanoniker der Kathedrale Saint-Sauveur zu Aix. Seine numismatische Sammlung war schon zu Lebzeiten berühmt⁷⁵. In den Akten begegnet er als Pate von Familienangehörigen und in mehreren Gerichtsverfahren, so 1663 als amtierender »Chanoine & Oeconome« von Saint Sauveur d'Aix⁷⁶. Anno 1669 und 1670 führte er einen Prozess gegen zwei Mitkanoniker⁷⁷. Das letzte Urteil erging am 15. März 1688, bereits nach Honoré

72 Zum dritten syrischen Manuskript fehlen bei Morin alle weiteren Auskünfte.

73 MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30) 64 Anm. 38.

74 Stammbaum der Familie, erstellt 2007 von Jean GALLIAN: <http://jean.gallian.free.fr/comm2/Images/genealog/bonfils/p1b.pdf> (25. Juli 2013). Zu unserem Honoré de Bonfils vgl. Guillaume DE WAILLY: <http://gw.geneanet.org/wailly?lang=fr;p=honore;n=de+bonfils> (25. Juli 2013), und Charles ORDINIS, *Anciennes familles de Provence, Familles consulaires ou notables de Haute-Provence et du Pays d'Aix, tige des Bonfils & seigneurs de Bouc* = <http://genobco.free.fr/provence/Bonfils2bouc.htm>, hier IX, 6. (25. Juli 2013).

75 Jean Scholastique PITTON, *Histoire de la ville d'Aix, capitale de la Provence* (Aix 1666) 678; Edmond BONNAFFÉ, *Dictionnaire des Amateurs français au 17e siècle* (Paris 1884) 30.

76 Hyacinthe BONIFACE, *Arrests notables de la cour du Parlement de Procence* 1 (Lyon 1708) 164 par. Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France 3 (Paris - Avignon 1768) 1128f.

77 Paris, BnF, Ms. NAF 2447, fol. 159: Factum pour Mre Honoré de Bonfils, chanoine en l'église métropolitaine de St-Sauveur de la ville d'Aix en Provence, demandeur en requeste civile et en requeste d'ampliation pour estre restitué contre les arrests du Grand Conseil des 2e juillet 1669 et

de Bonfils Tod, und sichert die von ihm mit Testament vom 31. März 1670 seiner langjährigen Haushälterin, Wwe. Magdelaine Bellone, vermachte Rente auf Lebenszeit gegen Anfechtung durch »M^e de Bonfils«, Neffen unseres Honoré und ebenfalls Chanoine von Saint Sauveur⁷⁸.

Einen Honoré de Bonfils, »chanoine d'Aix«, mit einem exotisch-gewagten Lebensplan hat vor Jahren Pierre Humberclaude (1899-1984) vorgestellt⁷⁹. Er ist unzweifelhaft jener Kanoniker, von dem bislang die Rede war. Am 21. August 1645 billigte die Kongregation De propaganda fide seinen persönlich in Rom gestellten Antrag, auf eigene Kosten zum Zwecke der Mission über Ostindien nach Japan zu reisen, begleitet von ebenso willigen Unbeschulten Karmelitern. Nachdem deren Orden die Angelegenheit verschleppte, erwirkte Bonfils die Erlaubnis der Propaganda-Kongregation für ein rein französisches Unternehmen mit ihm selbst als Apostolischem Präfekten und zwei Weltpriestern als Begleitern, einem Plan, dem auf Befragen der Bischof von Aix und der päpstliche Vice-Legat von Avignon zustimmten. Die Größe der auszusenden Equipe untersteigt nicht das übliche Maß. Die Gefährten hoffte Bonfils aus dem Oratoire de France, Morins Kongregation, zu rekrutieren, während der Vice-Legat die neugegründeten Missionaires du Saint-Sacrement ins Auge fasste. Nach einem Scrutinium durch jenen erhielt Bonfils am 17. Februar 1648 die römische Bestätigung seiner Rechte sowie ein Indult, das ihn von der Präsenzpflicht an seinem Kanonikat befreite, mit einer Geltungsdauer von zehn Jahren, also bis 1658. Wie bei der Ablehnung aller derartigen römischen Initiativen durch das auf sein *padroado* pochende Portugal zu erwarten⁸⁰, stieß Bonfils gleich zu Anfang auf die Weigerung Lissabons, ihn auf

25 fevrier 1670, contre Mes Allexandre de Carriollis et Arnaud Darnaud, aussi chanoines de ladite église et consorts, deffendeurs. [Texte imprimé]. O.O. o. J. In-4°. Non vidi.

78 BONIFACE, Arrests notables (wie Anm. 76) 4 (1708) 570f. Das Testament eines Chanoine Honoré de Bonfils ist erhalten, aber nicht veröffentlicht: Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, CGM 789 (R.A.7) p. 387ff.; Catalogue Général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements 16 (Paris 1894) 350.

79 Pierre HUMBERCLAUDE, Les Français au Japon au 17^e siècle, in: Henri BERNARD-MAÎTRE - Pierre HUMBERTCLAUDE - Maurice PRUNIER, Présences occidentales au Japon. Du «siècle chrétien» à la réouverture du XIX^e siècle. Édition établie et présentée par Christophe Marquet (Paris 2011) 407-423, bes. 417-419: »Le chanoine Bonfils«. Parallele Darstellung mit den bei Humberclaude fehlenden Dokumenten-Signaturen der römischen Akten bei Lino M. PEDOT, La S. C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622-1838) = Urbaniana II 7 (Vicenza 1946) 326f.

80 Zum zäh verteidigten Patronatsrecht der portugiesischen Krone und seinen geduldighartnäckigen Eingrenzungsversuchen durch den Hof von Rom nach dem Tridentinum vgl. Adelhelm JANN, Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan (Paderborn 1915); Giuseppe SORGE, Il »padroado« regio e la S. Congregazione »de Propaganda Fide« nei secoli XIV-XVII (Bologna 1985); Adolfo TAMBURELLO, La presenza portoghese in Asia e le missioni. La questione del patronato nei secoli XVI-XVII, in: Luciano VACCARO (Hrsg.), L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali = Europa ricerche 10 (Milano 2005) 21-50; Maria de Jesus dos Mártires LOPES - Livia FERRÃO, O Conflito Padroado/Propaganda. Contributos para a sua História (Séculos XVII e XVIII), in: João Paulo Oliveira e COSTA - Vítor Luís Gaspar RODRIGUES, O Estado da Índia e os Desafios Europeus. Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa (Lisboa 2010) 347-360; Giovanni PIZZORUSSO, Il *padroado régio*

einem portugiesischen Schiff Richtung Japan zu transportieren, fühlte sich jedoch davon, wie er Rom wissen ließ, nicht entmutigt. Von diesem Zeitpunkt an, so Humberclaude, verliere sich seine Spur vollständig. Oben wurde sie wieder aufgenommen und bis an ihr irdisches Ende geführt. Auch wenn damit für die Zeit nach 1648 mancherlei Neugier eher geweckt denn befriedigt ist, bleibt für unseren Kontext festzuhalten: Zur Zeit der Übergabe der syrischen Manuskripte an Morin war Bonfils nicht nur dienstbefreiter Domherr von Aix-en-Provence, sondern auch ernannter Apostolischer Präfekt für Japan, Eigenschaften, die im Weiteren eigenes Gewicht erlangen werden.

4. Handschriften aus Goa

Über Bonfils und Lissabon ist die Fährte der syrisch-orthodoxen Handschriften Morins bis Goa zurückzuführen, damit jedoch nicht schon der Entstehungsort identifiziert. Ihr Auftauchen im Indien dieser Epoche muss den Liturgiehistoriker überraschen, zumal, wenn man mit Mouret von einer dortigen gottesdienstlichen Nutzung der Bände ausgeht⁸¹: Die fraglichen Codices sind zweifelsfrei Zeugen westsyrischer Liturgie, wohingegen die orientalisch-christliche Gegend von Goa seit Jahrhunderten und noch zur Erwerbungszeit der Manuskripte dem ostsyrischen Ritus angehörte. Dieser Widerspruch ist auch Mouret nicht entgangen. Er schließt von der Herkunft der Codices aus Indien auf eine möglicherweise schon damalige Präsenz örtlicher Westsyreergruppen in diesem Gebiet⁸². Unter

portoghese nella dimensione »globale« della Chiesa romana, in: ders. – Gaetano PLATANIA – Matteo SANFILIPPO (Hrsg.), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna* (Viterbo 2012) 77-199. Ihren liturgiegeschichtlich augenfälligsten Ausdruck fand der erbitterte Propaganda-Padroado-Gegensatz in Indien bei der Bischofsweihe des Apostolischen Vikars von Verapoly (heute Varapuzha) Angelo (Francesco di Santa Theresa) Vigliotti OCD († 1712). Da die Padroado-Bischöfe ihre Mitwirkung ablehnten, vollzog seine Ordination 1701 der nach seiner Einreise nach Indien internierte und stets sorgsam überwachte chaldäische Erzbischof Simon von Ada († 1720 in Pondichéry) unter Verwendung eines in das Syrische übersetzten römischen Ordos; vgl. Eduard R. HAMBYE, *Le métropolitain chaldéen, Simon d'Adā et ses aventures en Inde*, in: *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976 [1978]) 493-513, bes. 503; Samir Khalil SAMIR, *La relation de voyage en Inde en 1701 du métropolitain chaldéen Simon († 16 août 1720): édition, traduction et notes philologiques*, ebd. 9 (1979-1980) 277-301; István PERCZEL – George KURUKKOR, *A Malayalam Church History from the Eighteenth Century*, in: *Bibel, Byzanz and Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag = Orientalia Lovaniensia Analecta* 187 (Leuven 2011) 291-314, bes. 301-309. Zur syrischen Übersetzung des Pontificale Romanum siehe oben Anm. 28. Simons eigenes ostsyrisches Pontifikale (für Ordinationen bis hinauf zum Presbyterat), von ihm selbst 1691 in Rom kopiert, gelangte im 19. Jahrhundert von Indien nach Cambridge (Ms. 0o.1.15; William WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge* 2 [Cambridge 1901] 1061-1063). Nach dem Eintrag in das Sterberegister der Pfarrei S. M. Dominae Angelorum in der französischen Indien-Kolonie Pondichéry (ed. PAULINUS A. S. BARTHOLOMAEO [wie Anm. 84] 259) wurde Bischof Simon »in nostro choro in medio« beigesetzt; vgl. unten Anm. 134.

81 MOURET, *Un rituel d'ordination de Tagrit* (wie Anm. 30) 422.

82 MOURET, *Le rituel* (wie Anm. 30) 21.

den Angehörigen der Thomaskirche ist damit jedoch noch nicht zu rechnen. Ihre 1653 gegen die portugiesischen Jesuitenbischöfe rebellierende Fraktion tauschte die gewohnte ostsyrische Gottesdienstordnung gegen die westsyrisch-antiochenische, nicht ohne innergemeindliche Widerstände, in einem allmählichen Prozess, der erst im 19. Jahrhundert zum Abschluss kam⁸³. Unterstellt man hingegen, bereits in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts habe es kleine Diasporagemeinden von Syrisch-Orthodoxen in Südindien gegeben, so benötigten diese für ihre gewöhnlichen gottesdienstlichen Bedürfnisse jedenfalls keine bischöflichen Liturgiebücher beschriebener Art. Dass es solche, gleich in zwei Exemplaren, zufällig in den Süden Indiens verschlagen habe, bleibt theoretisch möglich. Wahrscheinlicher aber dürfte sein, dass ein nach Indien einreisender Bischof des westsyrischen Ritus derartige Bücher mit sich geführt hat, und dies noch vor 1654, als sie in Paris Morin übergeben wurden. Wer nach einem solchen Bischof sucht, findet nach heutigem Kenntnisstand für die fragliche Zeit nur einen einzigen, der in dieser Weltgegend seinen episkopalen Dienst auszuüben trachtete und dafür passende Bücher aus ihrer Heimat in die Fremde mitbringen mußte: 'Aṭallāh aus Aleppo, alsbald von seinen Anhängern als Märtyrer glorifiziert, von seinen kirchlichen Konkurrenten hingegen als Schismenbegründer verflucht.

5. 'Aṭallāh

Um Identität, Konfession, Charakter dieses syrischen Bischofs und die Umstände seines Todes⁸⁴ ranken sich Fragen, die auch heute, trotz mancher Klärung, nicht sämtlich beantwortet sind.

- 83 Fr. CYRIL O.I.C. [später Mar Basilius, Bischof von Battery], *The Introduction of the Antiochene Rite into the Malankara Church*, in: *The Malabar Church* (wie Anm. 27) 137-164. Die unhistorische Behauptung der Priorität des syrisch-antiochenischen Ritus in Südindien vor dem ostsyrischen, wie sie Mitte des 18. Jh. PERCZELS »Apologetic Church History 4« (Ausg. mit Übers.: NAU, *Deux notices* [wie Anm. 116] 74-82) vertritt, ist ein Kampfmittel lokaler Auseinandersetzungen zwischen den beiden nichtkatholischen Flügeln der Thomaschristen, nämlich den Anhängern der aus dem Nahen Osten eingereisten syrisch-orthodoxen Bischöfe und denen der einheimischen Mar-Thoma-Metropolitanen ursprünglich ostsyrischer Tradition; vgl. István PERCZEL, *Four Apologetic Church Histories from India*, in: *The Harp* 24 (2009) 189-217, bes. 207-214.
- 84 Bereits früh wurde 'Aṭallāh ein gewaltsames Lebensende durch Portugiesen zugeschrieben. Dabei divergierten die nichtkatholische und die katholische Seite nur hinsichtlich der Methode: durch Ertränken (so Mar Thoma IV. von Malabar im Brief von 20. 1. 1715 an Carl Schaaf in Leiden: Jan P. N. LAND, *De smeeschriften der Malabaarsche Christenen*. 1709-1728, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* III 6 [1872] 135-165, hier 144) oder auf dem Scheiterhaufen (so Michael LE QUIEN [†1733], *Oriens Christianus*, in *quatuor patriarchatus digestus* 2 Parisiis 1740] 1282; PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO OCD [Ivan Filip Vesdin, 1776-1789 in Malabar], *India Orientalis Christiana* [Romae 1794] 89: »anno 1654«). Schon Thomas de Campo (Mar Thoma I.) machte 1658 die portugiesische Inquisition für den Tod 'Aṭallāhs verantwortlich, zitiert bei VINCENZO MARIA DI S. CATERINA DA SIENA OCD [Antonio Murchio], *Il viaggio all Indie Orientali* (Roma 1672) 203. Antonio Murchio di Bormio (1626-1679) war Mitglied der von Giuseppe di Santa Maria OCD (Girolamo Sebastiani) geleiteten 1. Kommission, die 1656-1658 im Auftrag Papst Alexanders VII. die Ursachen für die von der Verhaftung 'Aṭallāhs

Unbestritten ist, dass 'Aṭallāh (Theodoros, Adeodatus) im August 1652 in Südindien auftauchte und dass seine Verhaftung durch die Portugiesen zur offenen Rebellion der Thomaschristen gegen die Jesuiten, primär gegen Erzbischof Francesco García SJ von Cranganore (amt. 1641 - †1659), führte: Zunächst zum »Schwur vom Schiefen Kreuz« am 3. Januar 1653⁸⁵, danach am 22. Mai 1653 zur, neutral formuliert, Notbischofsweihe des Presbyters und malabarischen Archidiakons Thomas de Campo (Thoma Pakalomattam, 1640 Archidiakon, 1653 »Metropolit«, 1658 »Patriarch« Mar Thoma I., † 1670) und am Ende zu der bis heute andauernden Spaltung der Thomaschristen nach Konfession wie Ritus⁸⁶.

Das über 'Aṭallāh durch Hagiographie und Ketzerpolemik verhängte Dunkel weitgehend aufzulichten gelang erst in jüngerer Zeit Eduard R. Hambye († 1990), Joseph Thekedathu und Jacob Kollaparambil⁸⁷. Fest steht nunmehr, dass der etwa 1590 geborene⁸⁸ Aleppiner zeitweilig syrisch-orthodoxer Erzbischof von Damas-

veranlasste Rebellion der Thomaschristen gegen Francesco García und die Jesuiten untersuchen und das drohende Schisma abwenden oder reduzieren sollte. Tötung 'Aṭallāhs in Indien durch die Portugiesen unterstellen auch deutschsprachige Abhandlungen, so ältere wie W. GERMANN, Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der Orientalischen Kirchen (Gütersloh 1877) 447-457, bes. 455f.; Karl WERTH, Das Schisma der Thomaschristen unter Erzbischof Francisus Garzia. Dargestellt nach den Akten des Archivs der Sacra Congregatio de Propaganda Fide (Limburg a. d. Lahn 1937) 43-50 (»Das Auftreten Ahatallas und die Empörung des Archidiakons«), hier 49; aber auch noch Robert WALLISCH, Die Entdeckung der indischen Thomaschristen. Zwei italienische Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Wiener Sammlung Woldan (Wien 2008) 21. 98. Korrekt hingegen, wenn auch mit fehlendem Datum, Wolfgang HAGE, Das orientalische Christentum = Religionen der Menschheit 29, 2 (Stuttgart 2007) 327 Anm. 54: »Tatsächlich starb er später in Paris«.

85 Auf die Ereignisse in Indien, soweit nicht mit der Person 'Aṭallāhs unmittelbar verbunden, ist im hiesigen Kontext nicht näher einzugehen.

86 Übersicht: Heinzgerd BRAKMANN, Art. Thomaschristen, in: LThK³ 10 (2001) 1-5. Im Schaubild sind die in der Legende angekündigten Kursivierungen beim Druck entfallen

87 Eduard R. HAMBYE, An Eastern Prelate in India. Mar Aithalaha, 1552-53, in: Indian Church History Review 2,1 (1968) 1-5 (nachträglich in den Pariser Archives Nationales entdeckte Quellen zu 'Aṭallāhs Lebensende übergab Hambye zur Auswertung J. Kollaparampil); Joseph THEKEDATHU, The Troubled Days of Francis Garcia S.J., Archbp. of Cranganore = Analecta Gregoriana 187 (Roma 1972), bes. 50-59. 73-78; ders., History of Christianity in India 2: From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700) (Bangalore 2001) 91-94. 98; Jacob KOLLAPARAMBIL, The St. Thomas Christians' Revolution in 1653 (Kottayam 1981), bes. 168-216: »Who was Mar Atallah?«. Thekedathus römischer Dissertation voraufgehende einschlägige Veröffentlichungen Kollaparambils von 1967 in Malayalam (ebd. 192 mit Anm. 66) sind mir nicht zugänglich. Seine englischsprachige Monographie über die Revolte von 1653 enthält die derzeit maßgebliche Biographie 'Aṭallāhs (Kurzfassung ebd. 275). Die Edition einschlägiger Akten steht jedoch weitgehend noch aus. Für die in diesem Beitrag zitierten Dokumente aus den Archives Nationales stellten diese mir freundlicherweise Digitalisate zur Verfügung. Einen Einblick in die seit Revision des 'Aṭallāh-Bildes entbrannte Diskussion innerhalb der indischen Orthodoxie syrischer Tradition und zwischen ihren Flügeln gibt Prince MANNATHOOR, Doktor des Pontificio Istituto Orientale: <http://princemannathoor.blogspot.de/2009/11/ahathulla-bava.html> (abgerufen 26. 8. 2013).

88 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 74 Anm. 0.

kus, Homs und Nikomedien war⁸⁹, also weder, wie vielfach angenommen, Nestorianer noch Chaldäer. Vorgestellt wird er als Bruder des Patriarchen Ignatios Hidāyat Allāh (1597-1639), seinerseits Nachfolger des oben Anm. 39 genannten Ignatios Dāwūdšāh⁹⁰. 'Aṭallāh legte 1631 in Aleppo und 1632 Rom im eigenen Namen, vielleicht auch im Auftrag seines Bruders⁹¹, das katholische Glaubensbekenntnis ab, damals noch nicht gleichbedeutend mit Aufkündigung der bisherigen Kirchen- und Kommuniongemeinschaft, somit Schwankungen generierend und solche erklärend. Nach reichlich einem Jahr hochrangiger Verhandlungen in Rom, so um Druck orientalischer Bücher und Einrichtung eines Kollegs für Angehörige seiner Nation, kehrte er als mit besonderen Vollmachten (*facultates*) ausgestatteter katholischer Missionarius Apostolicus⁹² in den Orient zurück. Mit ihrem Missionar hielt die römische Propaganda-Kongregation bis 1646 brieflichen Kontakt. In diesem Abschnitt seines Lebens wirkte 'Aṭallāh in Aleppo (1634 und 1638), Damaskus (1636), Diyarbakır (1637), Kharput⁹³, Babylon (Bagdad) und Isfahan⁹⁴ (1643) und schließlich in Kairo, wo er auf An- und Überweisungen der Propaganda wartete (1646⁹⁵). In Isfahan hätten den syrischen Bischof selbst Lateiner, die portugiesischen Augustiner, bei denen 'Aṭallāh wohnte, gerne als Apostolischen Administrator behalten; denn Isfahan hatte kürzlich seinen lateinischen Bischof verloren: Jean Duval (Bernard de Sainte Thérèse OCD, † 1669) hatte sich, erschöpft und verängstigt, nach knapp zwei Jahre (1640/42) mit Titel

89 Vgl. Jean Maurice FIEY, Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux = Beiruter Texte u. Studien 49 (Beirut 1993) 188. Die kurze Notiz: »Grégoire 'Atallah, déposé vers 1650, va au Malabar«, ist in Details schwer nachzuvollziehen. Gregorios ist gewöhnlicher Amtsname neuzeitlicher syrisch-orthodoxer Inhaber der Damaszener Kathedra. Die Nachricht von 'Aṭallāhs Absetzung lässt sich über LE QUIEN (wie Anm. 84) 1427 (»ob flagitia depositus«) bis zu VINCENZO MARIA, Viaggio (wie Anm. 84) 154 (»per li suoi demeriti era stato fciacciato ... descriditato in Siria«) zurückverfolgen. Davon abhängig GERMANN (wie Anm. 84) 450 (»seines Bösen Lebens halber abgesetzt«, in Syrien sei »sein Name stingend geworden«). THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 74 und KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 192. 275 zufolge trug 'Aṭallāh einstmals den Namen Kyrillos; dieser begegnet mehrfach in der Bischofsliste von Homs; FIEY (wie oben) 212.

90 IGNAZIO DA SEGGLIANO OFM Cap., L'opera dei Cappucini per l'unione dei Cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII = Orientalia Christiana Analecta 163 (Rome 1962) 355, aufgegriffen: HAMBYE, Prelate (wie Anm. 87) 5; THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 74 Anm. 5. Mit Ignatios Hidāyat Allāh nahm ein Metropolit Kyrillos vom Juliankloster, das in der Regel zum Bistum Homs gehörte, an der Myronweihe von 1625 in Aleppo teil. Er könnte mit unserem 'Aṭallāh identisch sein; vgl. Hubert KAUFHOLD, Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatain in Syrien, in: OrChr 79 (1995) 48-119, bes. 100, 110.

91 IGNAZIO DA SEGGLIANO, L'opera (wie Anm. 90) 355.

92 Vgl. Michel ANDRÉ, Cours alphabétique et méthodique de droit canon. 3^{ème} édition. 4 (Paris 1859) 469-472 s. v. Missionnaires apostoliques: »les *missionnaires* envoyés par le pape pour travailler à la conversion des infidèles et des hérétiques, sont des espèces de légats du Saint-Siège dont les pouvoirs sont si étendus, qu'on les appelle ordinairement vicaires ou même légats apostoliques«.

93 KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 204.

94 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 76f.

95 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 77 nach römischen Akten.

und Pfründen nach Paris zurückgezogen⁹⁶. Seine Ersetzung vor Ort erstrebte in diesen Jahren nicht allein der in Kairo auf Einladung nach Rom wartende 'Aṭallāh. Von Paris aus bemühte sich 1643 bis 1647 Vinzenz von Paul († 1660) intensiv, doch vergeblich, den rückkehrunwilligen »Monsieur de Babylon« in Persien durch einen Vinzentiner abzulösen⁹⁷. Monsieur Vincent sollte 'Aṭallāh erst 1654 persönlich begegnen und dann unter ganz anderen Umständen, die freilich unsere Geschichte berühren⁹⁸.

Über die orientalischen Jahre zwischen Rom und 'Aṭallāhs Ankunft im 1652 in Indien ist ansonsten wenig Genaues bekannt. In diesem Lebensabschnitt, einer Epoche gleich mehrfacher Konkurrenzen um die Besetzung der syro-antiochenischen Kathedra⁹⁹, will er – grundsätzlich gut vereinbar mit den zeitgenössischen römischen Unionsmethoden¹⁰⁰ – zum Patriarchen von Antiochien

96 Jean Duval (* 1597 in Clamecy, † 1669 in Paris), im Orden Bernard de Sainte Thérèse (nicht »de la Sainte Trinité«), Bischof von Bagdad und Administrator (»vicaire apostolique«) von Isfahan, vor Ort nur vom Sommer 1640 bis Frühjahr 1642 präsent, verweigerte, trotz Aufforderung der Propaganda Fide, die Rückkehr von Paris nach Persien, wurde von der Residenzpflicht 1645 dispensiert. Er war ein Cousin des Ephrem de Nevers OFM Cap., der 1639-1641 im Nahen Osten (Damaskus) Unionsverhandlungen mit den Syrern, namentlich mit Patriarch Ignatios Simon (1640-1644. 1652-1656) führte und der 1652 in Indien 'Aṭallāh bei dessen Ankunft an der Koromandelküste verhörte (Francis RICHARD, *L'apport des missionnaires européens à la connaissance de l'Iran en Europe et de l'Europe en Iran*, in: Jean CALMARD [Hrsg.], *Études Safavides* [Paris - Teheran 1993] 251-266, hier 256; DA SEGGIANO, *L'opera dei Capuccini* [wie Anm. 90] 355; vgl. ferner unten Anm. 105). Duval erhielt nicht, wie zunächst geplant, einen Vinzentiner zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge, sondern den Benediktiner Placide-Louis Du Chemin († 1682), der seinerseits den Orient nie betrat. In Isfahan residierte erst wieder Du Chemins Koadjutor François de Piquet (1675 – † 1685; zu ihm siehe oben in Anm. 35). Der »Monsieur de Babylone« verkaufte 1663 seine Besitzungen in Paris und Isfahan an die Société des Missions Étrangères, die bei der jetzigen Rue de Babylone ihr Pariser Seminar und Stammhaus einrichtete. Zu den vier Niederlassungen der Lateiner im Isfahan zur Zeit 'Aṭallāhs siehe *Les voyages et observations de Sieur de la Boullaye le Gouz* (Paris 1653) 98, zur damaligen Verwaltung von Wohnung, Kapelle und Bibliothek Duvals in Isfahan durch portugiesische Augustiner vgl. Michel FELIBIEN - Guy-Alexis LOBINEAU, *Histoire de la Ville de Paris* 2 (Paris 1725) 1486.

97 Angelo COPPO, *San Vincenzo e i suoi rapporti con la S. Congregazione «De Propaganda Fide»*, in: *Vicentina* 16 (1972) 173-190, bes. 179-187. 189 Anm. 13; Gerard VAN WISEN, *Saint Vincent and Foreign Missions*, in: *Vicentian Heritage Journal* 3,1 (1982) 3-42, bes. 9-30.

98 Vgl. unten bei Anm. 129.

99 Drei zeitgenössische Konkurrenten sind namentlich bekannt: Gregorios Šukrallāh (1640-1659 [1670?]), Ignatios Simon (1640-44. 1652-1662, zwischenzeitlich auf Zypern) und Yešū' Qamšeh (1644-1661). Vgl. IGNAZIO DA SEGGIANO OFM Cap., *Documenti inediti sull'apostolato dei minori capuccini nel Vicino Oriente (1623-1683)*, in: *Collectanea Franciscana* 18 (1948) 118-244, hier 148 Anm. 2; ders., *L'opera* (wie Anm. 90) 355; KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 205f.

100 Mehrere Beispiele sind bekannt: Im Jahr 1724 wurde Kyrillos VI. Tanas, ein pro-katholischer Bischof der Melchiten, zum Patriarchen von Antiochien gewählt und begründete auf diese Weise die röm-katholische Kirche. 1740 wählten katholisch gesinnte Kreise den armenischen Erzbischof Abraham Ardzivian von Aleppo zum Katholikos des kleinarmenischen Katholikats von Sis (Kilikien) und etablierten damit die armenisch-katholische Sonderhierarchie. 1649 fiel der syrisch-orthodoxe Bischofsstuhl von Aleppo an den Katholiken Andreas Ahijān († 1677), der sich 1659 zum »Patriarchen von Aleppo« bestellen ließ, jedoch nicht allgemein durchsetzen und noch keine beständige syrisch-katholische Patriarchenlinie begründen konnte. Ungedruckt und mir unzu-

bestellt worden sein, doch sich als solcher nicht haben durchsetzen können¹⁰¹. Mit dieser Wahl begründet er – bereits vor seiner ersten Begegnung mit Thomaschristen – das Führen des Titel eines Patriarchen und des zu Antiochien passenden Amtsnamens Ignatios. Die Anregung, sich nach Indien aufzumachen, gab ihm wahrscheinlich der Koptenpatriarch Markos VI. (amt. 1646-1660), dem – gleich anderen orientalischen Kirchenhäuptern diverser Konfession – die briefliche Bitte des Archidiakons Thomas de Campo, des späteren Mar Thoma I., zugegangen war, einen ostkirchlichen Bischofs nach Malabar zu senden¹⁰².

Heinrich Kugelmüller verspottet 'Aṭallāh als einen »Bischof, dessen Gehirn schon lange von glänzenden aber unerreichbaren Chimären gewirbelt hatte«¹⁰³. Historisch war er eher, wie mancher Grieche und Maronit seiner Zeit, ein umständebedingt wandernder Bischof auf der Suche nach seelsorgerischen Aufgaben bei ausreichendem eigenen Auskommen. Ob und wie weit er dabei seine römischen *facultates* überdehnte oder gelegentlich gar zu hochstaplerischen Mitteln griff, ist in unserem Kontext nicht erheblich, doch heute keineswegs mehr gewiss. Nach meinem Eindruck scheint sich 'Aṭallāh als rechtmäßig bestellter (Neben-) Patriarch von Antiochien für die syrische Diaspora verstanden zu haben¹⁰⁴.

gänglich: Antonio HAYEK, *Le relazioni della Chiesa Syro-Giacobita colla Santa Sede del 1445 al 1656*, Diss. Rom: PIO 1936; Charles VON EUW, *The Union of the Syro-Jacobites with Rome in the mid-seventeenth century*, Diss. Rom: PIO 1959.

- 101 Bericht des P. Marçal de Leyva SJ an Erzbischof Francesco García vom 1. 9. 1652 über Auskünfte 'Aṭallāhs jener Tage in Mylapore; englische Übersetzung; KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 119-122; vgl. THEKEDATHU, García (wie Anm. 87) 78 mit Anm. 21; LE QUIEN, *Oriens Christianus* (wie Anm. 84) 1281f. 1428. Den Damaszener Episkopat und den antiochenischen Patriarchat zieht WALLISCH, *Entdeckung* (wie Anm. 84) 97. 225 zu »Patriarch von Damaskus« zusammen. Als ein Maphrian hätte 'Aṭallāh den üblichen Amtsnamen Basileios geführt; somit erledigt sich die Vermutung Kollaparambils, er könne als Maphrian nach Indien gekommen sein (*Revolution* [wie Anm. 87] 213).
- 102 THEKEDATHU, García (wie Anm. 87) 50 mit unpublizierten westlichen Belegen in Anm. 50; 77. Nach VINCENZO MARIA, *Viaggio* (wie Anm. 84) 154 vermochte 'Aṭallāh den Portugiesen Schreiben des malabarischen Archidiakons sowie des koptischen und des syrisch-orthodoxen Patriarchen, nicht jedoch des römischen Papstes vorzulegen.
- 103 Heinrich KUGELMÜLLER, *Verzeichniß aller Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, welche bisher aus dem Orden der Barfüßer-Karmeliter hervorgetreten sind* (1814) 105.
- 104 Nach dem Apostolischen Kommissar GIUSEPPE DI SANTA MARIA OCD (Girolamo Sebastiani, † 1689), *Prima speditione all India orientali* 1 (Roma 1656) 5 trat 'Aṭallāh 1652 in Südindien als »Ignatius Patriarcha d'Antiochia« auf; vgl. PAULINUS A. S. BARTHOLOMAEO (wie Anm. 84) 96f.: »Ahatalla ..., quem Malabarenses Patriarchem *Ignatium* vocant, quod sub hoc nomine ad eos epistolam scripserit«. Damit gemeint sind drei syrische Briefe, die 1661 im Besitz des malabarischen Archidiakons gefunden wurden und in ihrer Echtheit umstritten sind; englische Übersetzung: KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 108-112; Photos der Ausfertigungen in Syrisch ebd. App. II-IV. Zum Problem der Authentizität zuletzt PERCZEL, *Church Histories* (wie Anm. 83) 211-214. In diesen Schreiben wird 'Aṭallāh als »Ignatios, Patriarch von Ganz Indien und China« eingeführt. Historizität dieser Titelführung durch 'Aṭallāh unterstellt, entlarvt sie ihn nicht zwangsläufig als Hochstapler. Nach dem Scheitern seiner ursprünglichen patriarchalen Ambitionen scheint sich 'Aṭallāh als ein (Neben-)Patriarch für die syrische Diaspora verstanden zu haben: P. Marçal de Leyva SJ berichtet am 1. 9. 1652, 'Aṭallāh habe im Verhör angegeben, man habe ihn ersatzweise zum »Patriarchen aller Syrer irgendwo in der Welt« bestellt (KOLLAPARAMBIL,

Den in São Thomé de Maliapur (Mylapore, heute Teil von Chennai [Madras]) an der Koromandelküste Gelandeten forschten Ende August / Anfang September 1652 zwei katholische Geistliche aus, zuerst der im nahen englischen Fort St. George (Madras) tätige Franzose Ephrem de Nevers OFM Cap., selbst kurz zuvor aus portugiesischer Inquisitionshaft in Goa entlassen¹⁰⁵, danach der Rektor des Jesuitenkollegs in São Thomé, Marçal de Leyva SJ († ca. 1656/8)¹⁰⁶. Sie schildern beide 'Aṭallāh als rechtgläubigen Beter und Faster, mögliche Verstellung des Orientalen freilich nicht ausschließend¹⁰⁷. Mit sich führte er zu dieser Zeit einen hölzernen Tragaltar¹⁰⁸, sechs oder sieben syrische Handschriften¹⁰⁹ sowie den – in Einsetzungsbericht und Epiklese latinisierten – römischen Erstdruck des maronitischen Missale Chaldaicum¹¹⁰. Ephrem de Nevers währte, der von und für Maro-

Revolution [wie Anm. 87] 120). Was auf den ersten Blick überheblich oder unverständlich scheint, findet sich plausibel erklärt durch die in dieser Frage bisher nicht hinreichend beachtete *Relação do que socedeo na India no anno 1652 der SJ-Provinz Goa* (Archivum Romanum Societatis Iesu: Goa 34 fol. 434-439). Sie referiert aus den Verhören 'Aṭallāhs, als antiochenischem Patriarchen sei es ihm von den Seinen gestattet worden, seinen Sitz überall in der Welt aufzustellen, wo man Syrisch spreche, unter der Bedingung, dass er mit keinem Mitbruder konkurreiere (vgl. KOLLAPARAMBIL, Revolution [wie Anm. 87] 127). Zum Vergleich darf auf die breite *facultas* hingewiesen werden, die Rom dem in den Orient entsandten Titularbischof Ambrosius Buttigeg OP gewährte, »exercendi pontificalia in omnibus partibus infidelium, in quibus non essent Ordinarii« (VOSTÉ, Missio [wie Anm. 116] 267).

105 Ephrem de Nevers OFM Cap., zuvor im Nahen Osten, auch bei Syrern, tätig (vgl. oben Anm. 96), wirkte 1642 bis †1694 unter englischem Schutz in Madras. Durch Portugiesen gekidnappt, befand er sich von Januar 1650 bis November 1651 als vermeintlicher Häretiker in strengster Haft der Inquisition von Goa; vgl. JANN, Missionen (wie Anm. 80) 195-204; Glenn J. AMES, The Perils of Spreading the True Faith in Asia: Fr. Ephraim de Nevers and the Goa Inquisition, 1650-1651, in: Proceedings of the Western Society for French History 22 (1996) 81-94, bes. 85-91; Paolo ARANHA, «Glocal» conflicts: missionary controversies on the Coromandel coast between the XVII and the XVIII Centuries, in: Michela CATTO - Guido MONGINI - Silvia MOSTACCIO (Hrsg.), Evangelizzazione e Globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia = Biblioteca della Nuova Rivista Storica 42 (Città di Castello 2010) 79-104, bes. 84-93, weitere Lit. ebd. 84 Anm. 19. Für die Freilassung des französischen Kapuziners trat nachdrücklich der sich damals ebenfalls unfreiwillig in Goa befindende italienische Erzbischof Francesco Antonio di San Felice ein (ebd. 91); zu diesem vgl. unten bei Anm. 119ff.

106 Zur Person THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 51 mit Anm. 5; Iosephus FEJÉR, Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740, 3 (Romae 1988) 158. Der Brief des P. Marçal (Martialis) de Leyva in englischer Übersetzung bei KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 119-122, eine Zusammenfassung des Schreibens Ephrem von Nevers ebd. 122.

107 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 89f nach de Leyvas Brief vom 1. 9. 1652 und Ephrems Schreiben an die Jesuiten von Cochín vom 27. 8. 1652.

108 KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 121.

109 Die syrischen Handschriften im Besitz 'Aṭallāhs erwähnt de Leyva im Brief vom 1. 9. 1652; THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 81; KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 119.

110 Das maronitische Missale in Händen 'Aṭallāhs bezeugen sowohl Ephrem von Nevers wie Marçal de Leyva; THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 81; KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 197 Anm. 80; 199. Zum Missale Chaldaicum iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum. Romae: In Typographiae Mediceae 1592-1594-1608, vgl. Cirillo KOROLEVSKIJ, La typographie médicéenne et les publications orientales à Rome à la fin du XVI siècle [1924], Korrekturfahnen pro manuscripto: Bibl. Vatic. Stampa, Res. III-97, §§ 37-38; Michel HAYEK, Liturgie maronite (Paris 1964)

niten geschaffene Druck solle 'Aṭallāh allein als Täuschungsinstrument gegenüber Katholiken dienen, weil er von Jakobiten und Nestorianern als Vertretern abweichender liturgischer Traditionen gottesdienstlich nicht zu gebrauchen sei¹¹¹. Tatsächlich jedoch versuchte das posttridentinische Rom durchaus, christliche Syrer, gleich welchen Ritus und Ranges, zum Gebrauch des Maronitenmissales zu verpflichten¹¹². Es bei seinen eigenen Messfeiern zu benutzen, hatte 'Aṭallāh 1633 in Rom angeboten und versprochen¹¹³. Der, wie es scheint, jahrzehntelange Gebrauch des römischen Drucks bildet ein bisher nicht gewürdigtes Indiz für 'Aṭallāhs Verwurzelung in der *Communio* des römischen Papstes.

Lassen sich die wenige Zeit später in Paris aufgetauchten westsyrischen Pontifikalien ohne ernstliche Zweifel mit 'Aṭallāh verbinden, bleibt die Frage zu beantworten, wie sie oder gar er nach Paris gelangten.

6. In Paris

Der syrische Bischof 'Aṭallāh landete in Goa nicht wie der französische Kapuziner Ephrem de Nevers in den Kerkern der Inquisition, sondern stand im dortigen Jesuitenkolleg unter Hausarrest. Entgegen gewöhnlicher Überzeugung ist 'Aṭallāh auch nicht in Indien zu Tode gekommen, sondern wurde von den Portugiesen königlichem Befehl¹¹⁴ und kanonischen Vorschriften gemäß zwecks Beurteilung durch die für Bischöfe zuständigen römischen Behörden nach Europa de-

61-67; GEMAYEL, *Les échanges* (wie Anm. 25) 98-110: »Note sur la première édition du missel«. Die Druckfahnen haben sich in Florenz erhalten.

111 KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 123.

112 Die Feier der Eucharistie durch ostkirchliche Zelebranten, auch katholischer Konfession, unterlag im Westen Verboten und Beschränkungen. Von Morin befragt, unterrichtete ihn Abraham Ecchellensis, dass Maroniten (»quod aliis facile non permittitur«) befugt seien, auch außerhalb des Maronitenkollegs in ihrer Weise und Sprache Eucharistie zu feiern; [SIMON,] *Antiquitates* (wie Anm. 6) 467. Die 'Aṭallāh genehmigte Bitte, ihm die Zelebration unter der Bedingung der Benutzung des maronitischen Missale Chaldaicum zu erlauben, ist dafür der erste mir bislang bekannte Fall. Einige Jahre später folgt der reiselustige ostsyrische Priester Elias aus Mosul (GRAF, *GCAL* 4 [wie Anm. 34], 97-99), dem in Paris der des Syrischen mächtige damalige Diakon Richard Simon, das maronitische Diakonale in der Hand, liturgisch assistierte; vgl. *Lettre à Monsieur l'Abbé B. [= Berrand] vom 1. Maisonntag 1670*, in: *Lettres choisies de M. Simon* 3 (Rotterdam 1705) 1-7, hier 2: »Il a passé par Rome ... On lui a donné la permission de dire la Messe en Caldéen ou Syriaque, à condition qu'il se serviroit du Missel Caldéen imprimé à Rome pour l'usage des Maronites«. Die nämliche Bedingung der Propaganda galt ab 1673 für den westsyrischen Metropolitano Timotheos Karnūk von Mardin († 1724) und ab 1674 für den chaldäisch-katholischen Patriarchen Joseph I. von Amida (Albert LAMPART, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I. 1681-1696* [Einsiedeln 1966] 125. 337; vgl. auch Pierre LE BRUN, *Explication de la Messe* 2 (Paris 1726) 637. Zum Patriarchen Joseph I. vgl. LAMPART (wie oben), zu Timotheos s. Antoine-Isaac SILVESTRE DE SACY, *Art. Zaphi Diarbekri*, in: *Biographie universelle, ancienne et moderne* 52 (Paris 1828) 133; GRAF, *GCAL* 4 [wie Anm. 34], 54f; Bernard HEYBERGER, *La carrière manquée d'un ecclésiastique oriental en Italie: Timothée Karnūsh, archevêque syrien catholique de Mardin*, in: *Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse* 19 (1995) 31-47.

113 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 74.

114 KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 173.

portiert, und zwar auf der *Nossa Senhora da Graça*, die am 30. Januar 1653 – noch im Monat des »Schwurs vom Schiefen Kreuz« und vor Begründung einer schismatischen Hierarchie der Thomaschristen – die Anker lichtete¹¹⁵. Dabei hat man sich keine Abschiebung in Banden vorzustellen. Davor schützte 'Aṭallāh sein bischöfliches Amt, das als solches keinem Zweifel unterlag, wobei seine Zugehörigkeit zur römischen Communio verdächtig, aber nicht widerlegt war. Analog zum insgesamt sehr ähnlichen Fall des Joseph Sullāqā¹¹⁶ knapp 100 Jahre früher, ist ferner davon auszugehen, dass 'Aṭallāh seine eigenen Bücher nach Europa mitnehmen durfte, wo sie auch als Beweismittel nicht unerheblich sein mochten. Die diesmalige Abschiebung eines vorgeblichen Intrusus betraf nicht 'Aṭallāh allein. In seiner Begleitung reiste ein lateinischer Bischof, der Goas portugiesischen Behörden gleichfalls im Wege war und der 'Aṭallāh bereits durch einen streng überwachten Besuch im Jesuitenkolleg von Goa kannte¹¹⁷. In dem einen wie dem anderen Fall war der entscheidende Grund, dass ihre Anwesenheit auf dem Territorium des lusitanischen Padroado Régio nicht willkommen war, dessen territoriale Grenzen freilich von den Portugiesen einerseits und anderseits von Rom, nach Gründung der Propaganda-Kongregation 1622, deutlich unterschiedlich gezogen wurden. Ohne portugiesische Erlaubnis in den schwächelnden Estado da Índia einreisende Bischöfe, gleich, ob mit päpstlichem Auftrag oder ohne, waren laut Dekret des Königs D. João IV. vom 19. November 1644 sämtlich »na primeira ocasião«, doch ohne Gewaltanwendung, nach Portugal auszuweisen¹¹⁸.

115 Ebd. 144; Panduronga S. S. PISSURLENCAR, Assentos do Conselho do Estado 3 (Goa 1955) 274f.

116 Joseph kam 1556 im Auftrag des chaldäisch-katholischen Patriarchen 'Abdišo' IV. nach Indien, begleitet von Bischof Elias von Amida sowie zweier von Rom abgeordneter Dominikaner. Die Portugiesen hielten ihn als Intrusus vor seiner Deportation nach Portugal 18 Monate lang im Franziskanerkloster von Bassein (jetzt Vasai-Virar) fest. Seine abendländischen Begleiter, darunter der Bischof und päpstliche Nuntius Ambrosius Buttigeg OP († 1557/58 in Kochi, Indien), wurden in Goa für anderthalb Jahre in Klosterarrest genommen. Joseph nahm seine syrischen Bücher mit nach Lissabon und Rom, wo sie bis heute verblieben sind; vgl. J. M. VOSTÉ, Missio duorum fratrum melitensium O. P. in orientem saeculo XVI, in: *Analecta Ordinis Praedicatorum* 4 (1925) 261-278; ders., *Catholiques ou Nestoriens?* (Mss. Vat. syr. 45, 63 et V. S. Borgia 21), in: *Angelicum* 7 (1930) 515-523 und oben Anm. 27. Generell scheinen die syrischen Bischöfe dieser Zeit für die von ihnen benötigten liturgischen Bücher persönlich haben sorgen müssen. Zeitlich z. T. parallel zu Joseph Sullāqā führte auch Mar Abraham, letzter chaldäischer Erzbischof von Angamale († 1597), zahlreiche syrische Bücher mit sich; François NAU, *Deux notices relatives au Malabar et trois petits calendrier, d'après les manuscrits Bodl. Or. 667, et Paris Syr. 25, 195 et Suppl. Grec 292*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 17 (1912) 74-99, hier 80 (d. i. PERCZELS »Apologetic Church History 4«). Zu erinnern ist auch die Handschriften, die Patriarch Nī'matallāh mit nach Italien brachte; vgl. oben Anm. 39.

117 THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 79 nach einem Brief Erzbischofs Garcías von 1658; KOLLA-PARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 143.

118 PISSURLENCAR, Assentos (wie Anm. 115) 72-74; MEERSMAN (wie Anm. 119) 348. Schon 1628 verbot König Filipe III. von Portugal (= Philipp IV. von Spanien) die Einreise jedes ostkirchlichen Hierarchen nach Indien; HAMBYE, *Prelate* (wie Anm. 87) 4 mit Anm. 8. Goa, Sitz des Vizekönigs und des Metropolitens, schloss sich im Herbst 1641 der vom Papsttum zunächst nicht gebilligten *Restauração* des von Spanien unabhängigen portugiesischen Königtum unter den Bragança an; José Miguel MOURA FERREIRA, *A Restauração de 1640 e o Estado da Índia*. Agentes,

Der bischöfliche Reisebegleiter unseres Syrsers war der Italiener Francesco Antonio (Frascella) di S. Felice OFM Conv.¹¹⁹, 1637 in Rom, um das *Padroado* zu unterlaufen, mit höchster Geheimhaltung bestellter Erzbischof von Myra *in partibus* und Apostolischer Administrator von Japan¹²⁰. Nach langer und beschwerlicher Reise über Land und Meer erreichte Frascella im Herbst 1640, seinen bischöflichen Stand nun nicht länger verbergend, Goa und wurde dort von den Portugiesen festgehalten. Weder durfte er das ab 1639 katholischen Händlern und Missionaren verschlossene Japan ansteuern¹²¹ noch seiner 1647 erfolgten römischen Versetzung als Apostolischer Administrator für China nach Macao Folge leisten¹²². Als mit pflichtgemäßer Courtoisie in Goa widerwillig geduldeter Bischof ohne Land, harrete er auf Anweisung der Propaganda-Kongregation im dortigen Konvent der Franziskanerobservanten ein gutes Dutzend Jahre aus, bis die römische Kongregation endlich 1653 dem stark Geschwächten (»grauamente enfermo«) gestattete, sich dem portugiesischen Befehl zur Heimkehr nach Europa nicht länger zu widersetzen. 'Aṭallāh hingegen wurde nach nicht einmal sechs Monaten aus Indien deportiert. Auf der *Nossa Senhora da Graça* gelangten am 14. Juli 1653 beide Bischöfe – unter damaligen Reisebedingungen alles andere als selbstverständlich – lebendig nach Lissabon¹²³. Dort wandelte sich ihr Ansehen. Frascella wurde von den Herrschenden geradezu umworben, 'Aṭallāh als »Patri-

espaços e dinâmicas, Diss. de Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos, Univ. Nova de Lisboa (2011) 58.

119 PEDOT, La S. C. De Propaganda Fide (wie Anm. 79) 216-230; Bonaventura MORARIU, Il P. M.º Francesco Antonio Frascella, O.F.M.Conv. Arciv. di Mira e Ammin. apost. del Giappone († 1653), in: Miscellanea Francescana 50 (1950), pp. 498-514; Achilles MEERSMAN, A few notes concerning archbishop Francesco Antonio Frascella O.F.M.Conv. in Goa (1640-1653), ebd. 59 (1959) 346-351. Parallel zur Apostolischen Administratur Frascellas ernannte der portugiesische König D. João IV. mit Diogo Luis († 1649) und seinem Nachfolger Andrea Fernandez eigene Bischöfe für Japan; PEDOT, La S.C. De Propaganda Fide (wie oben) 313.

120 Die Unterscheidung zwischen einem »Apostolischen Administrator« und einem »Apostolischen Vikar« setzt sich erst nach dieser Zeit allmählich durch. Dann ist Ersterer der päpstlich bestellte Verwalter einer bestehenden, doch, aus welchen Gründen auch immer, nicht besetzbaren Kathedra, hier Funai (Nagasaki), gegründet 1588, Letzterer Beauftragter des Papstes für ein Missionsgebiet noch ohne ordentlich errichtete Hierarchie. Zu den Anfängen der Apostolischen Vikariate im modernen Sinn vgl. Théodore GHESQUIÈRE, Mathieu de Castro. Premier vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propagande à ses débuts = Bibl. de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 20 (Louvain 1937) 68-76.

121 1644 unternahm Frascella den Versuch, wenigstens indirekt in Japan tätig zu werden. Er entsandte dorthin Cristoforo della Maddalena OFM Obs., ausgestattet mit den nötigen *facultates* und einem Hirtenbrief des Bischofs an seine japanischen Diözesanen, dieser veröffentlicht bei MORARIU (wie Anm. 119) 511-513.

122 Vgl. oben bei Anm. 79 zu den gleichzeitigen japanischen Ambitionen des Honoré de Bonfils, bei denen sich dessen und des Myrensis Biographien zumindest administrativ ein erstes Mal kreuzen. Für Macao bestellten die Portugiesen, ohne römische Zustimmung, einen eigenen Bischof in der Person eines Augustiners, dessen Name sich nicht erhalten hat; MORARIU (wie Anm. 119) 508.

123 KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 169.

arch von Antiochien« bei Hofe eingeführt¹²⁴. Mit Erlaubnis und sogar Reisegeld des Königs João IV. machten sich beide Bischöfe einige Wochen später über Spanien nach Rom auf¹²⁵, gelangten jedoch nur bis Paris, wo sie sich umgehend dem dortigen Nuntius, Niccolò Guidi del Bagni (1643-1656), vorstellten. An ihrer Weiterreise nach Rom hinderte beide der Tod. Als Sterbejahr ihres Mitbruders nennen Franziskanerhistoriker gewöhnlich 1653¹²⁶. Für 'Aṭallāh nahm Hambye zunächst Nämliches an, Thekedathu formulierte zurückhaltend und nannte kein Datum¹²⁷. Den genauen Todestag des Erzbischofs von Myra und Apostolischen Administrators von Japan und China, den 10. März 1654, ermittelte bereits 1941, so gut wie unbeachtet, Henri Bernard-Maitre († 1975)¹²⁸. Amtliche Dokumente bezüglich 'Aṭallāhs irdischen Endes erhoben erst vor wenigen Jahren Hambye und Kollaparambil.

Über das Ableben Frascellas in Paris unterrichtete Vinzenz von Paul, der sich im Auftrag der Propaganda-Kongregation um ihn bemühen sollte, deren damaligen Sekretär, Dionigi Massari (amt. 1649-1657), per Brief vom 13. März 1654¹²⁹:

124 Ebd.; vgl. 173. Die Unterwerfung des »Patriarcha Antiochenus« unter den römischen Papst schreibt dem Wirken Frascellas beider lateinische Würdigung im Pariser Orbituaire des Cordeliers zu: Archives Nationales LL 1526 fol. 4r-4v. In diesem Dokument wird dem Syrer fälschlich der Name Johannes beigelegt (fol. 4r).

125 HAMBYE, Prelate (wie Anm. 87) 5; KOLLAPARAMBIL, Revolution (wie Anm. 87) 169 mit Anm. 2a.

126 MORARIU (wie Anm. 119) 498, 510 Anm. 2; MEERSMAN (wie Anm. 119) 351; ebenso DE PEDOT (wie Anm. 79) 230; Rotraud BECKER, Die Wiener Nuntiatur im Dienst der Propaganda-Kongregation. Italienische Franziskaner als Missionare in Ungarn um 1630, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 88 (2008) 369-419, bes. 391 Anm. 104 und 404 Anm. 100.

127 HAMBYE, Prelate (wie Anm. 87) 4; THEKEDATHU, Garcia (wie Anm. 87) 79: »Probably both of them died in Paris«, diesem folgt PERCZEL, Church Histories (wie Anm. 83) 196 Anm. 28.

128 Henri BERNARD-MAÎTRE, Un prélat errant: L'archevêque de Myre [1941], in: Présences occidentales (wie Anm. 79) 189-201 mit erster Anführung des gleich zu nennenden Briefes des Vinzenz von Paul und des Eintrags im Sterberegister der Pariser Franziskanerkirche. Die Studie blieb sowohl den jüngeren Biographen Frascellas wie auch Hambye und Thekedathu unbekannt. Sie fehlt noch bei Kollaparambil.

129 Vincent de Paul, Lettre Nr. 1716 (Original im Archiv der Propaganda-Kongregation): Pierre COSTE (Hrsg.) Saint Vincent de Paul. Correspondence, entretiens, documents I: Correspondence 5 (Août 1653 - Juin 1656) (Paris 1922) 96f. mit Anm. 1: Auszug aus dem französischsprachigen Begräbnisregister der Pariser Franziskaner zu Frascella nach der Kopie Paris, BnF, Ms. NAF 22 361 (Original: Archives Nationales LL 1525 fol. 178v-179r). Das vom Sekretär fälschlich geschriebene »Smyrne« hat Vinzenz von Paul eigenhändig in »Myre« korrigiert. Bei dem Myrensis wird es sich somit schwerlich um eine im damaligen Paris stadtbekannte Persönlichkeit gehandelt haben. Bischöfe waren dort ohnehin nichts Exzeptionelles; eine Sonderversammlung aller in der Stadt anwesenden französischen Episkopen brachte es am 9. März 1654, dem Tag vor Frascellas Tod, auf nicht weniger als 38 Teilnehmer, unter ihnen der Morin mit einer syrischen Handschrift unterstützende Bosquet (HENRY [wie Anm. 64] 378). Erzbischof Frascella wurde noch am Abend seines Todes in der Gruft unter dem Chor der Pariser Église des Cordeliers beigesetzt (Archives Nationales LL 1525 fol. 178v), nicht in bischöflichen Paramenten, sondern im gewöhnlichen Ordenskleid (LL 1526 fol. 4r). Am Oktavtag folgte ein feierliches Requiem »expensis conventus«, gelebt von Bischof François Faure OFM von Amiens († 1687) in Anwesenheit weiterer Bischöfe, des Apostolischen Nuntius und eines Vertreters des portugiesischen Königs (ebd.)

Nach kurzer Krankheit, über die der Pariser Nuntius ihn informiert habe, sei der Erzbischof, noch vor dem gewünschten Krankenbesuch, in seiner Wohnung im Faubourg Saint-Germain verstorben. Hinsichtlich der Grabstelle hätten sich die Franziskaner gegen den Wunsch des zuständigen Pfarrers durchgesetzt, dem Requiem in der Église des Cordeliers der Nuntius und, auf den ersten Blick verwunderlich, Vertreter der portugiesischen Botschaft beigewohnt. Rechtzeitig vor seinem Tod habe der Erzbischof seine Papiere geordnet, die wichtigsten versiegelt und angeordnet, sie der Propaganda zu übergeben. Dort scheinen sie nicht angekommen zu sein¹³⁰. Parallel zum Brief des Vinzenz von Paul gingen am selben Tag Schreiben des Pariser Nuntius an das Staatssekretariat und die Propaganda nach Rom ab¹³¹. Darin ist die Rede von Botschaften des Königs von Portugal, die Frascella dem Papst in der leidigen Frage der im Gefolge der spanisch-portugiesischen Auseinandersetzung unbesetzten Bischofsstühle Portugals übermitteln sollte¹³², dessen Episkopat auszusterben drohte. 1654 gab es in Portugal statt 16 Ordinarien nur zwei lebende Bischöfe, von denen allein einer, der Weihbischof von Lissabon, gesundheitlich noch imstande war, die landesweit nötigsten Dienste zu leisten¹³³.

Dass der vielbeschäftigte Vincenz von Paul sich mit der Angelegenheit Frascella, und damit verbunden mit 'Aṭallāh, weiter zu befassen beabsichtigte, ist weder angedeutet noch wahrscheinlich. Nicht zu beweisen, doch immerhin naheliegend ist, dass den ernannten Apostolischen Präfekten für Japan, Honoré de Bonfils, spontan oder auf römische Weisung Person und Angelegenheiten dessen nicht

130 MORARIU (wie Anm. 103) 509 zufolge ist nichts von Frascellas nachgelassenen Papieren bei der Propaganda in Rom angekommen; 1661 ließ diese, möglicher eigener Ansprüche wegen, den Nuntius in Paris Nachforschungen anstellen, ob Frascella ein Testament hinterlassen habe; ebd. 510. Am 13. 3. 1654 hatte der Pariser Nuntius Nicolò Guidi del Bagni dem Staatssekretariat mitgeteilt, die Verwaltung des Nachlasses Frascellas habe der Botschafter Portugals, Francisco de Souza Coutinho, übernommen; KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 174f.

131 KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 175f.

132 Ebd. 174. Dass Frascellas Reise nach Rom im Auftrag des portugiesischen Königs erfolgte, weiß auch der oben erwähnte Eintrag im Begräbnisregister: Archives Nationales LL 1525 fol. 179r.

133 Olivier PONCET, *La politica dell'indulto. Diplomazia pontificia, rivoluzione portoghese e designazioni episcopali (1640-1668)*, in: *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la Storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*. A cura di Giovanni PIZZORUSSO – Gaetano PLATANIA – Matteo SANFLIPPO (Viterbo 2012) 63-88. Die gründlichen Kenntnisse, die Frascella über die kirchlichen Verhältnisse im Estado da Índia erworben hatte, und die speziellen Aufträge, die er für König D. João IV. in Rom ausführen sollte, dürften das auffällige Interesse der portugiesischen Botschaft in Paris an Ende und Erbe des Erzbischofs hinreichend erklären. Dabei werden die syrischen Handschriften, die sich in der gemeinsamen Wohnung der beiden verstorbenen Episkopen befunden haben, den Diplomaten Lissabons eher gleichgültig gewesen sein, so dass sich Honoré de Bonfils ihrer ungehindert, vielleicht sogar gebeten, annehmen konnte. Bei Vinzenz von Paul ist besonderes Interesse an den Syriaca nicht zu unterstellen. In *Lettre* 177 (1, 249-251) vom 25. Juli 1634 mahnt er den als Lobbyisten seiner jungen *Congrégation de la Mission* nach Rom entsandten Mitbruder und Hebraisten François DuCoudray (1586-1649), die eigenen Pläne, an der lateinischen Übersetzung der syrischen Bibel mitzuwirken, aufzugeben; denn »la version servirait à la curiosité des quelques prédicateurs, mais non, comme je pense, au gain des âmes du pauvre peuple«.

unberührt ließen, der in gewisser Weise sein Vorgänger war. Jedenfalls würde seine Befassung mit den bischöflichen Hinterlassenschaften einfach und plausibel erklären, auf welche Weise er 1654 Verfügungsgewalt über die Handschriften 'Aṭallāhs erlangte. Während deren Aneignung durch Bonfils keinem Zweifel unterliegt, bleiben ihre genauen Umstände bislang unklar. Doch ist kein Zweiter zu sehen, der in ähnlicher Weise Zeit, Gelegenheit und Motiv zu solcher vorsorglichen Besitzergreifung besessen haben könnte.

Der vorhin angeführte Brief des Vinzenz von Paul an Dionigi Massari erwähnt unter den Hinterbliebenen des verstorbenen »bon archevêque« Frascella einen »bon viellard de quatre-vingt ans«, der mit dem Erzbischof von Myra die Wohnung geteilt hatte, einen Fremden, »que l'on dit être patriarche d'Antioche, quoiqu'il soit seul et n'ait aucune marque de prélature«. Dieser »Patriarch von Antiochien« ohne Trabanten und Prälatenabzeichen kann niemand anderes als 'Aṭallāh gewesen sein, der den Myrensis seit Indien begleitete. Vinzenz von Paul schlug ihm vor, mit einigen Religiösen, die sich anschickten, in den Orient zu reisen, in die Heimat zurückzukehren, »mais son âge et ses incommodités ne le lui permettent pas«. Der Syrer war mithin zu dieser Zeit sichtlich gealtert und körperlich bereits stark geschwächt. Immerhin ist im Brief des Vinzenz von Paul etwas von Respekt und Fürsorge zu spüren, nichts von Abneigung oder Häresieverdacht, allenfalls die Überraschung, den Träger eines so hohen Titels ohne zugehörige *Distinctiva* anzutreffen.

Wann der weitgereiste syrische Bischof seinem franziskanischen Mitbruder und Gefährten auf dem letzten Weg folgte, ergibt sich nunmehr zweifelsfrei aus Pariser Dokumenten, die Hambye und Kollaparambil entdecken und auswerten konnten. 'Aṭallāh erklärte unmittelbar nach Frascellas Tod dem päpstlichen Nuntius, er wolle zum Papst nach Rom weiterreisen und erhoffe sich Reisegeld von Königin Anne d'Autriche († 1666), doch starb er bereits am 26. März 1654, nur zwei Wochen nach dem Franziskanerbischof. Gleich diesem wurde er in der Église des Cordeliers beigesetzt, als Katholik und (wie auch immer) gewandet als Patriarch von Antiochien. Seinen hölzernen (Patriarchen- oder Mönchs-)Stab verwahrte man in der Sakristei¹³⁴. Er verschwand mit den Jahren, Kirche und

134 KOLLAPARAMBIL, *Revolution* (wie Anm. 87) 175f. Die Notiz zu 'Aṭallāh im lateinischen *Orbituaire des Cordeliers* (in Übersetzung zitiert ebd. 176; Original: Archives Nationales LL 1526 fol. 4r-4v) verfasste Andreas Houbercau (nicht: Houbercan wie ebd. 176 Anm. 13), »Doctor, & Magni conventus Parisiensis Guardianus«, Teilnehmer am Generalkapitel 1658 in Toledo; JULIUS DE VENETHIIS, *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis ...* (Venetiis 1718) 80. 'Aṭallāh wurde nicht im Altarraum oder im Chor der Kirche beigesetzt (KOLLAPARAMBIL, *Revolution* 176 Anm. 13; vgl. oben Anm. 80), sondern, getrennt von Frascella, unter der Chapelle du Saint-Sépulcre de Jérusalem (Archives Nationales LL 1526 fol. 4r), einer portalnahen Seitenkapelle des Kirchenschiffs, Sitz der vornehmen Bruderschaft der Heilig-Land-Reisenden; vgl. den Grundriss des Kirchengebäudes bei Émile RAUNIE, *Épithier de Paris* 3 (Paris 1901) Taf. nach S. 212: Kapelle D'. Die Erwähnung der Gewandung impliziert keine Auszeichnung, sondern ist üblich (vgl. oben Anm. 129 zu Frascella). Sie erklärt sich durch die übliche Beisetzung ohne Sarg

Kapelle ebenso. Beim Abriss des Gebäudes um 1804 wurden die Gebeine der dort Bestatteten in die Catacombes de Paris übergeführt. Dort ruht nunmehr der syrische Prälat, unidentifizierbar gleich vielen Berühmtheiten selbst französischer Geschichte, inmitten Millionen namenloser Sterblicher. So bilden die syrisch-orthodoxen Seiten in Morins Opus magnum die einzigen Reliquien, die heute von 'Aṭallāh zu authentifizieren sind.

und die Segenswirkung, die vom Tragen des Habits erwartet wurde. Das Begräbnisregister der Église des Cordeliers enthält für Ende März/Anfang April 1654 (Archives Nationales LL 1525 fol. 179r/v) keine Notiz zur Beisetzung des Syrsers, der lateinische Orbituaire erwähnt kein feierliches Requiem, wie es dem Erzbischof von Myra zuteil wurde.

Juan Pedro Monferrer-Sala

Latin words processing in Christian Arab translations of the Gospels from the Near East*

Introduction

Research addressing lexical issues and translation techniques in versions of the Bible produced by Syriac translators has already yielded valuable information.¹ A similar approach to the analysis of texts by Christian Arab translators can throw considerable light on the translation strategies adapted by them in the interlinguistic context² in which they had worked³ ever since the Melkites made Arabic the vehicle for the transmission of their textual heritage.⁴

The Arabic language in its many varieties, including the 'Middle Arabic' used by Christian Arab translators (whose several written forms differed in varying degree from Classical Arabic),⁵ contains strata of non-Semitic languages, including Latin, whose presence forms part of the history of Arabic and its dialects.⁶

- * This is a study realized in the framework of the research Project I+D FFI2011-25460/FILO: MANALEP-III "Aramaic and Arabic manuscripts kept in the Maronite Library and the Foundation Salem of Aleppo (Syria). Cataloguing and Study", subsidized by the Spanish Ministry of Science and Innovation (currently Ministry of Economics and Competitiveness).
- 1 Sebastian P. Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), pp. 69-87; Idem, "Toward a history of Syriac translation technique", *Orientalia Christiana Analecta* 221 (1983), pp. 1-14.
 - 2 Kees Versteegh, "Contacts between Arabic and Other Languages", *Arabica*, 48:4 (2001), pp. 470-508.
 - 3 Juan Pedro Monferrer-Sala, "From Antiquity and Late Antiquity to the Middle Ages: Translating in a Multilingual Setting", in Eva Parra-Membrives et al. (ed.), *Aspects of Literary Translation: Building Linguistic and Cultural Bridge in Past and Present*, Tübingen: Narr Verlag, 2012, pp. 61-79. For a precise view of the context of the early translations of the Gospels into Arabic, see Sidney H. Griffith, "The Gospel in Arabic: an inquiry into its appearance in the first Abbasid century", *Oriens Christianus* 69 (1985), pp. 99-146. See also Idem, "The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic", *The Muslim World* 78 (1998), pp. 1-28. A first attempt at classification according to the respective *Vorlagen* was made by Ignazio Guidi, "Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico", *Atti della Reale Accademia dei Lincei* CCLXXXV (1888), pp. 6-37.
 - 4 Joshua Blau, "A Melkite Arabic *lingua franca* from the second half of the First Millennium", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), pp. 14-16.
 - 5 See J. Blau, *A grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the First Millennium*, 3 vol., Louvain: CSCO, 1966-67.
 - 6 The Palestinian Arabic dialect is a case in point, cf. Ibrahim Bassal, "Strata of foreign languages in Palestinian spoken Arabic in Israel", *Lingua-Culture Contextual Studies in Ethnic Conflicts of the World (LiCCOSEC)* 15 (2010), pp. 8, 13.

The use of Latin in the Near East, while attributable in part to the presence of Roman groups, largely reflects the multifaceted legacy of the Roman Empire. For centuries – especially during the Achaemenid period – Aramaic was used over a wide geographical area as a *lingua franca* for all kinds of documents. But it had to coexist alongside the languages of conquerors and settlers, such as the Greeks and Romans,⁷ who introduced a considerable number of terms into Aramaic. This is evident, for example, in Palmyrene inscriptions.⁸

As part of an overall research project started some years ago,⁹ the present paper examines the strategies adopted by Arab translators of the Gospels in dealing with the Latin loanwords retained in the Greek text of the New Testament. It also looks at cases where the Arabic version derives from a Syriac *Vorlage*, or has been influenced by a Syriac version generally – but not always – based on the Peshīṭā.¹⁰ It should be borne in mind that Christian Arab translators, especially Palestinians and Syrians, were working in an Aramaic-speaking milieu in which language contact and linguistic interference were a constant feature.¹¹

In the present survey of Latinisms the full list of proper nouns, common nouns and phrases compiled by Robertson has been used.¹² Each loanword in the list was checked against Moulton and Geden's *Concordance*, in order to establish whether it was used in the LXX or other Greek versions of the OT including the Apocrypha (*) or is to be found in an earlier version though not in translations

7 John F. Healey, *Aramaic Inscriptions & Documents of the Roman Period. Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Volume IV*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 18–20.

8 S. P. Brock, "Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions. A Comparison with Syriac", in Elenora Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers*, Leiden – Boston: Brill, 2005, pp. 11–25.

9 See the following articles by the present writer on both fields of study: "Estrategias de traducción en un texto árabe cristiano con Vorlage siriaca ApVir(ar) 4-5 [ApVir(sir) 5-6]", *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 12 (2008), pp. 17–41; "Medical Vocabulary in a Greek Gospel of Luke (BnF Suppl. Grec 911, 1043 AD)", *Folia Orientalia* XLVII (2010), pp. 215–227; "Loan translations from Greek in Christian Middle Arabic", in J. P. Monferrer-Sala and Nader Al Jallad (eds.), *The Arabic language across the ages*, Wiesbaden: Reichert, 2010, pp. 75–91; "Plumbing the depths: sidelights and strategies of the Medieval Christian Arab Translators", *Journal for Semitics* 19:2 (2010), pp. 661–697; "Arabic renderings of νόμος and νομικός in an eleventh century Greek-Arabic Lectionary", *Folia Orientalia* 49 (2012), pp. 309–317 (Festschrift in Honour of Professor Andrzej Zaborski).

10 J. P. Monferrer-Sala, J. P. & Ángel Urbán, "A Syriac background of Luke 7:29 in a Greek-Arabic bilingual lectionary from 1043 AD", *Parole de l'Orient* 36 (2011), pp. 139–155.

11 J. Blau, "The Influence of Living Aramaic on Ancient South Palestinian Christian Arabic", in J. Blau, *Studies in Middle Arabic and Its Judaeo-Arabic Variety*, Jerusalem: The Magnes Press, 1988, pp. 288–290.

12 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York: Hodder & Stoughton, 1914, pp. 108–111. For Latin proper names in the New Testament, see Richard Bauckham, "Paul and Other Jews with Latin Names in the New Testament", in Alf Christofersen et al. (ed.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J. M. Wedderburn*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 202–220 (rep. in R. Bauckham, *The Jewish World around the New Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010, pp. 371–392).

made by the LXX from the Hebrew Canonical Scriptures (**), and also to confirm that the word was not in classical Greek use (†).¹³

This analysis of Latin loanwords draws on five Arabic versions which can be divided into two groups, depending on the *Vorlagen* on which the translations are based: a) Greek: Sin. ar. 72, BnF,¹⁴ B, VB and V;¹⁵ and b) Syriac: Ar. Diat.¹⁶ Several Syriac versions were also consulted, with a view to gathering information which might facilitate a closer examination of the terms used by the various translators.

Latin loanwords in the Synoptic Gospels

Anthroponyms and toponyms were excluded from the list of Latinisms, as was the title *caesar* (> καῖσαρ > *qayṣar*), which entered various language versions of the NT as a loan-translation. The eighteen Latin terms found in the three Synoptic Gospels and in John's Gospel – and occasionally in other books of the NT¹⁷ – are distributed as follows:

Latin loanwords	Latin etymon	English translation	Mt	Mk	Lk	Jo	Other NT Books
ἄσσάριον	<i>assārion</i>	'small as'	10:29	—	12:6	—	—
			18:28				
δηνάριον	<i>denarius</i>	'denarius'	20:2	6:37	7:41	6:7	
			20:9	12:15	10:35	12:5	Re 6:6

- 13 *A Concordance to the Greek New Testament*. According to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers, edited by William F. Moulton and Alfred S. Geden, Edinburgh: T&T Clark, 1897, pp. x, xi.
- 14 On this unpublished Ms, see Paul Géhin, "Un manuscrit bilingue grec-arabe, BnF, Supplément grec 911 (année 1043)", in François Déroche – Francis Richard (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997, pp. 162-188; J. P. Monferrer Sala, "Por dentro de la traducción. Exégesis de un pasaje del Suppl. grec. 911 de la BnF (año 1043)", *Hikma* 2 (2003), pp. 107-117; J. P. Monferrer-Sala, "Descripción lingüística de la columna árabe del BnF Suppl. grec. 911 (año 1043)", *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), pp. 93-139; Ángel Urbán & Juan Pedro Monferrer-Sala, "Some regards on textual criticism in a Greek-Arabic MS (BnF Suppl. Grec 911, A. D. 1043)", *Parole de l'Orient* 30 (2005), pp. 79-102; Á. Urbán, "An Unpublished Greek-Arabic MS of Luke's Gospel (BnF, Suppl. grec. 911, A. D. 1043): A Report", in J. P. Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*, «Gorgias Eastern Christian Studies» 1, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007, pp. 83-95; J. P. Monferrer-Sala & Á. Urbán, "A *membrum disjectum* or the reconstruction of a lost bifolio: St. Petersburg 'grec 290' from BnF 'Suppl. Gr. 911'. Edition and commentary", in *Eastern Christians and Their Written Heritage. Manuscripts, Scribes and Context*, «Eastern Christian Studies» 14, ed. J. P. Monferrer-Sala, H. Teule, S. Torallas Tovar, Louvaine – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2012, pp. 115-134.
- 15 Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Città del Vaticano, 1947-1953, I, pp. 146, 142, 143 (hereafter GCAL).
- 16 G. Graf, GCAL, I, pp. 152-154.
- 17 For these occurrences, see Robert Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Frankfurt am Main: Gotthelf-Verlag, 1958, p. 163 §2.

			20:10 20:13 22:19	14:5	20:24		
κεντυρίων	<i>centūriō</i>	'centurion'		15:39 15:44 15:45	—	—	—
κῆνσος	<i>census</i>	'capitation-tax'	17:25 22:17 22:19	12:14	—	—	—
κοδράντης	<i>quādrans</i>	'small coin'	5:26	12:42	—	—	—
κουστωδία	<i>custōdiā</i>	'guard'	27:65 27:66 28:11	—	—	—	—
λεγιών	<i>lēgiōn</i>	'legion'	26:53	5:9 5:15	8:30	—	—
λέντιον	<i>lintĕum</i>	'towel'	—	—	—	13:4 13:5	—
λίτρα	<i>libra</i>	'pound'	—	—	—	12:3 19:39	—
μίλιον	<i>mīlia / millia</i>	'mile'	5:41	—	—	—	—
μόδιος	<i>mōdius</i>	'measuring vessel'	5:15	4:21	11:33	—	—
ξέστης	<i>sextus</i>	'cup; pitcher'	—	7:4	—	—	—
πραιτώριον	<i>praetōriūm</i>	praetorium; governors' palace/residence	27:27	15:16	—	18:28 ² 18:33 19:9	Acts 23:35 Phil 1:13
σουδάριον	<i>sūdāriūm</i>	'handkerchief'			19:20	11:44 20:7	Acts 19:12
σπεκουλάτωρ	<i>spēcūlātor</i>	'executioner'	—	6:27	—	—	—
τίτλος	<i>tīt(ū)lus</i>	'title'	—	—	—	19:19 19:20	—
φραγέλλιον	<i>flāgellum</i>	'whip'	—	—	—	2:15	—
φραγελλώω	<i>flāgello</i>	'to whip'	27:26	15:15	—	—	—

It should be noted, in examining the translation strategies used to deal with these Latin loanwords, that the terms came to the Arabic (and Syriac) translators largely through Greek, except in those cases where they entered Arabic through different Aramaic dialects. In order to take account of the information gleaned from Syriac texts, the entry for each Latinism is accompanied by the *lectiones* contained in the various Syriac versions used here, preceded by the relevant abbreviations, which are explained at the end of the paper.

The following symbols have been used in each entry:

{xxx} English translation

||xxx|| *loca evangeliorum*

{xxx} Syriac renditions

- 1.1. ἄσσάριον | ‘small as’! || Mt 10:29 ~ Lk 12:6 ||¹⁸ {P ܐܫܪܝܢ / sy^{ph} ܐܫܪܝܢ / sy^{pl} ܐܫܪܝܢ (Lk 12:6) / sy^v ܐܫܪܝܢ}

	Mt	Lk
Sin. Ar. 72	<i>ribāt</i>	<i>fals</i>
B	<i>fals</i>	—
VB	<i>fals</i>	—
V	<i>fals</i>	<i>fals</i>
W	<i>fals</i>	<i>fals</i>
Ar. Diat.	<i>fals</i>	—

Sin. Ar. 72 differs from the other five versions in interpreting the Latinism ἄσσάριον (‘assarion; farthing’, a Roman copper coin worth 1/16 of a denarius)¹⁹ in Mt 10:29 as *ribāt* (‘[economic] tie’, i. e. economic obligation),²⁰ the other translations giving *fals* (‘obol’). The reading *ribāt* is also offered by the Arabic text of the *Diatessaron* edited by Ciasca and by two other Mss: Codex Borgia n. 250 in the Vatican Library, and the (photographed) Codex in the Bibliothèque de l’École Biblique of Jerusalem.²¹ Interestingly, however, the translator of Sin. Ar. 72 opted to render ἄσσάριον as *fals* in Lk 12:6, a strategy also adopted in the other versions. None of the translators chose to retain the Latinism, unlike P, sy^v and sy^{ph} which preferred to denote this small Roman copper coin using the calques ‘asar and ‘asāriyū (< ἄσσάριον), respectively.

18 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 79, 163.

19 Max Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*. Editio altera emendata, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1960, p. 25 *ad locum*. Cf. Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York – Chicago, CI: American Book Company, 1897 (8th ed.), p. 234b; James Hope Moulton & George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London: Hodder and Stoughton, 1914-1929, p. 86b. Cf.

20 R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Leiden – Paris: E. J. Brill – G.-P. Maisonneuve et Larose, 1967 (3rd ed.), I, p. 501b s. v. *rabṭah*, pl. *ribāt* (*rabṭah min darāhim* = ‘a bag of dirhams’) and *ribāt*, pl. *ribāṭāt*. Cf. Federico Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied Loan-words: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, «Handbook of Oriental Studies. 1. The Near and Middle East» 97, Leiden – Boston: Brill, 2008, p. 410a, s. v. *rabatico*.

21 *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit P. Augustinus Ciasca, Rome: Ex Typographia Polyglotta, 1888, p. 51, and n. *ad locum*. Cf. *Diatessaron de Tatien*, ed. A.-S. Marmadji, Beirut: Imprimerie Catholique, 1935, p. 124, n. 1 on Mt 10:29.

- 1.2. **δηνάριον** | ‘denarius’ | | Mt 18:28; 20:2,9,10,13; 22:19 ~ Mk 6:37; 12:15; 14:5 ~ Lk 7:41; 10:35; 20:24 ~ Jo 6:7; 12:5 | |²² {P ܕܢܐܪܝܢ / sy^{ph} ܕܢܐܪܝܢ / sy^{pl} ܕܢܐܪܝܢ / sy^v ܕܢܐܪܝܢ / TDiat^{sy} ܕܢܐܪܝܢ} | Re 6:6 |

	Mt	Mk	Lk	Jo	Other NT witnesses
Sin. Ar. 72	<i>dīnār</i>	6:37 <i>dīnār</i> 12:15 <i>dīnār</i> 14:5	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	—
BnF	—	—	<i>dīnār</i>	—	—
B	18:28 <i>dīnār</i> 20:2 <i>dīnār</i> 20:13 <i>dīnār</i> 20:9 <i>dīnār</i> 20:10 <i>dīnār</i> 20:19 <i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	—	—	—
VB	18:28 <i>dīnār</i> 20:2 <i>dīnār</i> 20:13 <i>dīnār</i> 20:9 <i>dīnār</i> 20:10 <i>dīnār</i> 20:19 <i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	—	—	—
V	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	—
W	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	<i>dīnār</i>	Re 12:5 <i>dīnār</i>
Ar. Diat.	18:28 <i>dīnār</i> 20:2 <i>dīnār</i> 20:9 <i>dīnār</i> 20:10 <i>dīnār</i> 20:13 <i>dīnār</i> 20:19 —	—	7:41 <i>dīnār</i> 10:35 <i>dīnār</i> 20:24 —	<i>dīnār</i>	

The only noteworthy feature with regard to the rendering of this well-known Latinism – also found in Palmyrene inscriptions,²³ where Arab translators opted to use a calque on the Greek loanword δηνάριον which replaced the drachma (δραχμή)²⁴ that gave *dīnār* in Arabic – is that Sin. Ar. 72 opts indiscriminately

22 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 87, 163.

23 S. P. Brock, “Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions”, in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, p. 14 (n. 20).

24 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 340b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 145b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*,

either for the *scriptio plena* (*dīnār*) or the *scriptio defectiva* (*dīnar*) of the term. The latter, in widespread use amongst Christian Arab copyists and characteristic of so-called ‘Middle Arabic’, drops vowel quantity in favour of a realisation based on the tonic accent, which in this case suggests a dual phonological realisation *dīnār*/ *dīnar*. It is also interesting to note that, following the Syriac translation tradition, in sy^{pl} the term is rendered as *zūz*, equivalent to one drachma.

- 1.3. κεντυρίων ‘centurion’ || Mk 15:39,44,45 || ²⁵ {P ܣܗܝܒ / sy^{ph} ܣܗܝܒ – ܣܗܝܒܐ – ܣܗܝܒܐ / sy^v ܣܗܝܒ}

Sin. Ar. 72	<i>ṣāhib al-ḥarbah</i>
B	<i>ṣāhib al-ḥarbah</i>
VB	<i>ṣāhib al-ḥarbah</i>
V	15:39 <i>qā'id al-mi'ah</i>
	15:44 <i>qā'id</i>
	15:45
W	15:39 <i>qā'id al-mi'ah</i>
	15:44 <i>qā'id</i>
	15:45
Ar. Diat.	15:44 <i>'arīf al-rajjālah</i>
	15:39 —
	15:45 —

Three different strategies have been adopted to translate the Markan Latinism κεντυρίων, recorded in various Aramaic texts²⁶ as well as Nabataean²⁷ and Palmyrene inscriptions²⁸ and equivalent to the familiar ἐκατόνταρχος.²⁹ a) Sin. Ar. 72, B

Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 343b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*. Founded on the Translation of *Freund's Latin-German Lexicon*. Revised, enlarged, and in great part rewritten, New York – Oxford: Harper & Brothers Publishers – Clarendon Press, 1891, p. 545 a-b.

²⁵ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 112, 163.

²⁶ Friedrich Schwally, *Idioticon des christlich palästinischen Arameisch*, Giessen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1893, p. 107. Cf. Christa Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen. I. Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*. «Texte und Studien zur Orientalistik» 6. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1991, p. 105 § 4.2.1.12.6.2.

²⁷ John F. Healey, “Lexical loans in early Syriac: A comparison with Nabataean Aramaic”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 12 (1995), p. 77; J. F. Healey (1995): 77. See also J. F. Healey, *The Religion of the Nabateans. A Conspectus*, «Religions in the Graeco-Roman World» 136, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001, p. 36.

²⁸ Delbert R. Hillers & Elenora Cusini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 360a. Cf. S. P. Brock, “Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions”, in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, p. 17 (n. 37).

and VB all opt for *ṣāḥib al-ḥarbah* ('lord of the spears' i. e. 'leader of the spear-bearers'), a clear reference to the infantry; b) V and W prefer the literal rendering *qā'id al-mi'ah* ('leader of the centuria'), which – since the rank appears in three nearby *loca* within the same chapter – the translators have abbreviated in the two following references (15:44,45); c) Ar. Diat. offers an interpretative translation, parallel to a), giving '*arīf al-rajjālah* 'leader of the men', i. e. 'leader of the infantry'.

1.4. κῆνσοϛ | 'tax, tribute' | | Mt 17:25; 22:17,19 ~ Mk 12:14 | |³⁰ {P  / sy^{ph}  / sy^{pl}  sic (Mt 22:17,19) / sy^v  / TDiat^{sy}  }

	Mt	Lk
Sin. Ar. 72	17:25 <i>jibāyah</i> 22:17 <i>kharāj</i> 22:19 <i>dīnār al-kharāj</i>	<i>kharāj</i>
B	17:25 <i>dīnār</i> 22:17 <i>dīnār</i> 22:19 <i>dīnār al-kharāj</i>	<i>kharāj</i>
VB	17:25 <i>dīnār</i> 22:17 <i>dīnār</i> 22:19 <i>dīnār al-kharāj</i>	<i>kharāj</i>
V	17:25 <i>jīzyah</i> 22:17 <i>jīzyah</i> 22:19 <i>dīnār</i>	<i>jīzyah</i>
W	17:25 <i>jīzyah</i> 22:17 <i>jīzyah</i> 22:19 <i>dirham al-jīzyah</i>	<i>jīzyah</i>
Ar. Diat.	17:25 <i>al-maks wa-l-jīzyah</i> 22:17 <i>jīzyah</i> 22:19 <i>dīnār al-jīzyah</i>	—

As also occurs in Syriac,³¹ the strategies used to translate the term κῆνσοϛ³² clearly vary, even within the work of a single translator. Whilst for the quotation from Luke two options are to be found: *kharāj*³³ (Sin. Ar. 72, B, and VB) and

29 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 796a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, pp. 340b-341a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 744b. Cf. Ch. T. Lewis & Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, p. 316c.

30 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 112, 163.

31 F. Schwally, *Idioticon*, p. 107.

32 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 803b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 343a. Cf. Ch. T. Lewis & Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, p. 315b.

33 Cl. Cahen, A. K. S. Labton, C. Orhonlu, Abdus Subhan, "Kharadj", *El²*, IV, pp. 1062b-1087b.

*jizyah*³⁴ (V and W), for the three quotations from Mt there is a greater degree of divergence, appreciable in the classification shown below:

A) Mt 17:25

- a) *jibāyah* (Sin. Ar. 72)
- b) *dīnār* (B, VB)
- c) *jizyah* (V, W)
- d) *al-maks wa-l-jizyah* (Ar. Diat.)

B) Mt 22:17

- a) *kharāj* (Sin. Ar. 72)
- b) *dīnār* (B, VB)
- c) *jizyah* (V, W, Ar. Diat.)

C) Mt 22:19

- a) *dīnār al-kharāj* (Sin. Ar. 72, B, VB)
- b) *dīnār* (V)
- c) *dirham al-jizyah* (W)
- d) *dīnār al-jizyah* (Ar. Diat.)

These interesting strategies inevitably prompt some reflexion on the terms chosen by the Arab translators and on their contextual referents. While in Mt 17:25, all the translators opt for a *reductio* to convey the pair τέλη ἢ κῆνσον ('customs or poll-tax'), they favour different approaches, for the full pair is maintained in the form of a 'conceptual adaptation' (*vide infra* Conclusions § 2b) only in Ar. Diat. (*al-maks wa-l-jizyah*). The term *jibāyah* ('collection') thus appears to have been chosen in view of its harmless legal and religious connotations; unlike the calque *dīnār* and the technical term *jizyah* (for both, see entry for Mt 22:19 below), it reflects the general nature of the taxation system implemented under the Roman Empire to which the New Testament passage refers.

As in the earlier entry, three different options are selected in Mt 22:17 (*kharāj*, *dīnār* and *jizyah*) to render the ac. sg. κῆνσον. In this case, however, the translators have each reversed their strategies in order to reflect the changed referent. Of the three versions, *kharāj* comes closest to the Greek term, whilst *dīnār*³⁵ would have been more appropriate if the Greek had been δηνάριον. The choice of *jizyah* would seem equally unsuitable because it represents an anachronism, even though it reflects the translator's desire to provide a modern legal-religious context (see entry for Mt 22:19 below).

In their versions of Mt 22:19 the Arab translators also adopt two strategies of considerable interest:

34 Cl. Cahen, Halil Inalcik, P. Hardy, "Djizya", EI², II, pp. 573a-581a.

35 G. C. Miles, "Dīnār", EI², II, pp. 305a-307a.

- a) Turning the ac. sg. νόμισμα and the gen. sg. κήνσου into an *idāfah* construction using three different options: *dīnar al-kharāj* (Sin. Ar. 72, B, and VB), *dirham al-jizyah* (W), and *dīnār al-jizyah* (Ar. Diat.).
- b) Opting for the reverse process of *reductio*, i. e. conflating the ac. sg. νόμισμα and the gen. sg. κήνσου into a single term: *dīnār* (V)

Use of strategy a) yields radically different results in Arabic, since – although all opt to use an *idāfah* to translate τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου (‘the coin of the tribute’), the *nomen rectum* and the *nomen obliquum* are different in each of the three cases. The option *dīnar al-kharāj* seems to be the most suitable, in that it uses the loanword *dīnār* to translate the Latin etymon *denarius* through the Greek loanword δηνάριον, both of which denote a gold coin. The other two options, *dirham al-jizyah* and *dīnār al-jizyah*, are less suitable; *dirham*³⁶ is the equivalent of the Greek δραχμή, a silver coin, and thus does not accurately convey the sense of the source-term δηνάριον. While *dīnār al-kharāj* is acceptable, since *dīnār* reflects the ac. sg. δηνάριον used in the same verse, a more literal translation such as *naqd al-kharāj* (‘the coin of the tribute’) would surely have been more appropriate to the context. As pointed out above, strategy b) is a *reductio* of the terms νόμισμα and κήνσου, but undoubtedly refers to the term δηνάριον which appears at the end of the same verse, where it is translated using a direct calque.

The difference between the terms *kharāj* and *jizyah* is not without interest: whilst *kharāj* can be applied more generally, and fully covers the sense of the Latinism κήνσος, the word *jizyah* is clearly an anachronism, in that it refers specifically to the poll-tax levied on the *ahl al-dhimma* and thus on the Christians to which the text refers.³⁷

1.5. κοδράντης | ‘quarter penny’ | ||³⁸ Mt 5:26 ~ Mk 12:42 ~ Lk 12:59 || {P
 𐩪𐩣𐩬𐩪𐩥 / sy^{ph} ܡܨܡܐ / sy^{pl} ܡܨܡܐ (Mt 5:26) 𐩪𐩣𐩬𐩪𐩥 / sy^v 𐩪𐩣𐩬𐩪𐩥}

	Mt	Mk	Lk
Sin. Ar. 72	<i>fals</i>	<i>fals</i>	<i>fals</i> (< λεπτόν)
BnF	—	—	<i>fals</i> (< λεπτόν)
B	<i>fals</i>	<i>fals</i>	—
VB	<i>fals</i>	<i>fals</i>	—
V	<i>fals</i>	<i>fals</i>	<i>fals</i> (< λεπτόν)
W	<i>fals</i>	<i>fals</i>	<i>fals</i> (< λεπτόν)
Ar. Diat.	<i>fals</i>	<i>fals</i>	—

36 G. C. Miles, “Dirham”, *EI*², II, pp. 328b-329b.

37 For taxes in Palestine after the Muslim conquest, see Moshe Gil, *History of Palestine, 634-1099*. English translation by Ethel Broido, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 143-146.

38 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 113, 163.

	Mt	Mk	Lk
Sin. Ar. 72	<i>ribwah</i>	<i>lajjyūn</i>	<i>lajjyūn</i>
BnF	—	—	<i>laji'ūn</i>
B	<i>ribwah</i>	<i>lajjyūn</i>	—
VB	<i>ribwāt</i>	<i>lajjyūn</i>	—
V	<i>jawq</i>	<i>lājāwun</i>	<i>lājāwun</i>
W	<i>jawq</i>	<i>lājā'ūn (sic)</i>	<i>lājāwun</i>
Ar. Diat	<i>ithnā 'ashr qabīlah min al-malā'ikah</i>	—	<i>lighyūn</i>

The Latinism λεγιών,⁴⁷ also found in Palmyrene inscriptions,⁴⁸ occurs in two contexts. In Mt 26:53 it indicates 'legions of angels', whilst in Mk 5:9 and Lk 8:30 it is used as the name of the devil (δαίμόνιον), clearly as a figurative indication of the power of a legion, in this case of demons. This difference in meaning is reflected in the use of two different translations, one for Mt 26:53 and the other for Mk 5:9 and Lk 8:30.

Three different translations are given for the term as used in Mt 26:53: a) *ribwah* and its pl. *ribwāt* ('ten thousand'); b) *jawq* ('host; crowd'); and c) *ithnā 'ashr qabīlah min al-malā'ikah* ('twelve tribes of angels'),⁴⁹ since the formula δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων ('twelve legions of angels') refers to an enormous number (more than 72 000 angels, according to the expression). The Latin term *lēgīōn* indicates a Roman army division of ten thousand soldiers, comprising six thousand infantry and the four thousand cavalry. Thence, the term came to mean a large number of people, thus accounting for two of the strategies adopted by the Arab translators: a) literal translation of the Latinism λεγιών (*ribwah/ribwāt*); and b) an interpretation (*jawq*) intended to convey the sense of the whole phrase δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων 'twelve legions of angels'.

By contrast, in rendering Mk 5:9 and Lk 8:30, the only difference between the strategies employed lies in the morphology of the transcriptions of the Greek form λεγιών:⁵⁰ *lājāwun* matches the *lectio* found in Beirut Ms. BO 434 fol. 65^r (= 'Bibliothèque Orientale') of the Coptic-Arabic versions of the Gospels made by al-As'ad ibn al-'Assāl, whilst the Milan (Ambrosiana C 47, fol. 82^r-82^v) and Cairo

47 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 880a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 371b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 794b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1047a.

48 S. P. Brock, "Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions", in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, p. 18 (n. 44).

49 Codex Borgia n. 250 in the Vatican Library and the photographed Codex in the Library of l'École Biblique of Jerusalem both give *kardūs*, 'cavalry squad', cf. *Diatessaron de Tatien*, ed. A.-S. Mar-madjī, p. 461, n. on Mt 26:53.

50 For the transcriptions of Greek names in Arabic, see J. P. Monferrer-Sala, "Mutatio nominum. Onomástica griega en transcripción árabe", *Collectanea Christiana Orientalia* 4 (2007), pp. 73-108.

Mss. (Coptic Patriarchate, Bible 119) opt for *lajyūn*.⁵¹ Ar. Diat., for its part, offers a transcription closer to the phonological realisation of the Latinism in its Greek calque: *leghyón* (< *ligh[i]yūn*) = *Iegión* (< λεγιών).

1.8. λέντιον | 'towel; apron' | || Jo 13:4,5 ||⁵² {P 𐩪𐩣𐩬𐩪/ sy^{pl} ܠܢܬܝܢ / sy^v ܠܢܬܝܢ}

Sin. Ar. 72	<i>izār</i>
B	—
VB	—
V	<i>mandīl</i>
W	13:4 <i>minshafah</i> 13:5 <i>mandīl</i>
Ar. Diat.	<i>minshafah</i>

Three similar strategies are employed in the Arabic versions that include John's Gospel to translate the Latin *linteum*,⁵³ through its Greek calque λέντιον.⁵⁴ The difference lies in the nouns used: whilst the oldest translation (Sin. Ar. 72) uses *izār*, a garment similar to a veil, linen cloth or apron, V offers *mandīl*, i. e. 'apron'. The translator of W uses *minshafah*, i. e. 'towel' in one case (13:4), an option also used by Ar. Diat., whereas in the other (13:5) he gives *mandīl*, though preceded by the verb *yanshafuhā*, thus harmonising with the strategy adopted in the previous verse.

These three strategies establish an interesting link between the terms *izār*, a veil covering the face and/or body,⁵⁵ *mandīl*⁵⁶ and *minshafah* ('cloth, piece of linen'),⁵⁷ since *mandīl* is itself a Greek loanword (μανδήλιον) that entered Arabic through the Aramaic term (*mandilā*)⁵⁸ widely used in Christian Arab literature, e. g. to refer to the sudarium on which the likeness of Jesus was imprinted (μανδήλιον = σινδών).⁵⁹

51 Samir Khalil Samir, "La version arabe des évangiles d'al-As'ad ibn al-'Assāl", *Parole de l'Orient* XIX (1994), p. 511.

52 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 116, 163.

53 Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1069a.

54 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 884b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 374a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 796b.

55 R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Beirut: Librairie du Liban s. d. (= Amsterdam: Jean Müller, 1843), pp. 24-46.

56 R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 414-418.

57 R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 419.

58 Cf. F. Rosenthal, "A Note on the Mandil", in Idem, *Four Essays on Art and Literature in Islam*, Leiden: Brill, 1971, pp. 63-69.

59 Cf. J. P. Monferrer-Sala, "La 'leyenda del rey Abgar' contenida en un manuscrito árabe del siglo XVI", *Archivo Teológico Granadino* 62 (1999), p. 126, n. 73.

Amongst the Syriac versions, it is interesting to note that sy^{pl} gives *sabanī*, probably a *lectio mendosa* for *sabanā* ('linen'), from the Greek σάβανον ('[funeral] linen', sg. σάβανον),⁶⁰ a loanword also found in a Christian Arab text to denote the shroud in which the body of a Christian martyr was wrapped.⁶¹

- 1.9. λίτρα | 'pound' | | Jo 12:3; 19:39 | |⁶² {P ܠܝܬܪܐ – ܠܝܬܪܐ / sy^{pl} ܠܝܬܪܐ – ܠܝܬܪܐ / sy^v ܠܝܬܪܐ ܠܝܬܪܐ (Jo 12:3) / TDiat^{sy} ܠܝܬܪܐ}

Sin. Ar. 72	<i>ratl</i>
B	—
VB	—
V	<i>ratl</i>
W	<i>ratl</i>
Ar. Diat.	12:3 <i>qarrābah</i> 19:39 <i>ratl</i>

The measure of capacity denoted by the Graecised λίτρα (the name of a Sicilian silver coin)⁶³ is unanimously rendered by three translators as *ratl* ('pound').⁶⁴ Ar. Diat. also uses that translation in one instance, but elsewhere opts for *qarrābah*, 'container', clearly intending to draw a distinction between the two; a similar strategy is used in P (cf. sy^v) to denote the containers referred to in the two passages, which hold differing amounts of unguents. The Syriac version in P, for example, opts in one case for a calque on the Latinism *litrā* 'pound' (12:3), as in sy^{pl}, and in the other for *shaṭiftā* (19:39), more properly a 'pound box'.

- 1.10. μίλιον | 'mile' | | Mt 5:41 | |⁶⁵ {P ܡܝܠܝܐ / sy^{ph} ܡܝܠܝܐ / sy^{pl} ܡܝܠܝܐ / sy^v ܡܝܠܝܐ}

Sin. Ar. 72	<i>mīl</i>
B	<i>mīl</i>
VB	<i>mīl</i>

60 E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Byzantine and Roman Periods*, Cambridge, MA – Leipzig: Harvard University Press – Harrassowitz, 1914 (reed. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1992), p. 975.

61 J. P. Monferrer-Sala, "Christians in the Red Sea area in Late Antiquity. On the Arabic version of the 'Martyrdom of Athanasius of Clysma'", in Angelika Lohwasser & Frank Feder (ed.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635-646*, «Philippika», Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, p. 262, and Vassilios Christides, Christian Høgel & J. P. Monferrer-Sala, *The Martyrdom of Athanasius of Klysma. A Saint from the Egyptian Desert*. Study, edition & translation of the Greek and Arabic texts, Athens: Institute of Graeco-Oriental and African Studies, 2012, pp. 119, n. 388.

62 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 117, 163.

63 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 898b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 377a. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1060c-1061a.

64 G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, II, p. 160b.

65 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 121, 163.

V	<i>mīl</i>
W	<i>mīl</i>
Ar. Diat.	<i>mīl</i>

The spatial unit *μίλιον* (a calque on the Latin pl. *mīlia /millia*),⁶⁶ also recorded in Palmyrene,⁶⁷ is also unanimously rendered by the loanword *mīl*,⁶⁸ as also occurs in P and sy^{ph}.

1.11. *μόδιος* | ‘tub; basket; bucket’ | | Mt 5:15 ~ Mk 4:21 ~ Lk 11:33 | |⁶⁹ {P
ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ / sy^{ph} ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ – ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ / sy^{pl} ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ / sy^v ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ (Mt 5:15) / TDiat^{sy}
ⲕⲃⲓⲣⲉⲟ}

	Mt	Mk	Lk
Sin. Ar. 72	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>
BnF	—	—	<i>mudī</i>
B	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>
VB	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>	<i>mudī</i>
V	<i>mikyāl</i>	<i>mikyāl</i>	<i>mikyāl</i>
W	<i>mikyāl</i>	<i>mikyāl</i>	<i>mikyāl</i>
Ar. Diat.	<i>mikabbah</i>	—	—

As the chart shows, the three Gospel quotations containing the Latin measure through Graecised *μόδιος* (a common vessel used in measuring grain, about one peck or 8.75 litres, and equal to 16 *sextarii*),⁷⁰ which appears also in Palmyrene inscriptions,⁷¹ are rendered in Arabic using three different translations: a) *mudī*, a calque on the Latinism, also found in the Syriac versions sy^{ph} and sy^{pl} in the forms *mūdīyūn* and *mūdīyā*; b) *mikyāl*, an Arab measure for both fluids and dry substances,⁷² a strategy also employed by P, which gives *sāthā* ‘bushel’, a term also used on one occasion by sy^v; and c) *mikabbah* (‘*panier boisseau*’), a dialectal term found in Iraq, and more particularly in Mosul, used by Ar. Diat.⁷³

66 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 967b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 412b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 871b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1144b-c.

67 S. P. Brock, “Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions”, in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, p. 18 (n. 46).

68 G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, IV, p. 225b.

69 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 121, 163.

70 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 973b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 415b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 875a. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1155a-b.

71 S. P. Brock, “Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions”, in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, pp. 18-19 (n. 47).

72 G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, IV, p. 75b.

73 *Diatessaron de Tatien*, ed. A.-S. Marmadji, p. 75, n. on Mt 5:15.

- 1.12. ξέστης | ‘cup; pitcher; jub; pot’ | || Mk 7:4 ||⁷⁴ {P  / sy^{ph}  / sy^v  }

Sin. Ar. 72	<i>kūs</i> (< <i>ku’ūs</i>)
B	<i>kūs</i>
VB	<i>kūs</i>
V	<i>kuwūs</i> (< <i>ku’ūs</i>)
W	<i>aqdīḥah</i>
Ar. Diat.	<i>awānī l-nuḥās</i>

With the exception of Ar. Diat., which opts for *awānī al-nuḥās* (‘copper vessels’), all the texts render the Roman dry measure ξέστης,⁷⁵ recorded in Palmyrene inscriptions,⁷⁶ by the *pluralis fractus ku’ūs* (‘glasses; cups’). The exception, in this case, is the most accurate, since it offers the hyper-correct form *aqdīḥah* (instead of classical *aqdāḥ*)⁷⁷ meaning ‘vessels’ and, like the Latin, the Arabic also denotes a unit of measurement.⁷⁸ P, sy^{ph} and sy^v again prefer the calque, transliterating the Greek loanword as *qesṭē* (< * *qesṭē*).

- 1.13. πραιτώριον | ‘praetorium; governors’ palace/residence’ | || Mt 27:27 ~ Mk 15:16 ||⁷⁹ {P  / sy^{ph}  –  / sy^{pl}  –  / sy^v  } | Acts 23:35; Phil 1:13 |

	Mt	Mk	Other NT witnesses
Sin. Ar. 72	<i>balāt</i>	<i>abraṭūriyūn</i>	—
B	<i>abraṭuriyūn</i>	<i>abraṭūriyūn</i>	—
VB	<i>abraṭuriyūn</i>	<i>abraṭūriyūn</i>	—
V	<i>abrūṭūr</i>	<i>abrūṭūriyūn</i>	—
W	<i>abrūṭuriyūn</i>	<i>dār al-abrūṭūriyūn</i>	Acts 23:35: <i>īwān</i> Phil 1:13: <i>majlis ḥakim (sic)</i>
Ar. Diat.	<i>dīwān</i>	—	

All the Arabic translations except Sin. Ar. 72 and Ar. Diat., which render the ac. neut. sg. πραιτώριον⁸⁰ in Mt 27:27 by *balāt* and *dīwān*, respectively, opt for a

⁷⁴ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 124, 163.

⁷⁵ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1018a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 434a. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1688b.

⁷⁶ S. P. Brock, “Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions”, in E. Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra*, p. 19 (n. 51).

⁷⁷ G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, 4 vol., Halle: C. A. Schwetschke et filium, 1830-37, III, p. 405a-b.

⁷⁸ W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte. Umgerechnet ins metrische System*, Leiden – Köln: E. J. Brill, 1970, p. 39.

⁷⁹ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 134, 163.

⁸⁰ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 134, 163.

calque on the Latinism, as also found in the Syriac versions,⁸¹ yielding the following:

- a) Three variations in vocalisation and vowel quantity: *abraṭūriyūn* / *abraṭuriyūn* / *abrūṭūriyūn*.
- b) Apocopation of *πραΐτώριον*, in which the form *abrūṭūr* loses the false desinence *-iyūn*.
- c) Harmonisation of *dār al-abrūṭūriyūn*, by harmonising τῆς ἀλῆς ‘the atrium’, and *πραΐτώριον*, i. e. the *praetōrium* or ‘governor’s residence’.

The calque on *πραΐτώριον* includes the following singular features with regard to the Arabic transcription, with the allophonic equivalences shown below:

- a) Prosthetic *alif* in all cases
- b) /b/ < /π/
- c) /a/ < /α/ ≈ /ū/ < /α/
- d) Lost of /i/
- e) /t/ < /τ/
- f) /u/ < /ώ/ ≈ /ū/ < /ώ/
- g) Diphthong /iyū/ < /ιο/ ≈ /ø/ < /ιο/
- h) Lost of the false desinence *-iyūn* en *abrūṭūr*

Returning to the exceptional employment of *balāṭ* mentioned earlier, it is worth noting that this is itself a calque on the Latin *plātēa*, which came into Arabic through Aramaic פִּלְטָיָא (*pēlaṭyā*; cf. Syriac *plaṭiyā*), the transliteration of Greek πλατεῖα.⁸² This term essentially means “pavement; paved road”, i. e. *via*, but also ‘palace’, which is the exact meaning of the present translation.⁸³ Interestingly, the translator of Sin. Ar. 72 chose to translate the Latinism *πραΐτώριον* using a calque on another Latinism, because the designation of a holy place as a *balāṭ* was a widespread practice applied to other Palestinian *loca sancta*, regardless of the fact that these might be Muslim holy places, such as the *al-Balāṭah al-Sawdā* or ‘Black-Paving Stone’ found within the Dome of the Rock.⁸⁴ At the same time, the difference with respect to Mk 15:16, where the translator employs the

80 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1263a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, pp. 532b-533a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 1126b-1127a. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1436b.

81 F. Schwally, *Idioticon*, p. 111.

82 Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, mit Bemerkungen von Immanuel Löw, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1987 (= Berlin: S. Calvary & Co., 1898-1899), II, pp. 456b-457a.

83 D. Sourdel, “Balāṭ”, *Et*, I, p. 1018. Cf. Nigel Groom, *A dictionary of Arabic topography and placenames*, Beirut: Librairie du Liban, 1983, p. 56. For the same meaning, see J. P. Monferrer-Sala, “Christians in the Red Sea”, in A. Lohwasser & F. Feder (ed.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike*, p. 260, and V. Christides, C. Høgel & J. P. Monferrer-Sala, *The Martyrdom of Athanasius of Klysma*, p. 61.

84 Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1995, pp. 78-81.

calque *al-abraṭūriyūn*, is due to the presence of the prepositional phrase ἔσω τῆς ἀύλης, ὃ ἐστὶν πραιτώριον, i. e. ‘within the atrium called the Praetorium’.

The term *dīwān* used in Ar. Diat. indicates an adaptation of an administrative kind, in that it denotes an Arab administrative concept current during the early days of Islam, interpretable as ‘governorship’ or ‘prefecture’. Even so, we cannot rule out the possibility that *dīwān* is in fact a *lectio* deriving from a hyper-correction of the Syriac *īwan* (ܐܝܘܢ), which is the option favoured by the translator of W for the same term in Acts 23:35 (*vide infra hic ipse*).

The phrase τῆς ἀύλης ‘the atrium’ or ‘the hall’, also led in W to the use of *dār al-abrūṭūriyūn* ‘the palace/house of the Praetorium’, equivalent to the use in Phil 1:13 of *majlis ḥakim* ‘governor’s council’, to translate the dat. neut. sg. τῷ πραιτωρίῳ ‘the Praetorium’. As indicated above, the Syriacism *īwān* is a calque on the Syriac *īwan* with which W translates the dat. neut. sg. τῷ πραιτωρίῳ (τοῦ Ἡρώδου) ‘in the Praetorium (of Herod)’ in Acts 23:35. The oldest known version gives *bahw* ‘hall; palace’.⁸⁵

- 1.14. σουδάριον | ‘handkerchief’ | | Lk 19:20 ~ Jo 11:44; 20:7 | |⁸⁶ {P ܣܘܕܪܝܐ – ܣܘܕܪܝܐ / sy^{pl} ܣܘܕܪܝܐ / sy^v ܣܘܕܪܝܐ (Lk 19:20) – ܣܘܕܪܝܐ (Jo 11:44; 20:7) / TDiat^{sy} ܣܘܕܪܝܐ (Jo 20:7)}

	Lk	Jo
Sin. Ar. 72	<i>mandīl</i>	11:44 <i>lifāfah</i> 20:7 <i>izār</i>
BnF	<i>mandīl</i>	—
B	—	—
VB	—	—
V	<i>mandīl</i>	11:44 <i>‘imāmāh</i> 20:7 <i>mandīl</i>
W	<i>mandīl</i>	<i>mandīl</i>
Ar. Diat.	<i>mandīl</i>	<i>‘imāmāh</i>

The translation of the Latinism σουδάριον (sweat cloth for the face or the neck)⁸⁷ used by Luke and John is of particular interest. The term is retained only in W, which opts for the Aramaic loanword *mandīl* (cf. §1.8 on λέντιον). The strategies employed by other translators vary depending on the context: whilst retaining

85 Cf. *Mt. Sinai Arabic Codex 151. Act of the Apostles. Catholic Epistles*, edited and translated by Harvey Staal, CSCO 463-463, Scriptorum Arabici 42-43, Louvain: E. Peeters, 1984, I, p. 63 (Arabic), II, 67 (English).

86 R. Morgenthau, *Statistik*, pp. 142, 163.

87 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1409a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 581b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1244b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1790a.

mandīl in Lk 19:20, in Jo 11:44 they give *lifāfah*⁸⁸ and *ʿimāmah*,⁸⁹ both with the sense of ‘cloth covering the face’, whereas in Jo 20:7 Sin. Ar. 72 and V opt for *izār*, and *mandīl*, respectively.

The reason for this dual strategy is simple: in Jo 11:44, the text states that the whole body was covered, whereas in Jo 20:7 only the head was covered. Although the Greek original uses the same term in both cases, the Arab translators have drawn a distinction by referring to two separate garments of clearly different sizes, larger in the first case (*lifāfah* / *ʿimāmah*) and smaller in the second (*izār* / *mandīl*).

It is worth noting that P and sy^{pl} follow the Greek text, retaining the Latinism through the calque *sūdarā* in both passages from John; in Lk 19:20, however, both opt for *sedūnā* (‘cloth’), probably to distinguish it from the garment used to cover the body or face of a corpse.

1.15. σπεκουλάτωρ | ‘executioner’ | || Mk 6:27 ||⁹⁰ {P ⲛⲓⲃⲗⲁⲩⲱⲣ / sy^{ph} ⲓⲣⲉⲕⲱⲗⲁⲩⲱⲣ / sy^{pl} ⲛⲓⲃⲗⲁⲩⲱⲣ / sy^v ⲛⲓⲃⲗⲁⲩⲱⲣ }

Sin. Ar. 72	<i>sayyāf</i>
B	<i>sayyāf</i>
VB	<i>sayyāf</i>
V	<i>sayyāf</i>
W	<i>sayyāf</i>
Ar. Diat.	<i>sayyāf</i>

This Latin loanword was used in Greek and Aramaic,⁹¹ originally to denote an official belonging to the emperor’s staff as a scout or spy, although the term later came to mean executioner. All the Arab versions translate this Markan Latinism σπεκουλάτωρ (originally ‘scout’, ‘courier’)⁹² by *sayyāf* (‘executioner’). While the Latin term *spēcūlātor*⁹³ does not specify the instrument used in the execution (although it may be inferred, since John the Baptist is beheaded), the Arabic noun *sayyāf* implies the use of a sword (*sayf*). By contrast, P/sy^v, sy^{ph} and sy^{pl} retain the Latinism by means of the respective calques *ʿespūqlatrā*, *spekūlātūrā* and *speqūlaṭūrā* (‘executioner’).

88 Cf. *milaffah* in R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 33, 403.

89 In the case of Ar. Diat. Codex Borgia n. 250 (Vat. Lib.) and the photographic Codex in the Library of l’École Biblique de Jerusalem both give *minshafah*, cf. *Diatessaron de Tatien*, ed. A.-S. Marmadji, p. 302, n. on Lk 19:20.

90 R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 142, 163.

91 F. Schwally, *Idioticon*, p. 112.

92 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1413b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 582b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 1247b-1248a.

93 Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1739a-b.

1.16. τίτλος | ‘title’ | || Jo 19:19,20 ||⁹⁴ {P ٲٲٲ – ٲٲ / sy^{pl} ٲٲ – ٲٲ}

Sin. Ar. 72	<i>ṣakk</i>
B	—
VB	—
V	<i>lawḥ</i>
W	<i>lawḥ</i>
Ar. Diat.	<i>lawḥ</i>

The Latinism τίτλος⁹⁵ appears only twice in John’s Gospel, and is found nowhere else in the New Testament. On both occasions, the translator of Sin. Ar. 72 uses the noun *ṣakk* (‘title’), whilst the other two versions give *lawḥ*. This latter term interprets not the text contained in the inscription but rather the support on which it was written, as occurs in P and sy^{pl}, which give *lūḥā* (‘table, tablet’) in 19:19. By contrast, the noun *ṣakk* refers both to the support and to the text inscribed on it. While P uses *lūḥā* in 19:19, it prefers *dafā* (‘board; tablet’)⁹⁶ in 19:20, because the text inscribed on that board is referred to in the compound sentence with which this verse closes, through the participle adjective *ketībā* (‘written’). The Latinism τίτλος clearly refers to both the inscription and the support.

1.17. φραγέλλιον | ‘whip’ | || Jo 2:15 ||⁹⁷ {P ٲٲ / sy^{pl} ٲٲ – ٲٲ}

Sin. Ar. 72	<i>dirrah</i>
B	—
VB	—
V	<i>mikhṣarah</i>
W	<i>mikhṣarah</i>
Ar. Diat.	<i>dirrah</i>

Two different strategies are adopted by the Arab translators in dealing with the Latinism φραγέλλιον,⁹⁸ neither involving a calque of the sort used in the Peshīttā, which transcribes φραγέλλιον as *fragelā*.⁹⁹ The translator of the oldest version

⁹⁴ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 149, 163.

⁹⁵ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1559b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 637a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1394b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 1875a-b.

⁹⁶ Ciasca’s edition (*Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*, p. 194) and Codex Vat. Ar. XIX both use the Arabic cognate *daff*, ‘surface’, cf. *Diatessaron de Tatien*, ed. A.-S. Marmadji, p. 491, n. on Jo 19:20.

⁹⁷ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 154, 163.

⁹⁸ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1690a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 675a. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 755a.

⁹⁹ F. Schwally, *Idioticon*, p. 113.

used here (Sin. Ar. 72) offers the literal rendering *dirrah* ('whip'), while the other two both use *mikhṣarah*, strictly speaking a 'stick'.

- 1.18. φραγελλώω | 'to whip' | | Mt 27:26 ~ Mk 15:15 | |¹⁰⁰ {P 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤌𐤓𐤓𐤕𐤁𐤁 / sy^{pl} 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤌𐤓𐤓𐤕𐤁𐤁 / sy^v 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤌𐤓𐤓𐤕𐤁𐤁𐤁𐤁}

	Mt	Mk
Sin. Ar. 72	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>
B	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>
VB	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>	<i>ḡaraba bi-l-dirrah</i>
V	<i>jalada</i>	<i>ḡaraba</i>
W	<i>jalada</i>	<i>mujallad</i>
Ar. Diat.	<i>jalada bi-l-dirar</i>	—

The verb φραγελλώω is a Greek calque on the Latin form *flāgello*,¹⁰¹ so that φραγελλώσας ('having scourged') refers to flogging with a lash having sharp bits for tearing the flesh. This aorist active participle is handled differently in the Arabic versions consulted. One translator opts for the literal *ḡaraba bi-l-dirrah* ('to whip'; lit. 'to flog with the whip'). P offers the calque *fargel* ('to whip') for Mt 27:26, but in Mk 15:15 uses the part. pael *mnaged* ('to beat'); sy^{pl} gives *ngad*, while sy^v uses *ngad* (Mt 27:26) and the part. Ethpael *metnagdā* (Mk 15:15) to translate this Latinism.

The other Arab translators employ different strategies. One of these is exegetic: *ḡaraba* (Viena Ms. 34 on Mk 15:15) appears to reflect some interference from the Syriac version in the Peshīṭtā, which gives the act. part. pael *mnaged* ('to beat'). The omission of the prepositional extension *bi-l-dirrah* ('with the whip') required for a literal translation of the verb φραγελλώω (cf. Peshīṭtā *fargel*) is due to harmonisation with Mk 15:19 ἔτυπον (αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν) ('they beat [his head]'), cf. P *maḥeyn* (*hwaw leh 'al rīsheh*) ('they beat [on his head]'). The translator of Ar. Diat., by contrast, has opted for a literal rendering of the verbal Latinism, offering *jalada bi-l-dirar* ('to flog with the whips').

The remaining translators use the literal *jal(l)ada* / *mujallad*; the hypercorrection deriving from the use of the fa'al form both for the perfective and for the pass. part. is intended to intensify the effect. However, it is the fa'al form which has the specific sense of 'to whip, scourge'.

¹⁰⁰ R. Morgenthaler, *Statistik*, pp. 154, 163.

¹⁰¹ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1690a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 675a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1485b. Cf. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A New Latin Dictionary*, p. 755a.

Greek terms against Latin loanwords

Another interesting issue is Luke's use of five Greek terms as equivalents to the Latinisms employed in the other Synoptic Gospels. It should be noted that Luke's style is the most refined and classical of the three.¹⁰² Moreover, Luke's Gospel uses fewer Latinisms than the other three, and includes only one Aramaic term, σίκερα in 1:15¹⁰³ (from Aramaic ܫܝܚܪܐ;¹⁰⁴ cf. Syriac ܫܝܚܪܐ *shakhrā*), indicating a fermented liquor especially used for beer; the word is linked to the Hebrew cognate form *shēkhār* (שִׁכָּר;¹⁰⁵ cf. LXX σίκερα)¹⁰⁶, whose etymon is the Assyrian *shikaru* ('date wine').¹⁰⁷

Luke's use of Greek terms instead of the Latinisms favoured by the other Synoptic Gospels is examined in detail in the chart below.

Greek terms	English translation	Latin loan-words	Mt	Mk	Lk	Jo	Other New Testament Books
ἐπιγραφή	'inscription'	τίτλος	—	—	23:38	19:19 19:20	—
λεπτόν	'lepton'	κοδράντης	5:26	12:42	12:59	—	—
παιδεύω	'to chasten'	φραγελλόω	27:26	15:15	23:16 23:22	—	—
							Acts 9:15 Acts 10:11 Acts 10:16 Acts 11:5 Acts

102 On style and language use in Luke, see Adelbert Denaux, "Style and stylistics, with special reference to Luke", and "Characteristic language use in Luke. The Search for reliable criteria", in Idem, *Studies in the Gospel of Luke: structure, language and theology*, «Tilburg Theological Studies», Berlin: Lit Verlag, 2010, pp. 329-347, and 349-370 respectively.

103 See on this issue Gerard Mussies, "The Use of Hebrew and Aramaic in the Greek New Testament", *New Testament Studies* 30/3 (1984), pp. 416-432.

104 Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vol., London – New York: Luzac & Co. – G. P. Putnam's Sons, 1903, II, p. 1576b.

105 F. Brown, S. R. Driver & C. H. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. With an appendix containing the Biblical Aramaic based on the Lexicon of William Gesenius, Boston – New York: Houghton Mifflin Company, 1906, p. 1016a-b.

106 Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, Ma: Peeters, 2009, p. 621b. Cf. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two Way Index to the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, Ma: Peeters, 2010, pp. 106b s. v. σίκερα, and 366 s. v. שִׁכָּר.

107 *The Assyrian Dictionary* (CAD), Chicago, Il. – Glückstadt: Oriental Institute – J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1992, p. 428 §2a.

σκευός	‘vessel’	μόδιος	12:29	3:27 11:16	8:16 17:31	19:29	27:17 Ro 9:21 Ro 9:22 Ro 9:23 2 Co 4:7 1 The 4:4 2 Ti 2:20 2 Ti 2:21 He 9:21 1 Pe 3:10 Re 2:27 Re 18:12
φόρος	‘payment’	κῆνσος	17:25 22:17 22:19	12:14	20:22 23:2	—	Ro 13:6 13:7

1.19. ἐπιγραφή | ‘inscription’ | || Lk 23:38 ||¹⁰⁸ {P ܠܬܒܬܐ / sy^{pl} ܬܒܬܐ / sy^v ܬܒܬܐ}

Sin. Ar. 72	<i>maktūb</i>
BnF	<i>ṣaḥīfah</i>
B	—
VB	—
V	<i>kitāb</i>
W	<i>kitābah</i>
Ar. Diat.	—

Reference was made earlier (§1.16) to the Arabic translations of τίτλος in Jo 19:19,20. One translator opted for a literal translation of the Latinism (*ṣakk* ‘title’), whilst the others employed a metonymic strategy (*lawḥ* ‘tablet’). Here, various strategies are used to translate the subs. nom. f. sg. ἐπιγραφή meaning ‘inscription’,¹⁰⁹ ranging from a literal translation (*kitābah* ‘inscription’) to the freer renderings *kitāb* (‘writing; document; book’) and *ṣaḥīfah* (‘sheet’), and the pass. part. *maktūb* (‘written’). While P translates τίτλος as *lūḥā* (‘table, tablet’) and *dafā* (‘board; tablet’) for the two references in John, here it opts for the subst. *ktabā* (‘writing, document, book’), cognate with the Arabic *kitāb* used by the translator of Viena Ms. 34. Both sy^{pl} and sy^v prefer the participle adjective *ketīb* (‘written’).

¹⁰⁸ Cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, p. 98.

¹⁰⁹ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 530a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 237a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 519b.

1.20. λεπτόν | 'lepton' | || Lk 12:59 ||¹¹⁰ { P ܠܥܬܐ / sy^{ph} ܠܥܬܐ / sy^v ܠܥܬܐ }

Sin. Ar. 72	<i>fals</i>
BnF	<i>fals</i>
B	—
VB	—
V	<i>fals</i>
W	<i>fals</i>
Ar. Diat.	—

This very small coin was worth half a *quādrans* and 1/128 of a *denarius*. It was noted earlier, in the discussion of κοδρόντης (§1.5), that the Arab translators rendered the subst. ac. neut. sg. λεπτόν (the smallest coin)¹¹¹ by *fals* in Mt 5:26 and Mk 12:42. Here, as in the case of the Latinism κοδρόντης, P, sy^{ph} and sy^v give *shamūnā* ('obol').

1.21. παιδεύω | 'to chast' | || Lk 23:16,22 ||¹¹² { P ܡܥܕܝܬܐ / sy^v ܡܥܕܝܬܐ – ܡܥܕܝܬܐ }

Sin. Ar. 72	<i>addaba</i>
BnF	<i>addaba</i>
B	—
VB	—
V	<i>addaba</i>
W	<i>addaba</i>
Ar. Diat.	<i>addaba</i>

Like φραγελλώω (cf. §1.18), παιδεύω¹¹³ indicates punishment, but of a more restricted kind ('to train children; to chasten, correct (by means of beating)', cf. Rev 3:19; cf. παιδεία and παιδεύειν). This sense clearly presents the Arab translators with a range of lexical options, although here they all opt for the intensive fa'al form *addaba-yu'addib*, with the meaning of 'to instruct, correct, discipline'. Both P and sy^v use the imperfect peal *'erdeywhī* ('to chastise; instruct'), whereas they render φραγελλώω by the calque *fargel* ('to whip') in Mt 27:26 and by the act. part. pael *mnaged* ('to beat') in Mk 15:15.

110 Cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, p. 116.

111 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 885a; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 374a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 798a. Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 429a-b.

112 Cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, p. 127.

113 H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1107b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 474a; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 996b. Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 519a.

1.22. σκεῦος | ‘vessel’ | || Lk 8:16 ||¹¹⁴ {P  / sy^{pl}  / sy^v  / TDiat^{sy} }

Sin. Ar. 72	<i>inā'</i>
BnF	<i>inā'</i>
B	—
VB	—
V	<i>inā'</i>
W	<i>inā'</i>
Ar Diat.	—

The term σκεῦος the Greek equivalent of the Latinism μόδιος (cf. §1.11), is handled differently from it by the Arab translators.¹¹⁵ Whilst the Latinism is translated either by the calque *mudī* or by the unit of measurement *mikyāl*, the Greek term – which has a much more general meaning – is rendered by the subst. *inā'* ‘vessel’.¹¹⁶ P, which earlier gives *sāthā* (‘bushel’) for μόδιος, here translates σκεῦος as *mānā* (‘vessel’), as do sy^{pl} and sy^v.

1.23. φόρος | ‘payment’ | || Lk 20:22 ||¹¹⁷ {P  / sy^v }

Sin. Ar. 72	<i>kharāj</i>
BnF	<i>jizyah</i>
B	—
VB	—
V	<i>jizyah</i>
W	<i>kharāj</i>
Ar. Diat.	—

The earlier discussion of κῆνσος (cf. §1.4) highlighted the range of strategies adopted by Arab translators; two of those strategies were also employed when rendering the subst. φόρος, a more general term applicable to any kind of tribute or tax:¹¹⁸ *kharāj* and *jizyah*. The more suitable choice would appear to be *kharāj*, since *jizyah* is anachronistic in the sociological context of the New Testament (*vide supra* §1.4). As it does for κῆνσος, P gives *ksep* (‘silver; money’).

¹¹⁴ Cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, p. 141.

¹¹⁵ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1396b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 577a-b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1236b. Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 623b-624a.

¹¹⁶ G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, I, p. 67a.

¹¹⁷ Cf. R. Morgenthaler, *Statistik*, p. 154.

¹¹⁸ H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1689a-b; J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 674b; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1488b. Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, p. 719b.

Conclusions

Whilst aware that the lexical data yielded by the translations examined can be classified in various ways, we have chosen here to assign them to one of four translation strategies: 1. Translation of the Latinism (10 occurrences); 2. Adaptation of the meaning to an equivalent Arabic term (7 occurrences); 3. Interpretation (3 occurrences); and 4. Retention of the Latin loanword (6 occurrences).

1. Translation. The loanword is translated in two different lexical circumstances:
 - a. When no exact equivalent is found for a Latin technical term, e.g. ἄσσάριον, translated by *ribāṭ* (cf. §1.1); κεντυρίων, rendered by *qā'id al-mi'ah*, abbreviated to *qā'id* (cf. §1.3); λίτρα by *qarrābah* (cf. §1.9); ξέστης by *kūs / kuwūs* (< *ku'ūs*) (cf. §1.12); and σπεκουλάτωρ by *sayyāf* (cf. §1.15).
 - b. When the Latinism, though not a technical term, favours translation: examples include the translation of κουστωδία by *ḥaras* and *ḥirās* (cf. §1.6); λέντιον by *izār*, *mandīl* and *minshafah* (cf. §1.8); μόδιος by *mikabbah* (cf. §1.11); ξέστης by *awānī l-nuḥās* (§1.12); σουδάριον by *mandīl*, *lifāfah*, *izār*, and *'imāmah* (cf. §1.14); τίτλος by *ṣakk* (cf. §1.16); φραγγέλλιον by *dirrah* and *mikhṣarah* (cf. §1.17); and φραγγελλόω by *ḍaraba bi-l-dirrah*, *jalada bi-l-dirar*, *jalada*, and *mujallad* (cf. §1.18).
2. Adaptation. The use of an Arabic equivalent of the Latinism, if it meets three conditions:
 - a. Semantic similarity: e.g. ἄσσάριον, adapted to *fals* (cf. §1.1); κοδρόντης to *fals*, even when (Lk 12:59) it is the Greek term λεπτόν which is translated (cf. §1.5); λίτρα to *ratl* (cf. §1.9).
 - b. Conceptual similarity: e.g. κῆνσος, adapted to *jibāyah*, *kharāj*, *dīnār*, *jizyah*, *dīnār al-kharāj*, *dirham al-jizyah*, and *al-maks wa-l-jizyah* (cf. §1.4); μόδιος to *mikyāl* (cf. §1.11); ξέστης to *aqdiḥah*, though all other versions offer a translation (§1.12); πραιτώριον to *dīwān* (< Syr. *īwan*?) (cf. §1.13).
 - c. Modernisation of a *locus sanctus*: e.g. πραιτώριον, adapted to the Latinism *balāṭ* (< *plātēa*) because it designates the governor's palace in Jerusalem once occupied by Pontius Pilate (cf. §1.13).
3. Interpretation. Two different interpretation strategies are employed by the Arab translators:
 - a. Focussing on lexical and semantic equivalence: e.g. κεντυρίων interpreted as *ṣāḥib al-ḥarbah* and *'arīf al-rajjālah* (cf. §1.3); τίτλος as *lawḥ* (cf. §1.16); φραγγελλόω as *ḍaraba* (cf. §1.18).
 - b. Exegetic: e.g. λεγίων interpreted symbolically as *ribwah / ribwāt* and *ithnā 'ashr al-qabīlah min al-malā'ikah* on the basis of the number 12 and its multiples, or using an indefinite quantitative form like *jawq* (cf. §1.7).

4. Retention of the Latinism. Three options are preferred for this strategy:
 - a. Use of an existing Arabised form: e. g. δηνάριον as *dīnār* (cf. §1.2); μίλιον as *mīl* (cf. §1.10).
 - b. Use of a calque on the Graecised Latinism: e. g. λεγιών rendered as *lajī-yūn*, *lajī'ūn*, *lājāwun*, *lājā'ūn*, *lighyūn* (cf. §1.7); μόδιος as *mudī* (cf. §1.11); προαιτώριον as *abraṭūriyūn*, *abraṭuriyūn*, *abrūṭūriyūn*, *abrūṭuriyūn*, *abrūṭūr* (cf. §1.13).
 - c. Use of a calque on the Graecised Latinism + additional explanatory term: e. g. προαιτώριον rendered as *dār al-abrūṭūriyūn* (cf. §1.13).

With regard to the Arabic translation of the five Greek terms used by Luke where the other Gospels employ a Latinism, the following general conclusions can be drawn:

1. None of the Arab translators opts to use a Latinism.
2. Literal translation of the Greek term: e. g. ἐπιγραφὴ by *kitābah* (cf. §2.1); παιδεύω by *addaba* (cf. §2.3); σκεῦος by *inā'* (cf. §2.4).
3. Adaptation of the Greek term: e. g. λεπτόν to *fals* (cf. §2.2), also used to translate the Latinism κοδράντης (cf. §1.5, and Conclusions §2a); φόρος adapted to *kharāj* and *jizyah* (cf. §2.4).

Sigla and abbreviations

Arabic Mss.	References and editions
Sin. Ar. 72	Sinaitic Arabic 72 (9th c.) (Samir Arbache, <i>Une ancienne version arabe des Evangiles. Langue, texte et lexique</i> , 3 vol., Bordeaux: Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 1994).
BnF	Bibliothèque national de France 'Supplement grec 911' (11th c.)
B	Berlin orient. Oct. 1108 (year 1046/47) (Bernhard Levin, <i>Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108</i> , Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1938)
VB	Vaticana Borg. ar. 95 (Bernhard Levin, <i>Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108</i> , Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1938)
V	Viena Ms. 34 (14th c.) (<i>Die Vier Evangelien arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben</i> , ed. Paul de Lagarde, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864).
W	<i>Kitāb al-'Ahd al-Jadīd, ya'nī Injīl al-Muqaddas li-Rabbīnā Yasū' al-Masīḥ</i> , ed. Richard Wats, London, 1820.
Ar. Diat.	Copy from the Library of the 'École Biblique' of Jerusalem (<i>Diatessaron de Tatien</i> , ed. A.-S. Marmadji, Beirut: Imprimerie Catholique, 1935).

Syriac versions

- TDiat^{sy} Tatian's Diatessaron
Biblia Polyglota Matritensia. Series VI. Vetus evangelium syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani, ed. Ignacio Ortiz de Urbina, Madrid: CSIC, 1947.
- Peshîṭtā Peshîṭtā
 George A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Old Syriac Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions*, Piscataway NJ: Gorgias Press, 2004 (3.^a ed.).
- sy^{ph} Syriac Philoxene
Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca philoxeniana, ed. Joseph White, Oxford: Clarendon Press, 1778.
- sy^{pl} Syriac Palestinian Lectionary
The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels. Re-edited from two Sinai MSS. and from P. de Lagarde's edition "Evangeliarium Hierosolimitanum", ed. Agnes Smith Lewis & Margaret Dunlop Gibson, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1899.
- sy^v *Vetus Syra*
Remains of a very ancient recension of the Four Gospels in Syriac, ed. William Cureton, London: John Murray, 1858.
The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê, ed. A. Smith Lewis, London: Williams and Norgate, 1910.
The Old Syriac Gospels, ed. E. Jan Wilson, 2 vols., Piscataway NJ: Gorgias Press, 2002.

Philip J. Wood

The sources of the *Chronicle of Seert*:
Phases in the writing of history and hagiography
in late antique Iraq

The *Chronicle of Seert* is a large composite history, written in Arabic and compiled around the turn of the second millennium.¹ Its sheer length, occupying four fascicules of the *Patrologia Orientalis*, and its incompleteness, with substantial lacunae in the beginning, middle and end of the text, have made it a problematic object of study. Additionally, much of the *Chronicle's* material is clearly false or legendary, which has made much of it unattractive for modern historians keen to create an *histoire événementielle*.

However, the *Chronicle* is also an important source for the Church of the East and the Sasanian Empire, even if for no other reason than the paucity of extant historical material for any period before the Arab conquest. The only real rival of the *Chronicle of Seert*, in terms of its range, is the disputed *Arbela Chronicle*, discovered by Alphonse Mingana and treated with great scepticism in many quarters since the middle of the twentieth century.² Because of this, the *Chronicle* has often been invoked in studies of the history, theology and hagiography of the Church, though without much consideration of how the source should be treated or how it was composed.³

The *Chronicle* has been used without much detailed assessment of its origins, of how material from the fifth and sixth century came to be embedded in a tenth or eleventh century text. In part, this has prevented assessment of the reliability of narratives that are not corroborated elsewhere (especially the histories of the catholicoi themselves, who are often only described in the *synodica*⁴ and in other medieval compilations). But allied to this is also the *Chronicle's* potential as a

- 1 The *Chronicle* is an Arabic text but it draws on an earlier tradition of historical writing in Syriac. Useful introductions and bibliographies are provided by M. Debié (ed.), *L'historiographie syriaque* (Paris, 2009) and in G. Kiraz et al. (eds.), *The Gorgias Encyclopaedic Dictionary of the Syriac Heritage* (Piscataway, NJ, 2012).
- 2 J.-M. Vosté, 'Alphonse Mingana', *OCP* 7 (1941), 514-518. See now F. Jullien and C. Jullien, 'La chronique d'Arbèles. Propositions pour la fin d'une controverse', *OC* 85 (2001), 41-83.
- 3 E. g. M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien: des origines aux grands persécutions du IV^e siècle* (Louvain, 1988).
- 4 On the *Synodicon Orientale*, ed. and tr. J.-B. Chabot (Paris, 1904), see V. Erhart, 'The development of Syrian Christian canon law in the Sasanian Empire', in R. Mathisen (ed.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity* (Oxford, 2001), 115-130, as well as J. Dauvillier, 'Chaldéen (droit)', *Dictionnaire du droit canonique*.

repository of a disparate historical tradition, that is reflected in the thirteenth century *Catalogue* of 'Abdisho' of Nisibis but has not survived in extant Syriac sources. And it is here that the *Chronicle's* greatest potential may lie, as a testimony to a once great literary tradition, which now only survives in epitome and abbreviation.

Previous studies have considered how the *Chronicle* might be used to reconstruct other famous histories, such as that of Dionysius of Tel-Mahre⁵ or Daniel bar Maryam⁶, or investigated the identity of the compiler of the *Chronicle* himself.⁷ These studies, while interesting and important, never consider the *Chronicle* as a whole, or attempt to develop a hypothesis for the composition of each level of this extremely variegated document. This study will not concentrate on issues of attribution, chiefly because the amount of significant information that can gleaned is extremely limited, and will focus instead on the characterisation of the different concerns of successive generations of historians. Their work *in aggregate* illustrates the changing political and theological agendas of 'Iraqi' churchmen as they interact with the historical traditions of their ancestors.

This study begins by setting out the available sources for these underlying histories, through which earlier material was transmitted to the medieval period. We can gain a fuller impression of the *Chronicle's* sources by seeing it as part of a wider movement to produce universal histories between c. 1000 – c. 1300. By comparing the different medieval compilations, I argue that it is possible to discern the parameters of the material that was shared between them, and the extent and agendas of these embedded sources.

Using these compilations together I isolate a core narrative that concentrates on the catholicoi that is shared by all the compilations. I analyse this patriarchal history [A] independently and suggest dates for this composition and continuations. Next I set out the additional material that has been drawn from other sources and subsequently attached to this patriarchal history in the sixth century and beyond, and situate these later historians in the expansion of the political awareness of the Church at the end of the Sasanian period. My analysis here concentrates on the first three fascicules of the *Chronicle* in Scher's edition: the earlier parts of the text allow us to see independent narrative strands, each focussing on different institutions and dramatis personae, which are isolated and discussed here. The final fascicule, which covers the period c. 585-640, is more complex and demands separate treatment in the future.

5 R. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, 1997).

6 E. Degen, 'Daniel bar Maryam. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker,' *OC* 52 (1968), 45–80.

7 P. Nautin, 'L'auteur de la «Chronique de Seert». Isho'dnah de Basra', *RHR* 186 (1974), 113-126 and J.-M. Fiey, 'Īšō'dnāḥ et la Chronique de Seert', *PdO* 7 (1976), 447-459.

Part I

The medieval compilations: Bar Hebraeus, Mari and 'Amr

This reconstruction of the composition and content of a historical tradition in Iraq is dependent on five histories, dated between the tenth and fourteenth centuries, four of which are in Arabic and one in Syriac, but most of which rely on earlier Syriac sources.⁸ The dates of the final composition of these histories, the problems involved in translation from Arabic into Syriac, and the motives from altering the past history of an institution that still existed mean that we can never take the information included in these chronicles at face value. However, much of their material, especially their shared material, does not make sense as a tenth century invention. Instead, it is possible to isolate material in these chronicles pertaining to the catholicoi that is either related to known sources or fits into narrative strands that run through the history.

Each of these narrative strands may be linked by the succession of dramatis personae or to connected political or theological agendas. Of course, such texts could be subject to later alteration, but I suggest that many such inventions can be dated to the sixth or seventh centuries rather than later because of the individuals and places they praise or vilify. Additionally, three of these five texts include large amounts of additional material drawn from Roman ecclesiastical history, monastic saints' lives and the histories of the School of Nisibis. I will argue that this material represents later additions of the late sixth century and beyond. The earlier patriarchal histories of the late fifth and middle sixth centuries represented a single, connected tradition that can still be traced in the medieval sources that is distinct from these later additions.

The three most simple of the medieval sources are the Ecclesiastical Histories of the Syrian orthodox maphrian and polymath Bar Hebraeus, and of Mari ibn Sulayman and 'Amr ibn Matta of the Church of the East. Bar Hebraeus (d. 1286) composed a detailed ecclesiastical history in three volumes, of which the first two describe the political history of the world and the history of the (Miaphysite) patriarchs of Antioch, while the third is dedicated to 'the east'.⁹ This history presents the early catholicoi as precursors to the late sixth century Miaphysite maphrians Ahudemme and Marutha of Takrit, the leaders of the Syrian Orthodox in 'the east'. He presents events under each catholicos in turn, with a narrative focussed

8 G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Marī ibn Sulaimān, 'Amr ibn Mattai und Šaliba ibn Joħannān. Abschnitt 1 Bis zum Beginn des Nestorianischen Streites* (Kirchhain, 1901), 19 was the first to make this observation. A few passages in the *Chronicle of Seert* (such as those relating to Muhammad in II/ii, CI-CIV) may have originally been composed in Arabic, rather than Syriac.

9 On his career see H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography* (Piscataway, NJ, 2005). Also note the general comments of W. Witakowski, 'The *Ecclesiastical Chronicle* of Gregory Bar 'Ebroyo', *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006): 61-81.

upon their actions until the time of Barsauma of Nisbis. Bar Hebraeus presents Dadisho' (422-56) as the last 'orthodox' catholicos before the heresy of Barsauma destroyed 'orthodoxy' by introducing Nestorianism and perverted monasticism by removing clerical celibacy.¹⁰ Bar Hebraeus' vision of the catholicosate as an antecedent of the maphrianate, coupled with the oecumenism of his own theology, make him a credible transmitter of this tradition, especially since he presents it in Syriac, the original language of these traditions, rather than in Arabic.

Mari and 'Amr composed their respective histories around the 1140s and 1320s respectively.¹¹ Both histories were written as parts of a longer work, the 'Books of the Tower', encyclopaedic texts that described and defended the theology, liturgy and religious traditions of the Church of the East.¹² Both texts seem to rely on identical Syriac sources, often transcribing the Syriac directly into Arabic, though their translations are probably independent. Mari in particular complains at the lack of historical works and the paucity of manuscripts dealing with the catholicos and presents his effort as a work of original research written on behalf of the catholicos.¹³

Both works employ history as part of an encyclopaedic initiative that sought to defend the faith of the Church of the East and employed older records in doing so. The similarity of their accounts of the patriarchs to one another, and to that Bar Hebraeus, especially for the period between the fourth and sixth centuries, indicates the existence of shared Syriac sources for this information. All three accounts focus on the lives and deeds of the catholicoi, and Mari and 'Amr give the origins, burial places and reign lengths of the catholicoi (though their dating for their reigns do not always agree, which suggests that it was sometimes produced by later calculation). And all three accounts extend from the apostolic origins of the church to the martyr-bishops of the fourth century and the more historical catholicoi of the fifth century.

The principal differences between the accounts is that Mari supplements his accounts of the catholicoi with an additional narrative drawn from Roman ecclesiastical history, similar to the kind of material included in Eusebius or Socrates,

10 See esp. Bar Hebraeus, *HE*, ed. and tr. J. B. Abbeloos, and T. Lamy, Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (3 vols, Paris, 1877), III, 67-73 on Barsauma and sites of resistance against him.

11 H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae: De patriarchis nestorianorum commentaria*, 2 vols. (Rome, 1897/1899).

12 B. Holmberg, 'A reconsideration of the Kitāb al-Mağdal', *PdO* 18 (1993), 255-273 suggests that the chronicle in the text attributed to Mari was written c. 1000 and embedded later in this religious encyclopaedia, because of the author's claims to be an eyewitness to these events and the text's theological vocabulary. He also questions the identification of the authors, though I refer to them by their traditional names because no other works are attributed to either man.

13 This description is based on G. Putrus, *Kitāb al-Mağdal* (Paris, Sorbonne, unpublished Phd, 1968), 8-12 and 51-65, who chiefly consulted MS Paris Arabe 190. Also see Assemani, *BO* IIIa, 554-555 and 582 and G. Graf, *La littérature nestorienne*, tr. J. Sanders (n. p., 1965), 140-143. All manuscripts of Mari are eighteenth century copies.

and the details of the lives of holy men. Mari begins to inject this additional material into his text in the reign of Shahlupha, the (probably mythical) predecessor to Papas, and intersperses this additional material into the lives of the patriarchs until the period of Acacius (d. 496) and Babai (d. 503). After this point Mari continues to include material peripheral to the lives of the catholicoi, but it tends to be drawn from East Syrian saints' lives (e. g. the life of the monastic founder Abraham of Kashkar)¹⁴, rather than from Roman ecclesiastical sources. 'Amr's history is much more closely focussed on the deeds of the catholicoi: where Mari attempts to splice two quite distinct narratives, 'Amr's focus is limited much more strictly to the catholicos. He restricts his additional information to eastern holy men who are somehow involved with the catholicos or restricts himself to simply listing churchmen, martyrs or heretics living at the same time as the catholicos.

The medieval compilations:

The Chronicle of Seert and the Haddad Chronicle

The three later chronicles are all structured around the lives of the catholicoi, and these provide the headings within their histories. The two earlier chronicles, the *Chronicle of Seert* itself and the *Haddad Chronicle* differ in that the catholicoi do not provide such an obvious core for the text. This more confused structure was caused by the accretion of large amounts of new material onto earlier records of the catholicoi in the production of several similar histories that incorporated this patriarchal tradition. All of these histories then provided material for later compilers, who juxtaposed sections drawn from earlier ecclesiastical historians, sometimes registering the differences between the historians and sometimes including contradictory accounts alongside one another.

As it has come down to us, the *Chronicle of Seert* is a dense, composite chronicle that covers the periods c. 251-423 and c. 483-650. Like Mari and 'Amr, its composer does not seem to have used any dating formulae for the whole text, though he leaves in dates, normally by the reign of the shah or emperor or by the 'year of the Greeks' (AG), where they have been used by the histories later embedded in the *Chronicle*. The chronological breaks in the text are purely accidental: the *Chronicle* was reconstructed from two manuscripts found in Mosul and Seert by Addai Scher around 1900, and the breaks in the pages leave the narrative hanging in mid-sentence. The text itself was probably composed in the tenth century since it employs the Melkite historian Qusṭā ibn Lūqā (d. 910) and refers to Isho'yahb III as 'the last catholicos of that name', placing it before the reign of Isho'yahb IV in 1020. There is also one reference in the text to the thirteenth-

14 E. g. Mari, HE, ed. and tr. H. Gismondi, Maris, Amri, et Salibae: De Patriarchis Nestorianorum Commentaria II: Maris textus arabicus et versio Latina (Rome, 1899), 51-52/ 46.

century Fatimid caliph Al-Zaher, but this seems to be a later scribal addition.¹⁵ Its original coverage, then, probably extended at least to the tenth century, and probably began with the birth of Jesus in the same manner as the *Haddad Chronicle*.

The *Chronicle of Seert* begins in 'medias res' with successive narrative episodes on Roman emperors, Persian shahs, fathers of the church and famous heretics. Some of these seem to be drawn from different ecclesiastical histories, causing the material in different sections to occasionally overlap. These vignettes are particularly clustered around the council of Nicaea, the discovery of the cross and the foundation of Constantinople, where numerous historians of the Church of the East are cited. These vignettes more often discuss events in Roman, rather than 'eastern', ecclesiastical history.

In addition, the beginning section of the *Chronicle* contains several sections on 'doctors of the church', which are diagnostic for the compilation of the text and its treatment of sources. These sections are lists of churchmen 'at the time of x catholicos' and are similar in form and content to the lists of churchmen found in 'Amr and Mari. They resemble a list of section titles taken from a text similar to the *Chronicle* itself, but which differ in the order they give for these famous men and in the precise contents of the lists.¹⁶ Moreover, the second of these list-sections is entitled 'saints who were the contemporaries of Papas', which implies that this list was itself drawn from a history that, like Mari and 'Amr, organised famous people around contemporary catholicos. I suggest that the compiler of the *Chronicle of Seert* attempted to preserve this structure when he included both individual narrative episodes and lists of famous men. Especially for the sections before the sixth century, the *Chronicle's* sources probably shared a great deal of their content and structure with one another, but varied in the amount of detail they devoted to 'fathers of the church' who were extraneous to the central narrative of the catholicos.

Symeon Bar Sabba'e is the first catholicos mentioned in the text, but the long list-sections of church fathers also indicate that Shahlupha and Papas had been mentioned in the lost beginning section. Symeon, Shahdost and Barba'-shemin represent one cluster of catholicos. They are followed by Tomarsa,

15 See R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ, 1997), 444; J. Fiey, *Jalons pour l'histoire de l'église en Iraq* (Beirut, 1970), 21; R. Degen, 'Zwei Miszellen zur Chronik von Se'ert,' *OC* 54 (1970), 76–95.

16 See *Chronicle of Seert* I/i, VIII (236); XXV (292); XXX (311); I/ii, LVII (305). The *Chronicle* is edited by Addai Scher in four parts, in *Patrologia Orientalis* 4, 5, 7 and 13, referred to here as I/i-ii and II/i-ii because of the major lacuna in the fifth century material. P. Wood, *The Chronicle of Seert. The Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq* (Oxford, 2013) is a cultural history of Christian Iraq seen through the lens of historiography. I will refer to its discussion for each of the blocs of sources I identify here. A certain degree of overlap has been inevitable given the focus of the article. I have followed the translations of Scher et al., with minor adaptations.

Qayoma, Ishaq, Ahai, Iaballaha and Ma'na in the section before the break in the middle of the text. This material too is interspersed with additional material, of the same nature as before, except that here the text also includes monastic founders in 'the east', such as the lone figure of Mar 'Abda, who is associated with the catholicoi Ishaq and Iaballaha and dated to the reign of Tomarsa.¹⁷

A similar pattern predominates after the *Chronicle* resumes, except that considerably more details are given for the actions of the shahs Kavad I and Khusrau I.¹⁸ This material is both included in the sections devoted to individual catholicoi and placed in independent narrative episodes. At around 550 the ecclesiastical histories from the West stop fairly abruptly, and after this point sections devoted to the catholicoi become much longer. After c. 580 and the reign of Isho'yahb I the *Chronicle* becomes very dense indeed. This expansion in material roughly corresponds to the expansion in the number of historians writing in the Church of the East, and the density of material for the period 580-630 may reflect historians writing about their own days. Here the chronicler seems to have been able to draw on a number of different eastern histories who discussed the rise and fall of Khusrau II from a number of different perspectives, including the contests at court, the disputed election of the patriarch Gregory and the reforms of Babai. This section of the *Chronicle* also uses hagiographic collections that commemorated Abraham of Kashkar and the monastic foundations of his successors, and pursues this beyond the Arab conquests. Several of the final sections of the *Chronicle* also discuss the Arab invasions, and some do so as a continuation either of the monastic foundation narratives or that of Khusrau II and the church.¹⁹

The second of the longer chronicles is a much more recent discovery: it was identified by Butrus Haddad from a collection of manuscripts in the Chaldean patriarchate in Baghdad before being published in 2000, and its similarities to the *Chronicle of Seert* meant that it was originally identified as a missing portion of the *Seert Chronicle*. There are many similarities to Seert in its selection of information, but the inclusion of different material, especially the use of Hisham al-Kalbi's history of Hira, shows that it was the work of a different compiler. The colophon dates the manuscript to 1137, but Haddad suggested a tenth century date of composition based on the references to catholicoi in the text.²⁰ The *Mukhtaṣar al-akhbār al-bi'īya*, referred to here as the *Haddad Chronicle*, is only the first volume of a longer text, and only extends from the birth of Jesus to the end of the fourth century.²¹ The compiler devotes around a third of the book to the activities

17 *Chronicle of Seert*, I/ ii, LX-LXI (307-308).

18 E. g. *Chronicle of Seert*, II/ i, XII-XIV (124-128); XVII (132); XXIV (146-147); XXVII (157-158); XXXII (185).

19 *Chronicle of Seert*, II/ ii, C-CIV (598-618).

20 Letter from Fiey to Haddad (unpublished, 1988).

21 H. Teule, 'L'abrégé de la chronique ecclésiastique Muhtasar al-akhbar al-bi'īya et la chronique de Séert. Quelques sondages', in M. Debié (ed.), *L'historiographie syriaque. Études syriaques*

of the apostles, including several minor figures from among the 70 disciples, including Mari and Addai, apostles of the east. After this he describes the ranks of the priesthood and the organisation of the church, as well as the comparative standing of the patriarchs.²²

Part II

Acacius' history

The medieval sources all employ traditions built around the catholicoi and show traces, more marked in the later, simpler chronicles, that the catholicoi represented the principle criteria for dating material. Indeed, material drawn from dated sources (by year or by the shah's reign) has been re-positioned to fit into this sequence of the catholicoi. This structural primacy of the catholicoi shows that this sequence represented the principle model of East Syrian historiography from a relatively early date, and that a shared tradition underlies the more complex ecclesiastical histories composed in the sixth century and after, which are referred to in 'Abdisho's *Catalogue*. These in turn formed the raw material for the medieval compilations.

In addition to these compilations, our reconstruction can also use a series of lists of the patriarchs. These represent the kind of information on the patriarchs presented by 'Amr, except that they are frequently limited to length of reign, origin and place of burial. Three examples exist, composed in the fifth, ninth and eighteenth centuries.²³ I suggest that this composition of lists became linked to 'history proper' and shaped the way in which information from Iraq and beyond was recorded and analysed. Records of the patriarchs, whether stripped of extraneous narrative passages or not, came to represent the core of the historical tradition. We see this reflected in the surviving sources, which vary in brevity from these lists; to the sparse information on each catholicos that 'Amr and Bar Hebraeus include; to the inclusion of Roman ecclesiastical history alongside the lives of the patriarchs in Mari and finally to the much more expansive *Chronicle of Seert*.

But at what point was this patriarchal history first composed and what information did it include? After all, Mari, 'Amr and Bar Hebraeus record the deeds of patriarchs going back to Addai and Thomas, which cannot plausibly be taken as

(Paris, 2009), 161–77. The text is edited as *Mukhtaṣar al-akhbār al-bi'īya*, ed. B. Haddad (Baghdad, 2000).

22 Haddad *Chronicle*, LXXVII–LXXXIII (116–122).

23 I. Guidi, 'Nomina catholicorum', *Rendiconti. Reale Accademia dei Lincei* 2, ser. 4 (1885), 556–557; Solomon of Basra, *The Book of the Bee*, LI, tr. E. Wallis-Budge (Oxford, 1886), 116; R. Ebied and J. Young, 'A treatise in Arabic on the Nestorian patriarchs', *Le Museon* 87 (1976), 87–113.

historical.²⁴ Several pieces of information can be marshalled to find the 'core' of the patriarchal tradition, the earliest material was set down as part of a consecutive history of the patriarchs that was not simply invented to suit a later political agenda. Many of these derive from the *Chronicle* itself. Several figures from the fourth century, such as the famous monastic founder Mar Awgin, are only widely attested from the ninth century.²⁵ Their presence in the *Chronicle* seems to reflect the chronological retrojection of Iraqi monasticism, to make it seem more ancient, and therefore more orthodox. A hagiographical tradition does seem to have surrounded the martyred catholicoi of the early fourth century, such as Symeon bar Sabba'e, but the section in the *Chronicle of Seert* seems to have been heavily over-written to suit the agendas of the late sixth century and beyond.²⁶ His successors as catholicoi, such as Qayoma and Tomarsa, are 'cardboard cut-outs': we are only told how old and pious they were, but we are given very little substantive information.²⁷ Some of the 'Iraqi' material for the late fourth century does seem to have a higher level of detail: a cycle of a hagiographic vignettes relating to the monastic founder 'Abda, who created a school of Maishan where many of the fourth century catholicoi were trained.²⁸

The material for the early fifth century is quite different in form and content in its presentation of Iraqi material. It provides a coherent and detailed description of the deeds of the catholicoi Ishaq, Ahai, Iaballaha and Ma'na and their dealings with the Roman emissary Marutha of Maypherkat and the shah Yazdegard I, who, for a time, sponsored the Christians. This same period also witnessed the first synods of the Church of the East, held in 410, 420 and 424, and I suggest that it was a period when the greater confidence and powers of the catholicoi made a major impact in the textual production of the Church of the East, producing history and hagiography as well as synodical records that asserted the dominance of the bishops of Ctesiphon. The catholicos Ahai in particular is said to have collected stories of the martyrs, including the figure of 'Abda: it is the first internal reference to the composition of any kind of history within the *Chronicle*.²⁹

However, a glance at the history of Mari shows that there is a major lacuna in the historical memory of the church in Iraq between c. 424 (Dadisho's synod) and c. 484 (the death of the catholicos Babowai). The fact that the middle section of the *Chronicle of Seert* is missing obscures the fact that the middle fifth century (which is covered in the other medieval compilations) witnessed no continuous historical tradition, and possibly even a long interregnum in Christian leadership

24 Westphal, *Untersuchungen*, esp. 29-54.

25 Sims-Williams, 'Eugene (Marawgen)', in *EIr* (www.iranicaonline.org).

26 G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* (Göttingen, 1967).

27 *Chronicle of Seert*, II/i, LVIII (305-306); LXIII (313).

28 *Chronicle of Seert*, II/i, LX-LXII (307-312).

29 *Chronicle of Seert*, II/i, LXIX (325).

at Ctesiphon. Synodical records are resumed after a long hiatus under Acacius in 486, with a major reform of church affairs. I propose that it was the late fifth century that saw the first attempt to link together the period of historical writing that had flourished c. 410 with the barely remembered fourth century past. Notably, Acacius' reign witnessed the first episcopal list for the catholicoi, and it seems plausible that a new moment of church centralization was accompanied by an attempt to connect the age of Acacius to earlier golden ages, of predecessors gloriously martyred or honoured by the shah.

I propose that historical and hagiographical material was probably organised in at least three phases before it took the form of a sequential history organised around each catholicos in turn. The first was the raw material of the hagiographies of the martyrs, possibly supplemented by a bishops' list. These hagiographies were then collected, organised and expanded in connection with a developing relic cult in a process that began under the catholicos Ahai and continued under his successors. Significantly, this period also saw Ahai's composition of a life for the monastic founder, Mar 'Abda, whose monastery trained several of the catholicoi of this era, and probably the record of certain foundational events in Roman Christianity, principally the council of Nicaea, whose canons were reproduced at the 410 synod.³⁰ This second phase at the beginning of the fifth century also saw the elucidation of the life of Papas, the semi-legendary predecessor to Symeon whose contest with Miles of Susa would make him a controversial symbol of the authority of the catholicos in the synod of 424.

This rather disparate material was developed into sequential history towards the end of the century in a third phase, possibly under Acacius, whose reign saw the resumption of general synods in the church, following a long gap (424-86) and the re-assertion of patriarchal authority after the challenge made by Barsauma of Nisibis. Acacius' reign also produced the first extant chronological list of patriarchs, which makes the ordering of material around the lives of patriarchs more likely during or after his reign. It is unlikely that a structure based around patriarchal reigns was introduced much earlier, since the sources disagree how to place the same information from the early fifth century in terms of chronology: the act of re-ordering information around the reigns of catholicoi must have taken place when this chronology had already been forgotten.³¹ Similarly, sections on patriarchs after Acacius have a focus on the relationship between shah and patriarch which the earlier sections lack, which might also indicate a late fifth century watershed in the *Chronicle's* source material.

30 *Chronicle of Seert*, I/i, XVIII (276-281) presents a series of traditions on Nicaea, but these seem to have been subject to continual adaptation and alteration, making it very hard to judge the different layers of composition.

31 Compare 'Amr, *HE*, 22-24/ 13-14.; Mari, *HE*, 29-31/ 25-26; *Chronicle of Seert*, I/ii, LXVI; LXIX; LXXI; LXXII.

A 1. The Acacian History

The late date for the compiled sources means that there always remains the possibility for later revision and the introduction of anachronism, but I suggest it is still possible to trace the outlines of earlier compositions and the inclusion of information for which there was little motive for later invention. In the sections that follow, I intend to reconstruct, as far as possible, the content of this early history [A1] and its sixth century continuators [A2-3]. The Acacian history compiled in the late fifth century was chiefly composed of an account of the early fifth century catholicoi (A1a) and an account of late fourth century holy men (A1b), which covered over the embarrassing lacuna in evidence for central leadership in this period.

There was also probably some coverage of the reigns of the catholicoi martyred in the fourth century, who are attested in fifth century martyr lists and hagiographies (A1c), and the controversial catholicos Papas, whose reign was the site of debates over central authority in the synod of 424. There may also have been some historical description of the Western councils of Nicaea (325) and Constantinople (381), since Acacius was the first catholicos to try to set out his orthodoxy in terms of 'Western' theological language.³² However, it is probably impossible to reconstruct what form this material took, since these figures remained important and controversial in the sixth century and beyond, and the narratives were constantly revisited and reworked.

a. Succession of the catholicoi³³

The *Chronicle of Seert's* descriptions of the catholicoi Tomarsa and Qayoma are essentially without detail: both are merely paragraphs that describe the circumstances of their election and relate it to other events in terms of chronology.³⁴ It is only with Ishaq that we receive more information: the catholicos, 'good, virtuous and wise', is a major participant in the narrative that includes the Roman emperor Arcadius, Marutha of Maypherkat and the shah Yazdegard, all of whom are celebrated as the organisers of a new golden age that begins with the 410 Synod of Seleucia.³⁵ His successors Ahai and Iaballaha have brief sections devoted to them, but these are dense and seem to reflect larger passages that have been subsequently reduced. Ahai is remembered for his intervention in the royal pearl trade, his contests with Manichees and Marcionites³⁶ and his role in recording saints'

32 S. P. Brock, 'The Christology of the Church of the East in the synods of the fifth century to the early seventh century – preliminary considerations and materials', in *Aksum Thyateira* (London, 1985), 126-132.

33 Wood, *Chronicle of Seert*, 74-75.

34 *Chronicle of Seert*, I/ii, LIX (305) and LXIII (313).

35 *Chronicle of Seert*, I/ii, LXVII (317-318).

36 On these groups note D. Bundy, 'Marcion and the Marcionites', *Le Muséon* 101 (1988), 3-32; J.-M. Fiey, 'Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse', *Le Muséon* 83 (1970),

lives, and Iaballaha is remembered for his confirmation of the Western decrees and his reception of a second Western emissary, Acacius of Amida.³⁷

An important reordering of source material is visible for the beginning of Yazdegard's persecution, when the shah turned against his former clients, initiating a period of instability in the church that would last for several generations. In the *Chronicle of Seert*, Iaballaha's reign witnesses Yazdegard's change of heart and the order to destroy the monasteries, and Iaballaha manages to delay the persecution by interceding with the shah. Iaballaha then prays that he should die before there is any further bloodshed.³⁸ By contrast, Mari places the whole persecution under Ma'na, and Iaballaha's request for an early death is caused by his *anticipation* of persecution, which does not occur in his lifetime.³⁹

In the account of Yazdegard's persecution, the compilers differ in where they place the same material. This may be connected to a wish to remove blame from persecution from Iaballaha and attach it more firmly to Ma'na, a figure with court connections instead of the monastic education of Iaballaha. Indeed, Iaballaha's prayer may be a device intended to underline the fact that the persecution only occurred *after* the reign of a pious catholicos, favoured by the original source. The *Chronicle of Seert's* presentation of numerous attempts to delay persecution by various figures is probably closest to the truth, a narrative that has been smoothed out in Mari's account. But, in addition to the manipulation of one individual's reputation, the differences in the allocation of the same events between different reigns shows that the material was not initially divided in this way. Material may well have been recorded at an early date, especially the complex accounts of the persecutions or Marutha's mission, but the structure is probably the work of the late fifth-century chroniclers, who may also be responsible for the variations in where material is placed chronologically.

b. The School of 'Abda hagiographies⁴⁰

A different kind of material is present in the period between Tomarsa and Ma'na that is less immediately focussed on the deeds of the catholicos, namely the *Life of 'Abda of Deir Qoni* and the activities of his disciples. The seventh century ecclesiastical historian Daniel bar Mariam reports that Ahai composed this life while he was catholicos, and the *Chronicle of Seert* also includes several related saints' lives that discuss his successors and 'Abda's school, to which Ahai and Iaballaha were closely connected.

183–88; S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (rev. edn., Tübingen, 1992).

37 *Chronicle of Seert*, I/ ii, LXVII (324–325) and LXIX (327–328).

38 *Chronicle of Seert*, I/ ii, LXXXII (328–329).

39 Mari, *HE*, 33–35/ 28–31.

40 Wood, *Chronicle of Seert*, 75–78.

The section on 'Abda in the *Chronicle* is derived from a saint's life, beginning with the saint's birth 'to a woman of low origins', who gives the child to the church. The section describes how 'Abda was educated at his village school before founding the first monastery in 'the land of the Nabati', along with a 'school for all'. From here he converted pagans, eventually leaving for the village of Tella. At the end of the life, the compiler also adds a list of his miracles: creating bread for hungry monks, miraculously escaping from the Zoroastrians and defeating Marcionites and Manichees.⁴¹

This *Life of 'Abda* seems to be closely related to an original hagiography, but the section that follows it, on the monastery of Sliba, is only peripherally related and has been filled with additional information. This section describes how a miraculous cross was seen above the earth during the persecutions. The place where this occurred was then bought by one Sliba bar 'Ousia, the local chief, who built a monastery there, and that 'Abda performed miracles there and converted pagans.⁴² This story probably represents the later attachment of 'Abda to the monastery's foundation legend to emphasise its antiquity, since 'Abda's role here is secondary and the saint's life seems self-contained.

The third of these associated tales describes the missions of 'Abdisho' of Arphelouna in Maisan, who was trained at 'Abda's school. He is credited with the conversion of the village of Baksaya (possibly in Beth Arabaye), where he met the shah Vahram, and of the village of Rimioun in Maisan. Later he is briefly made bishop of Deir Mahraq by Tomarsa, before returning to his missionary work.⁴³

The fact that this cycle of stories was placed under Tomarsa probably reflects the lack of information about this catholicos. Indeed, Tomarsa's presence in the life of 'Abdisho' is probably a later attempt to link him into the narrative, and compensate for the embarrassing lack of information in the history of the catholicoi. A similar point might be made about the holy man Bokhtisho' whom the *Chronicle of Seert*, Mari and 'Amr all place in Tomarsa's reign:⁴⁴ lack of information on the catholicos meant that other information was used, and that the information to which the late fifth century historians had access was mostly hagiographic. Probably all that was actually known of Tomarsa and Qayoma at the time of Acacius were names in a bishops' list.

These hagiographies that described the late fourth century emphasised the missionary history of the church; its opposition to pagans, Manichees and Marcionites and the institutional backgrounds of several early fifth century catholicoi. Not only did this connection to contemporary catholicoi prompt Ahai's composition of the *Life of 'Abda*, but a later 'Life of Iaballaha' was composed and embedded in the

41 *Chronicle of Seert*, I/ii, LX (307-308).

42 *Chronicle of Seert*, I/ii, LXI (308-309).

43 *Chronicle of Seert*, I/ii, LXII (310-312).

44 *Chronicle of Seert*, I/ii, LIX (305); Mari, *HE*, 28-29/24-25, 'Amr, *HE*, 21/12.

Chronicle of Seert, which describes him in his capacity as a disciple of 'Abda, as distinct from his position as catholicos: one section describes him as 'Abda's disciple and the other as Ahai's successor and catholicos in the traditional manner. The hagiography describes how he was educated at 'Abda's school and founded a monastery in the newly converted village of Daskart de 'Abdisho', where he established a tradition of continual psalm singing and performed rain miracles.⁴⁵ Thus Iaballaha was remembered in two different historical traditions (one focused on catholicoi, the other on missionary holy men), and both of these accounts have become embedded in the *Chronicle* via the patriarchal history.

The continuation of this narrative strand based around 'Abda and his disciples points towards one of the major focuses of historical and hagiographic composition at the start of the fifth century. Alongside an emphasis on the martyred bishops earlier in the fifth century, Ahai also celebrated a relatively recent monastic founder and his disciples, whose monasteries in southern Iraq might have been useful elements of the patronage network of the church in Ctesiphon and who was linked to Ahai and Iaballaha by ties of education. Moreover, this link was still celebrated after Iaballaha's death, when a record of his own reputation as a monastic founder in 'Abda's tradition was composed.

The material pertaining to Mar 'Abda and his school in the histories confirms a late fifth century date for the first composition of the patriarchal histories. After the time of Abraham of Kashkar and the re-foundation of celibate monasticism in Iraq there would be little need to remember Mar 'Abda. Stories of the antiquity of monasticism in Iraq were needed, but these would be provided by Mar Awgin, a fourth century figure with legendary connections to Antony and Pachomius in Egypt.⁴⁶ Notably, no Syriac saint's life survives for Mar 'Abda or any of his disciples: they are recorded only in the historical tradition, even though their provenance is undoubtedly hagiography. To my mind, this implies that these stories were embedded into a historical tradition when they were considered of central importance to the development of the catholicosate, before these hagiographies were rendered obsolete by the mid-sixth century monastic reforms.

A 2-3. Continuation of the Acacian History

Acacius' reign stands out as a brief moment of centralisation within the Church of the East. In spite of its aspiration to annual synods, Acacius' synod of 486 was succeeded by one under Babai in 496 and no further synods were held until Aba in

45 *Chronicle of Seert*, I/ ii, LXVIII (321-2). This life was treated by the compilers as one of 'the famous men of the time': 'Amr, *HE*, 25/15, brackets him with John Chrysostom and places the reference to him in the reign of Ishaq.

46 A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. Volume II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Louvain, 1960), 266-272.

540. This period also seems to have seen a dearth of historical composition, implying that it was, at this stage, restricted to the 'patriarchal histories' composed under Acacius.

The medieval compilations include complex descriptions for the period 485-540, the 'anarchic' period that separated Acacius and Aba, implying that it was also seen as an era of importance for the generations that followed it. The material seems to have been subject to extensive re-writing, though this built on tendencies that were probably already present in the original source, the continuations of the patriarchal history.

The accounts of events before Babowai in the compilations divide the deeds of catholicoi from the acts of saints, shahs and emperors, the material that follows is much more mixed and the narratives of different institutions are much more integrated. The centrality of the catholicos across much of this material points to a continuation of the Acacian history that underlies these accounts in the medieval compilations. I suggest that a continuation was composed under Joseph (555-565) [A3], which incorporated earlier material written under his predecessor Narsai [A2]. But the medieval compilations also have numerous distinct narrative strands, relating similar events but with a different focus in their selection of material (such as the succession of shahs or the doctors of Nisibis). This represents the re-working of the patriarchal history by ecclesiastical historians in the late sixth and seventh century, who amplified themes already present in the narrative of the patriarchal history(s), such as the reform of the church or the involvement of the shah, and added new material.

A 2. Narsai's Continuation⁴⁷

A critical feature that divided the 485-540 period from the reign of Aba was the controversial abolition of monastic and clerical celibacy under Acacius. This meant that a large number of Acacius' successors were married. The distinctiveness of the catholicoi of this era is visible even in the brief lists of catholicoi discovered by Ebied and Young: Babai and Shila are both recorded as 'married', even though few catholicoi receive any note whatsoever. Mari and 'Amr too note their marriages and present Shila's marriage as the source of Elishe's claim to the see of Ctesiphon, and therefore a source of the 'civil war' that followed,⁴⁸ while the *Chronicle of Seert* provides a much more expansive account of both catholicoi. Here Shila is marked out for his avarice, which is associated with the influence of his wife, prompting a diatribe against evil wives in the Bible.⁴⁹ In addition, the

47 Wood, *Chronicle of Seert*, 100-103.

48 'Amr, 35-8/ 21-2; Mari, 46-49/40-43.

49 *Chronicle of Seert*, II/i, XIX (136-137).

Chronicle of Seert is similar to 'Amr and Mari in linking Shila by marriage with Elishe and his own claims as catholicos.⁵⁰

Aba's reforms saw a complete volte-face on the Acacian position on clerical celibacy, but, interestingly, this position is not consistently reflected in the sources. The attack on married priests is focussed on the behaviour of one catholicos, Shila, and his role in providing Elishe with court connections during his struggle with Narsai in the 530s: notably, one of his married predecessors, Babai, is represented by the *Chronicle* as an ideal catholicos. This situation is best explained by dating a continuation of the chronicle to the reign of Narsai, Elishe's opponent in a decade-long struggle over the catholicosate, rather than to the reign of Aba.

The evidence for the composition of a history under Narsai also comes from several other points in the *Chronicle of Seert*. At the end of its account of the martyrdom of Barba'shemin, there is a note that 'a monastery and school', founded at that time, was enlarged and under Narsai, which suggests that this coda was added to the text during revisions in or shortly after his reign.⁵¹ This reference shows both Narsai's wish to appeal to monastic supporters in Ctesiphon and to present his building programme in an ancient tradition that stretched back to the golden age of the martyrs.⁵²

A second indication of the polemical use of history by Narsai's faction are the terms in which Elishe is condemned during his victory over Narsai: after giving many presents to the ministers of the king he obtained for himself 'the seat of the church of Mada'in [Ctesiphon], which was built by Mar Mari, peace be upon him'.⁵³ This too indicates the use of a legend of a past golden age, this time the story of the evangelisation of Ctesiphon by Addai's disciple Mari, to elucidate contemporary legitimacy and illegitimacy.⁵⁴

A 3. Joseph's Continuation⁵⁵

A major feature of Aba's claims against his predecessors was the earlier division of the church, which is just as prominent as his emphasis on celibacy: 'He [Aba] was chosen for the office of catholicos by all the metropolitans and bishops and

50 *Chronicle of Seert*, II/I, XXV (148).

51 *Chronicle of Seert*, I/ii, XXXI (224).

52 Note that the author of this account did not select either the school of 'Abda or the school of Nisibis as a suitable ancestor for Narsai's foundation: the former seems to have ceased to have had any prestigious successors after its destruction and the latter may have only really become significant in circles around the catholicos in the era of Aba and his successors.

53 *Chronicle of Seert*, II/i, XXV (149).

54 Cf. *Acts of Mar Mari*, ed. and tr. F. Jullien and C. Jullien (Louvain/Paris, 2003).

55 Wood, *Chronicle of Seert*, 104-105 and 117-118.

clerics and faithful laymen, though it was against his will ... for [in the past] many had been appointed to the office by the shah but did not tend the flock'.⁵⁶

All the compilations dedicate a long section to the civil war of Narsai and Elishe. At some points, the focus seems to be in favour of Narsai, condemning Elishe's tyranny, presenting him as a creature of the shah and claiming that only Narsai was properly consecrated. By contrast, another voice within the same section criticises both Narsai and Elishe, reporting that the bishops of Kashkar and Gundishapur represented a neutral faction, uncommitted to either party. In particular, this 'neutral' source also presents the monks as suffering during this era of strife and 'lamenting in the wilderness' (II/i, XXV). This language seems to evoke the synods of Aba and Joseph, when monasticism was restored in the cities of the empire and the Acacian legislation overturned. The source implies a connection between the divisions of the civil war and the abolition of celibacy, which is a product of a later era, in the wake of Aba's reforms.

It is probable that the 'neutral' source, which attacks both Narsai and Elishe in favour of Aba, is a product of Joseph's reign, since several medieval chroniclers associate Joseph with the collection or invention of history, which could have easily included a defence of his saintly predecessor Aba.

Bar Hebraeus openly accuses Joseph of forgery, pointing to a more 'interventionist' policy with regard to the earlier tradition, actively inserting new material to the reign of Papas to emphasise (invented) connections between the catholicos and the West, matching the greater role of the catholicos as diplomats for the shah and the claim of the title of 'patriarch' (in imitation of the leaders of the Western church), which occurred under Aba or Joseph.⁵⁷

The fact that Joseph composed a history is also recorded in the Abbasid period. Elias of Damascus' *Nomocanon* attributes to Joseph a revised list of his predecessors in the office of catholicos.⁵⁸ Slightly more detailed information can be gleaned from the epitomised chronological canons of the eleventh-century historian Elias of Nisibis, whose work is important for the light it sheds on the material that was used in the medieval compilations. For the years AG 863-865, he refers to the synod of Joseph the catholicos, for its correction of earlier canons and disturbances in the church.⁵⁹ This positive view of a catholicos, who is accused of tyranny in other sources, may stem from a chronology written from the perspective of Joseph and his supporters.⁶⁰ The Syriac *Letter of the Western Fathers*, the invented letter to Papas in the fourth century, emphasises that bishops can only be

56 Syriac *Life of Aba*, ed. P. Bedjan, *Histoire de Mar Yabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* (Paris/ Leipzig, 1896), 224.

57 Barhebraeus, *HE*, III, 31. For the title of patriarch see W. Macomber, 'The authority of the catholicos-patriarch of Seleucia-Ctesiphon', *OCA* 181, 179-200 at 190 and 196-197.

58 Assemani, *BO*, IIIa, 435.

59 Elias of Nisibis, I, 121.

60 For accusations against Joseph see Barhebraeus, *HE*, III, 72.

ordained with the approval of patriarch and shah, whose authority is from God, is a stance that fits a royal appointee like Joseph, and the *Letter* may date from his reign.⁶¹ Furthermore, Elias of Nisibis' view of a catholicos 'correcting' earlier histories would fit both the accusation of Bar Hebraeus and the internal evidence of the *Chronicle of Seert*, which suggests the adaptation of the history of Narsai's reign.⁶²

Part III

The expansion of the tradition

The text of the *Chronicle of Seert* is clearly not the result of single strand of composition with periodic continuations. Material from new sources was added which did not always retain the catholicos as its focus. Additional sources were used that described the actions of Roman emperors and the church in the west, of the deeds of Persian shahs of monastic foundations in Iraq and the disciples of the School of Nisibis. This material all had its origins in discrete historical traditions, such as the Persian 'book of kings' or Roman ecclesiastical history, or in hagiographic collections and lists of saints. It accounts for some three quarters of all the material of the *Chronicle of Seert*.

The compilations vary in the amount of space they devote to this. For 'Amr in particular, this material is limited to simple lists of 'holy men who lived at that time', organised according under each catholicos' reign. But the *Chronicle of Seert* devotes considerably more space to the material and often integrates it into its description of the deeds of catholicoi. The general pattern in the *Chronicle of Seert* is that the deeds of the catholicoi are treated independently of most other events for the period before Babowai, i. e. before the break in the text. For the first half of the *Chronicle*, while there is a large amount of Roman ecclesiastical history, this is not directly connected to the catholicoi and the lack of precise dating often results in events being placed at the time of the wrong catholicos.

In the second half of the *Chronicle*, dedicated to the period after 485, the different strands of material are more fully integrated with the patriarchal history. The succession and deeds of the catholicoi clearly remains important component of this material. Sections dedicated to each catholicos give their origin, their reign length and their place of burial, and frequently describe the relationship between one catholicos and his successor. Moreover, the death of one catholicos and the succession of another is sometimes placed within a single section. This indicates

61 See further, O. Braun, 'Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia. Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert', *Zeitschrift für katholische Theologie* 18 (1894), 163-182, 546-565. Note also Joseph's canon 15, which emphasizes the patriarch's role in confirming all ordinations (*Synodicon*, 104). For Joseph's court connections see ps-Zachariah of Mytilene, XII, 5p, tr. and comm. G. Greatrex, C. Horn and R. Phenix (Liverpool, 2011), 454.

62 Joseph's synod is also the first to include dates for events, which are given in AG.

that the structure of the narrative around catholicoi is not a creation of the medieval compiler but was a feature of his sources: thus the death of Acacius and his reign length begins a section dedicated to Babai.⁶³

But the 484-540 material also shows signs of how Joseph's material was re-worked by later hands. Sections in the *Chronicle of Seert* that describe the catholicoi often include large amounts of additional material. And narratives drawn from other sources are also linked to the catholicoi. Thus Peroz's death follows on from his destruction of the school of 'Abda and his killing of Babowai.⁶⁴ The section on Valash is linked to the Peroz account, but then uses Valash's rule as a context for the reign of Acacius.⁶⁵ Sometimes, by juxtaposing material from Persian history and the patriarchal histories, later authors could add additional levels of causation to both: the fate of the Christians was thereby bound into the fate of the shahs and vice versa. Even when the *Chronicle* does not explicitly link events in these two different traditions, sections on shahs often focus on their attitude to the church and are especially detailed during the civil wars and depositions of Kavad's reign, which coincided with the dispute between Narsai and Elishe.⁶⁶

The older sections of the patriarchal histories (i. e. before Babowai) also received new material from a variety of sources, but it is notable that this is much less integrated into the narrative of the patriarchs, perhaps because these earlier clergy were not very involved in matters of high politics and their lives did not present a very good 'hook' for new material. One result of the blending of a history based on the catholicoi and ones based on consecutive events is that a large amount of Roman ecclesiastical history is placed under the sections of little-known (and long-reigning) catholicoi, a process which is especially noticeable in the long notices on Papas and Dadisho' in Mari, which include relatively little data on the catholicoi themselves.

This trend of the inclusion of new material and the broader focus of the narrative continues throughout the second half of the text. For instance, the *Chronicle* juxtaposes an account of the plague of Justinian with the reaction to the same

63 *Chronicle of Seert*, II/ i, XV (128). Also see XXVI (153) for Paul's succession within the section dedicated to Narsai and Elishe. However, not all material on the catholicoi was originally composed as part of a continuous patriarchal history: the accounts of Aba and Sabrisho' in all of the medieval compilations derive from long Syriac hagiographies that are still extant (both edited in P. Bedjan, *Histoire de Mar Yabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens* (Paris/Leipzig, 1896).

64 *Chronicle of Seert*, II/ i, V (107-108).

65 *Chronicle of Seert*, II/ i, XI (122-123).

66 E. g. *Chronicle of Seert*, II/ i, XII (124-125); XIV (127-128). The same is probably also true for XVII (132) and XXIV (146-147), Kavad's attack on Amida and the reign of Khusrau I, though neither are connected to the Persian royal tradition. XVII is from a West Syrian source similar to Pseudo-Joshua the stylite. On the fall of Amida, and its presentation in pseudo-Joshua the stylite, note M. Debié, 'Du grecque en syriaque: la transmission du récit de la prise d'Amid (502) dans l'historiographie byzantine', *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2003), 601-622.

plague under Joseph,⁶⁷ and continues to trace the connections between catholicoi and both the School of Nisibis and the shah.⁶⁸ This process of the accumulation of additional material onto a pre-existent narrative culminates in the period 590-640. Here the *Chronicle* includes a large amount of material that describes monastic foundations, drawn from hagiographic collections, as well as presenting fluid narrative histories that devote equal weight to the deeds of Persian shahs, Roman emperors, the catholicoi and Christian aristocrats. The material employed in the *Chronicle* for the period before 590, while diverse, was clearly drawn from different sources and does not reflect the fresh composition of a single integrated narrative: any links of causation between different 'spheres of interest' is achieved through later juxtaposition. By contrast, the material for 590-640 presents much more rounded personalities in its protagonists. This more literary composition is the original work of the later ecclesiastical historians, some of whom had also re-ordered and expanded much of the earlier material. These men were responsible for literary histories that described the destructive wars of Khusrau II, and their aftermath. But they were also responsible for the preservation of a large amount of earlier material, based around the patriarchal histories, which they added to in various ways before its inclusion in the medieval compilations.

The Identity of the Ecclesiastical Historians

This additional material will be our focus for much of the remainder of the article. But before we turn to this, we must first set out the information that can be gleaned on the men who performed the grafting of this material onto an older narrative that was focussed on the catholicoi. These were the Iraqi 'ecclesiastical historians' who developed the older tradition by including new sources and wrote detailed, integrated accounts and their own times.

The *Catalogue* of the thirteenth century theologian and scholar, 'Abdisho' of Nisibis, lists all the notable writers of the Church of the East. Within this list are a number of historians whose works have not survived: Elias of Merv, Isho'dnah of Basra, Theodore bar Koni, Bar Sahde of Karka de Beth Slouq, Simon of Karka, Simon the treasurer, Mshiha-Zkha, Mikha of Beth Garmai, Gregory of Shushtar, the catholicos Isho'yahb II and Daniel bar Maryam.⁶⁹ These works range from

67 *Chronicle of Seert*, II/ i, XXXII (185-186). Some of this passage is taken from the ecclesiastical historian Bar Sahde, and he in turn may have used John of Ephesus' description of the plague at Constantinople (ed. and tr. J.-B. Chabot, *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Paris, 1933), 79-100, with tr. W. Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: Chronicle, III* (Liverpool, 1996), 74-98), which Elias of Nisibis also employed, especially for records of natural disasters and portents (I, 117-122 for sections at AG 813, 814, 847, 868, 871 and 878).

68 *Chronicle of Seert*, II/ i, XXXVI (193-194) for Ezekiel accompanying Khusrau to Nisibis and Dara and XXXII (187); XXXVI (194) and II/ ii, XLII (438) for the connections of Isho'yahb of Arzun at the School of Nisibis.

69 'Abdisho', *Metrical Catalogue* (ed. and tr. in Assemani, BO, IIIa).

a 'short chronicon' by John of Beth Garmai to the three and four volume works by Isho'dnah and Daniel, whose work was also accompanied by an explanation of Eusebius' *Chronicon*. In addition, 'Abdisho' was also aware of the chronicles of Theodoret of Cyrrhus and Socrates, though these may have been abridged, and the *Chronicon* of the 'Jacobite' Jacob of Edessa. And he also cites several figures who employed history without being historians, such as the liturgist Shahdost of Tirhan;⁷⁰ Symeon of Beth Garmai, who translated Eusebius' *Chronicon* into Syriac⁷¹ and Sergius, who gathered 'ancient traditions'.⁷²

There was, then, a wealth of historical production as well as the secondary use of history by translators and liturgists. And this production built upon earlier texts transmitted from Greek, in addition to the gathering of indigenous material. It is also noticeable that the earliest date that Assemani ascribes to any of these historians is the 590s (Mshiha-zkha) while the latest is the eleventh century.⁷³ The history of Barhadbeshaba 'Arbaya, that describes the history of the Roman church from a Dyophysite perspective before dealing with Mar Narsai of Nisibis and his disciples, terminates in c.569, but even if his history were composed this early, this still suggests a model in which the production of history in the Church of the East exploded at the end of the Sasanian period. These historians gathered, invented and juxtaposed earlier material as they wrote, and obscured any memory of independent authors of the patriarchal histories (if this had ever existed). This historical production persisted deep into the 'Abbasid period.

The *Chronicle of Seert* also provides important information from its own citation of sources.⁷⁴ In some cases this allows a general impression of the content and focus of the sources that the medieval compilers used. However, we should be aware that sources are not cited in a consistent fashion: when names of historians are mentioned it is often to confirm a point or provide additional information. Thus these citations can be used to give an impression of the range of the ecclesiastical historians without allowing us accurately determine which individual authors were responsible for passages that were embedded in the medieval compilations. The following paragraphs attempt to draw together some of the available data on the little-known historians used in the *Chronicle*.

The *Chronicle of Seert* cites the ninth century historians Isho' bar Nun and Elias of Merv for events at Nicaea and the events in the late sixth and early seventh centuries (the consecration of Aba and the death of the catholicos Gregory

70 *Chronicle of Seert*, I/i, XVII (273); XVIII (277 and 280), all on Constantine and Nicaea.

71 Assemani, BO, IIIa, 168.

72 Assemani, BO, IIIa, 171.

73 Assemani, BO, IIIa, 216. The attribution of the *Arbela Chronicle* to Mshiha-zkha is a twentieth century forgery. See J.-M. Vosté, 'Alphonse Mingana', *OCP* 7 (1941), 514-518.

74 L. Sako, 'Les sources de la chronique de Seert', *PdO* 14 (1987), 155-167 lists some of this internal evidence.

in 612).⁷⁵ The pattern of their compositions highlights one of the achievements of these ecclesiastical histories, which was to link the foundational events of the Roman church, especially the deeds of Constantine, with the Church of the East. This tendency is confirmed by the density of material around Constantine and Nicaea in the medieval compilations, which also refer ahead to events in the reign of Khusrau II, especially to similarities between miracles of the Cross, and to establish the origin of liturgical practice.

This interest in Constantine also meant that compiler of the *Chronicle of Seert* borrowed from a writer in the Melkite (Chalcedonian) tradition, Qusṭā ibn Lūqā, to supplement his material. Perhaps such writers might have had better access to Greek sources and could help to shed light on a period that was seen as the foundation of the orthodoxy of both communities.⁷⁶ Thus the *Chronicle* refers to Qusṭā for Constantine's war with Maxentius, Helena's discovery of the Cross and Julian Saba's death at Sinai.⁷⁷

Other authors were employed to furnish additional details for the deeds of catholicoi. The compiler uses the seventh-century historian Bar Sahde to provide the lists of Aba's disciples, Joseph's reaction to the plague of Justinian and monastic foundations under Ezekiel.⁷⁸ These additions exemplify several of the changes in historical writing at the end of the Sasanian period, with an interest in juxtaposing the narratives of the Roman world and the Church of the East and an interest in intellectual and monastic chains of inheritance. Bar Sahde was also used by Elias of Nisibis for his sections on natural disasters in the reign of Peroz.⁷⁹ This reference supports the internal evidence of the *Chronicle of Seert* that the ecclesiastical historians re-worked the material they inherited from the patriarchal chronicles using external sources. Given the very precise chronology given in the section Elias takes from Bar Sahde, he may also be the source of the *Chronicle of Seert*'s section on Babowai, which, unlike other sections on catholicoi, has been carefully dated by the years of Peroz.⁸⁰

Finally, the most significant of the texts employed in the *Chronicle* was Daniel bar Maryam's mid-seventh century ecclesiastical history.⁸¹ 'Abdisho' identifies him

75 *Chronicle of Seert*, II/ i, XXIX (170); II/ ii, LXXIV (513). Isho' bar Nun may have composed hagiographic vignettes rather than a continuous history, since he is not mentioned by 'Abdisho'.

76 Qusṭā was born in Baalbek in the Lebanon and travelled widely in the Byzantine empire collecting materials for history before settling in Iraq, and translated texts from Greek into Arabic. He is known to have translated the Miaphysite philosopher John Philoponus and composed a refutation of the Qur'an. See B. Holmberg, *Israel of Kashkar- A Treatise on the Unity and the Trinity* (Lund, 1989), 61.

77 *Chronicle of Seert*, I/ i, XVII (266, 267, 273) and XXVI (295).

78 *Chronicle of Seert*, II/ i, XXX (171); XXXII (185); XXXIX (198).

79 Elias of Nisibis, *Opus Chronologicum*, 2 vols. ed. E. W. Brooks and J.-B. Chabot (Paris, 1910), I, 116: Bar Sahde probably provides the sections for AG 795 and 797.

80 *Chronicle of Seert*, II/ i, I.

81 'Amr (56/ 33) gives his floreat as the reign of Isho'yahb III.

as the author of a four volume history and commentary on Eusebius' *Chronicon*. His importance is reflected in the five citations given to him by the *Chronicle of Seert*, two by the *Haddad Chronicle* and three by the ninth century work of ps.-George of Arbela on church administration and theological questions and answers (the *Expositio Officiorum*).⁸² Daniel provides a selection of material for the fourth and fifth century Church of the East, and seems to have represented a major conduit by which the material of the Acacian history was received by later historians. He is cited for the exile of Demetrianus of Antioch, for the miraculous appearance of a cross at the death of Symeon bar Sebba'e, for martyrs under Shapur II and their collection by Marutha and Ahai and for the marriage alliances of the same shah.⁸³ Daniel is also strongly associated with the history of 'Abda and Ahai's composition of the *Life of 'Abda*, and is probably also responsible for the reception of this work.⁸⁴

The *Haddad Chronicle* cites Daniel for his record of the Shapurian persecution, under a section dedicated to Shapur II as well as the story of the conversion of the Sasanian governor of Merv.⁸⁵ And the ninth-century *Expositio Officiorum* testifies to Daniel's treatment of material before the beginning of the extant *Chronicle of Seert*: George of Arbela cites him for his dating of the death of John the Baptist, the crucifixion and the revolt of the Jews in Jerusalem, as well as his use of the apocryphal correspondence between Christ and Abgar, king of Edessa, which had become famous through Syriac missionary narratives such as the *Doctrina Addai* and the *Acts of Mar Mari*.⁸⁶ In sum, Daniel presented a continuous history that went from the birth of Jesus to the middle of the seventh century, which prompted him to incorporate the patriarchal history, especially its treatment of the Shapurian martyria and the era of their collection.

82 See the reconstruction of E. Degen, 'Daniel bar Maryam. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker,' *OC52* (1968), 45–80.

83 *Chronicle of Seert*, I/ i, II (221); XXIII (289); I/ ii, XL (255); LXI (309-310) and LXIX (325).

84 The later emphasis on Awgin and the connection of monasticism in Iraq with Egypt later made the memory of this indigenous monastic founder irrelevant.

85 *Haddad Chronicle*, CXV (186) and CXXXIII (218).

86 *Expositio Officiorum*, ed. and tr. R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae, Georgio Arbelensi vulgo adscripta* 2 vols. (Paris, 1911), I, 38; II, 146. *Doctrina Addai*, ed. and tr. G. Phillips, *The Doctrine of Addai* (London, 1876); reprinted with new tr., G. Howard (Ann Arbor, 1981) and tr. A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (Paris, 1993). Discussion of the *Doctrina* is provided in A. Mirkovic, *Prelude to Constantine* (Frankfurt am Main, 2006); S. P. Brock, 'The transformation of the Edessa portrait of Christ', *Journal of Assyrian Academic Studies* 18 (2004), 46-56; P. Wood, *We Have No King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest* (c. 400-580) (Oxford, 2010), esp. ch. 4. *Acts of Mar Mari* ed. and tr. C. Jullien, and F. Jullien (Paris, 2003), with discussions in C. Jullien and F. Jullien, *Aux origines de l'église perse: les actes de Mar Mari* (Louvain, 2003); eadem, *Apôtres des confins: processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* (Paris, 2002) and J.-N. Saint-Laurent, *Apostolic memories: Religious Differentiation and the Construction of Orthodoxy in Syriac Missionary Literature* (Brown University, 2009, unpublished PhD), chp. 3.

Daniel wrote at the time of Isho'yahb III's reformation of the liturgy and this might have prompted his use of history to justify and explain liturgical features or provide the biographies of individuals to whom liturgies were attributed (such as Addai the apostle, Ephraem and Theodore of Mopsuestia).⁸⁷ George of Arbela cites Daniel as an authority on the importance of Jerusalem in the liturgy, and also used histories for other commemorations, such as the *Inventio Crucis*. I would argue that this interconnection of history writing and liturgical justification fits the 660s, with its interest in the antiquarian collection of sources as well as the production of history and the revision of liturgy.

I do not propose that we can reconstruct any of the ecclesiastical historians that are included in the medieval compilations. But we can analyse the introduction of new categories of historical material and the way it was combined with the patriarchal histories. In what follows I will examine the ecclesiastical historians' extension of historical inquiry back into the fourth century and before. Though the style of material is often very different, many seem to have been shaped by the changing relationship of the Church of the East vis à vis the churches of the West, in terms of the awareness and elaboration of a shared 'orthodox' history; Ctesiphon's new claims to patriarchal authority and the opposition between a church with a strong Dyophysite Christology and its 'Jacobite' adversaries.

B. The Histories of the School of Nisibis⁸⁸

The first of these external blocks of material is represented by a series of short biographies of East Syrian intellectuals, their training and their literary output, associated with the School of Nisibis.⁸⁹ These biographies conflict with the patriarchal histories (I and VIII) in their accounts of Barsauma, bishop of Nisibis. The patriarchal histories present Barsauma as an insubordinate enemy of the catholicos Babowai and Acacius, but the Nisibene account makes him a crucial figure at the School of Nisibis, credited with bringing Dyophysitism to the east, along with the theologian Narsai and the catholicos Acacius.

This kind of information about masters and disciples in an intellectual tradition and their literary production is quite different to the material used by the patriarchal histories and may belong to a distinct historical genre, the *Cause of Foundation of Schools*, the first of which was composed by Elisha early in the reign of Khusrau.⁹⁰ Elisha's text, from which this material may derive, has not survived.

87 On these liturgical reforms see S. P. Brock, 'Liturgical texts', in P. Khoury (ed.), *Nos sources: Arts et littératures syriaques* (Beirut, 2005), 238-251, esp. 238.

88 Wood, *Chronicle of Seert*, 106-112. The history of the School is discussed in A. Becker, *The Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia, PA, 2006).

89 *Chronicle of Seert*, II/ i, IX and XIII.

90 *Chronicle of Seert*, II/ i, XIII (127).

But a later document, ascribed to one Barhadbeshaba in the 590s, does. This work relates the development of education from Creation, seeing all religious systems as schools that attempt to imitate God's own education of mankind. It relates the importance of the doctors of the past, of Eustathius, Jacob and Athanasius in Antioch, Nisibis and Alexandria, and of the intellectual succession of Theodore of Mopsuestia from Diodore of Tarsus.⁹¹ The *Cause* goes on to record how the school of Edessa transmitted Theodore's theology as well as that of Ephraem, and how the two were combined in Narsai and his successors.⁹² And it also gives a major role to Barsauma in persuading Narsai to emigrate to Nisibis. He tells him that Nisibis 'is a great city, set in the borderlands, and all people gather to it from all regions ... many will throng here now that heresy is looking around from its surrounds in Mesopotamia'.⁹³

This Nisibene material may have entered the central tradition in the wake of the expansion of Nisibis' daughter schools in the second half of the sixth century. In particular, the last quarter of the century saw a succession of catholicoi trained at Nisibis and the expansion of a school at Ctesiphon that carried on Theodoran traditions of exegesis (which was shown to visiting Roman dignitaries).⁹⁴ I suggest it was this expansion of the scholastic system that provides a context for the transmission of this intellectual history.

This Nisibene history may also have included biographies from 'orthodox' fathers of the Roman world, drawn out of saints' lives and Greek ecclesiastical histories, and the scholastic succession of the school system provides one avenue for this kind of material to reach the east. Stories relating to Aba's foundation of the school in Ctesiphon may also belong to this tradition, since they are notably absent in the Syriac *Life* composed soon after his death in c. 555.⁹⁵

C. Roman Ecclesiastical History

The *Chronicle of Seert's* coverage of Roman ecclesiastical history can be divided into two broad parts. Firstly, it contains a chronologically continuous ecclesiastical history drawn primarily from Eusebius' *Chronicon* [C1] and the fifth-century Greek ecclesiastical histories of Theodoret and Socrates [C2].⁹⁶ This extends from before the start of the extant *Chronicle* to some point in the break that divides the

91 *Cause of the Foundation of Schools*, ed. A. Scher, PO 4, 377-80. English translation in A. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, TTH 50 (Liverpool, 2008).

92 *Ibid.*, 381-83.

93 *Ibid.*, 385-86.

94 *Chronicle of Seert*, II/ii, LXVIII (496-497).

95 *Chronicle of Seert*, II/ i, XXVIII and XXIX.

96 Eusebius was important to the Iraqi ecclesiastical historians for his role in determining the date of Easter (*Chronicle of Seert*, I/ i, XXI-XXII (285-287). His *Chronicon* was chiefly accessed through the translation of Symeon of Beth Garmai (c. 600): Assemani, *BO*, IIIa, 633.

middle. This material on Nestorius, which is preserved in Mari, represents a Greek continuation of Theodoret and Socrates written from a Dyophysite perspective [C3].

The second major section is a narrative based around the succession of the patriarchs of Constantinople and the Christological arguments before and during the reign of Justinian. This narrative strand begins with a commentary on ecclesiastical politics in the city until the second half of the *Chronicle* (i. e. the very end of the fifth century), and may represent a continuation of C3 [C4].⁹⁷ An alternative continuation is also included that emphasises the succession of the Jacobites in the west, which sets them in parallel to the Jacobite succession in the east as the arch-enemies of the Church [C5].⁹⁸ Both continuations represent attempts to understand the Jacobite 'invasion' of the east in the sixth century and the relationship of events in the west in the sixth century to the formative period of fifth century Dyophysitism.

C 1. Eusebian material⁹⁹

The beginning of the *Chronicle of Seert* blends data from ecclesiastical sources into descriptions of Roman and Persian secular history. Thus an account of the death of Valerian following his persecution of Christians is presented alongside an account of the foundations of his killer, Shapur I, and a dated note on the Sabellian heresy.¹⁰⁰ Next a long section on Mani, his death and the missions of his apostles, is followed by notes on the reign of Hormizd I, son of Shapur, on the refutation of Sabellius, on the succession Popes at Rome and on the expulsion of Paul of Samosata.¹⁰¹ The *Chronicle* at this point seems to be relying on a historian who has blended Persian and Roman secular history and ecclesiastical history and interspersed narrative material with notes drawn from an epitome that marked reign lengths of kings and priests: this historian has had access to a wide variety of material, in varying levels of detail, and has chosen where to focus his attention (in this instance on the theme of divine punishment for persecution of Christians).¹⁰²

Yet the *Chronicle* also had access to another historian who had arranged almost identical material in a different way. This second historian, who was responsible for a section dedicated to Paul of Samosata, mentions the Valerianic perse-

97 *Chronicle of Seert*, II/ i, III; VI; XXXIV.

98 *Chronicle of Seert*, II/i, X (?), XX, XXI, XXII.

99 Wood, *Chronicle of Seert*, 125.

100 *Chronicle of Seert*, I/ i, II (223).

101 *Chronicle of Seert*, I/ i, IV (228-230).

102 The historian also had access to an otherwise unknown source on Mani's apostles, which may be very old given its memory that Mani had an apostle named Addai, which may pre-date the latter's transformation into a *Christian* missionary. See further the comments of H. J.-W. Drijvers, 'Addai und Mani, Christentum und Manichaismus im dritten Jahrhundert', in R. Lavenant (ed.), III Symposium Syriacum (*OCA* 221; Rome 1983), 171-185.

cution in passing and focuses on Paul, before giving a note on the short-lived emperors at the end of the third century, Florianus, Aurelian and Titus.¹⁰³ A similar process of composition, mixing epitomised material and more detailed narratives, is visible in the sections on Gregory Thaumaturgus and Vahram II. The first has a lengthy description of Gregory, connecting him to Paul's deposition, followed by brief notes on the beneficent rule of Vahram II, on the assassination of the emperor Florianus, on the plague in Rome and on the succession of Popes.¹⁰⁴ The section on Vahram provides a narrative of the shah's persecution of the Christians because of the Manichees, followed by a note on the reign of Carus and the formation of the Tetrarchy, and a paragraph devoted to Diocletian's persecution in Syria, Egypt and Nisibis.¹⁰⁵

The epitomised material used here all seems to derive from the same chronological source, probably an adaptation of Eusebius' *Chronicon*, and this terminates at around the end of Diocletian's persecution. 'Abdisho' recorded the importance of Daniel bar Maryam as a commentator on the *Chronicon* and this interest is also reflected in the internal evidence of the *Chronicle*, since two sections are devoted to Eusebius' calculations and his contribution to debates over the correct time for Easter.¹⁰⁶ The version in which the *Chronicon* was used was probably Symeon of Beth Garmai's Syriac translation, which is also known from 'Abdisho'.¹⁰⁷ Keseling studied the various versions of the *Chronicon* in the Syriac tradition and concluded that two translations were made into Syriac, of which the earlier was made by at least 636,¹⁰⁸ the concluding date of the *Epitome Syra*, part of the West Syrian historical miscellany, the *Chronicle of 724*. By comparing this text to the Eusebian material included in another West Syrian Chronicle, the *Chronicle of Zuqnin* of 778, Keseling also demonstrated that Symeon, or his sources, had augmented the Eusebian *Chronicon* by inserting expanded sections based on Eusebius' ecclesiastical history and data of 'local interest' such as the sequence of the kings of Persia.¹⁰⁹

The use of this epitome as a framework in the *Chronicle of Seert* can be demonstrated by comparing the brief notes of its first section of ecclesiastical history with the *Chronicle of Zuqnin*. Their presence in both confirms the use Eusebius (via Symeon of Beth Garmai) for the chronological structure, especially for

103 *Chronicle of Seert*, I/i, V (231-232).

104 *Chronicle of Seert*, I/i, VI (233-234).

105 *Chronicle of Seert*, I/i, IX (239-240).

106 *Chronicle of Seert*, I/i, XXI-II (285-287).

107 Assemani, *BO*, IIIa, 633. *Haddad Chronicle*, LXXVI (115) uses Symeon to date the crucifixion of James the lesser.

108 Though given that the first known Syriac manuscript of his Ecclesiastical History is dated 462 (Baumstark, *GSL*, 59), it seems likely that much earlier versions of the *Chronicon* also existed.

109 H. Keseling, 'Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung', *OC* 1-2, 3rd series (1927), 31-47 and 225-239 and (1928), 33-53.

knowledge of third-century Roman emperors.¹¹⁰ Such material was probably also used by the historians embedded in the medieval compilations for events in the Roman world in the second and third centuries, especially for the chronological inquiry into the birth of Christ and the events of Herod's reign.¹¹¹ Furthermore, it is clear that some of the sources of the *Chronicle* had continued Eusebius' original text.¹¹²

The longer descriptions of fathers of the church and heretics derive from full ecclesiastical histories rather than epitomes like the *Chronicon*. Thus the more detailed accounts of the persecution of Valerian may originate in Eusebius' *Ecclesiastical History*, a process of the amplification of the *Chronicon* using other Eusebian texts that Keseling also observed for the *Zuqnin Chronicle*.¹¹³ Alongside this, the *Chronicle of Seert* also used more detailed saint's lives drawn from independent hagiographies or descriptions of heretics, such as the descriptions of Mani and Gregory Thaumaturgus. In all of these cases, the historians embedded in the *Chronicle* take account of the *Chronicon*'s organisation of material and include the longer sections to provide extra details within the same chronological framework.

C 2. Socrates, Theodoret and the fathers of the church¹¹⁴

These fifth-century Greek ecclesiastical histories were written to enhance the prestige of the Theodosian dynasty, whose founder had organised the 381 council of Constantinople, which condemned the Arian theology of his predecessor Valens. These histories all terminated before the council of Chalcedon and form the basis for many of the hagiographic vignettes in the *Chronicle of Seert*.

The sections on church fathers that follow the Diocletianic persecutions are frequently based on Eusebius' successor Socrates.¹¹⁵ But instead of a continuous narrative, these Greek ecclesiastical histories have been mined to provide discrete biographies of fathers of the church and holy men: of Peter of Alexandria, Arius, Ephraem, Paphnutius, Flavian of Antioch and Diodore, Basil, Macedonius and

110 *Chronicle of Zuqnin*, ed. J. Chabot, *Incert auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Paris, 1927-1933), I, 145-147, see sections at AM 2272, 2273, 2284 and 2291.

111 Cf. *Haddad Chronicle*, I-II (13-15). The Syriac *Chronicon* included additional material on Herod and the Jewish revolt, e. g. *Chronicle of Zuqnin*, I, 91-110.

112 R. Burgess, *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography* (Stuttgart, 1999), 121, citing *Chronicle of Seert*, I/ i, XXIII (288) and XXVII (297) suggests that the reference to Shapur's attack on Nisibis after Constantine's death should be ascribed to a fourth century Antiochene continuator of Eusebius. Also, on the use of continuations of Eusebius in Syriac see W. Witakowski, 'The Chronicle of Eusebius: its type and continuation in Syriac historiography', *Aram* 12 (2000), 419-437 and D. Serruys, 'Les canons d'Eusèbe, d'Annianus et d'Andronicos d'après Elie de Nisibe', *BZ* 22 (1913), 16-28.

113 Keseling, 'Eusebius Chronik', 38.

114 Wood, *Chronicle of Seert*, 125.

115 *Chronicle of Seert*, I/ i, X (247) cites Socrates directly, as well as Theodore of Mopsuestia.

Theodore of Mopsuestia (many of them 'Antiochene', Dyophysite theologians).¹¹⁶ The greater level of detail given to these hagiographic vignettes compared to earlier narrative passages of ecclesiastical history points to the continued theological relevance of these post-Nicene theologians and the deliberate assertion of a Dyophysite chain of inheritance back to Nicaea.¹¹⁷ Some of the more detailed sections may have been embedded in a work of the *Cause* genre or an *Ecclesiastical History* written at Nisibis, like that of Barhadbeshaba.

Traces of the origins of these biographical sections are frequently apparent from their dramatis personae. Thus the section on Flavian of Antioch and Diodore (XLIX) begins with a description of the origin and education of the saint, in the same style as all of the abbreviated biographies in the *Chronicle*. Many of these have been drawn from hagiographies and are often limited to a brief note on origins, deeds and death.¹¹⁸ But several of these sections on the church fathers also include their opposition to religious and secular opponents (the 'Arians' Valens and Eunomius in Diodore's case), summaries of their theology, references to church councils and a record of their intellectual heritage and disciples. This information is abbreviated from longer sources, but is still much more detailed than the biographies that describe monastic foundations in the same era. Furthermore, these sections also include figures who are only of peripheral importance to the theologians themselves, or to the theology of the church in later generations, but who would have been significant in the original narrative of Socrates and Theodoret.¹¹⁹

C 3. The Dyophysite continuation¹²⁰

This list of orthodox succession in the *Chronicle of Seert* continued into the middle of the fifth century. However, the break in the middle of the *Chronicle* obscures exactly how this chain of orthodox fathers might have continued into the controversies surrounding Chalcedon, the era of the fall of Nestorius at Ephesus,

116 *Chronicle of Seert*, I/ i-ii, IX (Peter of Alexandria- placed in a section on Vahram II); X (Arius); XI (Paphnutius); XXVI (Ephraem); XXX (Gregory of Nazianzus) XLIX (Diodore and Flavian); LI (Basil); LII (Macedonius); LIII (Theodore); LXIV (Epiphanius- though the section is titled for Arcadius); LXVII (Chrysostom). There are also simpler lists of fathers that may ultimately derive from similar sources at XXV and LVII (as well as numerous examples in 'Amr and Mari) and histories of emperors that must also come from Socrates and Theodoret, via later adaptors (e. g. XLV-XLVII on Theodosius I).

117 Only post-Nicene authors were translated into Syriac, S. Brock, 'Syriac literature: a crossroads of cultures', *PdO* 31 (2004), 17-35, at 22.

118 E. g. *Chronicle of Seert*, I/ ii, XXXVII on Awgin's disciple Rabban Sari.

119 E. g. The importance of Diodore's opponent Eunomius or his predecessor at Tarsus (XLIX), Silvanus, or the references to Meletius and Eusebius of Samosata in the section on the 'heretic' Macedonius (LII). Other sections may be drawn from Socrates but have been much more heavily epitomised, such as that on Basil (LI).

120 Wood, *Chronicle of Seert*, 126-127.

the contest between Theodoret and other Dyophysites with Cyril of Alexandria and the council of Chalcedon. Mari's history provides an important point of comparison to the *Chronicle*. It shares many of the vignettes of the theologians of this era, often more heavily abbreviated. His history can provide us with an impression of how the missing section of the *Chronicle of Seert* treated the fall of Nestorius, which must have concluded its list of 'orthodox' Roman fathers.

Roman ecclesiastical history in Mari exists in a single narrative arc, which extends from the fourth century to the middle of the fifth and is split across the reigns of multiple catholicoi. It is focussed on the defeat of the Arians, as narrated in Socrates or Theodoret, and its aftermath in the councils of Ephesus and Chalcedon. Like the *Chronicle of Seert*, much of this narrative focuses on individual theologians, and the material taken from Socrates and Theodoret was summarised with an eye to these vignettes of important individuals, and to the heretical opponents of the 'orthodox'

Mari's source sets out a narrative of ecclesiastical history that begins with the opposition between Arius and Peter of Alexandria, followed by an account of the career of Arius' great opponent and posthumous detractor, Athanasius, and his tumultuous relationship with the sons of Constantine. Mari appears to abbreviate information he had access to on Macedonius and Apollinarius, but gives a more full account of the accession of Valens, his baptism by Eunomius and the progress of the 'neo-Arians', followed by their defeat by Diodore and the Cappadocian fathers in the reign of Theodosius.

This Roman ecclesiastical material has probably been drawn from Socrates and Theodoret, since it shares their heavy anti-Arian focus, but Mari's *Chronicle* also uses a continuation of these histories that links this anti-Arian history to the time of Nestorius. Mari goes on to describe the alliance of the Roman Pope Celestine with Cyril and Cyril's attack on the memory of John Chrysostom, before narrating the failed attempt of John of Antioch to exile Cyril and defend Nestorius. Next, Mari provides three vignettes, each with a different focus, that present Chalcedon in 451 as a vindication of Nestorius and his opposition to Cyril.

Mari records how Marcian commanded the monks who supported Cyril to abandon their position and solicited the support of Pope Leo, whose *Tome* provided one of the major touchstones of Chalcedonianism, and a stumbling block to hopes of reconciliation with the Miaphysites.¹²¹ Next he describes the opposition of Dioscurus, Cyril's successor, and the extreme Monophysite Eutyches to Flavian of Constantinople, 'a disciple of Theodore'. Here he relates how Flavian was expelled to die in exile before Dioscurus and Eutyches were themselves condemned, and Flavian inscribed 'in the Book of Life', the lists of martyred bishops. Finally, in a third vignette, Mari describes the emperor Marcian, the convener of

121 On the *Tome of Leo* see W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972), 212-213 and 217.

Chalcedon, as the man who restored the order of the church and praises his marriage to 'the sister of Theodosius' [Pulcheria]. This eulogy is even extended to provide a fictional link to Persian history, whereby Marcian demonstrates his Christian charity by ransoming the wicked shah Peroz from the Hephthalites (which must represent a later addition).¹²²

Mari has received his account of Nestorius from a Greek ecclesiastical history that, while it was violently opposed to Cyril, also had a positive vision of Chalcedon and represented Flavian as a prominent Dyophysite martyr. Nestorius is viewed sympathetically and prominently, but his fall is not the culmination of this narrative. The whole narrative of Nestorius and Flavian is all of the same style, with brief invented quotations by Cyril to justify his actions, and it is joined together by the depiction of Cyrilians' fight with the Dyophysites from Chrysostom to Flavian of Constantinople.

The sixth century ecclesiastical historian Evagrius refers to a little known history of Nestorius that he used for this period, and it may be this that has entered the Iraqi tradition.¹²³ Given the emphasis on Chalcedon in this account, it may have come from within a Dyophysite Chalcedonian tradition (even if some of the invective against Cyril and the references to 'Lord Nestorius' are later additions). There was considerable difference of opinion on the orthodoxy of the protagonists of the debates before and after Chalcedon well into the sixth century in Chalcedonian circles in the Roman Empire, as well as ongoing debates about Theopaschism. Some Chalcedonians accepted Chalcedon by emphasising its connection to Diodore and Theodore, while others (so called neo-Chalcedonians) emphasised the contributions of Cyril and argued for Theopaschism. These debates resulted in different florilegia of select fathers (or select quotations from fathers), as well as the production of ecclesiastical histories to defend these selections, such as that of Basil of Cilicia (d. 527).¹²⁴ In the 520s and 30s, Chalcedonians would increasingly emphasise their separation from Nestorius and attempt to reconcile Antiochene and Alexandrian traditions, but, before this date, some Chalcedonians continued to emphasise the connections between Chalcedon and the Antiochene theologians.¹²⁵ It is from sources like these that Mari's history of Nestorius likely derived.

122 Mari, *HE*, 36-40/32-35.

123 Evagrius, *HE*, I, 7.

124 P. Rorem and J. Lamoureaux, 'John of Scythopolis on Apollinarian Christology', *Church History* 62 (1993), 469-482; S. Harvey, 'Neochalcedonianism' in *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (3rd edn.); R. Janin, 'Basile de Cilicie', *DHGE*.

125 A. Outler, 'The Three Chapters. A comment on the survival of Antiochene Christology' in *A Tribute to Arthur Vööbus* (Chicago, 1977), 357-364.

C 4. Constantinopolitan patriarchs and Dyophysitism¹²⁶

The *Chronicle of Seert* includes several sections that continue Roman ecclesiastical history into the sixth century. This marks an important departure from Mari, whose 'Western' ecclesiastical historical terminates in the fifth century, and it may imply that the material used in *Seert* for events in the Western church in the sixth century was derived from a different source to the material used in C3.

One chain of sources focuses on events in Constantinople, and juxtaposes the actions of the patriarchs of that city with contemporary catholicoi and Roman Popes as enemies of the 'Theopaschites'. The section on the patriarch Anatolius presents him as a supporter of Pope Leo. It presents him acknowledging the orthodoxy of Ibas of Edessa and Theodoret and explains away their failure to rehabilitate Nestorius by saying they only condemned him for his conduct (i. e. not for his beliefs).¹²⁷ The author follows this by observing that Theopachism was not known in the orient at this time, and that 'it was alien to the faith of Addai and Mari', and connects its appearance in the East to the influence of 'the disciples of Dioscurus' at the School of Edessa.¹²⁸

The section on the patriarch Gennadius has a similar blend of information. Here the struggles of Barsauma and Babowai are seen in parallel with the struggles of the Miaphysite bishop Peter the Fuller against Gennadius and Pope Felix III.¹²⁹ Later material on the patriarch Euphemius is placed under a section on the shah Valash, but seems to derive from the same source, which was based around the succession of patriarchs at Constantinople. This too establishes the patriarch's connection to eastern figures, this time to Acacius, and presents him as suffering for the Dyophysite orthodoxy, and being expelled by the emperor Anastasius for his refusal to renounce 'Diodore, Theodore and Nestorius'.¹³⁰ This compressed material on the patriarchs is continued until the reign of Justin, and records Pope Felix's later condemnation of Euphemius for compromising with Anastasius and the condemnation of Severus issued under Justin I.¹³¹

This chain of events probably provided a continuation of the earlier scenes that described Chalcedon, where Mari and the *Chronicle of Seert* may have shared the same sources. Notably, the same *effect* is produced in the fifth century scene in Mari and these later scenes: Roman and Constantinopolitan patriarchs, and Chalcedonian emperors, are ranged against the Miaphysites and support the Dyophysite fathers, and the negative vision of Nestorius at Chalcedon is explained away. This material on early sixth century Constantinople only has two sections

126 Wood, *Chronicle of Seert*, 134-135.

127 *Chronicle of Seert*, II/ i, III (104).

128 *Chronicle of Seert*, II/ i, III (105).

129 *Chronicle of Seert*, II/ i, VI (108).

130 *Chronicle of Seert*, II/ i, XI (123).

131 *Chronicle of Seert*, II/ i, XIX and XXII (138 and 145).

dedicated to it and most of it is distributed in other sections, which focus on a catholicos, a shah and an emperor. The material has a coherent narrative based on the succession of patriarchs, so it probably derives from a single source, but its distribution across sections with such a breadth of focus shows that it was used by a number of different Iraqi ecclesiastical historians, whose work was then employed in the *Chronicle of Seert*.¹³²

C 5. Anti-Jacobite continuation¹³³

Some of these continuations of fifth-century Western ecclesiastical history focused solely on the Jacobites, and recount the *dramatis personae* of the Jacobite hierarchy in the sixth century, such as Philoxenus of Mabbug, Severus of Antioch and Jacob of Serug. This material has been placed in sections or sections dedicated to the emperors Anastasius and Justin in the *Chronicle of Seert* and in Mari. This association between heretics and emperors continues the earlier style of Socrates and Theodoret, and this ecclesiastical history seems to represent another continuation of the fifth-century ecclesiastical histories.¹³⁴ For this author, the West is a site of heresy, the origin-place of the Jacobites, and the more positive image of the Constantinopolitan patriarchs as Dyophysites is absent.

An eastern author has further developed this continuation by adding a final section about the Jacobite missions in Hira, centred on the attitudes of the Nasrid dynasty, which would remain a bone of contention between Jacobites and the Church of the East until the end of the sixth century.¹³⁵ Hira played host to a particularly important Jacobite community that threatened to convert the Nasrid king himself. This Hiran section indicates that this historian sought to correlate the appearance of the Jacobites in west and east, and provides a means of dating this continuation, which was probably composed, received in the east and adapted between the reign of Justin (c.520s) and the collapse in the fortunes of the Nasrid dynasty (c.604), most probably in the reign of the last Nasrid king, al-Nu'mān III, who converted to Christianity.¹³⁶ However a later *terminus ad quem* is also possible.

132 Note the parallel use of Melkite material from Qusṭā ibn Lūqā and the lives of the emperors, both of which are not reflected in the other medieval compilations of the Church of the East.

133 Wood, *Chronicle of Seert*, 240.

134 *Chronicle of Seert*, II/i, X(?), XX(?), XXI, XXII.

135 *Chronicle of Seert*, II/i, XXII (143). The ruler in question is Mundhir ibn Nu'mān.

136 On this figure and the composition of history in his reign see P. Wood, 'Hira and her histories' (forthcoming). For Nu'mān's importance in later Muslim Arabic sources see I. Toral-Niehoff, 'Die Tauflegende des Lahmidenkönigs Nu'mān: Ein Beispiel für syrisch-arabische Intertextualität', in D. Weltecke (ed.), *Syrologentag II* (Constance, 2013), 99–115.

C 6. Jacobite sources¹³⁷

Finally, the *Chronicle* incorporates a small amount of material on the Jacobites that is 'neutral' in tone: a record of Jacobite bishoprics founded in the east and a brief life of the famous Jacobite patriarch of Antioch, Anthanasius the Camel-driver.¹³⁸ This material is not attributed, but its presence alongside markedly anti-Jacobite material may indicate that it has been included by the compiler himself.

D. The Sasanian Royal Histories¹³⁹

In a section on Hormizd IV, the *Chronicle of Seert* explicitly states that its account is derived from the Persian Royal Annals, the Middle Persian *Xwadāy-Nāmag*. This text is not extant, but survives through various, highly varied recensions in Arabic and New Persian (such as al-Tabari, al-Dinawari and Ferdowsi).¹⁴⁰ Indeed, these variations are so great that it may be better to think of it as a historical tradition rather than a single text. That said, all of these versions show signs of central, legitimist editing in the reign of Khusrau I, and provide the throne speeches, civic foundations and martial deeds of the Sasanian shahs.¹⁴¹

The presence of the explicit reference to the *Annals* in the section devoted to Hormizd IV implies that, like the other 'additional' strands of history that were added into the Christian Iraqi tradition, the 590s was a major moment for inclusion. Up to this point, sections on the Persian shahs was focussed on their civic foundations and wars, the traditional material of the *Xwadāy-Nāmag* that is shared across the different medieval historians. But after the accession of Hormizd, the Sasanian royal material is more focussed on the court and its dealings

137 Wood, *Chronicle of Seert*, 241.

138 *Chronicle of Seert*, II/ ii, LXXXVIII-LXXXIX; CX.

139 Wood, *Chronicle of Seert*, 172-174.

140 Z. Rubin, 'Ibn al Muqaffa' and the account of Sasanian history in the Arabic Codex Sprenger 30', *JSAI* 30 (2005), 52-93.

141 In a large literature, see P. Huyse, 'Late Sasanian society between orality and literacy' in V. Curtis and S. Stewart (eds.), *The Idea of Iran 3: The Sasanian Era* (London, 2008), 140-153 and S. Shahbazi, 'On the *Xwadāy-Nāmag*', in D. Amin and M. Kasheef (eds.), *Iranica Varia, Papers in Honor of Ehsan Yarshater* (Brill, 1990), 208-229. On local histories and their significance, see T. Nöldeke, *The Iranian National Epic* (tr. Bogdanov) (repr. Philadelphia, 1971), 12-19 and 66; C. E. Bosworth, 'Sistan and its local histories', *Iranian Studies* 33 (2000), 31-48; Z. Rubin, 'Nobility, monarchy and legitimation under the later Sasanians' in J. Haldon and L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Islamic Near East. Vol. 6: Elites Old and New* (Princeton, 2004), 235-273 and P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran* (London/ New York, 2008), esp. 49-52 and 85-91. T. Greenwood, 'A corpus of early medieval Armenian inscriptions', *DOP* 58 (2004), 27-91, at 42-43 for the use of Khusrau's reign as a dating formula in Armenia.

with Christian elites.¹⁴² The same tendency is visible in the Syriac *Khuzistan Chronicle* (composed c.660).¹⁴³ for historians writing under the last Sasanian shahs, and immediately after the fall of the dynasty, it seems that some Christians saw themselves as continuators of a Persian royal tradition as well as a 'patriarchal history' based on Ctesiphon. For two historians whose lost works are referred to by Elias of Nisibis in the eleventh century, Allahazkha and Mikha of Beth Garmai, the reign of Khusrau II even provided a dating reference for events, in a way that had not been true for any of his predecessors.¹⁴⁴

The use of Sasanian royal histories in the *Chronicle of Seert* before the reign of Khusrau II can be grouped under two broad tendencies.¹⁴⁵ The first is the straightforward transmission of material from the Middle Persian sources, which may contradict the Christian view of a shah. Thus sections on the short-lived reigns of Ardashir II (379-83) and Shapur III (383-8), or the account of Yazdegard I's murder, mirror the bias of al-Tabari's redaction of the *Xwadāy-Nāmag* and describe their quarrels with the nobility and Yazdegard's 'sinful' reputation (that, ironically, stems in part from his favour to the Christians).¹⁴⁶ Sometimes this material has been fleshed out with narratives that were readily available in other sources. Thus the section on Shapur II, though it calls him '*Dhū al-Aktāf*' ('he of the shoulders') in accordance with the other Arabic redactions of the *Xwadāy-Nāmag*, provides no explanation of his epithet and draws its narrative from Roman ecclesiastical history (his fear of Constantine and his attacks on Nisibis). He supplements this account with a list of the cities that Shapur founded in Khuzistan.¹⁴⁷

Occasionally, the narrative of the shah's deeds has been used to provide the chronological setting for events in church history, even though the events of the shah's reign and those in church history are often not related beyond a note to say that 'the shah favoured the Christians/ the catholicos'. This is especially notewor-

142 *Chronicle of Seert*, II/ ii, XLIII (443-444). This material in the style of the *Xwadāy-Nāmag* (as preserved by al-Tabari) is continued at LVIII (465), which implies it was composed shortly after Khusrau II's restoration.

143 *Khuzistan Chronicle*, ed. and tr. I. Guidi, *Chronica Minora* I (Paris, 1903), 15-39 (text), 15-32 (translation). Sections are also translated by M. Greatrex in G. Greatrex and S. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II: AD 363-630: A Narrative Sourcebook* (London, 2002). On the *Khuzistan Chronicle* see J. Watt, 'The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources', in G. Reinink & B. Stolte, *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* (Leuven, 2002), 63-79; J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Seventh-Century Middle East* (Oxford, 2010), 128-135; P. Nautin, 'L'auteur de la "Chronique anonyme de Guidi": Élie de Merw', *RHR* 199 (1982), 303-313.

144 Quoted in Elias of Nisibis, I, 124-125. See also Assemani, *BO*, IIIa, 216. T. Greenwood, 'Sasanian histories and apocalyptic expectations: A re-evaluation of the Armenian history attributed to Sebeos', *LM* 115 (2002), 323-397, at 327-346 discusses the use and adaptation of the Persian royal histories within the almost contemporary Armenian history of ps-Sebeos.

145 This form of material is seen in *Chronicle of Seert*, I/i, IX; I/ii, XLIII; LIX; LXV; II/ i, V; XI; XII; XIV; XXIV.

146 *Chronicle of Seert*, I/ ii, XLIII and LXV.

147 *Chronicle of Seert*, I/ ii, XXIII (287-288).

thy during the reigns of Kavād and the short-lived shah Valash who ruled while he was imprisoned. The fact that church politics in this decade was especially important may have meant that the rapid change in the royal patrons whose record was preserved in the patriarchal history prompted later historians to explain these political events with what material they could quarry from translations from the Middle Persian.¹⁴⁸ Similarly, Shapur I's reign seems to have prompted great interest because of his role in the population exchanges that led to the foundation of Gundishapur (a major Christian settlement), and Shapur's fame as the patron of Mani.¹⁴⁹ The material available to the author of this scene was primarily a list of civic foundations and buildings and a brief legend attached to one of these foundations, Hasa Shapur near Kashkar, and seems to have been selected from a longer account of his reign (such as those preserved in al-Tabari) to highlight his role in the population transfers.¹⁵⁰

The second pattern visible in the authors used in the *Chronicle* is to make causative associations between the actions of a shah and his attitude to the Christians or to other events in the Christian histories. For instance, Vahram II in the third century is said to have been favourable to the Christians, even learning Syriac, until he changes his attitude because of the Manichees, whose unpleasant reputation unfairly rubs off on the Christians and leads him to persecute them both.¹⁵¹ Opposition to the Manichees and royal persecution had both been important events in the patriarchal histories and in the fifth century hagiographies: here the historian seems to have connected the two events as part of a wider disassociation of Christianity from extremes of asceticism.

The variety in the deployment of the royal histories within the *Chronicle* points, therefore, to the variety of agendas of the different historians who used the deeds of the Sasanian kings to elucidate Christian history: to set the deeds of churchmen against an indigenous secular chronology, to describe acts of royal foundation, or to lament persecution. This variety also hints at the many different attempts to reconcile Sasanian history with that of the church, and the many levels on which the relationship between the church and its rulers could be read. There were, therefore, many different attempts to combine the royal histories with the Christian past.

148 *Chronicle of Seert*, II/ i, XI-II (122-126).

149 Note E. Kettenhofen, 'Deportations ii. In the Pathian and Sasanian periods', in *EIr* and S. Shahbazi, 'Gundishapur' in *EIr*.

150 *Chronicle of Seert*, I/ i, II (221-223).

151 *Chronicle of Seert*, I/ i, IX (237-239).

E. The Melkite 'History of the Roman Emperors'¹⁵²

This chain of sources is unusual because it is dated by AG, 'the year of the Greeks', commonly used in West Syrian chronicles such as the *Chronicle to 819* or the *Chronicle to 846*.¹⁵³ Its contents tend to be simple and the sections are short. Coverage is limited to the characteristics of an emperor (Maurice is 'good and virtuous', Tiberius 'favoured the poor'); success or failure in war; a sketch of religious policy and the presence of natural disasters and eclipses. Interest in the emperors' position in religious affairs is probably the key concern, with other information included to adduce divine favour or displeasure at imperial policy. Sections also include a note of reign length, which suggests that this chronicler was also interested in establishing accurate chronology.

The coverage of natural disasters suggests a place of composition in Roman Mesopotamia or Syria, since the cities of Nisibis, Reshaina and Laodicea are all referred to, though the chronicler is certainly aware of wider events. However, the chronicler clearly favours Chalcedonian emperors such as Tiberius and Maurice and condemns Anastasius as a dupe of Severus, which implies composition in Syriac-speaking Melkite circles.

The range of this text is hard to determine. Details on fourth-century emperors in the *Chronicle* have been derived from the ecclesiastical histories rather than this source. This source only starts to give an expanded narrative account once it reaches the assassination of Maurice by Phocas. Constans II is the last emperor referred to, and this may imply a date of composition in the mid-seventh century. This material is rarely cross-referenced to other material, and it is absent from Mari and 'Amr, which suggests that it was a late inclusion in the Iraqi historical tradition, and it may have been a personal 'discovery' of *Seert's* author/compiler.

F. The Monastic Hagiographic Collection¹⁵⁴

The restoration of celibate monasticism under Aba was founded by a swathe of new monastic foundations. The champion of this monastic renaissance was the mid-sixth century leader, Abraham of Kashkar, whose monastery at Izla in the mountains of northern Iraq was the 'mother-house' for many of the monasteries founded in this region and elsewhere in the Sasanian world.¹⁵⁵

152 Wood, *The Chronicle of Seert*, 240.

153 Useful translations and discussions in A. Palmer, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, TTH 15 (Liverpool, 1993).

154 Wood, *The Chronicle of Seert*, 160-163.

155 On Abrahamic monasticism see further C. Jullien, *Le monachisme en Perse: la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (Louvain, 2008) and C. Villagomez, *The Fields, Flocks and Finances of Monks: Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850* (Los Angeles, 1998, unpublished PhD thesis).

The founders of these monasteries, beginning with Abraham himself, were commemorated in a series of biographies that have been included in the *Chronicle*. The terminus of these biographies is hard to establish because of the break in the manuscript, but comparison to the lists of monastic founders in 'Amr, which is concentrated 560-660, with a tail that runs into the eighth century, may suggest that this was indeed a golden age for the expansion of monasticism in the east.

The monastic foundations commemorated in the *Chronicle* are very similar to those celebrated by the ninth century *Book of Chastity*, a low-detail hagiographic collection produced by Isho'dnah of Basra. This similarity led Pierre Nautin to suggest that that Isho'dnah was the author of the *Chronicle*, but differences between the biographies (in order, form and content) suggest instead that they used similar, seventh-century sources but that they represent independent compositions and acts of collection.¹⁵⁶ Some saints of the fourth century may have also been part of this collection, and these hagiographies probably represent the invention of a suitably ancient past for Abrahamic monasticism.¹⁵⁷

The collection of the monastic hagiographies used by the *Chronicle of Seert* seems, like the *Book of Chastity*, to have occurred in the ninth century. A reference to the Abbasid capital of Samarra in a story relating to the deposition of a saint's body is a probably an intervention by the author/compiler of the hagiographic collection, who may or may not be the author of the *Chronicle*.¹⁵⁸ At any rate, the hagiographies are relatively discrete from the rest of the text of the *Chronicle* and are not integrated into the rest of the narrative, which implies that they are a late addition to the historical tradition from a previously separate tradition of monastic hagiographies. Some of the hagiographies seem to have been grouped by location, and a group of saints' lives from Hira in south-western Iraq may represent an earlier hagiographic cycle that was preserved by the collector.¹⁵⁹

The hagiographies themselves display several 'agendas' on the part of the compiler. Several of the saints commemorated here are also mentioned in other hagiographies, and this allows us to ascertain which details have been amplified or rejected.¹⁶⁰ In particular, the biographies play up connections between monastic

156 P. Nautin, 'L'auteur de la « Chronique de Seert »: Isho'denah de Basra', *RHR* 186 (1974), 113-26; J.-M. Fiey, 'Išo'dnāḥ et la Chronique de Seert', *PdO* 7 (1976), 447-459. The *Book of Chastity* is edited and translated by J.-B. Chabot, *Mélanges de l'archéologie et de l'histoire* 16 (1896), 225-290. The vast bulk of the monastic hagiographies in the *Book of Chastity* are set in the late sixth and early seventh centuries, which suggests that the extant *Chronicle of Seert* preserves most of the tales that would have been present in the *Chronicle* before the document's mutilation. Similar material in 'Amr is included at the level of lists of names at the end of lemmas (esp. 55-57/ 32-33), and follows a similar chronological pattern.

157 *Chronicle of Seert*, I/ i, VII; I/ii, XXXV.

158 *Chronicle of Seert*, II/ ii, XLVII (450-451).

159 *Chronicle of Seert*, II/ii, XC; XCI; XCVII; XCVIII. This material will be discussed in P. Wood, 'Hira and her saints', (forthcoming).

160 E. g. *Chronicle of Seert*, II/ ii, LIV (459-461) and XCVI (584-585).

founders and the catholicoi, as well as the role of the monasteries as a bulwark against Jacobite 'heretics' from the west.¹⁶¹ Both of these themes seem to rely on data found in the compiler's seventh-century sources, but comparison to other ninth-century hagiographic collections reveals that they have been exaggerated in the *Chronicle*.

Conclusions

The *Chronicle of Seert*, and the other medieval compilations, provide us with important evidence for the constituent parts of a late antique historical tradition in Iraq, and for its continuation under Arab rule. A history of the catholicoi clearly lies at its core, but this tradition seems have broadened out at the end of the sixth century, when the deeds of the catholicoi were interwoven with events at the Sasanian court or wider international politics. The historians who wrote at this time, and after it, also inserted a series of foreign historical traditions into the pre-existing accounts of the catholicoi, sometimes using this act of juxtaposition to discern a moral message from history. The most important of these additional blocs of material was Roman ecclesiastical history, which various hands attempted to continue into the sixth century, but a significant amount of Sasanian history was also included, some of it adapted to suit Christian sensibilities.

This process of the inclusion of new historical material and its adaptation to an Iraqi audience did not stop with the fall of the Sasanians. Indeed, I do not think that we can precisely date any section individually, only observe broad trends in the treatment of this foreign material. That said, two blocs of additional material, the monastic hagiographies and the Melkite history of the emperors seem to be late additions, which do not seem to have been deliberately integrated with pre-existent forms of history-writing.

It is very hard to isolate the hand of the *Chronicle's* compiler himself in any of this. But we can still observe that two of the latest sources used in the *Chronicle of Seert* are of Melkite origin (the history of the emperors and the material from Qusṭā ibn Lūqā). He has also included the history of the patriarchs of Constantinople, which had probably been employed in the Iraqi historical tradition for some time. The absence of any of this information in Mari and 'Amr may suggest that the *Chronicle's* author/compiler was relatively broad-minded in his attitudes, and prepared to cite information that derived from other confessional traditions.

161 E. g. *Chronicle of Seert*, II/ii, XLVII; L; LVI; LXXXIV.

The Chronicle of Seert

I	Valerian [C1]	XXXVI	John of Beth Zabde [F]
II	Death of Valerian [C1]	XXXVII	R. Sari [F]
III	Young Roman martyrs	XXXVIII	Zarnouqa Monastery [F]
IV	Mani [C1]	XXXIX	Cyprian of Africa [C]
V	Paul of Samosata [C1]	XL	Barshaba of Merv
VI	Gregory Thaumaturgus [C1]	XLI	R. Shalita [F]
VII	Awgin [F]	XLII	Earthquake
VIII	Names of doctors of the church		<i>In Roman cities, including Nisibis and Constantinople</i>
IX	Vahram II [D]	XLIII	Ardashir, brother of Shapur [D]
	<i>ii) Peter of Alexandria</i> [C1]	XLIV	Valentinian and Gratian [E]
X	Arius [C2]	XLV	Theodosius I [E]
XI	Paphnutius [C2]		<i>Council of Constantinople.</i>
XII	Sergius and Bacchus	XLVI	The penance of Theodosius [C2]
XIII	Sylvester of Rome [C2]		<i>The massacre at Thessalonica.</i>
XIV	Sylvester and the dragon [C2]		<i>ii) Succession of patriarchs on Constantinople: Chrysostom follows Nectarius</i> [C4?].
XV	Constantine [C2]		
XVI	Discovery of the Cross [C2]		
	<i>A complex account with multiple narratives.</i>	XLVII	Destruction of the temple of Sarkis [Serapion] [C2]
XVII	Helena and Constantine [C2]	XLVIII	Doctors named Gregory [C2]
XVIII	Council of Nicaea [C2]	XLIX	Flavian and Diodore [C2]
XIX	Description of Constantinople	L	The heretical monks Symeon, Hermas, Dado and Eusebius
XX	Description of Rome		<i>Labelled as Messalians</i>
XXI	Eusebius' <i>Chronicon</i>	LI	Basil of Caesarea [C2]
XXII	Easter and the Resurrection	LII	The heretic Macedonius of Constantinople [C2]
XXIII	Shapur (II) Dhū al-Aktāf [D]	LIII	Theodore of Mopseustia [C2]
XXIV	Death of Constantine [C2]	LIV	Ephraem, the Syrian prophet [C2]
XXV	Eminent men contemporary with Papas	LV	Julian Saba [C2]
XXVI	Ephraem the doctor [C2]	LVI	Epiphanius of Salamis [C2]
XXVII	Symeon Bar Sebba'e, 9 th catholicos [A1c]	LVII	The martyrs and great men of this era
XXVIII	Sons of Constantine [C2]	LVIII	Tomarsa, 12 th catholicos [A1b]
XXIX	Shahdost, 10 th catholicos [A1c]	LIX	Vahram Farmanshah [D]
XXX	Untitled (<i>on Gregory of Nazianzen</i>) [C2]	LX	R. Mar 'Abda of Dayr Qoni [A1b]
XXXI	Barba'shemin, <i>nephew of Bar sabba'e</i> . 11 th catholicos. [A1c]	LXI	Convent of Sliba [A1b]
XXXII	Mar Qardagh		<i>Miracles that occur here are compared to the discovery of the Cross in the time of Claudius and to the death of the early seventh century martyr, Nathaniel of Shahrzur.</i>
	<i>Précis of the Syriac Life of Qardagh</i>	LXII	'Abdisho' who built a convent at Hira [A1b]
XXXIII	Julian the Apostate [E]		
XXXIV	Julian the Apostate [C2]		
	<i>Précis of the Syriac Julian Romance.</i>		
XXXV	(Yonan of Anbar) [F]		
	<i>Much of this text is dedicated to Yonan's master Awgin.</i>		

- LXIII Qayoma, 13th catholicos [A1a]
 LXIV Arcadius and Honorius [C2]
 LXV Yazdegard (I) [D]
 LXVI Ishaq, 14th catholicos [A1a]
 LXVII John Chrysostom [C2]
 LXVIII Iaballaha, later elected catholicos [A1a]
ii) Doctors of the church in this time.
iii) Nectarius patriarch of Constantinople [C2].
 LXIX Ahai, 15th catholicos [A1a]
 LXX Theodosius the Younger [E]
 LXXI Iabalaha, 16th catholicos [A1a]
 LXXII Ma'na, 17th catholicos [A1a]
 LXXIII Conversion of Najran
 LXXIV Death of Yazdegard [D]
 LXXV Jacob the Sliced
 LXXVI 'Aqbalaha of Beth Garmai
Ends with lacuna.
- Part two
 I Babowai, 20th catholicos [A2]
 II Leo [E]
 III Anatolius of Constantinople [C4]
 IV Zeno [E]
 V Death of Peroz [D]
 VI Gennadius of Constantinople [C4]
 VII Tale of the demon and the monk
 VIII Acacius, 21st catholicos [A2]
 IX Mar Narsai [B]
Scholastic account detailing education, academic composition and disciples.
ii) Ma'na metropolitan of Fars a contemporary of Narsai at Edessa. Similar scholastic account.
 X Anastasius [E]
ii) List of solar eclipses and earthquakes.
iii) Life of Severus and of the conversion of Jacob of Serug by Severus. [C5]
 XI 'Milas' king of Persia [D]
ii) Jacobite 'invasion' and response of Acacius the catholicos.
- iii) *Euphemius succeeds Acacius as patriarch of Constantinople.* [C4]
 XII Kavad [D]
 XIII Elisha the doctor, metropolitan of Nisbis [B]
Scholastic account. Author of On the Foundation of Schools
 XIV Zamasp [D]
 XV Babai, 22nd catholicos [A2]
 XVI Story of the mouse and the pearls
 XVII Kavad's attack on Amida
 XVIII Abraham the Great [F]
 XIX Shila, 23rd catholicos [A2]
ii) Anastasius exiles Macedonius the patriarch. [C4]
 XX Justin [C5]
ii) Account of natural disasters.
 XXI Jacob Baradeus [C5]
 XXII Heretics under Justin [C5]
Expulsion of Jacobites to Hira. Later Julianists come to Najran and Pairam, but the latter are later converted to Nestorianism.
ii) Succession of patriarchs at Constantinople. [C4]
 XXIII Justinian [E]
 XXIV Khusrau Anushirvan [D]
 XXV Narsai and Elisha, 24th and 25th catholicos [A2/3]
 XXVI Ephraem the doctor [C2]
 XXVII Simeon Bar Sebba'e, 9th catholicos [A1c]
 XXVIII Sons of Constantine [C2]
 XXIX Shahdost, 10th catholicos [A1c]
 XXX Untitled (*on Gregory of Nazianzen*) [C2]
 XXXI Barba'shem, nephew of Bar sabba'e. 11th catholicos. [A1c]
 XXXII Mar Qardagh
Precis of the Syriac Life of Qardagh
 XXXIII Julian the Apostate [E]
 XXXIV Julian the Apostate [C2]
Precis of the Syriac Julian Romance.
 XXXV (Yonan of Anbar) [F]
Much of this text is dedicated to Yonan's master Awgin.

XXXVI	Paul of Nisibis, 26 th catholicos [A3]	LIII	Mar Yahb [F]
XXXVII	Mar Aba, 27 th catholicos [A3] <i>Based on the Syriac Acts of Aba</i>	LIV	R. Sabor [F]
XXVIII	The catholicos and a Zoroastrian [B]	LV	Maurice [E]
XXIX	Questions posed to Aba [B]	LVI	R. Jacob of Beth 'Abe [F]
XXX	Aba's Disciples [B]	LVII	The priest and the demon
XXXI	Abraham of Netpar and his disciple Job [F]	LVIII	Khusrau Parviz <i>Account of his war with Vahram and his patronage of Christians.</i>
XXXII	Joseph, 28 th catholicos [A] <i>ii) In his wars Khusrau founds a city of Roman captives. [D?]</i> <i>iii) Plagues in Iraq and the Levant.</i> <i>iv) Justinian writes a book of theology and inclines to Julianism.</i> <i>Deputation of Paul of Nisibis and Isho'yahb of Arzun.</i>	LIX	The story of the apostate priest
XXXIII	Justin II [E]	LX	Nu'man son of Mundhir
XXXIV	Patriarch Eutychius [of Constantinople] [C4]	LXI	Yaunan founder of Bar Toura [F]
XXXV	Baboukabr	LXII	Jacob of Hbisha [F]
XXXVI	Ezekiel, 29 th catholicos [A] <i>ii) In this era Isho'yahb of Arzun, followed by Abraham, followed by Henana were interpreters at Nisibis. [B]</i>	LXIII	Jacobite patriarchs [C6]
XXXVII	Hormizd	LXIV	Titus of Hdatta
XXXVIII	The death of Khusrau I	LXV	Sabrisho', 31 st catholicos <i>Parallels to the Syriac Life of Sabrisho' in the early part of this section.</i>
XXXIX	Daniel the penitent [F]	LXVI	Sabrisho''s vision while bishop of Lashom
XL	R. Qoure [F]	LXVII	After Sabrisho''s election
XLI	Tiberius [E]	LXVIII	Miracle of Sabrisho' before Marutha [the Roman ambassador]
XLII	Isho'yahb (I) of Arzun, 30 th catholicos [A/D]	LXIX	Gabriel of Sinjar <i>Sabrisho' excommunicates Gabriel for bigamy.</i>
XLIII	The Royal Annals on the murder of Hormizd by Khusrau [D] Deeds that occurred in this era:	LXX	The murder of Maurice and Khusrau's change in opinion regarding the Christians
XLIV	R. Elia, who founded Deir Sa'id at Mosul [F]	LXXI	Death of Sabrisho'
XLV	R. Bar 'Idta [F]	LXXII	Events in this time <i>Complaints about the Hnani-ans and their expulsion from Nisibis.</i>
XLVI	R. Symeon [F]	LXXIII	Zinai [F]
XLVII	R. Giwargis [F]	LXXIV	Gregory, metropolitan of Nisibis
XLVIII	R. John, founder of Anhel [F]	LXXV	The struggles at Nisibis because of Gregory
XLIX	R. Haia [F]	LXXVI	R. Isho'yahb [F]
L	R. Babai of Nisibis [F]	LXXVII	R. Gabrona [F]
LI	R. Yaunan [F]	LXXVIII	Maurice
LII	Sahrona [F]	LXXIX	Theodore son of Maurice
		LXXX	Gregory of Pherat, 32 nd catholicos
		LXXXI	Christians in the service of Khusrau
		LXXXII	Heraclius [E]

- | | | | |
|----------|--|-------|---|
| LXXXIII | History of the heretics and the excommunication of Henana | C | R. Theodore [F] |
| LXXXIV | Babai the great | CI | Appearance of Islam, which God upholds, and its triumph |
| LXXXV | Henanisho' | CII | Pact of Muhammad bin 'Abdallah and the men of Najran and all the Christians of the earth |
| LXXXVI | Giwargis, killed by Khusrau | CIII | The document he [Muhammad] copied and wrote |
| LXXXVII | Heraclius and Khusrau | CIV | The death of Muhammad, peace be upon him |
| LXXXVIII | The Jacobite bishoprics and their new sees under Athanasius [C6] | CV | Death of Isho'yahb (II) the catholicos |
| LXXXIX | The spread of the Jacobites [C6] | CVI | Heraclius
<i>His retreat from Syria. The reigns of Abu Bakr and Umar. The defeat of Yazdegard.</i> |
| XC | Babai the scribe [F-Hira cycle] | CVII | Death of Heraclius [E] |
| XCI | 'Abda the old [F-Hira cycle] | CVIII | Maremmeh, the catholicos |
| XCII | The death of Khusrau and the reign of Shiroë | CIX | Sabrisho', metropolitan of Beth Garmai |
| XCIII | The catholicos Isho'yahb (II) of Gdala | CX | Athanasius the Camel-driver, Jacobite patriarch [C6] |
| XCIV | The correspondence of Barsauma of Susa with the catholicos | CXI | Malkisho' of 'Oumra Hadtha [F] |
| XCV | R. Oukhama [F] | CXII | Isho'yahb (III) of Adiabene
<i>No content: final lacuna.</i> |
| XCVI | R. Sabrisho', founder of Beth Qoqa [F] | | |
| XCVII | 'Abda b. Hanif [F-Hira cycle] | | |
| XCVIII | R. Khoudahwi of Beth Hale [F-Hira cycle] | | |
| XCIX | R. Hormizd [F] | | |

Fedor Benevich

Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rāʾīṭa al-Takrītī

Das Hauptthema in der Erforschung der frühen christlich-arabischen Literatur bleibt immer noch die Polemik zwischen Christen und Muslimen. Es ist deshalb besonders interessant, weil man die Entwicklungen der christlichen Theologie aus einem sehr spannenden Kontext heraus betrachten kann, und zwar als das Christentum eine Religion der Minderheit und der Islam eine staatliche und macht-habende Religion war, und nicht umgekehrt, wie es sich im großen Teil der modernen Welt verhält. In dieser Hinsicht galt das Hauptinteresse der Untersuchungen im Bereich der christlich-arabischen Theologie der ersten Abbasidenjahrhunderte der Frage, wie die christlich-muslimische Polemik sowie die inneren Prozesse in der muslimischen Theologie die christliche Lehre beeinflussten. Anders gesagt, versucht ein größerer Teil der Forschung die Frage zu beantworten, welchen Einfluss das arabisch-muslimische Milieu auf den christlich-arabischen theologischen Gedanken hatte, und wie sich dieser unter diesen Umständen entwickelte.

Schon seit langem untersucht man in der Forschung solche Einflüsse in beiden Zweigen der Beweisführung der christlich-muslimischen Polemik: in der Argumentation aufgrund der Schriftbelege (*al-naql*) und in der Argumentation aufgrund der so genannten »Vernunft« (*al-ʿaql*), d. h. der philosophischen Begriffe.¹ Unter den Belegen, die in den frühen christlich-arabischen Traktaten benutzt wurden, sucht man Koranzitate, um zu zeigen, dass der Grund des Gesprächs sowohl die heilige muslimische wie auch die christliche Schrift war.² Darüber hinaus lassen mehrere Forscher in den »vernünftigen« Passagen des Beweises erkennen,

- 1 Beispielsweise s. S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodor Abū Qurrah* (c. 750 – c. 820 A. D.); a methodological, comparative study in Christian Arabic literature (Ph. D. diss.), Washington, 1978, pp. 72–133; Idem, *Answers for the Shaykh: a ›Melkite‹ Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in ›Arab Orthodox‹ Apologetics*, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Ed. E. Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 288; s. auch den Internetartikel von M. N. SWANSON, *Early Christian-Muslim theological conversation among Arabic-speaking intellectuals*, p. 4.
- 2 M. N. SWANSON, *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qurʾān in some Early Arabic Christian Apologies*, in: *The Muslim World* 88, 1998; S. H. GRIFFITH, *The Qurʾān in Arab Christian Texts: the Development of an Apologetic Argument: Abū Qurrah in the maǧlis of al-Maʾmūn*, in: *Parole de l'Orient* 24, 1999, p. 203–233; als Beispiel s. auch S. H. GRIFFITH, *Answers for the Shaykh*, pp. 289–304 und S. K. SAMIR, *The Earliest Arab Apology for Christianity* (c. 750), in S. K. Samir and J. S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1994, pp. 69 und 73.

dass die Hauptbegriffe und selbst das Verständnis der theologischen Lehre des Christentums christlich-arabischer Theologen in vielen Fällen stark von der islamischen Perspektive beeinflusst wurden. Hier wird vor allem die Trinitätslehre untersucht, einerseits weil sie als Basis des Christentums verstanden wird, andererseits weil sie der Stein des Anstoßes zwischen der Theologie des Christentums und des Islams war und bleibt.

Somit versuchten die modernen Forschungen zu zeigen, dass in der christlich-arabisch theologischen Literatur die Tendenz herrschte, ihre eigene christliche Theologie ganz ins islamische Milieu einzubauen und diese mit den für Muslime bekannten Begriffen zu deuten.

Im Rahmen dieser Problematik untersucht dieser Artikel die Trinitätslehre eines der wichtigsten syrischen jakobitischen Theologen des 9. Jh., Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʾīṭa al-Takrītī. Hierzu wird gezeigt, in welchem Maße sich die besprochene Tendenz in seinen Schriften widerspiegelt. Darüber hinaus wird seine Trinitätslehre mit der seiner Zeitgenossen verglichen, um zu zeigen, wie einzigartig sie war. Die Ursachen dieser Unterschiede werden uns aber nicht nur durch die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Hintergrund klar, sondern vielmehr nach einer Rückkehr in die Geschichte der theologischen Streitigkeiten bereits im frühen Byzanz. Somit werden die alten Ideen bezüglich der Trinitätslehre bei den arabisch-christlichen Theologen im Rahmen dieses Artikels unter einem neuen Gesichtspunkt betrachtet sowie einige neue Beobachtungen hinzugefügt. Dafür müssen wir m. E. zunächst mit der muslimischen Polemik gegen das Christentum anfangen, um den Hintergrund der von uns untersuchten Problematik kurz zu beschreiben. Diese sollten wir auch während der Untersuchung der christlich-arabisch theologischen Literatur stets im Gedächtnis behalten.

Muslimische Polemik gegen Christentum

Als das islamische Reich zu einer der Weltmächte wurde, traf es nicht nur auf das durch seine vielen Kriege erschöpfte spätrömische Reich, sondern auch auf eine (wenn auch in viele Konfessionen unterteilte) starke und weit entwickelte christliche Theologie. Dies erforderte von den islamischen Theologen von Anfang an eine Polemik auf höchstem theologischen Niveau sowie eine gute Kenntnis der theologischen Gedanken ihrer Gegner.³ Aufgrund der Bedeutung des Monotheismus im Islam empfanden die Muslime die Trinitätslehre des Christentums als störend – Einwände finden sich bereits im Qurʾān.⁴ Aber erst in der Epoche des Muʿtazilismus, d. h. in der Zeit eines Aufschwungs der christlich-islamischen

3 Die drei wichtigsten frühen Polemiker gegen das Christentum: al-Qāsim (s. D. THOMAS, *Christian Theologians and new questions*, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Ed. E. Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 263), al-Kindī und al-Warrāq (s. unten) zeigen gute Kenntnisse der christlichen Lehre.

4 Qurʾān, al-Nisaʾ (4), 171.

Polemik, die uns besonders interessiert (9. Jh.), erscheinen die wichtigsten polemischen Werke gegen das Christentum. Deren Widerhall finden wir auch in den christlichen theologischen Traktaten. Für die Muʿtazila, die die Einheit Gottes von allen Arten des Seienden noch gründlicher abzugrenzen versuchten und die Logik und *ratio* sehr schätzten, war die christliche Trinität unannehmbar. Wir sehen das aus der Kritik der christlichen Trinitätslehre von al-Kindī und al-Warrāq, die uns vor allem durch die Schriften von Yaḥyā b. ʿAdī bekannt ist.⁵ Beide kritisierten, wenn auch zum Teil mit verschiedenen Argumenten, die Trinität in der Hinsicht, dass diese Lehre unweigerlich zum Glauben an drei Götter führe, weswegen die Christen von den Muslimen als Heiden (*mušrikūn* - wörtlich »Beigeseller«)⁶ bezeichnet wurden. al-Kindī greift vor allem diejenige christliche Position an, nach welcher Gott eine Substanz (*ḡawhar*) und drei Hypostasen (*aqānīm*) sei, wobei die Hypostasen als drei Individuen (*ašḥās*) verstanden werden.⁷ Dazu führt er eine längere Kritik aufgrund der aristotelischen Logik an und versucht zu zeigen, dass die Christen die Ewigkeit und Einfachheit Gottes mit solcher Lehre verdürben.⁸ Die Position, die al-Kindī als allgemein für alle Christen darstellt, konnte man offensichtlich bei zwei der größten melkitischen Theologen des Kalifats finden: Johannes von Damaskus und Theodoros Abū Qurra.⁹ Bekanntere dürfte ihm Abū Qurra gewesen sein, weil dieser auf Arabisch schrieb.¹⁰ Möglich ist aber auch, dass er die Traktate von Abū Rāʿīṭa als Vorlage nutzte. Hierfür spricht, dass wir mehrere Parallelen zwischen der von ihm kritisierten Lehre und der des Abū Rāʿīṭa erkennen können.¹¹ Weil die Lehren von Abū Qur-

5 Zur Polemik zwischen Yaḥyā b. ʿAdī und al-Kindī und al-Warrāq s. H. A. WOLFSON, The Philosopher al-Kindī and Yaḥyā b. ʿAdī on the Trinity, in The Philosophy of Kalam, Cambridge/London 1976, pp. 318–336, D. THOMAS, New Questions, pp. 267–274; E. PLATTI, Yaḥyā b. ʿAdī and his refutation of al-Warrāq's treatise on the Trinity in relation to his other works, in: K. Samir and J.S. Nielsen, Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258), Leiden, 1994, pp. 172–191. Die Editionen der polemischen Traktate von al-Warrāq findet man in D. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq's »Against the Trinity«, Cambridge University Press, 1992 und Idem, Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq's »Against the Incarnation«, Cambridge University Press, 2002, sowie A. PERIER, Petit traité apologetique de Yaḥyā ben ʿAdī, Paris, 1920. Die persönliche Polemik mit al-Kindī ist in A. PERIER, Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d' al-Kindī, in: Revue de l'Orient Chrétien, 3me série, Tome II (XXII), 1920–1921, p. 4–14 zu finden.

6 S. die Verwendung des Begriffes *ἑταίριαστοι* schon bei Johannes von Damaskus als muslimische Bezeichnung für Christen in *De haeresibus* 101 (PG 94, 768B).

7 A. PERIER, al-Kindī, p. 4, l. 10.

8 Ibid., p. 6, l. 19 und weiter.

9 Johannes von Damaskus, *De fide Orthodoxa* I, 8 (PG 94, 824B) und Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1477A-B.

10 Zu Theodoros Abū Qurra s. J. C. LAMOREAUX, Theodore Abū-Qurrah. Provo, Utah, 2005, und eine ganze Reihe der Veröffentlichungen von S. Griffith, sowie meinen Artikel: Feodor Abu Kurra, in: *Antologia Vizantijskoj Bogoslovskoj Misli*, t. 2, St. Peterburg-Moskva, 2009.

11 Beispielsweise die Lehre, dass durch die göttliche Substanz die Einheit der Hypostasen ausgedrückt wird und durch die Eigenschaften die Eigentümlichkeit (Vgl. A. PERIER, al-Kindī, p. 4,

ra und Abū Rāʿīṭa in mehreren Hinsichten sehr ähnlich sind, wie wir noch sehen werden, ist es schwierig zu sagen, wessen Werke al-Kindī wirklich vor sich hatte.

Abū ʿIsā al-Warrāq, der offensichtlich die Schriften der Vertreter der verschiedenen christlichen Konfessionen kennt (wahrscheinlich Abū Qurra und Abū Rāʿīṭa, möglicherweise auch ʿAmmār al-Baṣrī), beschreibt sogar die Feinheiten, in welchen die christlichen Konfessionen nicht übereinstimmen. Seine allgemeine Kritik ist der des al-Kindī sehr ähnlich. Sie besagt, dass die Dreihypostasenlehre des Christentums unvermeidlich dem Monotheismus entgegenstehe und in sich selbst widerspruchsvoll sei.¹² In der Beschreibung der christlichen Konfessionen sind für unsere weitere Untersuchung seine folgenden Bemerkungen am wichtigsten:

Die Jakobiten und Nestorianer sagen, dass der Ewige eine Substanz sei und drei Hypostasen, und dass drei Hypostasen Substanz seien, wobei die Substanz drei Hypostasen sei. Indem »die Melkiten, die Menschen der Religion des Königs von Rūm (Byzantinisches Reich – F. B.), sagen, dass der Ewige eine drei Hypostasen habende Substanz sei, und die drei Hypostasen eine Substanz seien, wobei die Substanz drei Hypostasen nicht sei. Jedoch plädieren sie nicht dafür, dass es für sie (die Hypostasen – F. B.) als Viertes in der Zahl sei.«¹³

Sie stimmen nicht überein in der Bedeutung des Begriffes *Hypostasen*. Einige von ihnen sagen, dass die Hypostasen Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) seien, andere, sie seien Personen (*aṣḥāṣ*), andere, sie seien Attribute (*ṣifāt*).¹⁴

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Haupteinwand der Muslime gegenüber den Christen war, dass ihre Lehre über drei Hypostasen in der Dreifaltigkeit nichts anderes bedeute, als ein Glaube an drei Götter. Deswegen war das Hauptziel der Christen, sich gegen solche Einwände zu verteidigen, wie wir im Folgenden sehen werden.

Drei Hypostasen als drei Attribute bzw. Eigenschaften.

Den weitesten Widerhall dieser Kritik der Muslime finden wir in den Schriften des Yaḥyā b. ʿAdī und des ʿAmmār al-Baṣrī – eines Jakobiten und eines Nestorianers aus dem 9. Jh. In mehreren ihrer Werke finden wir den Versuch, die christliche Trinitätslehre aufgrund der Begriffe, die in der muslimischen Theologie benutzt wurden, zu erklären.

1. 4–17 und Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity* (ed. and trs. by S. KEATING in: *Defending the People of Truth, The Christian Apologies of Abū Rāʿīṭah*), Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 188, § 21).

12 al-Warrāq, *Radd ʿalā l-talāt firaq min al-Naṣārā* (ed. D. THOMAS, *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq's »Against the Trinity«*), Cambridge University Press, 1992, p. 76–113.

13 Ibid., p. 66 in meiner Übersetzung. In seiner Beschreibung der Verschiedenheiten zwischen Konfessionen im Christentum folgt er wahrscheinlich Abū Rāʿīṭa's Schrift gegen die Melkiten, s. S. T. KEATING, *Dialog between Muslims and Christians in the early ninth century: The example of Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah al-Takriti's theology of the Trinity*, Ph. D., The Catholic University of America, 2001, p. 136. Diese Ähnlichkeit könnte auch als Argument für die Bekanntheit al-Warrāqs mit den Werken des Abū Rāʿīṭa dienen.

14 Ibid., p. 68 in meiner Übersetzung. In seinem Artikel behauptet E. Platti, dass al-Warrāq die christliche Lehre nicht so gut wie al-Kindī verstanden habe, indem er solche Unterschiede zwischen den Christen sah (E. PLATTI, *Yaḥyā*, p. 182).

Es ist wohl bekannt, dass unter den muslimischen Theologen (u. z. im *kalām*), während der Blütezeit der christlich-muslimischen Polemik ein wichtiger Streit um die göttlichen Attribute (*ṣifāt*) stattfand. Die Anhänger der einen Hauptströmung, der Muʿtazila, unterstrichen in diesem Streit die Idee, dass die göttlichen Attribute mit dem Wesen Gottes (*dāt*) identisch seien, die Anhänger der anderen behaupteten hingegen, dies sei nicht der Fall. In beiden Fällen erklärten die muslimischen Theologen, dass diese Attribute Gottes nach dem ontologischen Status keineswegs andere Götter seien.

Unter diesen Umständen, und auch um Beschuldigungen des Heidentums seitens der Muslime zu vermeiden, erklärte Yaḥyā b. ʿAdī in seinem Traktat gegen al-Kindī die Trinität als eine Substanz (*ḡawhar*) und drei Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) bzw. Attribute (*ṣifāt*), wobei er Hypostase und Eigenschaften/Attribute gleichsetzte.¹⁵ Darüber hinaus unterstrich Yaḥyā b. ʿAdī, dass die Hypostasen im Fall der Dreifaltigkeit nicht als Individuen (*aṣḥās*) verstanden werden dürften.¹⁶ Indem Yaḥyā b. ʿAdī die Terminologie seiner Opponenten nutzte, bot er Kritikern wie al-Kindī und teilweise auch al-Warrāq keine Angriffsfläche.

Was ʿAmmār al-Baṣrī betrifft, geht er ebenso wie Yaḥyā b. ʿAdī vom Diskurs des muslimischen *kalām* aus. Indem er die Attributenlehre bespricht, zeigt er, dass die wesentlichsten Eigenschaften Gottes »sprechend« (*nāṭiq*) und »lebend« (*ḥayy*) seien; dazu wird auch etwas wie »seiend« (*mawḡūd*) gedacht – oder einfach »der Schöpfer« (*ḥālīq*). Bei ʿAmmār al-Baṣrī resultiert jede Eigenschaft aus einer Entität (*al-maʿnā*), die diese erfüllt, d. h. *Leben*, *Sprache/Wort* und *Sein*. Jede Entität bildet eine Hypostase.¹⁷ So kann er sowohl sagen, dass die Dreifaltigkeit eine Substanz und drei Eigenschaften sei¹⁸, als auch, dass sie eine Substanz

15 A. PERIER, al-Kindī, p. 5, l. 3. oder der Titel eines ganzen Traktates (Idem., *Petit traités*, p. 44). Jedoch erklärt Yaḥyā b. ʿAdī in seinem anderen Traktat unerwartet, dass die Attribute nicht die Hypostasen seien, sondern zu ihnen gehören und sich voneinander unterscheiden (E. PLATTI, Yaḥyā, p. 183–185). Der Theologe bezeichnet die Hypostasen hier als Gebilde (*muḡtamaʿ*) aus der göttlichen Substanz und einer eigenen Eigenschaft jeder Hypostase. E. Platti sagt dazu, al-Warrāq habe wahrscheinlich die christliche Lehre nicht so gut verstanden, denn er beschuldigt Yaḥyā b. ʿAdī, dass er die Hypostase und die Eigenschaften gleichsetzt. Es scheint mir, dass umgekehrt al-Warrāq die christliche Trinitätslehre und die Unterschiede unter den christlichen Konfessionen viel besser als al-Kindī verstand. Der letztere kannte anscheinend nur eine ältere Tradition, die wir in Schriften des Theodoros Abū Qurra und Johannes von Damaskus finden können, während al-Warrāq sich an verschiedenen neueren Ansätzen in der christlich-arabischen Theologie gestoßen hat. Wir können nicht sicher bestimmen, welche Traktate er vor sich hatte, als er die christliche Lehre beschrieb, wahrscheinlich solche des Abū Rāʾīṭa oder des ʿAmmār al-Baṣrī. Die Frage bleibt noch offen, warum Yaḥyā b. ʿAdī in seinen Antworten an al-Kindī und al-Warrāq ziemlich verschiedene Ansichten vertrat. Eine Antwort dafür könnte sowohl ein zeitlicher Abstand zwischen den beiden Traktaten, als auch eine einfache Akzentuierung der verschiedenen Aspekte seiner Trinitätslehre sein.

16 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 181.

17 S. H. GRIFFITH, ʿAmmār al-Baṣrī's *Kitāb al-burhān*: Christian *Kalām* in the First Abbasid Century, in: *Le Muséon* 96, 1983, pp. 170–171.

18 ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aḡwiba* (éd. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 149.

und drei Hypostasen sei.¹⁹ Die Substanz versteht er als eine *collectio* (*ḡamīʿuhā fī l-ḡumla*) der Hypostasen²⁰, die einerseits Eigenschaften dieser Substanz, andererseits auch an sich selbst subsistierende Personen seien (so erklärt er den Terminus »Hypostase« [*uqnūm*]). Seinem Gegner antwortet er, genau wie Yaḥyā b. ʿAdī, dass die Hypostasen nicht drei Individuen seien (*lam nusammi-hā ṭalaṭa ašḥās*)²¹.

Ähnliche Position finden wir auch bei einem anonymen Melkiten, der einen Traktat mit dem Namen »Antworten an einen Scheich« verfasst hat. Auch er schreibt, dass drei Hypostasen Gottes Attribute seien. Er nennt diese u. a. *dawāt* (Wesen).²² Bei den beiden anderen Autoren ist dies nicht zu finden, weil sie anscheinend nur ein *dāt*, gleich wie ein *ḡawhar* in der Dreifaltigkeit zulassen konnten, und den Begriff *dāt* anders verstanden.

Somit wird bei diesen Autoren das Problem der Tritheismusgefahr in der Triadologie vermieden, jedoch ist der Unterschied zwischen einer solchen Trinitätslehre und jener, die wir bei Johannes von Damaskus und Theodoros Abū Qurra gesehen haben, offensichtlich. Beispielsweise unterstreicht Abū Qurra in seiner Schrift *De terminibus*, dass die Hypostasen eben *nicht* die Eigenschaften seien.²³ Hypostasen und Individuen setzt er in der Regel gleich.

Abū Rāʿīṭa im Vergleich zu Yaḥyā b. ʿAdī, ʿAmmār al-Baṣrī und Theodoros Abū Qurra.

Darüber hinaus wurde in der jüngsten Forschung der Versuch unternommen zu beweisen, dass auch der jakobitische Theologe des 9. Jhs. Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa die Tendenz zu einem Verständnis der Trinitätslehre wie Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Baṣrī zeigte. H. Suermann verwies, indem er die Benutzung des Begriffes *ṣifa* bei Abū Rāʿīṭa vor allem in seiner Schrift »Über die heilige Dreifaltigkeit« untersucht, dass er die Relation zwischen Attributen und Gott und den Hypostasen und der göttlichen Substanz gleichsetzt.²⁴ Anhand derselben Stelle, die H. Suermann für seine Interpretation nutzte, macht S. Griffith weitergehende Schlussfolgerungen. Er glaubt, Abū Rāʿīṭa habe schon die göttlichen Attribute als Hypostasen verstanden.²⁵

An der Stelle, auf die sich beide Forscher beriefen, untersucht Abū Rāʿīṭa, wie die göttlichen Attribute »lebend«, »wissend« usw., verstanden werden sollen. Er versucht zu zeigen, dass nur das christliche Verständnis von Attributen vernünftig

19 Ibid., p. 162.

20 Ibid., p. 171.

21 Ibid., p. 162.

22 S. H. GRIFFITH, *Answers for the Shaykh*, p. 289.

23 Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1488A.

24 H. SUERMANN, *Der Begriff ṣifah bei Abū Rāʿīṭa*, in S. K. Samir and J. S. Nielsen, eds., *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1994, pp. 162–163.

25 S. H. GRIFFITH, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, a Christian *mutakallim* of the first Abbasid century, in: *Oriens Christianus* 64, 1980, p. 183.

sei.²⁶ Dabei kommt der Gedankengang am Ende der Untersuchung zur Forderung von Abū Rāʿīṭa, nämlich dass die Attribute *gleichzeitig getrennt und verbunden* seien, was seinem muslimischen dialektischen Opponenten gänzlich unklar bleibt. Eben um diese Unklarheit zu erklären und zu zeigen, dass ein solcher Ausdruck bei den Christen in der Triadologie tendenziös benutzt wird, wechselt der Autor das Thema. Damit stellt er die Frage, in welcher Relation Hypostasen bzw. Individuen zur göttlichen Substanz ständen.²⁷ Es scheint mir, dass die Schlussfolgerungen, die von H. Suermann und S. Griffith an dieser Stelle gezogen wurden, nicht überzeugend genug sind. Abū Rāʿīṭa meinte m. E., dass sowohl in der Attributen- als auch Dreihypostasenlehre ein Phänomen der gleichzeitigen Getrenntheit und Verbundenheit bestehe, – die beiden Lehren scheinen für ihn verschiedene Bereiche theologischen Denkens zu sein.

Eine andere Stelle, aus der man eine Tendenz zur Gleichsetzung der Eigenschaften und Attribute bei Abū Rāʿīṭa ziehen könnte, ist § 20 (ed. Keating) in demselben Traktat. Dort vergleicht Abū Rāʿīṭa die Relation zwischen einer Substanz und einer Hypostase und einem gesamten Ding und seinen Eigenschaften. Der Vergleich aber – wie er sofort weiter erklärt – wäre nur hinsichtlich der Pluralität legitim.²⁸ Als eine Angleichung der Hypostasen und der Attribute lässt sich diese Stelle gar nicht deuten. Das Gleichnis mit der gesamten Menschheit und den einzelnen Menschen, welches wir im nächsten Satz finden, schließt eine solche Interpretation sicher aus. Noch weniger erscheint diese als richtig, wenn wir den übrigen Teil desselben Traktates untersuchen.

Nirgends versteht Abū Rāʿīṭa die Attribute als Hypostasen, oder umgekehrt. Es gibt in seinem Traktat nur eine Parallele zwischen der Relation der Attribute und der Hypostasen zur Substanz, und zwar, dass sowohl Attribute, als auch Hypostasen wie etwas »Vollkommenes aus etwas Vollkommenem« (*kāmil min kāmil*) seien.²⁹ Eine solche Parallele könnte eine Angleichung zwischen Hypostasen und Attributen verschleiern. Jedoch meinte Abū Rāʿīṭa m. E. hier nichts anderes als die traditionelle christliche Lehre vom »Wort« und »Geist« Gottes, die auf eine vollkommene Weise der vollkommenen Substanz Gottes subsistieren. Die göttlichen Attribute tun nach der Meinung Abū Rāʿīṭas dasselbe.

Zum besseren Verständnis der Trinitätslehre von Abū Rāʿīṭa ist es wichtig hervorzuheben, dass die Termini *ḥāṣṣ* und *ṣifa* bei ihm im Unterschied zu vielen anderen Autoren nicht dasselbe bedeuten. Den Begriff *ṣifa* benutzt Abū Rāʿīṭa, wenn er über »die Beschreibung« Gottes spricht – unabhängig davon, ob die Rede von Attributen (*wissend* oder *lebend*), oder von der Kontinuität, oder von »*ṣifat*

26 Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity* (ed. and trs. by S. KEATING in: *Defending the People of Truth, The Christian Apologies of Abū Rāʿīṭah*), Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 181–183.

27 Ibid., p. 184.

28 Ibid., p. 186.

29 Vgl. Ibid., p. 212–214 und p. 182.

Allāhi« im Sinne des Prädikates »Gott« ist.³⁰ Deshalb sollte man sehr aufmerksam mit der Übersetzung dieses Terminus als »*attribute*« verfahren und es möglichst oft als bloße »Beschreibung« wiedergeben. Was aber *ḥawāṣṣ* betrifft, so heißen sie immer »Eigenschaften«, u. z. bezüglich der Trinität – Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang – und werden im Falle Gottes nur als den Hypostasen zugehörige verwendet, niemals der Substanz Gottes als ganzer.³¹

In den Werken von Abū Rāʿīṭa finden wir überall die Gleichsetzung der Termini Hypostasen und Individuen (*aṣḥāṣ*). So wird Gott ständig als drei *aṣḥāṣ* und ein *ḡawhar* bezeichnet. Eben das hat Yaḥyā b. ʿAdī zu einer falschen Lehre erklärt. Als richtig verstand er die Gleichsetzung der Attribute mit den Hypostasen – so zumindest in seinen früheren Schriften, welche er gegen al-Kindī richtete. Aufgrund dieses Unterschiedes kann man schlussfolgern, dass sich die Lehren von Abū Rāʿīṭa und Yaḥyā b. ʿAdī, die wir in seiner Schrift gegen al-Kindā finden, widersprechen.³² E. Platti bemerkt, dass Yaḥyā b. ʿAdī mehrmals die Substanz Gottes und ihre Attribute mit einem Menschen, z. B. Zaid, der bald Arzt, bald Geometer, bald Schreiber ist, angleicht.³³ Abū Rāʿīṭa vergleicht freilich an mehreren Stellen die Dreifaltigkeit mit drei Menschen, z. B. Adam, Abel und Eva.³⁴ Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Analogien ist offensichtlich.

Anscheinend sind sich beide Theologen uneins über die Auslegung des Begriffes *ḡawhar* (griech. οὐσία), wenn sie über die göttliche Substanz sprechen. Diese Differenz ist jenen Forschern gut bekannt, welche sich mit den christologischen Streiten beschäftigen – u. z., was die Substanz bzw. οὐσία bedeuten kann: entweder ein allgemeines Wesen im Gegensatz zu den Individuen, oder ein partikuläres Wesen im Sinne eines Individuums. Bei Abū Rāʿīṭa selbst finden wir beide Bedeutungen dieses Begriffs: in seiner Schrift gegen Melkiten weist er auf die zweite hin³⁵, in dem obengenannten Werk »Über die Heilige Dreifaltigkeit« hingegen versteht er *ḡawhar* bzw. οὐσία als etwas Allgemeines (*ḡawhar ʿāmm*).³⁶ Somit scheint es, dass Yaḥyā b. ʿAdī hinsichtlich der Trinität eben die zweite, die konkrete Bedeutung des Begriffes betont, Abū Rāʿīṭa hingegen die erste, die allgemeine.

30 Vgl. Ibid. p. 182 und Abū Rāʿīṭa, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten (ed. und übers. G. GRAF, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa, CSCO 130), S. 115 (textus), S. 140 (versio). G. Graf übersetzt *ṣifa* immer als »Prädikat« oder »Prädikation«.

31 Beispielsweise Abū Rāʿīṭa, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188 (ed. KEATING).

32 Hingegen unterstreicht S. Griffith in seinem Artikel die Nachfolge, die Yaḥyā b. ʿAdī zu Abū Rāʿīṭa gehabt habe, in der Tendenz, die Attribute und Hypostase gleichzusetzen, (s. S. GRIFFITH, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭa, p. 177).

33 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 182.

34 Abū Rāʿīṭa, The First Risālah on the Holy Trinity, pp. 186–191 (ed. KEATING).

35 S. T. KEATING, Abū Rāʿīṭa, p. 200.

36 Abū Rāʿīṭa, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188, § 21 (ed. KEATING) und Ibid., pp. 210–211, § 41 (ed. KEATING). Zur *collectio*-Lehre in der christlichen Tradition s. zum Beispiel R. CROSS, Gregory of Nyssa on universals, in: *Vigiliae Christianae* 56, Brill, Leiden, 2002, 376–378.

Man darf den Unterschied zwischen diesen beiden Lehren Abū Rāʾīṭas und Yaḥyā b. ʿAdī nicht überschätzen. Wenn wir z. B. die Schrift von Yaḥyā b. ʿAdī gegen al-Warrāq untersuchen, finden wir, dass seine Position der Abū Rāʾīṭas bereits sehr ähnelt. Er bezeichnet nämlich genau wie Abū Rāʾīṭa eine Hypostase als Gebilde der allgemeinen Substanz und einer eigenen Eigenschaft jeder Hypostase.³⁷

Wenn wir aber die Lehre Abū Rāʾīṭas mit der des ʿAmmār al-Baṣrī vergleichen, wird die Frage noch schwieriger. al-Baṣrī versteht die Substanz ganz offensichtlich im Fall Gottes als etwas Allgemeines, *collectio*, genau wie Abū Rāʾīṭa, aber er setzt trotzdem, im Unterschied zu Abū Rāʾīṭa, die Hypostasen mit den göttlichen Eigenschaften gleich. Außerdem kann man sein Verständnis von Hypostasen (wie ein ʿAbdallāh von den Menschen, oder ein Engel von den Engeln)³⁸, ganz einfach mit dem von Abū Rāʾīṭa identifizieren, und das, obwohl ʿAmmār die göttlichen Hypostasen nicht als Individuen versteht. Dies geschieht wahrscheinlich wegen eines Unterschiedes zwischen beiden Theologen bereits bezüglich des Terminus *Individuum* (*ṣaḥṣ*). ʿAmmār al-Baṣrī hält es nur für etwas Körperliches (*kull ḡism*), während Abū Rāʾīṭa *Individuum* nicht unbedingt als ein körperliches, sondern als ein konkretes Sein überhaupt versteht.³⁹ Jedoch erklärten beide Theologen die Hypostasen zu Personen, die zusammen eine allgemeine Substanz, eine *collectio* der Hypostasen bilden. Unterschiede in ihrer Auslegung der Hypostasen gibt es lediglich bezüglich der Eigenschaften. Interessant ist, dass beide Theologen die göttliche Substanz eine »allgemeine und umfassende Substanz« (*ḡawhar al-ʿāmm aṣ-ṣāmil*) nannten, die Hypostasen hingegen - »spezifische Substanzen« (*ḡawhar/dāt al-ḥāṣṣ*).⁴⁰ Diese Unterscheidung war das Hauptthema der christologischen Polemik im 6. Jahrhundert in Byzanz, wovon wir noch weiter sprechen werden.

Der Grund für den Unterschied zwischen diesen beiden Theologen liegt in ihrem Verständnis des Terminus *ḥāṣṣ* »Eigenschaft«. Im Falle von ʿAmmār al-Baṣrī wurden die *ḥawāṣṣ* als etwas, was von der Substanz ausgesagt wird, benutzt. Anders gesagt, gehören die *ḥawāṣṣ* der Substanz Gottes und gleichen begrifflich *ṣifa*. Dagegen verwendet Abū Rāʾīṭa *ḥāṣṣ*, wie schon gesagt, im Falle Gottes nur in dem Sinne »die Eigenschaft der Hypostase«, d. h., dass die Eigenschaften den Hypostasen, bzw. den Personen (sogar »den spezifischen Substanzen«) zuzuordnen sind. ʿAmmār al-Baṣrī macht wahrscheinlich keinen Unterschied zwischen *ḥawāṣṣ* und *ṣifāt* im Falle der Trinitätslehre und stellt sie oft nebeneinander, ganz im Gegensatz zu Abū Rāʾīṭa, für den *ṣifāt*, *ḥawāṣṣ* und *uqnūm* einen unterschied-

37 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 184. Vgl. Abū Rāʾīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, p. 188, § 21, (ed. KEATING).

38 ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aḡwiba* (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 162. 39S. T. KEATING, *Abū Rāʾīṭah*, p. 200.

40 Vgl. Abū Rāʾīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, p. 188, § 21 (ed. KEATING) und Abū Rāʾīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten* (ed. und übers. G. GRAF), S. 113 sowie ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aḡwiba* (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 171.

lichen ontologischen Status haben. Dies führte zum Unterschied zwischen beiden Theologen hinsichtlich ihrer Trinitätslehre.

Erstaunlicherweise finden wir die größten Parallelen und Ähnlichkeiten in der Trinitätslehre in den Werken des Hauptopponenten von Abū Rāʿīṭa – des Melkiten Theodoros Abū Qurra. Dieser beschreibt die Heilige Dreifaltigkeit auch als drei Individuen (ἄτομα) und eine Substanz (οὐσία)⁴¹, indem er ein Individuum mit einer Hypostase gleichsetzt. Er versteht diese drei göttlichen Individuen genauso wie Abū Rāʿīṭa als drei Menschen – z. B. Peter, Paulus und Johannes. Weiterhin beschreibt er diese Individuen als *logische* Begriffe⁴², die für die Annahme einer Zahl (im Falle der Dreifaltigkeit – *drei*) verwendet werden.⁴³ Dies gleicht sehr dem Gedankengang, den wir im Traktat »Über die Heilige Dreifaltigkeit« von Abū Rāʿīṭa finden. Dort behauptet er auch, dass wenn man unter dem Gesichtspunkt der Zahlen über die Trinität sprechen möchte, den Begriff *Hypostase* benutzen muss.⁴⁴ Anders gesagt, der Begriff *drei* ist an den Begriff *Hypostase* anzuknüpfen, d. h. an *Individuum*.

Weil beide Theologen die göttlichen Hypostasen als drei Individuen verstehen, setzten sie sich der Gefahr aus, wegen Tritheismus angeklagt zu werden. Obwohl die beiden zuerst die Trinität mit drei Menschen verglichen, unterstreichen sie später, dass ein solcher Vergleich nicht ganz zur Dreifaltigkeit passt. Der Unterschied liegt darin, behauptet Abū Qurra, dass die einzelnen Menschen sich voneinander auch hinsichtlich des Ortes, der Form und des Willens unterscheiden. Jedoch unterscheiden sie sich innerhalb der Trinität nicht.⁴⁵ Parallel dazu sagt Abū Rāʿīṭa auch, dass die göttliche Hypostasen im Unterschied zu den menschlichen nicht hinsichtlich der Zeit, des Ortes und des Willens voneinander abzugrenzen seien.⁴⁶ So sind die Lösungen, die Abū Rāʿīṭa und Abū Qurra für das Problem der Tritheismuseinwände vorschlagen, offenbar sehr ähnlich.

Die Eigenschaften gehören nach den Ansichten beider Theologen nicht zu der Substanz, wie es bei ʿAmmār al-Baṣrī und Yaḥyā b. ʿAdī der Fall war, sondern zu den göttlichen Hypostasen. Dabei erklärt Abū Qurra in seinem Traktat »Über die Einigung und Verkörperung«, dass sie aktuell den Hypostasen und potenziell der Substanz zuzurechnen seien.⁴⁷

41 Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1477A, sowie Theodore Abū-Qurrah, *On the Trinity* (Übers. J. LAMOREAUX in: *Theodore Abū-Qurrah*), p. 184.

42 Eine Differenzierung zwischen *logischen* und *philosophischen* Begriffen, die Theodoros Abū Qurra macht, ist in seinem Traktat *De terminibus* zu finden (s. Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1472A–14756A.)

43 Ibid., 1476D–1477A.

44 Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, pp. 174–177, § 10 (ed. KEATING).

45 Theodore Abū-Qurrah, *On the Trinity*, (Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), p. 184.

46 Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, p. 188 - 191, § 22 (ed. KEATING).

47 Theodore Abū-Qurrah, *On the Union and the Incarnation*, (Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), pp. 104–105.

Somit dürfen wir schlussfolgern, dass die Trinitätslehre des Abū Rāʿīṭa viel ähnlicher der Lehre seines melkitischen Hauptopponenten Abū Qurra ist, als z. B. derjenigen des Jakobiten Yaḥyā b. ʿAdī oder des ʿAmmār al-Baṣrī. Der Unterschied liegt darin, dass die beiden ersten die Trinität vor allem als eine Substanz und drei Individuen/Personen/Hypostasen verstanden, während die beiden letzteren sehr oft unterstrichen, dass die Dreifaltigkeit eine Substanz und drei Eigenschaften bzw. Attribute sei. Diesen Unterschied hat wahrscheinlich Abū ʿIsā al-Warrāq gemeint, als er schrieb, dass die Christen »nicht einverstanden bezüglich der Bedeutung des Begriffes *Hypostasen* seien. Einige von ihnen sagen, dass die Hypostasen Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) seien, andere – sie seien Personen (*aṣḥāṣ*), andere wiederum, dass sie Attribute (*ṣifāt*) seien«⁴⁸. Dieser Unterschied, auch wenn er für die späteren Schriften von Yaḥyā b. ʿAdī nicht überall stimmt, verdeutlicht die Diskrepanz zwischen der Tradition, zu der Abū Qurra und Abū Rāʿīṭa gehörten, und der Tradition von Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Baṣrī.

Tritheismuspolemik im Byzanz des 6. Jh.

Was war der Grund für die Entstehung dieser Diskrepanz? Eine Antwort auf diese Frage finden wir in der Geschichte der christologischen Streite des 6. Jh. Interessieren werden uns vor allem die Auseinandersetzungen bezüglich der Dreifaltigkeit in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die sich wegen einer revolutionären Lehre des Johannes Philoponos entwickelten.

Johannes Philoponos, einer der größten Theologen und Philosophen seiner Zeit, war ein glühender Monophysit, der die philosophische Schule von Alexandria abgeschlossen hatte und danach seine Ausbildung zur Verteidigung der christologischen Lehre der Monophysiten nutzte.⁴⁹ Eine der wichtigsten Ideen, die wir in seinen Schriften finden, war der Begriff *partikuläre Natur* (μερικὴ φύσις)⁵⁰, den er im Sinne des aristotelischen *ersten Wesens* (πρώτη οὐσία)⁵¹ verwendete. Dieser Terminus ist in seinen christologischen Traktaten zu finden, was keine große Neuerung war, weil Severos von Antiochien wahrscheinlich unter seinem Begriff *Natur* (φύσις) dasselbe gemeint hat.⁵² Was aber revolutionär war,

48 al-Warrāq, Radd ʿalā l-talāt firaq min al-Naṣārā (ed. D. THOMAS), p. 68.

49 Zu Johannes Philoponos als einem monophysitischen Theologe und Tritheist s. unter vielen anderen U. M. LANG, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 47), Leuven, 2001 sowie Idem, Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century, in: Oriens Christianus 85, 2001, p. 23–40.

50 U. M. LANG, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century, pp. 61–62. In der Sekundärliteratur wird die partikuläre Natur von Johannes Philoponos durchaus als partikuläres Wesen (μερικὴ οὐσία) benannt.

51 Aristoteles, Categoriae, 2a, 11–3a, 15.

52 J. LEBON, Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédon jusqu'à la constitution de l'église Jacobite, Louvain, 1909, p. 247.

war sein Vorschlag, denselben Begriff im Falle der Dreifaltigkeit zu benutzen. Somit lehrte er, dass die Trinität drei partikuläre (μερικά) und ein gemeinsames (κοινή) Wesen sei, wobei *das gemeinsame Wesen*, als aristotelisches *zweites Wesen* (δεύτερη οὐσία) und als etwas nur intelligibles (νοητή) und nicht reelles verstanden werden soll.⁵³ Damit versuchte Johannes Philoponos der Idee Geltung zu verleihen, dass nur ein partikuläres Wesen aus der Trinität, nämlich des Wortes Gottes verkörpert hat, und nicht das ganze göttliche Wesen (die ganze Trinität).⁵⁴ Wegen dieser Lehre wurde Johannes Philoponos als Tritheist angeklagt und von den Chalcedoniten und den Monophysiten anathematisiert. Ihrer Meinung nach behauptete er, dass Gott drei Wesen sei⁵⁵, was somit zur Dreigötterlehre führe.

Im Rahmen der Entwicklung der antitritheistischen Polemik entwickelte sich eine entgegengesetzte Tendenz, deren Hauptvertreter ein jakobitischer Patriarch von Alexandrien, Damian, war. Indem er das Verständnis der göttlichen Hypostasen als drei partikuläre Wesen bekämpfte, wollte er doch den Begriffen des Johannes Philoponos folgen und entwickelte die Theorie, dass die Dreifaltigkeit ein Wesen und drei Eigenschaften (ιδιώματα) sei, d. h., dass die drei Hypostasen Gottes als drei Eigenschaften verstanden werden sollten.⁵⁶ Eine sehr ähnliche Lehre ist auch in einem Edikt des Kaisers Justin II. zu finden⁵⁷ sowie an einer Stelle bei Gregor von Nazianz.⁵⁸ Diese Position wurde umgehend von allen Seiten kritisiert: sowohl von Chalcedoniten als auch von den Monophysiten. Von letzteren griff sie Petrus von Callinicum an, indem er alle Belege, die nach Damians Meinung seine Lehre unterstützten, gegen ihn umdeutete.⁵⁹ Außerdem gab es von der chalcedonitischen Seite eine Polemik sowohl gegen Tritheisten, als auch gegen Damian. Diese stützt sich auf die Untersuchung der philosophischen Begriffe und findet sich in den Schriften des Eulogius von Alexandrien wieder.⁶⁰

53 C. ERISMANN, *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, in: TR 63 (2008), p. 287.

54 U. M. LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*, p. 62.

55 *De sectis*, PG 86: 1232D-1333B; Johannes Damascenus, *De haeresibus* 83 (ed. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4) (Patristische Texte und Studien 22), Berlin: De Gruyter, 1981.

56 S. dazu z. B. L. WICKHAM, *Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008), p. 3–15, oder R. Y. EBIED, A. VAN ROEY, AND L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier (Orientalia Lovaniensia Analecta 10)*, Louvain: Peeters, 1981, p. 8.

57 Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 5,4 (ed. J. BIDEZ AND L. PARMENTIER, *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. London: Methuen, 1898), p. 198, 21.

58 Gregorius von Nazianz, *Oratio* 39, PG 36, 345.40–45.

59 R. Y. EBIED, A. VAN ROEY, AND L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum*; A. VAN ROEY, *L'œuvre littéraire de Pierre de Callinique, patriarche jacobite d'Antioche*, in: *Actes du xxix Congrès International des Orientalistes* (Paris, 1975).

60 Photius, *Bibliothèque*, T. V. Cod. 230. 283b37–284a4.

Somit sehen wir, dass die Tritheismusproblematik, welche die christlichen Theologen des 9. Jh. im Kalifat wegen der Einwände der Muslime behandelten, für das Christentum nicht neu war. So wie im 6. Jh. Damian das Tritheismusproblem zu lösen versuchte, wandten Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Baṣrī denselben Trick an und setzten die göttlichen Hypostasen und die göttlichen Eigenschaften gleich. Wahrscheinlich weil Abū Rāʾīṭa und Abū Qurra die byzantinische Tradition besser kannten⁶¹, erinnerten sie sich, dass eine solche Lehre im 6. Jh. als Häresie anathematisiert wurde. Deswegen folgten sie der traditionellen Lehre, welche die göttlichen Hypostasen als Individuen versteht. Eine solche Einstellung bot den Tritheismusanklagen seitens der Muslime eine größere Angriffsfläche, was aber beide Theologen, wie es scheint, nicht allzu sehr störte.

Einen Widerhall der christologischen Streitigkeiten finden wir auch in den verschiedenen Ansätzen der frühen christlich-arabischen Theologen zur göttlichen Substanz. ʿAmmār al-Baṣrī und Abū Rāʾīṭa verstehen diese Substanz offensichtlich als eine allgemeine, was dem Begriff κοινὴ οὐσία des Johannes Philoponos entspricht, Yaḥyā b. ʿAdī meint dagegen anscheinend eine μερική οὐσία, und Theodoros Abū Qurra kritisiert beide Begriffe sehr ausführlich.⁶² Das Verständnis der Substanz als einer *collectio* der Hypostasen steht auch im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten im frühen Byzanz, jedoch gilt es, diesen in einer weiteren Untersuchung noch genauer zu erforschen.

Warum nicht vier?

Darüber hinaus ist noch ein weiterer Unterschied, der zwischen der Trinitätslehre von Abū Qurra und Abū Rāʾīṭa bestand, zu berücksichtigen. Zunächst gilt es eine interessante Tatsache hervorzuheben: da Abū Qurra ein Melkit, d. h. Dyophysit, und Abū Rāʾīṭa ein Jakobit, d. h. Monophysit war, wäre zu erwarten, dass die Hauptthematik ihrer Polemik die Christologie sei. Erstaunlicherweise aber finden wir in den Briefen des Abū Rāʾīṭa vor allem die Untersuchung der Verschiedenheiten zwischen Jakobiten und Melkiten in der Triadologie.⁶³ Auf der anderen Seite sieht man in den Werken des Abū Qurra, obwohl bei ihm noch sehr viele

61 Eine Anknüpfung an die byzantinische Tradition finden wir nicht nur bei dem Melkiten Abū Qurra, was zu erwarten war, sondern auch bei dem Monophysiten Abū Rāʾīṭa. Beide zeigen, wie wichtig für sie die Konziliengeschichte ist (s. Abū Qurrah, *On The Councils*, Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), pp. 61-83; S. T. KEATING, *Abū Rāʾīṭah*, p. 121). Es muss auch bemerkt werden, dass beide Theologen eine tiefgehende christologische Diskussion gegeneinander führten, die sie zu den Fragestellungen des 6. Jh. zurückkehren ließ.

62 Beispielsweise s. Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1476B-C; 1488B-1489B.

63 Abū Rāʾīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melkiten* (ed. und übers. G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʾīṭa CSCO 130*), S. 105-130 (textus), S. 125-158 (versio). Abū Rāʾīṭa, *Aus dem dritten Brief, Widerlegung der Melchiten*, (ed. und übers. G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʾīṭa CSCO 130*), S. 65-72 (textus), S. 82-90 (versio). Eine Untersuchung dazu s. S. T. KEATING, *Abū Rāʾīṭah*, pp. 112-145; 190-222.

christologische Fragen bearbeitet werden, dass der größte Teil dieser christologischen Polemik gegen monophysitische Theologen des 6. Jhs. (vor allem gegen Severos von Antiochien) gerichtet ist und nicht gegen seine zeitgenössischen Opponenten, die Jakobiten. Dies sieht man z. B. an einer sehr oft anzutreffenden Auseinandersetzung mit der Gleichsetzung der Begriffe *Natur*, *Hypostase* und dem Begriff *partikuläres Wesen* bezüglich der Person Christi.⁶⁴ Diese Problematik wird dagegen von Abū Rāʿīṭa kaum besprochen und war für ihn wahrscheinlich überhaupt nicht so wichtig wie für die früheren Generationen. Den größten Unterschied sah er zwischen Melkiten und Jakobiten im Bereich der Trinitätslehre, daher untersuchte er ihn sehr ausführlich.

In seinen Werken gegen die Melkiten greift er vor allem ihre Position an, dass die göttliche Substanz als etwas anderes (*ġair*) als drei Hypostasen verstanden werden solle.⁶⁵ In dieser Position, die seiner Meinung nach von den Melkiten verteidigt wird, sieht er zwei Probleme.

Einerseits, muss man in diesem Fall den Gott des Alten Testaments, d. h. eine Substanz als einen von der Heiligen Dreifaltigkeit des Neuen Testaments verschiedenen Gott verstehen.⁶⁶ Wie schon S. Keating bemerkt, wird ein solcher Einwand wahrscheinlich im Hinblick auf den Islam gemacht, denn dieselbe Problematisierung führt zur Frage der Göttlichkeit Christi.⁶⁷ Andererseits versucht Abū Rāʿīṭa zu zeigen, dass wenn die göttliche Substanz etwas anderes als drei Hypostasen ist, sie alle zusammen schon vier Dinge sind, d. h. von den Melkiten werden vier Götter angebetet.⁶⁸

Eine Antwort auf diesen Einwand ist in den Schriften des Abū Qurra zu finden. Dort versucht er zu beweisen, dass die Substanz mit den Hypostasen, die zu ihr gehören, nicht zusammengezählt werden darf, weil sie diese Hypostasen *erfüllt* (τελείοι). Als eine Analogie nennt er die Substanz »Gold« und drei goldene Münzen – sie dürfen nicht als vier Dinge zusammengezählt werden.⁶⁹ Damit zeigt Abū Qurra, dass sein Verständnis des Begriffes *Substanz*, die eher ein abstraktes Wesen bzw. Essenz kennzeichnet (die man m. E. einem anderen Terminus *māhīya* bei Abū Rāʿīṭa gleichsetzen könnte), göttliche Substanz und drei Hypostasen nicht zusammenzählt. Man sollte nicht vergessen, dass für Abū Qurra eine Zahl nur im Falle der Individuen bzw. Hypostasen zu verwenden ist. Diese bezieht sich immer nur auf Individuen und nie auf die Substanzen.⁷⁰ Für Abū Rāʿīṭa dagegen

64 Beispielsweise s. Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1476B – C; 1488B–1489B.

65 Abū Rāʿīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten*, S. 108 (textus), S. 131 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

66 Abū Rāʿīṭa, *Aus dem dritten Brief, Widerlegung der Melchiten*, S. 69 (textus), S. 87 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

67 S. T. KEATING, *Abū Rāʿīṭah*, p. 140.

68 Abū Rāʿīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten*, S. 111 (textus), S. 153 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

69 Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1480C.

70 *Ibid.*, 1476D.

wird eine Zahl auch dann verwandt, wenn es um Genera und Species geht – selbst dann, wenn diese von den verschiedenartigen Individuen repräsentiert werden.⁷¹

So versucht Abū Rāʿīṭa zu zeigen, dass die Lehre der Melkiten, in der die Substanz sich von den Hypostasen unterscheidet, irrtümlich ist. Er schlägt vielmehr eine andere Trinitätslehre vor, nämlich dass die göttliche Substanz die drei Hypostasen sind. In seiner Erklärung dieser Lehre sind zwei Ansätze zum Begriff *ḡawhar* (οὐσία) zu finden. Einerseits gibt es eine gemeinsame Substanz (*ḡawhar* ʿāmm, κοινή οὐσία), die eine Art von *collectio* der Hypostasen ist, d. h. der Vater, der Sohn und der Hl. Geist zusammen. Auf der anderen Seite aber gibt es auch *ḡawhar* schlechthin, die eine Essenz (*māhīya*) ist und anscheinend dem Verständnis der Substanz von Abū Qurra entspricht. Dieses *ḡawhar* schlechthin unterscheidet sich von dem allgemeinen Wesen nicht, außer im Prädikat des Bestehens aus Pluralität (*kaṭra*).⁷² Wenn Abū Rāʿīṭa über die Gleichsetzung der göttlichen Substanz und der drei Hypostasen spricht, benutzt er den Begriff *ḡawhar* im Sinne des ersteren, wenn er aber über die Art der Unterscheidung zwischen Hypostasen spricht, benutzt er den Begriff schon im Sinne des zweiten⁷³ – das wäre die einzig mögliche Erklärung seiner Trinitätslehre. Darüber hinaus gibt es noch eine weitere, bereits besprochene, Interpretation des Begriffes – in einem dritten Sinn, nämlich ein partikuläres Sein. Somit kann man bei Abū Rāʿīṭa die Substanz auf alle drei Weisen verstehen.

Seine Polemik gegen die Trinitätslehre der Melkiten finden wir erstaunlicherweise nicht nur in seinen gegen sie gerichteten Werken, sondern auch in seinen anti-muslimischen Traktaten.⁷⁴ Diese Problematik erschließt sich auch aus der gegen den Islam gerichteten Polemik. Das Verständnis der göttlichen Substanz als einer *collectio* und die ständige Akzentuierung, dass die göttliche Substanz von drei Hypostasen nicht verschieden (*ḡair*) ist, erinnert sofort an die Position, die die Muʿtazila, die Zeitgenossen Abū Rāʿīṭas, vertraten. Sie behaupten nämlich, dass die göttlichen Attribute von seinem Wesen nicht verschieden (*ḡair*) seien. Somit versucht Abū Rāʿīṭa, indem er die Begriffe der Muʿtazila verwendet, wahrscheinlich in Hinblick auf ihre Lehre auch im Christentum *tawḥīd* (Einheit Gottes, Monotheismus) zu unterstreichen. Das hilft ihm, die Vorwürfe des Tritheismus zu vermeiden, indem er die Einheit Gottes durch *eine* Substanz unterstreicht. Bedeutend war dies vor allem gegenüber dem Islam. Ein guter Beweis, dass Abū Rāʿīṭa von diesem innermuslimischen Streit sehr viel wusste und dazu auch beitragen wollte, ist seine Untersuchung der *ṣifāt*.⁷⁵ Dies zeigt, dass für Abū Rāʿīṭa,

71 Abū Rāʿīṭah, The First Risālah on the Holy Trinity, pp. 172–173, § 7 (ed. KEATING) und Abū Rāʿīṭa, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten, S. 110–111 (textus), S. 132–133 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

72 Ibid., p. 210, § 41 (ed. KEATING).

73 Ibid., pp. 186–189, § 20 (ed. KEATING).

74 Ibid., p. 184, § 18 (ed. KEATING).

75 Ibid., pp. 176–182, § 11–17. (ed. KEATING).

auch wenn er die Hypostasen mit den Attributen nicht gleichgesetzt hat, diese beiden Themen sehr eng miteinander verbunden waren. Angesichts der Mu^ctazila wollte er zeigen, dass es im Christentum weder im Falle der Attribute noch im Falle der Hypostasen etwas ontologisch anderes (*ġair*) als das Wesen Gottes gibt.

Später, nachdem die Mu^ctazila ihre Macht verloren hatte, legten einige christlich-arabischen Theologen weit weniger Wert auf die Gleichsetzung der Substanz und der Hypostasen. Dies spricht für den Einfluss der mu^ctazilitischen Lehre auf die Erklärungsweise der Trinität bei Abū Rā^ʿīṭa. Die neue Tendenz beginnt schon mit ʿAmmār al-Baṣrī, der eben in jenen Begriffen sprach, die später für die Asch^cariten kennzeichnend wurden. Er war es, der bereits den Unterschied zwischen drei Attributen/Hypostasen und ihrer Substanz erklärte.⁷⁶ Diese Thematik bedarf einer weiteren Untersuchung.

Conclusio

Das Beispiel der Trinitätslehre des Abū Rā^ʿīṭa zeigt, wie ein Theologe seine Lehre entwickeln kann, indem er auf die neuen gegenwärtigen Einwände seines Umfelds zu antworten versucht und gleichzeitig der Tradition treu bleibt. Auf der einen Seite baut Abū Rā^ʿīṭa seine Trinitätslehre in den islamischen Diskurs ein und erklärt sie mit den Begriffen der Mu^ctazila, der herrschenden Strömung im Kalām seiner Zeit. Auf der anderen erinnert er sich wahrscheinlich noch gut an die Geschichte der theologischen Streitigkeiten vor der Entstehung des Islams. Genau wie sein Hauptopponent Abū Qurra setzt auch er nie die göttlichen Eigenschaften mit den Hypostasen gleich. Die späteren christlich arabischen Theologen entfernen sich hingegen weiter von der byzantinischen Tradition, soweit sie versuchen ihre Lehre mit den Begriffen der Asch^cariten zu erklären.

Schlussfolgernd ist zu betonen, wie einzigartig die Trinitätslehre des Abū Rā^ʿīṭa ist. Aufgrund seiner Treue zur Tradition und wegen des Einflusses der Mu^ctazila unterscheidet er sich einerseits von den Jakobiten der späteren Generation und ihrer Methode, die Einheit Gottes gegenüber den Muslimen zu unterstreichen. Andererseits unterscheidet er sich auch von dem anderen Nachfolger der Tradition und seinem Zeitgenossen Abū Qurra, weil er die Einheit Gottes durch die *collectio*-Lehre hervorheben möchte und in seiner Lehre auf die mu^ctazilitischen Elemente zurückgreift. Darüber hinaus bedingt die Vorgeschichte der theologischen Streitigkeiten eine große Uneinigkeit unter den christlich-arabischen Theologen dieser Epoche. Deswegen finden wir eine ähnliche Lehre wahrscheinlich nur bei seinem engen Nachfolger und Verwandten, Nonnus von Nisibis⁷⁷, einem syrischen Autor, dessen Werk bis jetzt kaum erforscht ist.

⁷⁶ ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aġwiba* (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 154.

⁷⁷ S. GRIFFITH, *The apologetic treatise of Nonnus of Nisbis*, ARAM 3, Oxford, 1991, pp. 115–138 und VAN ROEY A., *La liberté du Christ dans la doctrine de Nonnus de Nisibe*, Symposium Syriacum 1972, *Orientalia Christiana Analecta*, 1974, 471–485.

Youhanna Nessim Youssef

Prayers attributed to Severus of Antioch

The study of the Coptic liturgical corpus of Severus of Antioch is still in its beginning. Our starting point is *Clavis Patrum Graecorum*,¹ which mentioned some prayers attributed to Severus of Antioch, Tito Orlandi did not include also this prayer.² In previous articles, I highlighted some of his corpus³ and my colleague Enzo Lucchesi added to this dossier some pieces.⁴

In this article, I would like to add to his corpus two prayers that are not mentioned in the previous studies and that occur in the manuscript Paris Copte.

Description of the Manuscript

The description of the manuscript given by Delaporte is thus:⁵

PSAUMES ET ODES (bohairique), plus deux feuillets du MARTYRE DE MÉNAS (ⲙⲏⲛⲁⲛ).

Lacune: feuillet 1-4: Ps. 1, 5-5 fin. Lacune: feuillet 1B 5-65: Ps 7: 3-5, 2. Lacune 2 feuillets 1A 5 et 1A 11. 66-73: Ps 54, 3-59, 13. Lacune: feuillet 1A 11. 74-116: Ps 61,5-88, 44. Lacune: 2 feuillets 1A 11 et 1A 11. 117-120: Ps 89, 17-93, 16. Lacune: 2 feuillets 1A 11 et 1A 11. 121-128: Ps 95,6-102,21. Lacune: feuillet 1A 11. 129-143: Ps 103, 11-109,7. Lacune: 14 feuillets, de 1A 11 à 1A 11. 144-171v.: Ps 118, 119-fin. 172v-174v 1^{er} cantique de Moïse. 174v-179v 2^e cantique de Moïse. 179v-180v Prière d'Anne. 180v-181v Prière d'Ézéchias. 181v- 183v Prière de Manassé. 183v-184r Prière de Jonas. 184r-186v Prière du prophète Habacuc. 186v-188r 1^{re} prière d'Isaïe. 188r-188v 2^e prière d'Isaïe. 188v-189v 3^e prière d'Isaïe. 190r-193v Quatrième vision de Daniel. 193v-200v Prière d'Azarias. 200v-201r Cantique de la sainte Vierge (Luc 1, 47-55). 201r-202r Cantique de Zacharie (Luc 1, 68-79). 202r Cantique de Siméon (Luc 2, 29-32). 202r-204v. Gloria in excelsis [intitulé ⲡⲓⲣⲱⲥ ⲛⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲱⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲡⲉⲓⲕⲱⲡⲱⲥ = Cantique d'Amba Athanase, l'archevêque]. 201v-205v Symbole de Nicée. 205v-206r Prière du patriarche Sévère, que le moine doit réciter avant de se coucher. 206r- 207r Prière du Patriarche à dire à la première heure. 207r-207v Prière de la troisième heure. 207v-208r Prière de la sixième heure. 208r-208v Prière de la neuvième heure. Deux feuillets du martyre de Méнас; le premier commence par ⲉⲣⲱⲥ ⲛⲧⲁⲧⲁⲕⲱ ⲛⲉⲙⲱⲧⲉⲛ et se termine par ⲱⲟⲗ ⲡⲉⲗⲉ ⲡⲓⲣⲉⲛ, le second commence par ⲡⲓⲙⲱⲗ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲱⲗⲁ et se termine par ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲗⲉⲟ ⲉⲓⲁⲕⲧⲓⲛⲱⲗ.

Ms. de 210 feuillets; 28x 21, parchemin. Sans date.

- 1 M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum, volume III A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, Corpus Christianorum, Turnhout: Brepols 1979, p. 341 Number 7078.
- 2 T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970, p. 123.
- 3 Youhanna Nessim Youssef, «Severus of Antioch in the Coptic Liturgical books», *Journal of Coptic Studies* 6 (2004) 141-150. Idem, «Notes on the cult of Severus of Antioch in Egypt», *Ephemerides Liturgicae* 115 (2001) 101-107.
- 4 E. Lucchesi, «Hymnes de Sévère et sur Sévère», *Aegyptus* 88 (2008) 165-198.
- 5 L. Delaporte, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris, première partie - Manuscrits Bohairiques*, Paris: Librairie A. Picard et fils 1912, p. 5-6 Number 7.
- 6 Delaporte read it ⲡⲓⲙⲱⲗ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲱⲗⲁ.

Ce manuscrit est paginé au recto en chiffres occidentaux; au verso, en lettres coptes (nombres pairs); le dernier feuillet est coté ΥΖΒ [562]; les cahiers, de 16 pages, sont cotés par première et dernière avec, au milieu, un ornement rouge accompagné de mots abrégés; chaque page comporte 25 lignes de 16-20 lettres.

Les titres sont en rouge. La première lettre du texte est une grande majuscule à la marge, accompagnée du côté extérieur d'un ornement rouge. Les paragraphes sont indiqués par une petite majuscule à la marge rehaussée de rouge/ Les lettres ϕ et θ portent parfois un ou deux points rouges; les points de divisions sont rouges. A la page 172r est dessiné un cavalier; au début de la page 172v, un ornement.

Le fragment du martyre de Ménas provient d'un autre volume: le feuillet 209 est coté ΑΓ-ΛΔ. C'est le premier du troisième cahier et il est orné d'une croix grecque disposée entre Δϩ et ΔΡΟ; le feuillet 210 est coté au verso ΜΗ, c'est le dernier du même cahier et il est orné de deux entrelacs qui se coupent, disposés entre CY et ΦC. Chaque page comporte 29-30 lignes de 14-15 lettres.

Ce fragment écrit tout en noir, est à peu près de la même époque que le Psautier; de fréquents alinéas commencent par une lettre un peu plus grande placée dans la marge; les phrases sont séparées par le signe =.

Acquis par Vansleb. Dont le cachet sur cire est empreint aux feuillets 1 et 209. Regius, 333
Invent.: Copte 4

To this information, we can add that Vansleb⁷ acquired this manuscript from Cyprus as it is mentioned in the seal: »Vanslebius emit Nicosiae pro Bibl.[iotheca] Regis Chr.^{mi} 1671 m.[ense] Junio.«⁸

The manuscript suffered from several deteriorations such as fol. ρλβ lacuna of the bottom corner, ρης top corner.

We have noticed some corrections by two hands, hand (A) fol. ρς recto line 26 *μῆνος*, fol. line 20 *ωρπ φα εχωρ εχεν παρεζ ντε*; hand (B) *ρι* recto in Arabic *مزموړ وطاس* (sic).

There are traces of waxes such as fol. ζΔ lines 19-22, fol. ρης lines 6-9.

From the material and the palaeography, we may assume that this manuscript was copied in the tenth-eleventh century.

οΥΠΡΟCΕΥ ΝΤΕ ΠΠΑΤΡΙΑΧΡ CΕΥΗΡΟC ΕΘΡΕ ΠΜΟΝ⁹Δ ΧΟC ΝΑ ΝΑΡΟΡΙ ΜΠΑΤΕΦΕΝΚΟΤ⁹
ΠC C ΠC ΠC ΠΑΝΟΥΤ: ΜΟΙ ΝΗΙ ΞΕΝ ΠΑΧΙΝΕΝΚΟΤ ΝΟΥΑΝΑΠΑΥCΙC ΝΤΕ ΠCΩΜΑ: ΟΥΟΖ
ΑΡΕΖ ΕΡΟΙ ΕΒΟΛ ΖΑ ΠΙΧΑΚΙ ΕΤΟΙ ΝΧΡΕΜΤC ΝΤΕ ΦΝΟΒΙ: ΜΑΡΟΥΛΟΧΟΥ ΝΧΕ ΝΙΖΟΡΜΗ
ΝΤΕ ΝΙΠΑΘΟC
ΟΥΟΖ ΩΦΕΜ ΜΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠCΩΜΑ: ΚΩΡϩ ΝΤΧΙΝΤΩΟΥΝ ΕΠΩΩΙ ΝΤΕ ΤCΑΡΖ
ΜΜΑΙ ΦΝΟΒΙ: ΜΑΡΟΥΝΚΟΤ ΝΧΕ ΝΙΠΑΘΟC ΝΕΜ * (fol. γπη recto) ΝΙΜΕΥ Ι ΝCΑΡΚΙΚΟΝ:
ΟΥΟΖ ΜΟΙ ΝΗΙ ΝΟΥΝΟΥC ΕΡΗC: ΝΕΜ ΟΥΜΕΥ Ι ΕΓΤΟΥΒΗΟΥΤ ΝΕΜ ΟΥΠΟΛΗΤΙΑ ΕCΜΕΖ
ΝΑΡΕΤΗ ΝΕΜ ΟΥΦΡΗΩ ΝΑΤΑΘΝΙ ΝΕΜ ΟΥΜΑΝΕΝΚΟΤ ΝΤΕ ΟΥΜΤΟΝ

7 G.-R. Delahaye, »Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Égypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale,« *Le Monde Copte* 33 (2003) 113-122.

8 For the manuscripts from Cyprus cf. A. Boud'hors, »Manuscripts Coptes »Chypriotes« à la B. N. Paris,« *Cahiers de la Bibliothèque Copte* 4, *Études Coptes III, Troisième journée d'Études Musée du Louvre 23 Mai 1986*, Paris - Louvain 1989, p. 11-20. O. H. E. Burmester, »The Copts in Cyprus,« *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 7 (1941), 9-13.

9 The bold type is in red in the manuscript.

ΜΑΤΟΥΝΟCΤΕΝ ΕΠΩΩΙ ΕΝΙΖΥΗΝΟC `ΝΤΕ ΠΙΕΧΩΡΕ ΑΡΙΘΜΟΤ ΝΗΙ `ΝΤΕΚΔΟΛΟΓΙΑ (sic)
 `ΜΠΙΕΧΩΡΕ ΤΗΡΩ ΕΠΙΧΙΝΤΑΖΩC ΕΠΕΚΡΑΝ ΕΘΟΥΑΒ ΟΥΟΖ ΕΘΜΕΖ `ΝΩΟΥ ΒΕΝ `ΝΕΤCΑΙΕ
 ΝΙΒΕΝ ΝΕΜ ΠΕΚΙΩΤ `ΝΑΓΑΘΟC ΝΕΜ ΠΙΠΝΑ ΕΘΟΥΑΒ ΩΑ ΕΝΕΖ ΑΜΗΝ

*A prayer of the patriarch Severus that the monk should say
 in the evening before sleeping*

Lord Jesus *Christ* my God grant me in my sleeping a *rest* of my *body*, and preserve me from the darkness being the smoke of the sin.

Let the *assaults* of the *passions* be crushed and quench the fire of the *body*. Bring to naught the rising of the *body*, loving sins. Let the *passions* and the *carnal* thoughts die. And grant me an awaking *intellect*, a pure thinking, and *way of life* full of *virtue*, blameless mat and a resting bed.

Arise us to the *hymns* of the night and grant me Your *doxology* of the whole night in order that I praise Your holy name, full of all glory and all beauty with Your *Good* Father and the Holy *Spirit*, forever Amen!

ΟΥΠΡΟCΕΥΧΗ `ΝΤΕ ΠΙΠΑΤΡΙΑΡΧΗC ΕΚΕΧΩ `ΜΜΟC ΝΑ `ΝΩΩΡΠ `ΜΜΗΝΙ
 ΦΗΝΒ ΠΩC ΦΤ ΠΙΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΦΙΩΤ `ΜΠΕΝΩC ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥΤ ΟΥΟΖ ΠΕΝCΩΤΗΡ ΙΗC
 ΠΧC ΤΤΖΟ ΟΥΟΖ ΤΤΩΒΕ `ΝΤΕΚΝΙΩΤ `ΜΜΕΤΑΓΑΘΟC ΠΙΜΑΙΡΩΜΙ: CΩΤΕΜ ΕΡΟΙ ΕΙΤΩΒΕ
 `ΜΜΟC ΔΝΟΚ ΣΑ ΠΕΚΒΩΚ: ΜΑΡΕC`Ι * (fol. γνν verso) ΕΞΟΥΝ ΜΠΕΚΜΘΟ `ΝΤΕ ΤΕΚΝΙΩΤ
 `ΜΜΕΤΑΓΑΘΟC `ΝΧΕ ΤΑΠΡΟCΕΥΧΗ ΝΕΜ ΠΑΤΩΒΕ ΧΕ ΝΘΟΚ `ΜΜΑΥΑΤΚ ΠΕ ΤΑΙΕΡΖΕΛΠΙC
 ΕΡΟΚ
 ΠΩC ΠΑΝΟΥΤ ΟΥΩΡΠ ΕΞΡΗΙ ΕΧΩΙ ΜΠΙΖΜΟΤ `ΝΤΕ ΠΕΚΠΝΑ ΕΘΟΥΑΒ. CΕ ΤΤΩΒΕ
 `ΝΤΕΚΜΕΤΑΓΑΘΟC ΠΑΝΗΒ ΑΡΙΧΑΡΙΖΕCΘΕ ΝΗΙ `ΝΟΥΜΕΤΡΕΦΩΟΥΝΖΗΤ ΝΕΜ ΟΥΘΕΒΙΟ
 `ΝΖΗΤ ΝΕΜ ΟΥΖΥΠΟΜΟΝΗ ΕΘΡΙΦΑΙ ΣΕΝ ΟΥΩΠΕΡΖΜΟΤ ΣΑ ΖΩΒ ΝΙΒΕΝ ΕΘΝΑ`Ι ΕΖΡΗΙ
 ΕΧΩΙ
 ΜΑΡΙΕΡΜΠΩΑ ΣΕΝ ΠΑΙΕΖΟΥ ΝΕΜ ΝΙΕΖΟΥ ΤΗΡΟΥ `ΝΤΕ ΠΑΩΝΣ ΕΘΡΙΦΑΙ ΠΕΚΤ^ρC
 ΕΘΟΥΑΒ ΝΕΜ ΝΙΜΚΑΥΕ`ΝΟΥΧΑΙ `ΝΤΕ ΠΕΚΜΕΝΡΙΤ `ΝΩΗΡΙ
 ΜΑΤCΙΟ `ΝΤΨΥΧΗ ΣΕΝ ΤΖΛΗΧΙ `ΝΤΕ ΤΕΚΜΕΘΝΟΥΤ ΕΘCΜΑΡΩΟΥΤ ΘΩΟΥΤ ΕΞΟΥΝ ΖΑΡΟΚ
 ΠΑΝΗΒ `ΝΝΑΛΟΓΙCΜΟC ΜΑΤCΙΟ `ΝΤΑΨΥ * (fol. γζ recto) ΧΗ ΣΕΝ ΤΖΛΗΧΙ `ΝΤΕ ΠΕΚΠΝΑ
 ΕΘΟΥΑΒ: ΜΑΡΕΦΩΩΠΙ `ΝΣΡΗΙ `ΝΣΖΤ `ΝΧΕ ΠΕΚΟΥΩΩ ΝΕΜ ΦΗΕΤΕΖΝΑΚ `ΝCΗΟΥ ΝΙΒΕΝ
 ΖΙΝΑ `ΝΤΑΩΑΩΝΙ ΕΟΥΝΑΙ ΕΒΟΛΖΙΤΟΤΚ ΣΕΝ ΠΕΚΜΑΝΤΖΑΠ ΕΤΟΙ `ΝΖΟΤ ΕΘΜΕΖ
 `ΝΩΟΥ
 ΧΕ `ΝΘΟΚ ΠΕ ΕΤΕΡΕ ΠΩΟΥ ΕΡΠΡΕΠΙ ΝΑΚ ΝΕΜ ΠΕΚΜΟΝΟΓΕΝΗC `ΝΩΗΡΙ ΙΗC ΠΧC ΠΕΝΩC
 ΝΕΜ ΠΙΠΝΑ ΕΘΟΥΑΒ `ΝΡΕΦΤΑΝΩΟ ΤΝΟΥ ΝΕΜ `ΝCΗΟΥ (ΝΙΒΕΝ)

A prayer of the patriarch let you say it early everyday

Master, Lord, God, the *almighty*, the Father of our Lord and our God and our *Saviour* Jesus *Christ*, I beseech and ask Your great *Goodness*, the Lover of the humankind. Harken to me (for) I ask You, I am Your servant, let my *prayer* and my demand enter in front to Your great *Goodness* for You are only that I *hope*.

Lord my God send upon me the grace of Your holy *Spirit*. Yes, I beseech Your *Goodness*, my Lord *grant* me patience and humility of heart, *endurance* in order I carry out, with thanksgiving, everything that come upon me.

Let me be worthy in this day and all days of my life to carry Your holy *Cross* and the sufferings of Salvation of Your Beloved Son.

Satisfy my *soul* in the sweetness of Your blessed divinity. Assemble to You, my Lord, the *thoughts* of my *soul* in the sweetness of Your Holy *Spirit*. Let Your will and what please You be in me every time *in order* to win a mercy from You in Your fearful tribune full of glory.

For to You is worthy the glory to You and Your *Only Begotten* Son Jesus *Christ* our Lord and the Holy *Spirit* the life-giver, from now and ever

Commentary for the first prayer

As already noticed by Taft¹⁰ in the beginning there were two traditions monastic one and cathedral (for the urban churches). Hence the first text confirms that it was for the monastic use.

The nature of these following prayers that are placed after these two prayers have the titles

†πρὸς τὴν τρίτην ὥραν

The *prayer* of the third hour

It is in fact the absolution of the third hour as it is clear from this table

Absolution of the third hour¹¹

ϥ† πέννοϥ† ϥ† `ντε μετῳενζητ
 niben ouor pōc `ντε nom† niben:
 φηεταφνομ† nan kata ounou niben
 nem kata choi niben zen onom† `ντε
 πεκπνα εθ

tenwepzmot `ntotk xe aktazon
 epaten eouproceyxn zen taionou
 eoy

θαι ετακχωϥ `νητс `μπρмот `ντε
 πεκπνα εθ: zen oumetramaο exen
 nnete nouk `nagios `mmaoethic ouor
 `napostolos eoyab mφrh† `nzanlac
 `nxpwm

ten†zo ouor tentwbz `ntekmetaγaθoc
 pimapwmi wapi epok `ntenproceyxn
 ouor ouwapi nan eφrh† `μπρмот `ντε

Prayer of the 3th hours Paris Copte 4

ϥ† `ντε νιμετῳενζητ pōc `ντε nom†
 niben: φηεταφνομ† nan kata ounou
 niben nem kata choi niben

tenwepzmot `ntotk xe aktazon
 epaten eouproceyxn zen taionou
 eoyab

θαι ετακχωϥ `νητс `μπρмот `ντε
 πεκπνα εθ: zen oumetramaο exen
 nekhaκαpios `nagios `mmaoethic

ten†zo ouor tentwbz `mnoκ
 pimapwmi wapi epok `nnenproceyxn
 thpen ouoeben eφouy eoykatactacis

10 R. Taft, *The Liturgy of Hours East and West*, Collegeville 1985, p. 252-259.

11 O. H. E. Burmester, *The Horologion of the Egyptian Church Coptic and Arabic text from a medieval manuscript*, Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca, Cairo 1973, p. 44-45.

ΠΕΚΠΝΑ ΕΘΥ ΟΥΟΖ ΟΥΟΘΒΕΝ ΕΘΟΥΝ ΜΠΝΑΤΙΚΗ
 ΕΟΥΚΑΤΑСТАСΙC ΜΠΝΑΤΙΚΟΝ
 ΖΙΝΑ ΝΤΕΝΜΟΩΙ ΞΕΝ ΠΠΝΑ ΝΙΕΠΘΥΜΙΑ
 Ν†CΑΡΖ ΝΤΕΝΩΤΕΜΧΟΚC ΕΒΟΛ ΟΥΟΖ
 ΔΡΙΤΕΝ ΝΕΜΠΩΑ ΝΩΕΜΩΙ ΜΠΕΚΜΘΟ
 ΝΤΕΚΜΕΤΑΓΑΘΟC ΞΕΝ ΟΥΤΟΥΒΟ ΝΕΝ
 ΟΥΜΕΘΜΗ ΝΝΙΕΖΟΟΥ ΤΗΡΟΥ ΝΤΕ
 ΠΕΝΩΝΞ ΞΕΝ ΤΧΟΜ ΜΠΕΚΜΟΝΟΓΕΝΗC
 ΝΩΗΡΙ ΠΕΝΩC ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥ† ΟΥΟΖ
 ΠΕΝCΩΤΗΡ ΙΗΣ ΧC
 ΦΑΙ ΕΤΕ

God, our God, God of all compassion and Lord of all comfort, Who has comforted us at every hour and all times with the comfort of Your Holy *Spirit*.

We give thanks to You, that You has made us to stand for *prayer* at this holy hour

in which You did pour forth the grace of Your Holy *Spirit* in wealth upon Your holy *Disciples* and holy *Apostles*, as tongues of fire.

We beseech and we pray Your *Goodness* Lover of man, receive our *prayer*, and sent down to us the grace of Your Holy *Spirit*, and translate us to a *spiritual state*.

In order that we may walk in the *Spirit*, and that we may fulfil the *desires* of the *flesh*; and make us worthy to serve before Your *Goodness* in purity and truth all the days of our life, in the strength of Your *Only-Begotten Son* our Lord and our God and our *Saviour*

Through Whom...

Our text is shorter and more sober.

The following prayers of the sixth hour and the ninth hour are different from the edited text of the Horologion.

ΖΙΝΑ ΝΤΕΝΜΟΩΙ ΞΕΝ ΠΠΝΑ ΟΥΕΠΘΥΜΙΑ
 ΝΤΕ †CΑΡΖ ΝΤΕΝΩΤΕΜΧΟΚC ΕΒΟΛ
 ΖΙΤΕΝ ΠΕΚΜΟΝΟΓΕΝΗC ΝΩΗΡΙ ΙΗΣ ΧC

ΦΑΙ ΕΤΕΚCΜΑΡΩΟΥΤ ΝΕΜΑΩ ΝΕΝ ΠΠΝΑ
 ΕΘΟΥΑΒ ΩΑ ΕΝΕΖ ΑΜΗΝ

God, our God, God of all compassion and Lord of all comfort, Who has comforted us at every hour and all times

We give thanks to You, that You has made us to stand for *prayer* at this holy hour

in which You did pour forth the grace of Your Holy *Spirit* in wealth upon Your holy *Disciples* and holy *Apostles*,

We beseech and we pray Your *Goodness* Lover of man, receive our *prayer*, and sent down to us the grace of Your Holy *Spirit*, and translate us to a *spiritual state*.

In order that we may walk in the *Spirit*, and that we may not fulfil the *desires* of the *flesh*;

of Your *Only-Begotten Son*

Through Whom You are blessed with Him and the Holy *Spirit* forever Amen!

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

†ΑΓΑΠΗ ΕΤΑΨΑΧΙ ΕΘΗΤΩ ΝΧΕ ΝΙΑΠΟCΤΟΛΟC ΕΘΥ ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ
ΝΤΕ ΠΕΝΘC ΙΗC ΠΧC.

ΕΩΩΠ ΑΝΩΑΝΜΕΝΡΕ ΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ ΠΕΝΘC ΙΗC ΠΧC ΝΤΕΝΕΡ ΠΙΝΑΙ ΝΕΜ
ΝΕΝΕΡΗΟΥ ΩΑΝΧΩΚ ΜΠΙΝΟΜΟC ΤΗΡΩ ΕΒΟΛ.

The charity which the holy Apostle speaks about, is the name of salvation²² of our Lord Jesus Christ.

If we love the Name of salvation of our Lord Jesus Christ and we have mercy upon each one of us.²³ We will fulfil the whole Law.²⁴

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

ΝΤΕΝCΜΟΥ ΕΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ ΠΕΝΘC ΙΗC ΠΧC ΞΕΝ ΟΥΝΙΩ† ΜΜΕΤΑΘΜΟΥΝΚ
ΕΝΩΩ ΕΒΟΛ ΕΝΧΩ ΜΜΟC

ΧΕ ΠΑΘC ΙΗC ΠΙΜΙCΙ ΕΒΟΛΞΕΝ ΦΙΩΤ ΞΑΧΩΟΥ ΝΝΙΕΩΝ ΤΗΡΟΥ ΝΑΙ ΝΑΝ ΚΑΤΑ
ΠΕΚΝΙΩ† ΝΝΑΙ

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

My Lord Jesus Christ, who is born of the Father before all ages have mercy upon us according to Your great mercy.²⁵

The Psali of Friday highlights the power of Jesus name

ΑΛΗΘΩC ΓΑΡ ΔΙ† ΜΠΑΟΥΟΙ ΕΟΥΝΙΩ† ΝΚΕΦΑΛΕΩΝ ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ
ΠΕΝΘC ΙΗC ΠΧC.

Α ΠΕΝΘC ΙΗC ΠΧC † ΝΟΥΜΗΝΙ ΝΝΕΦΕΒΙΑΙΚ ΝΗΕΤΕΡΩ† ΞΑΤΕΩΖΗ ΕΘΡΟΥΦΩΤ ΕΒΟΛ
ΞΑΤΩΗ ΜΠΩ ΝΟΥΦ†

For truly I approached a great chapter which is the name of Salvation, of Our Lord Jesus Christ.

Our Lord Jesus Christ gave a sign to His servants who do fear Him, to escape²⁶ from the face of bow.²⁷

The refrain of the stanzae of the psali of Saturday is a meditation to Jesus Christ.

ΠΑΘC ΙΗC ΠΧC ΠΑΘΩΡ ΝΑΓΑΘΟC.

My Lord Jesus-Christ, my good Saviour.²⁸

21 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΤΙΑ, p. 167.

22 F. Daumas et A. Guillaumont, *Kellia I, Kom 219*, p 100 N°3.

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

24 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΤΙΑ, p. 182-183.

25 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΤΙΑ, p. 200.

26 Escaping from persecutions is an ancient theme in the Church. St Athanasius wrote his apology for his escaping cf. O. Nicolson, »Flight from the persecution an imitation of the Christ: Lactantius Divine Institutes IV/18 :1-2,« *Journal of Theological Studies* 40 (1989) 48-65.

27 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΤΙΑ, p. 224.

28 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΤΙΑ, p. 238-243.

We may notice that in the first prayer we find alternation between the first person singular and plural (I and we).

As it is noted before that the troparia of the third, sixth and ninth are the same in the Byzantine Church,²⁹ Zanetti had noticed some influences of the Byzantine rite on the Coptic rite.³⁰

This text occurs in the Byzantine³¹ rite attributed to Antiochus Pandektos the monk,³² from the monastery of Saint Sabas who lived at the beginning of the seventh century. Some of his works survived in Arabic in the book *Kitāb al-Ḥāwī*.³³ He compiled the letters of Clement of Rome, which survived in Syriac, Greek and only Fragments in Sahidic Coptic.³⁴

Antiochus Pandektos played the role of compiler. Living after the Persians destruction of the Holy City in 614, being a monk of the monastery of Saint Sabas, he picked up the pieces and restored the monastic life. Following the first wave of Iconoclasm (726-775 AD) the monasteries of Constantinople had adopted this Palestinian monastic office.³⁵

The Palestinian Syriac Horologion, dated 1187/1888 AD, which was copied by a Chalcedonian Syrian includes this prayer also in Syriac without any attribution.³⁶

Severus of Antioch was an eyewitness of the Cathedral vigil, having spent several years in Palestine in the desert of Scythopolis and then in Maiouma near Gaza. In his homilies and especially the homily 77 he made several allusions to this rite.³⁷

The works of Severus of Antioch occur in the Byzantine and non-chalcedonian churches such as the rite of Baptism,³⁸ the troparion of Ὁ Μονογενής.

29 O. H. E. Burmester, »Canonical hours of the Coptic Church,« *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) p. 78-100.

30 U. Zanetti, »Horologion Copte et vêpres byzantines,« *Le Muséon* 102 (1989) p. 237-254. Id., »La distribution des psaumes dans l'horologion Copte,« *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) p. 323-369.

31 Anonymous, Τὸ Ὡρολόγιον τὸ Μέγα, Athens 1900, p. 221-222. Translation in French cf. E. Mercenier *La Prière des Eglises de rite Byzantin*, Monastère de Chevetogne, 2 edition, 1947, p. 51. In English, Metropolitan Philip (ed.), *The Liturgikon*, 2 edition, Antakya Press, 1994, p. 65.

32 A. Moreschini, »Antioco, sabaita« in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, Vol. 2 Col. 67. G. Bardy, »Antiochus« in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937, Tome 1, Col. 701-702.

33 Samir Khalil, »Buṭrus Ibn al-Khabbāz« in *The Coptic Encyclopedia*, volume 2, New York: Mac-Millan 1991, p. 429a-430a.

34 T. Orlandi, »Clement I, Saint« in A. S. Atiya *Coptic Encyclopedia* 2, p. 561-562.

35 R. Taft, *The liturgy of the Hours in East and West, the origins of the divine office and its meaning for today*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1986, p. 276.

36 M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin Ms. Or. Oct. 1019)*, Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature ed. C. H. Dodd, Cambridge: The University Press, 1954, fol. 107b p. 94. (Translation), p. 311-312 (Text).

37 J. Tabet, »Le témoignage de Sévère d'Antioche (+538) sur la vigile Cathédrale,« *Melto* 4 (1968), p. 6-12.

38 Youhanna Nessim Youssef, »Severus of Antioch in the Coptic Liturgical books,« *Journal of Coptic Studies* 6 (2004) p. 143-144.

Commentary on the second prayer

The title of Patriarch means in the Coptic tradition, Severus of Antioch.³⁹

This prayer contrary to the previous one is addressed to God the Father.

The beginning of the prayer resembles to intercession for the departed, the sick, the peace, the fathers and the Assemblies.⁴⁰

The Morning Prayer

ΦΗΝΒ ΠΩΣ ΦΤ ΠΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΦΙΩΤ
ΜΠΕΝΩΣ ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥΤ ΟΥΟΖ ΠΕΝΣΩΤΗΡ
ΙΗΣ ΠΧΣ ΤΤΖΟ ΟΥΟΖ ΤΤΩΒΖ ΝΤΕΚΝΙΩΤ
ΜΜΕΤΑΓΑΘΟΣ ΠΜΑΙΡΩΜΙ

Lord, Master, God, the *almighty* The Father of our Lord Our God and Our *Saviour Jesus Christ* I ask and entreat your great *goodness*, Philanthropic One.

The beginning of the intercessions

ΠΑΛΙΝ ΟΝ ΜΑΡΕΝΤΖΟ ΕΦΤ ΠΠΑΝΤΟ-
ΚΡΑΤΩΡ ΦΙΩΤ ΜΠΕΝΩΣ ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥΤ
ΟΥΟΖ ΠΕΝΣΩΡ ΙΗΣ ΠΧΣ ΤΕΝΤΖΟ ΟΥΟΖ
ΤΕΝΤΩΒΖ ΝΤΕΚΜΕΤ ΑΓΑΘΟΣ ΠΜΑΙΡΩΜΙ .

Again let us ask God the *almighty*, the Father of our Lord, our God and our *Saviour Jesus Christ*, we ask and entreat your *goodness*, O philanthropic One.⁴¹

In this prayer the author entreat God to grant patience, humility, and *endurance*. This list of virtues resemble to the hymn of the 12 virtues⁴²

Prayer of Severus

ΜΑΡΙΕΡΠΕΜΠΩΔ ΣΕΝ ΠΑΙΕΖΟΥ ΝΕΜ
ΝΙΕΖΟΥ ΤΗΡΟΥ ΝΤΕ ΠΑΩΝΣ ΘΕΡΙCΦΑΙ ΣΑ
ΠΕΚΕ^ΡC ΕΟΥΑΒ ΝΕΜ ΝΙΜΚΑΥΖ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ
ΠΕΚΜΕΝΡΙΤ ΝΩΗΡΙ

Let me worthy, in this day and all the days of my life to carry your Holy *cross*

Psali of Friday⁴³

ΩΟΥΝΙΑΤΥ ΜΠΡΩΜΙ ΘΕΝΑΧΩ ΝCΩΥ
ΜΠΑΙΒΙΟC ΝΕΜ ΝΕΦΡΩΟΥΩ ΘΕΜΕΖ ΝΣΙCΙ
ΝΑΙ ΕΤΩΤΕΒ ΝΤΤΥΧΗ
ΟΥΟΖ ΝΤΕΦΦΑΙ ΜΠΕΦCΤΑΥΡΟC ΝΕΖΟΥΥ
ΣΑΤΖΗ ΝΕΖΟΥΥ ΝΤΕΦΤΩΜΙ ΜΠΕΦΝΟΥC
ΝΕΜ ΠΕΦΖΗΤ ΕΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ ΠΕΝΩC
ΙΗΣ ΠΧC

Blessed is the man who forsakes this life and its vain pleasures that are full

39 Youhanna Nessim Youssef, »Recommendations to the Priests. Severus of Antioch or Severus of Ashmunain,« *Journal of Coptic Studies* 4 (2002) p. 187-196.

40 J. Fenwick, »The significance of similarities in the anaphoral Intercession sequence in Coptic Anaphora of Saint Basil and other Ancient Liturgies,« *Studia Patristica* 18/2, -Leuven: Peeters, 1989, p. 355-362.

41 Abd al-Masih Salib, ΠΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΧΟΛΟΓΙΟΝ ΘΕΟΥΑΒ ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΧΩΜ ΤΩΟΝΤ ΝΑΝΑΦΟΡΑ ΝΤΕ ΠΑΓΙΟC ΒΑCΙΛΙΟC ΝΕΜ ΠΑΓΙΟC ΠΡΗΓΟΡΙΟC ΝΕΜ ΠΑΓΙΟC ΚΥΡΙΛΛΟC ΝΕΜ ΖΑΝΚΕΕΥΧΗ ΕΥΟΥΑΒ, [The book of the Holy Euchologion which is the book of the three anaphorae of St. Basil, St. Gregory and St. Cyril and other holy prayers] Cairo 1902, p. 49-50, 57-58, 276, 280, 286. For this edition cf. U. Zanetti, »Esquisse d'une typologie des Euchologes Coptes Bohaïriques,« *Le Muséon* 100 (1987) p. 407-418.

42 Youhanna Nessim Youssef, »Consecration of the Myron at Saint Macarius Monastery (MS. 106 Lit.),« *Coptica* 2 (2003) p. 106-121. Reprint in *Christianity and Monasticism in Egypt*, Maged S. A. Mikhail and Mark A Saint Mark Foundation, Cairo- New York: the American University in Cairo Press 2009, p. 106-121

43 Nahdat al-Kanaish, ΠΧΩΜ ΝΤΕ ΤΥΑΛΜΟΤΙΑ, p.226.

and your passions of the salvation of your beloved Son. of suffering that kill the soul.
 And he who carries his cross day after day and keeps his mind and heart on the name of Salvation of our Lord Jesus Christ

This prayer did not survive in the actual editions of the Coptic or Greek horologia.

It is important to mention that Severus of Antioch had composed several hymns to be recited in the evening some of them have some affinities with these prayers.⁴⁴

The nature of the manuscript

The big format of the manuscript 28x 21cm shows that it was not for a private use but to be use in the Church as a confirmation of this hypothesis.

The psalms of David as well as the canticles of the Old and New Testament are used since early Christianity.⁴⁵ A copy of these canticles is date to the tenth century in the collection of the Cardinal Borgia.⁴⁶

Actually these canticles are used in the twelfth hour of Good Friday and the early morning of the bright Saturday as attested by Ibn Kabar⁴⁷ in the fourteenth century.⁴⁸ This practice is still in use in the Coptic Church nowadays.⁴⁹

The prayers of the Angels and the *Trisagion* are also used⁵⁰ as well as for the matins of the Bright Saturday.⁵¹ It was known before the eighth-ninth century.⁵²

44 E. W. Brooks, *The Hymns of Severus of Antioch and others in the Syriac version of Paul of Edessa*, Patrologia Orientalis 7/5, Paris: Firmin Didot 1911, p. 755-760 [343-348] and especially N. 322 p. 758 [346].

45 J. Means, *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times*, Cambridge 1914. F. Cabrol, «Cantiques», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Vol II/2, col. 1975-1994.

46 W. Till & P. Sanz, *Eine griechisch-koptische Odenhandschrift*, Monumenta Biblica et Ecclesiastica 5, Rome 1939.

47 Cf. R. G. Coquin, «Ibn Kabar (Shams ar-Ri'âsa Abû 'l-Barakat)», *Catholicisme* 6, 1966, col. 1349-1351. Samir Khalil, «Un manuscrit arabe d'Alep reconnu, le Sbath 1125», *Le Muséon* 91, 1978, p. 179-188. Id., «L'encyclopédie Liturgique d'Ibn Kabar († 1324) et son apologie d'usage Coptes», *Crossword of Cultures Studies in Liturgy and patristics in Honor of Gabriele Winkler*, edited by H.-J. Feulner, E. Velkouska and R. Taft, *Orientalia Christiana Analecta* 260, Roma 2000, p. 629-655.

48 L. Villecourt, «Les Observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'église copte», *Le Muséon* 38 (1925) p. 261-320 and especially p. 290-291. A. Wadi, «Abu al-Barakat Ibn Kabar, Misbah al-Zulmah (cap. 18: il digiuno e la settimanta santa)», *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 34 (2001) p. 233-322. G. Viaud, «Le Psaume 151 dans la liturgie Copte», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 67 (1969) p. 1-8.

49 O. H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church detailed description of her liturgical services and Rites*, Textes et documents, Cairo: Société d'Archéologie Copte 1967, p. 286-290. Adel Sidarus, «La Pâque sainte ou la Semaine Sainte selon la liturgie copte», *Proche Orient Chrétien* 17 (1967) 3-43.

Conclusions

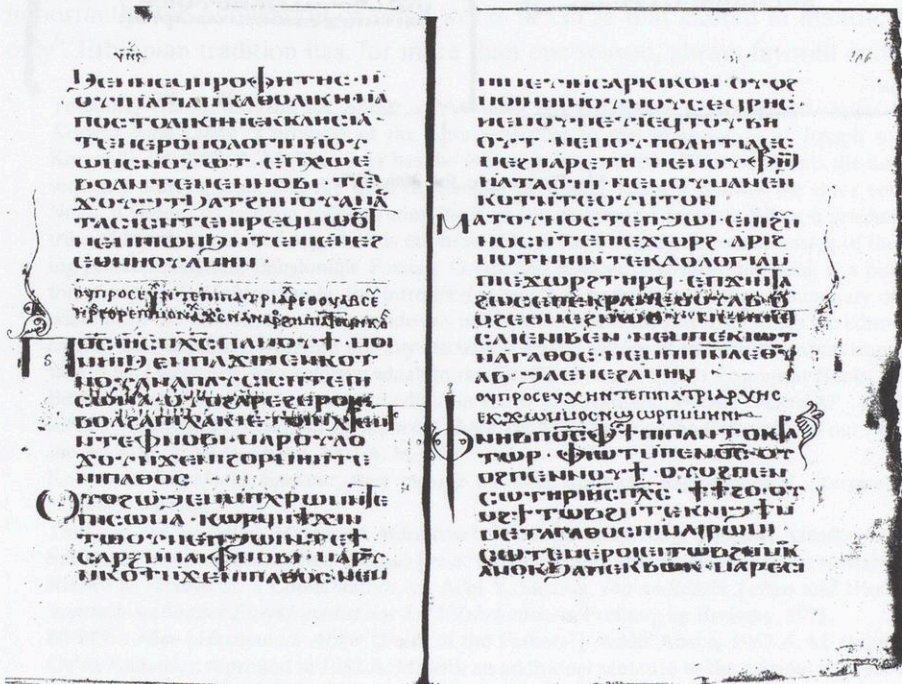
The two prayers published above may have been used as absolutions for mid-night and the first hour.

The manuscript may have been used for the Bright Saturday as on this occasion psalms and canticles are used publically.

These prayers were found in a monastic manuscript. They are full of expressions, which occur in the other liturgical texts especially the Psalis and the anaphoras. The first one is shared between Copts and Greeks while the other one is not in use in both churches.

These prayers are full of many severian themes and expressions. Hence the attribution to Severus of Antioch is more probable especially for the first prayer.

This paper highlights once more the importance of the study of Coptic liturgical texts for the Severian studies.



Ms. Paris copte, fol. 205v-206r

50 Cf. O. H. E. Burmester, *Horologion*, p. 232-233. This is also known in the Greek Church cf. Yassa Abd-al-Masih, »Doxologies in the Coptic Church. The Use of Doxologies,« *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 4 (1938) p. 97-113 especially p. 107-109.

51 Cf. Supra note 49.

52 H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 3, Louvain 1970, p. 416-423.

Tedros Abraha

Survey of recent publications of religious texts in Ethiopia and Eritrea

The last two decades and half have witnessed an editorial revival in the Ethiopian Orthodox Tāwahaḍo Church (henceforth EOTC) of extraordinary proportions. Perhaps, since the golden period of Ethiopian literary productions instigated by emperor Zār'a Ya'eqob (1434-1468), Ethiopia has never seen anything like the recent proliferation of written material (within such a limited span of time) covering the four major areas of traditional sciences: the Bible¹, the Books of the Doctors², Monastic writings³, Computus⁴. The recent wave of publications consists of fresh works, re-edition⁵ of dwindling texts or of books difficult to retrieve and more importantly, the publication of some works in Gə'əz that existed in manuscripts only⁶. Ethiopian tradition has, for more than one reason, always favored and still

¹ Yohānnəs Gābrä-Maryam, ዜና አይሁድ ፡ የሴፍ ወልደ ኮርዮን እንደጻፈው [Zena Ayhud. Yosef Wäld Koryon əndä šafāw "Chronicle of the Jews according to the composition of Joseph son of Koryon"], s. l. 2001, A. M. The cover has the following long subtitle: "This book puts the fathers' sequence starting from Set, the third descendant of Adam. When it reaches the three sons of Noah, it widens its horizon concentrating itself on the children of Japheth. When it reaches the tribe of Israel, its point of departure is the tribe of Israel and it analyzes the succession of the ruling powers: Assyrian, Babylonian, Persian, Greek and Roman. Therefore the book is a pioneer for researches". Unfortunately, the introduction which is nothing more than a summary of the contents of the version, does not provide any information about the text from which the editor has carried the Amharic translation nor any discussion on the history of the work's textual transmission. The *Didascalia Apostolorum* which in the EOTC is one of the 81 Canonical Books of the Bible, is one of the latest texts to be edited in Gə'əz and Amharic: መጽሐፈ ፡ ዲድስቅልያ ፡ ዘአበዊነ ፡ ሐዋርያት ፡ [Māṣḥafā Didasqalya Zä-abāwīnā Ḥawaryat "The Book of the Didascalia of our Fathers the Apostles"], Addis Ababa, 2004 A. M.

² Known as *Māṣahəftä liqawənt*, they include patristic, liturgical, hagiographical, liturgical and canonical writings.

³ They are the so-called *Māṣahəftä Mānākosat*, a trilogy comprising: *Arāgawi Mānfāsawi* [The Spiritual Elder/John Saba], *Mar Yəṣḥaq* [Isaac of Ninive] and *Fəlkəsəyyus* [Filoxenus of Mabbug].

⁴ Known as *Abuṣakər*, a Coptic author, cf. Adel Y. Sidarus, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk: ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, 1975.

⁵ ሃይማኖት ፡ አበው [Haymanotā Abāw "Faith of the Fathers"], Addis Ababa, 1967 A. M. (bilingual: Gə'əz-Amharic); reprinted in 1982 A. M. with an additional sentence to the original title, ሃይማኖት አበው የጥንት አባቶቻችን ሃይማኖት [Haymanotā Abāw. Yä-tənt abbatoččacən haymanot "Faith of the Fathers. Faith of our ancient Fathers"], Täsfa Gābrä-Šəllase (ed.), Addis Ababa, 1982 A. M. The *Haymanotā Abāw* is a translation from Arabic of the Coptic *Florilegium*, إلباء اعتراف "I'tirāf al-abā" or *Confessio Patrum*.

⁶ Gābrä-Yohānnəs Gābrä-Maryam (ed.), መጽሐፈ ቀለሙንጦስ ዘርሞ በግእዝና በአማርኛ [Māṣḥafā Qālemənṯos zä-Rom bā-gə'əz-ənnā bā-'amarəññā "Book of Clement of Rome, in Gə'əz and Amharic"], s. l., Ḥamle 2000 A. M. 252 pp. In the cover, the editor declares the book belongs to the 81 Holy Books, namely, the Bible. The material quality of the whole volume is very poor. S. Grébaut edited and translated into French, parts of the Pseudo-Clementine writings in *Revue de l'Orient Chrétien* in 1910 and 1911. Another edition, worth mentioning is: Sirak Gābrä-'Arāgawi

privileges oral transmission and mnemonic acquisition of knowledge. In traditional schools it is simply unthinkable of a professor that enters the classroom with notes that he would read to his students. He/she must know their subject by heart. The “admission” of books at such a grand scale even in the ecclesiastical and monastic milieus is perhaps a signal that the long running ambivalent relationship with the use of writing has been overcome once and for all. It is a phenomenon that has to be welcomed by scholars of Ethiopian studies, and, since many useful productions are in Amharic and to a much lesser extent in Təgrāñña and other languages, this paper is also a call for attention to the new developments and trends that are taking place in the Ethiopian research and editorial world and to benefit from them. Some of the reasons for the current unprecedented surge in editorial activity are due the changed global situation which has eased the practical process of publishing, thanks to the widespread use of computer. The costs of publication are much more affordable now than fifty years ago, and even though the typographic qualities of several of the recent impressions leave much to be desired, more and more people are not discouraged anymore by the mechanisms of book production of the past.

The present publishing swell: some of its reasons

The current editorial flurry responds to the renewed sensitivity of re-establishing and strengthening of one's own identity also because of the interface with realities which differ from the local and traditional ones. Many of the publications have been produced by members of the EOTC who have done further studies abroad: in Russia, in countries of Eastern Europe, in Greece, Egypt, Syria and North America⁷. Internal dynamics within the EOTC between the more conservative (majority) soul and the “progressist”⁸ wing on the one hand, the ever growing pressure by Evangelical and Pentecostal preaching on the other, have created the necessity of replying in kind. There are plenty of books and booklets of apologetic character, which are anyway useful to understand the position of the various players. Concrete pastoral demands are another important factor that has contributed to re-edit and to produce fresh publications of all the necessary liturgical texts, namely, missals, hymn books (especially the “Yaredian” texts), rituals for the various sacraments, lectionaries, hagiographic and catechetical texts, booklets on

(*mārigeta*), ዜና : ሥላሴ : ተአምረ : ሥላሴ : ወምስለ : መልክአ : ሥላሴ : የአጽዋማት ማውጫ በግዕዝ እና በአማርኛ [*Zena Səllase, Tā'ammərā Səllase wāməslā mālka'ā Səllase yā-ašwamat mawča* “Homilies on the Trinity, miracles of the Trinity with the effigy of the Trinity and an index of the fasts in Gə'əz and Amharic”], Addis Ababa, 1996 A. M. (337 pp. + 5).

⁷ Andu'alām Dagmawi, ወላዲተ አምላክ በሃገረ ድኅነት [*Wāladitā Amlak bā-nāgārā dəhnāt* “The Mother of God in Soteriology”], Addis Ababa, 1998 A. M.

⁸ Sometimes labelled as *Orto-pāntā* “Ortho-Pentecostal” because of the similarity of their approach to the Bible which in fact boils down to a view of Ecclesiology. Their prayer and homiletic practices too seem to imitate the Pentecostal-Evangelical style.

morality, introductions and comments to the Bible. Islam too has entered the fray: a fresh bilingual, Arabic and Amharic *Qur'ān* with an introduction and with many footnotes has been made available⁹. A bulky Arabic-Amharic-English dictionary has been recently published¹⁰. Both volumes can be purchased at a cost that can be afforded by ordinary people. It seems that there is renewed interest for the Gə'əz language which has resulted in the publication of lexica, including a Gə'əz-Təgrəñña¹¹ and Amharic-Gə'əz dictionary¹², grammars and *qəne* (a general term for a rich *impromptu* poetry) collections.

Some features of the recent publications

Among the multi-faceted aspects of the literary productions of the ETOC, the following are perhaps the more noteworthy: a) there seems to be a sea change whereby in many publications the approach to science is not marked by methodological prejudices. b) There are heavy weight scholars who in their pursuit for knowledge, are not conditioned by their religious affiliation. There are papers on history of the transmission of the biblical text which quote abundantly sources "external" to Gə'əz tradition. It is safe to speak of an "academic ecumenism" which has been beneficial not only to the quantitative growth of the publications but their quality as well.

The first seeds of the present situation

The enhancement of printing religious texts for the survival and protection of faith has been an intuition of the last Ethiopian Nəguś, Ḥaylā Šəllase I (1941-1974) who encouraged scholars to do researches and supported them financially to publish their works. Currently, many of the texts for official religious duties are sponsored by the Patriarchate, but dioceses, monasteries¹³, religious associations are also in the frontline of the editorial activity.

⁹ Säyid Muḥammad Sadiq (*šäyḳ*) - Muḥammad Šani Ḥabib (*ḥaḡḡ*) (trans.), የቅዱስ ቁርኣን የአግርኛ ትርጉም ከሕዳግ ግስታወሻ ጋራ :: አዲስ አበባ 2004 [*Yäqəddus Qur'an yä-amarəñña tərgum kə-həddag mastawäšə gara* "Amharic version of the Holy Qur'an with footnotes"], Addis Ababa, 2004 (843 pp.).

¹⁰ Mustāfa Ḥamid Yusuf (ed.), አን-ነፌስ ዐረቢኛ አግርኛ መዝገበ ቃላት [*An-nāfis arābiñña amarəñña mäs-gäbä qalat* . عربي النفيس القاموس - أمهري - إنكليزي *Al-qāmūs al-nafis 'arabī amhari inklizi* 18000 ቃላት "Annafis Arabic-Amharic-English Dictionary 18000 entries"], s. l. 2003 (904 pp.).

¹¹ Ghebrēgziē Adhanom, መዝገበ ቃላት ግእዝ-ትግርይና [*Mäzgäbä qalat gə'əz-təgrəyna* "Gə'əz-Təgrəñña Vocabulary"], Asmara, 2010 (758 pp.). It draws heavily from the Gə'əz lexica of Dillmann and Kidanä Wäld Kəflē.

¹² Bälāy Mäkonnen Šəyum (*liqä ḥəruyan*), ትንሣኤ አግርኛ - ግእዝ መዝገበ ቃላት :: ዐሥራ አምስት ሺህ ቃላትን የያዘ :: አዲስ አበባ ሐምሌ 2001 ዓ.ም. [*Tənsä'e amarəñña - gə'əz mäs-gäbä qalat*. 'Asra amməst ših qalatən yä-yazä "Resurrection of Amharic and Gə'əz, vocabulary containing fifteen thousand entries"], Addis Ababa, 2001 A. M. (267 pp.).

¹³ E. g. መጽሐፈ ምስጢር ዘጊዮርጊስ ዘጋሳጫ [*Mäshafä Məstir zä-Giyorgis zä-Gassäčča* "The book of the Mystery by *Giyorgis of Gassäčča*"] published in an Amharic version in 2000 A. M. and in a bilingual (Gə'əz-Amharic) large format edition in 2001 A. M. by the monastery in Wällo (central

On three recent seminal works

Before going into the topic of this paper, I would like to introduce very briefly three recent works which are to some extent strictly connected with Ethiopian traditional (*andəmta*) commentaries, namely:

a) መጽሐፍ ቅዱስ የበሉይና የሐዲስ ኪዳን መጻሕፍት [Mäṣəḥaf Qəddus yä-Bəlu-y-ənna yä-Haddis Kidan mäṣəḥəft “The Holy Book the books of the Old and New Testament”], Addis Ababa, 2007.

P. 1 reads: “The Amharic Bible with the Old Testament based on Septuagint published with the permission and the order of Patriarch Pawlos as well as with approval of the president of the World Council of Churches. Gəʾəz text compared with the basic biblical languages, Hebrew and Greek”. It is the latest Amharic version of the entire Bible, the work of an equip of high caliber scholars of the EOTC. The latter have successfully availed of their academic formation at home in traditional schools and of further specialist studies abroad. In this edition, Jubilees and Enoch appear immediately after the historical books, whereas in prior impressions of the Amharic Bible, they were placed in a separate list containing the “deuteron-canonical books”. In the introduction, the editors state that they would provide a comparison between their version with the Greek (LXX) and Hebrew (TM = Masoretic Text) textual traditions. In fact, there are footnotes in which variants from both languages are presented¹⁴. Even though the text-critical interface is far from being exhaustive, such a keen focus on textual criticism is a good first step in the right directions. The declaration “based on the Septuagint” more than a real allegiance to the Greek text reflects the ideal at which the translators have aimed. A quick look would be enough to see that the order of the books, their numbering and especially their contents do not match with the LXX. A few examples can be mentioned: Psalm 151 is missing; Jeremiah, Daniel and Job correspond to the TM even if for some passages, the Amharic version refers to the LXX. The three Books of Maccabees are the Gəʾəz text and not the Greek version. In the present updated¹⁵ version too, the number of the biblical books is of 81: 54 books of the Old Testament and 27 of the New.

b) Various authors, የኢትዮጵያ ኦርቶዶክስ ተዋሕዶ ቤተ ክርስቲያን አጭር ታሪክ ከልደተ ክርስቶስ እስከ ፳፻ ዓ.ም. (2000) [Yä-Ityoppəya Ortodoks Tāwāḥədo Betä-Krəstiyan

Ethiopia) that carries the name of abba Giyorgis zä-Gassäčča who according to the date in the title of the book live from 1357 to 1417 A. M.

¹⁴ The role of the theological concern sometimes at the expense of the truth of the text is exemplified in passages such as Rom 8:34, which, in line with the entire Ethiopian textual tradition reads: “judges in our favour”. However, at least in this edition, there is the intellectual honesty of acknowledging that the Greek witnesses read: “intercedes for us”.

¹⁵ This version drops the classification of the Old Testament books into proto and deuteron-canonical of previous Amharic versions.

aččər tarik kǎ-lǎdǎtǎ Krəstos əskǎ 2000 A. M. "A short History of the Ethiopian Orthodox Tǎwǎhədo Church from the Birth of Christ to 2000 A.M.", s. l. 383 pp].

It is clear from the title that the book was issued on the occasion of the celebration of the second millennium (Ethiopian Calendar). It is a precious collection of several topics, grouped under fourteen long chapters, authored by twelve scholars that on p. III are introduced as *yǎ-mǎṣḥafu azzāgagōčč* "the contributors of the book". The volume is accompanied by a rich set of photographic reproductions. Together with the priceless value of the work, intellectual honesty demands to remember some evident flaws of historical objectivity in the presentation of people and facts¹⁶. Məkrǎ-Šəllase Gǎbrǎ-Amanu'el has written the section on the origin and evolution of the Gəʿəz Bible (pp. 156-173). The late *Mǎggabe Bəlu*y (master of the Old Testament) Sǎyfǎ-Šəllase Yohānnəs¹⁷ has dealt with the Ethiopian traditional Ethiopian exegesis (pp. 174-209). He introduces his contribution by stating that "through this short paper he is trying to explain briefly how, in two thousand years, Ethiopian scholars have interpreted their sacred texts, in a first stage only in Gəʿəz, then in Gəʿəz and Amharic"¹⁸. In fact, Sǎyfǎ-Šəllase's paper is far from being a generic *abrégé* but rather an articulate exposition of the birth and development of Ethiopian exegesis. There is a clear and exhaustive presentation of the two main exegetical schools that were born in the eighteenth century, namely "the upper and the lower houses"¹⁹, with several specimen of their respective patterns of interpretation. The paper introduces some interesting neologisms, such as አብርሃኑ *abrəhot*, a *Gəṃharic* word (a combination of Gəʿəz and Amharic), meaning "enlightening, explanation" (p. 206). Technical terms and concepts alien to Ethiopian vocabulary have been adopted by a first class Ethiopian exegete, like: ፊደላዊ ... ታሪካዊ *fidälawi, tarikawi tərgʷame* "literal, historical interpretation". It is a technical language which helps to complete the well established notions of ነጠላ : ትርጉም ... ጥበረ : አምሳላዊ : ትርጓሜ *nätäla tərgʷəm, ḥəbrǎ amsalawi tərgʷame (አሊገሪ aligori* "allegory"), meaning: "literary and allegorical interpretation". The two types of interpretation are expressed by the common formula ለጊዜው ... ለፍጻሜው *lä-gizew lä-fəṣṣamew* "for that time ... for the accomplishment" (pp. 204-207), the equivalent of *typos* and *anti-typos*.

Sǎyfǎ-Šəllase offers a genealogy of the most prominent interpreters. There are critical remarks (p. 188) on the limitations of the *andəmta*'s hermeneutic metho-

¹⁶ The total oblivion of Abunä Märqorewos, Patriarch of the EOTC from 1988 to 1991 (who in his turn was appointed by the military junta that overthrew the Emperor) before the then sitting head of the EOTC, Abunä Pawlos, is one of the examples that the text is "oriented".

¹⁷ Sǎyfǎ-Šəllase Yohānnəs (*Mǎggabe Bəlu*y) (1942-2009) beside an exceptionally solid local formation has pursued further studies outside Ethiopia, particularly in the United Kingdom. For his obituary, cf. *Ethiopian Review of Cultures*, 14 (2011), pp. 3-11.

¹⁸ *Yǎ-Itiyoppəya*, p. 209. There is no mention of commentaries in Təgrəñña.

¹⁹ For a brief survey of the main characteristics of the two schools, cf. R. Cowley, *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church*, Cambridge, 1983, p. 5.

dology as well. They are soul searching observations which are of particular relevance inasmuch as they spring from an insider's knowledge who has dedicated his whole life to the enquiry of the Word of God.

c) Fäqadä Säyfä-Šəllase (*liqä guba'e*), ጥንታዊ የብራና መጻሕፍት አዘገጃጀት [*Təntawi yäbəranna māṣaḥəft azzägäğagät* "Preparation of parchment books since old times"], Addis Ababa University Press 2002 (A. M.).

The volume is a 320 pages long monograph on Ethiopian codicology. It is the fruit of a lifetime engagement and daily interaction with Ethiopian manuscripts of the author of the book. It is a well structured sage and perhaps the most exhaustive and accurate eyewitness treatise on virtually every aspect of the *bəranna* "parchment". The main body of the book consists of fifteen chapters with the following titles:

- 1 – Parchment writing and the growth of Gə'əz letters.
- 2 – Sequence (evolution) of ancient handwriting.
- 3 – On vowels and punctuation.
- 4 – On the shape of the letters in calligraphy.
- 5 – On the function of calligraphy in general and on the schools of calligraphy.
- 6 – On the earning of the calligraphers for daily life and on the care for their health.
- 7 – Characteristics of various types of animal skins and the extraction of the parchment.
- 8 – Tools for the extraction of the parchment.
- 9 – Techniques to obtain the parchment page ready for writing and the employment of some wild animal's skin.
- 10 – Ink preparation and tools to use it.
- 11 – On ink pot – preparation of pen, on how to write on a parchment book.
- 12 – On decorations, on the elaboration of pictures and talismans.
- 13 – On the binding of parchment books and the preparation of the cover.
- 14 – On how to place (shelving), use and take care of the parchment book.
- 15 – Biography of deceased famous calligraphers.

Post-face (in English by A. Wion)

Glossary by the author.

There are tens of samples of manuscripts of the various stages of Gə'əz script and of ornaments in the margins of the manuscripts. The author provides pictures showing parchment processing and the tools employed.

It would be very important to translate into English the last two volumes. Scholars who are not acquainted with Amharic would benefit from them.

Tedros Abraha

Notes on the Ethiopian *andämta* commentaries on Genesis

1 - On the new edition of the commentary of Genesis

The present article has been prompted by the publication of a new edition of the *andämta* commentary on Genesis: Mersha Alehegne, *The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis: critical edition and translation*, Aethiopistische Forschungen 73, Wiesbaden, 2011. xix, 722 pp. Mersha Alehegne's (*siglum*: MA) volume, a doctoral thesis, follows an earlier publication¹ of the commentary of Genesis: መጻሕፍተ : ብሉይት : ፪ቱ : እሉ : እሙንቱ : ኦሪት : ዘፍጥረት (ዘልደት) : ኦሪት : ዘፀሐት : አንድምታ : ትርጓሜ # አዲስ አበባ ፲፱፻፺፱ ዓ.ም. [*Mäsaḥəftä bəluwat käl'ettu ʾəllu ʾəmmuntu Orit zä-fəṭrät (zä-lədät) Orit zä-šä'at andämta tərg'ame* "Two books of the Old [Testament], they are Genesis and Exodus with [their] *andämta* commentary"], Addis Ababa, 1999 A. M.²

MA's volume makes its entrance in the context of a recent widespread editorial activism which among other items includes the re-edition and fresh publication of many *andämta* texts. The commentaries of the whole of the New Testament commentaries have been re-edited more than once and for the first time in Təgrəñña as well³. The whole of the canonical books of the Old Testament commentaries have been published. While the *andämta* to Enoch has been published⁴,

1 The name of the editor is not given.

2 The other three books of the Pentateuch were published in the same year: መጻሕፍተ : ብሉይት : ፫ቱ # እሉ : እሙንቱ : ኦሪት : ዘሉዋውያን : ኦሪት : ዘኅጉልፉ : ኦሪት : ዘዳግም # አንድምታ : ትርጓሜ # አዲስ አበባ ፲፱፻፺፱ ዓ.ም. # [*Mäsaḥəftä bəluwat šälästu ʾəllu ʾəmmuntu Orit zä-Lewawəyan, Orit zä-h'wəṭ' Orit zä-dagəm andämta tərg'ame* "Three books of the Old [Testament], they are Leviticus, Numbers and Deuteronomy [their] *andämta* commentary"], Addis Ababa, 1999 A. M. Under the title "the *andämta* texts and their current state of publication" (pp. 18-19), MA provides a list of published and unpublished material. The "Historical Books" registered (numbers 6-13) as unpublished, have been indeed published in the year 2000 A. M.: Joshua, Judges and Ruth in a volume, and in another one 1.2 Samuel and 1.2 Kings, under the title (of the Septuagint): *four books of the Kings*. Enoch (n. 19) has been published in 2003 (A. M.). Ben Sira (Book of Sirak) was re-published as *Mäsaḥəftä Šälonon wä-Sirak* in 1988 A. M., pp. 229-350. The first print with the same title goes back to 1917 A. M. The *andämta* of Jeremiah appeared in 1997 A. M.

3 For details cf. Tedros Abraha, "Una versione Tigrina (popolare?) degli *andämta* sui quattro Vangeli: un altro passo nelle edizioni degli *andämta* nell'ultimo ventennio", *Orientalia Christiana Periodica* 73 (2007), pp. 61-96.

4 መጽሐፈ : ሂደክ # "ወለመዋዕል : አርአየኒ : ዑርኤል : መልአክ" ከጥንት : አባቶቻችን : ሲወርድ : ሲዋረድ : የተቀበለነው : የአንድምታ : ትርጓሜ # አዲስ አበባ ፳፻፫ : ዓ.ም. # [*Mäṣḥafä Henok. "Wälämäwa'el ar'ayänni Ur'el mäl'ak" kätənt abbatočcačan siwärd siwärräd yä-*

the Apocalypse of Esdra, Maccabees and especially Kufale “Jubilees”, one of the most important books of the Ethiopian canon are still in the waiting list.

MA’s work consists of four parts: introduction (pp. 1-41); text-critical edition of the *andəmta* of Genesis based on five manuscripts copied in contemporary times (pp. 43-382); “English translation of the text with commentaries made on concepts and terminologies in the footnote” (pp. 383-659); list of archaic terms, of manuscripts containing *andəmta*, general bibliography (pp. 661-722). There are several instances of imprecision of various kinds. Iyasu II reigned in the Gondäri-ne kingdom from 1730 to 1755 and not from 1723-1755 (p. 8)⁵. The metropolitans during the tenure of Iyasu II are Kristodoulos († 1735) and Yoḥānnəs III († 1761), thus the coupling of emperor Iyasu II with *abunä* Marqos (*sic*, p. 9), which would be Mark IV († 1716), seems to be inaccurate. At any rate, the definition of exegetical disciplines took place at the behest of Iyasu I (1682-1706)⁶. MA’s work is a doctoral dissertation which would have been presentable if his team of promoters had included or at least consulted experts of biblical sciences and of Ethiopian traditional exegesis. Unfortunately this was not the case, to the detriment of the Aethiopistische Forschungen series. As a result the part of the book which has some relevance for scientific purposes is the collated text only⁷. It is only on it that the present article will focus⁸. The English translations of the passages quoted in this article are my own.

täqäbbälnāw yä-andəmta tərgʷame “The book of Henok. ‘And for days he showed me the angel Urael’. The *andəmta* commentary we received in the way it was handed down from our fathers from of old”], Addis Ababa, 2003 A. M.

5 MA’s date is the same as the one dealing with the entry Iyasu II in the *EA* 3, pp. 251-252.

6 *Yä-Ityoppäya*, p. 187.

7 While MA’s decision to collate some variants of the five witnesses has chosen is very welcome, *andəmta* insiders know very well that the disparity of wording between the manuscripts is so wide that it is extremely difficult to set up a critical apparatus that hosts every variant that would enable to trace back the text of each witness. The contents of a group of manuscripts can be identical but the way they are transmitted, orality, divides them inexorably. It is like asking twenty pupils to refer the lessons they have heard during their academic classes. No doubt that there will be twenty formulations of the same material. Through which critical apparatus is it possible to retrieve the words of the master?

8 The rest of the book is riddled with many (too many) shortcomings and the English version has little to do with the original (e. g. chapter 30: the English versification and contents is totally different from the Gəʿəz). Taking into account the quantity of the material MA had to deal with, it can be conceded that spelling mistakes in the Ethiopic part are not as many as could have happened. Nonetheless it is true that there are several orthographic errors, such as ወእትትቀነይ : ሊት : በከመ “you shall not serve me like” for ወእትትቀነይ : ሊት : በከ “you shall not serve me without pay” in 29:15 (MA, p. 246); ማርያም “Mary” for ማርያን “sorcerers” in 47:22 (p. 361). MA has produced an inadequate and often abusive English translation from start to finish. Writing down a full list of the mistranslations would mean rewriting the work from scratch. I will give only a couple of examples: In 2:11.14 the names of the first and of the third rivers are ኤፌሶን and ፋርስ, in the text and in their *andəmtas*. They become inexplicably Pison and Assyria (p. 406). ቶሪ (2:12) is not Syria (p. 406) but Greece (cf. KWKDict, p. 668). Jacob of Sarug in the text (p. 196) becomes “Jacob of Severus” in the translation (p. 514); 7:20 ዐሠርት : ወጎምስት : ምእት : ተለዐለ : መልልላትሙ : ማይ “the water rose above them fifteen hundred”. MA writes:

2 – The Gə‘əz text of Genesis in the *andəmtas*

Generally, what we have in the *andəmtas* is the *textus receptus*, namely the Gəʿəz text which reflects in broad lines the LXX tradition⁹. There are several elements that lead to this fundamental conclusion, first of all, the classification of the Old Testament books, which does not follow the Hebrew Bible, namely the collection into three scrolls, the first being the Pentateuch (five books), but the Greek one (*more ut apud Graecos*), ሰምንቱ ብሔረ ኦሪት “the eight parts of the Torah”, namely Octateuch, ranging from Genesis to Judges. The additions and omissions, mistranslations and misunderstanding of the Hebrew featuring in the LXX that have flowed into the Gəʿəz¹⁰ are other reasons that place the Gəʿəz Bible within the fold of the LXX. Judges 5:16 is perhaps one of the most impressive examples of the kinship between the two textual traditions. It reads: ἵνα τί μοι κάθησαι ἀνὰ μέσον τῶν μοσφοθαίμ, rendered literally: ለምንት : ሊተ : ትነብር : ማእከለ : ሞስፌ-ተም¹¹. “Why do you sit for me in the midst of Mosopetām?”. The TM says: מִן־הַמּוֹשְׁפֹתַיִם בֵּין־הַבָּשִׂים הָאֵלֶּה “Why are you sitting down among the two saddle bags (fireplaces/ash heaps)?”. The issue at stake in this case is the entry מִן־הַבָּשִׂים, a common masculine dual noun which occurs in Gen 49:14. It means: saddle bags, ash heaps (the entry). In texts subsequent to Dillmann’s edition we have חֲסֻסִּים “lips” corresponding to מִן־הַבָּשִׂים, which looks like a “correction” of מִן־הַבָּשִׂים “lips”. The *andəmtas* retrieve the older version and read: ወለምንት : ለከ : ትነብር : ውስተ : መስፌተም : ከመ : ታጽምዕ : ከመ : ይትፋጸዩ : እለ : ይነሥኡ : ከመ : ይነሥኡ : ከመ : ይኅልፉ : ውስተ : ዘሮቤል ፣ “and why do you sit yourself inside Mäsəfetäm in order to listen that they wistle those who take to pass into what is

“the water rose more than twenty feet above the mountains”. This is the same translation of the Good New Bible, a popular version, which is notoriously useless for scientific research because of its brazen infidelity to the original versions. 33:18 reads: መበጽሐ : ያዕቆብ : ውስተ : ሲሎም : ሀገረ : ሳቂሞን : እንተ : ሀለወት : ውስተ : ምድረ : ከነሻን : እምድረ : መጽሕ : እምእፍላግ : ዘሰርያ : መበጽሐ : እንጻረ : ሀገር “and Jacob reached Selom city of Sāqimōn which is in the land of Canaan after he returned from the rivers of Syria and reached in front of the city”. This is close to LXX’s: καὶ ἦλθεν Ἰακωβ εἰς Σαλῆμ πόλιν Σικιμων ἥ ἐστὶν ἐν γῇ Χανααν ὅτε ἦλθεν ἐκ τῆς Μεσοποταμίας Συρίας καὶ παρενέβαλεν κατὰ πρόσωπον τῆς πόλεως. MA’s English “translation”: “And Jacob came to Shalom, a city of Shechem, which is in the land of Canaan, when he came from Padan-aram, and pitched his tent before the city (p. 575). No Gᵒᵉᶻ manuscript has the Hebrew toponym Padan-aram (cf. O. J. Boyd, *The Octateuch in Ethiopic. According to the text of the Paris Codex, with the variants of five other manuscripts, Part I, Genesis*, Leyden 1909, p. 101); 49:13 ሳቡሎን : ሳኡኖ : ይጎድር : ከመ : መርሶ : አሕማር (MA, p. 373) “let Zabulon dwell in poverty like a haven for the boats”. MA’s version: Zebulon shall dwell at the haven of sea; and he shall be for a haven of ships (p. 651).

- 9 The LXX though is far from being the exclusive matrix of the Ethiopic Old Testament, at least during its historical evolution.
- 10 Passages of the G⁵az Bible that have affinities with the LXX have been registered in A. E. Brooke and N. McLean (eds.), *The Old Testament in Greek : according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint*, 3 vols., Cambridge 1906-1940. The first volume of this monumental work, hosts the Octateuch.
- 11 Dillmann, *Octateuchus aethiopicus*, p. 441.

in order to listen that they wistle those who take to pass into what is Ruben's". The obscurity of the text is worsened by the interpreters, who resort to an onomatopoeic "solution" to cut the Gordian knot: የምትሰፋ ሴት በቤት እንድትውል በቤት ትውል ዘንድ ለምን ቀረህ? ድል ነሥተው የሚመለሱ ሰዎች በሮቤል ዕጣ ውስጥ ሲአልፉ፤ አንድም ገድለው ማርከው ሲአገሩ ሲነድፉ ትሰማ ዘንድ ለምን ቀረህ? "why do you stay at home like a woman that sews stays at home all the day long? When victorious men pass through the lot of Ruben as they return. *Andām*: Why did you stay back to listen to men bellowing and bragging as they returned after they killed and brought captives with them"¹². መስፊተም has been unduly related to the verb ሰፈየ "to sew", and its substantive መስፊ "needle".

i. The LXX

There are proper nouns in Genesis translated literally in imitation of the LXX which translated Hebrew names instead of transcribing them. The following are token examples.

4:16 ምድረ : ፋይድ : አንጻረ : ኤዶም "in the land of Fayd, opposite to Edom". This matches almost perfectly with the LXX: ἐν γῇ Ναιδ κατέναντι Εδεμ "in the land of Naid opposite to Edem"; rather than: ἰν τῇ γῇ Νωδ ὁ ὀρθρινός "in the land of Nod, east of 'Eden'". Among MA's witnesses, there is no alternative to ፋይድ which is very likely a representation of the Geek Ναιδ. The letters ፋ and ና have been misread by copyists or changed purposely.

4:18 reads ጋይደድ, identical with LXX: Γαῖδαδ, whereas the Hebrew has ገገጥ.

35:18 ወልደ : ጳዕርየ Ὡδς ὀδύνης "son of my pain".

46:1 አዘቅተ : መሐላ φρέαρ τοῦ ὄρκου "the well of swearing". In the Hebrew Bible it is עַבְדָּה שֶׁבַע "the well of the seven". Manuscript C in MA (p. 352), as well as translations into spoken languages read ቤርሳቤሕ.

46:28 ቃቴርኣስ καὶ Ἡρώων, for Hebrew Ἰψῶν.

46:34 ምድረ : ጌሰም : እንተ : ዓረብ ἐν γῇ Γεσεμ Ἀραβία "in the land of Gesem, that is, Arabia.

48:7 አመስጴጦምያ : ዘሰርያ ἐν Μεσομοταμίας τῆς Συρίας, for Hebrew Ἰῤῥያ.

50:11 ላሕ : ዘግብጽ Πένθος Αἰγύπτου "mourning of Egypt", for ማግብጽ.

ii. – Hebrew variants in the *andāmta* to Genesis

31:25 ዕብራይስጥ አብነት ግን ወላባ : ምስል : አኅዊሁ : ተክለ : ደብተራሁ : ውስተ : ደብረ : ገለዓድ : ይላል "the Hebrew variant says: 'But Laba with his brothers pitched his tent in mount Galaad' (MA, p. 261). This reading corresponds to the Hebrew text only partially.

12 መጻሕፍተ : ብሉያት : ሠለስቱ : እሱ : እሙንቱ : ኢያሱ : መሣፍንት : ሩት ። አዲስ አበባ : ሰኔ 2000 ዓ.ም. ። [*Māṣahāftā bəluwat šālāstu ʾallu ʾammuntu Iyyasu Māṣāfant Rut* "Three books of the Old [Testament], they are Joshua, Judges, Rut"], Addis Ababa, Sāne [June] 2000 A. M., p. 27.

32:2 መኸናይም ይላል ዕብራይስጡ ፪ ሠራዊት ማለት ነው ። “the Hebrew says *Mäkānaym* which means two armies” (manuscript C, in MA, p. 266). The toponym **מִצְרַיִם**, has been transcribed into Gəʿəz almost perfectly and the Hebrew dual has rendered correctly.

35:7 የዕብራይስጡ አብነት ኤል : ቤተል ይላል ። የአምላክ ማደሪያ አምላክ ብሎ ጠራው አለ ። “the Hebrew variant says *El Betel*. He named it: the dwelling place of God, God” (manuscripts BC, in MA, p. 285). ኤል ቤቴል reproduces faithfully **בֵּית-אֵל**. It is worth mentioning that this variant does not feature even in Boyd’s apparatus.

35:11 በዕብራይስጥ አብነት አነ : ውእቱ : እግዚአብሔር : አጋዜ : ነሱ : ዓለም “in the Hebrew variant: ‘I am the Lord holder of the whole world’ ” (manuscript C, in MA, p. 285). The Hebrew text reads **אֲנִי אֱלֹהִים** “I am God ‘the almighty’ ”. The gap between the two readings is plain to see. In this case not even the Septuagint is of help to trace back the origin of the Gəʿəz. It reads: *ἐγὼ ὁ θεός* “I am your God”.

41:5 ወኖመ : ወደገመ : ሐለመ ። ዕብራይስጡ አብነት ግን ነቅሐ : ካለ በኋላ ወዳግመ : ኖመ : ወሐለመ : ብሎ አስተካክሎ ይጽፋል ። “and he slept and repeated dreaming. Nevertheless the Hebrew variant, after saying ‘he woke up’, writes correctly ‘and again he slept and dreamt’ ” (manuscripts CD, in MA, p. 316). The Hebrew text reads: **וַיִּשָּׁן וַיִּדְרֹם** “and he slept and dreamt for the second time”. The Hebrew is the same as the LXX: *καὶ ἐνυπνιάσθη τὸ δεύτερον* “and he dreamt for the second time”.

iii. Complexity of the Gəʿəz text

The composite nature of the Gəʿəz text is displayed in the presence of Hebrew and Greek readings, either side by side in the same passage, or in manuscript attestations of the same passage which report either version. Occasionally, the Gəʿəz has texts which cannot be referred to either versions.

47:31 ወሰገደ : እስራኤል : ላዕለ : ርእሰ : ዓራቱ “and Israel bowed upon the head of his bed” (MA, p. 363), identical to: **וַיִּשְׁתָּחוּ אֶת-רֹאשׁוֹ** “and Israel bowed down upon the head of his staff”. The LXX reads: *καὶ προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* “and Israel worshiped over the topmost of his staff”, which the Gəʿəz has taken over almost unanimously: ወሰገደ : እስራኤል : ላዕለ : ከተማ : በትሩ, “and Israel bowed upon the head of his staff”¹³.

49:2 ወተጋብኡ : ወመጽኡ : ደቂቁ : ለያዕቆብ : ወይቤሉሙ : ስምዕም : ስምዕም : ለአቡካሙ “and the children of Jacob came and he told them: ‘Listen, listen to your father’”. This reading, which runs throughout the whole of the Gəʿəz textual tradition¹⁴, differs from the Hebrew: **וַיָּבֹאוּ בְנֵי יַעֲקֹב**

¹³ Cf. Dillmann, *Octateuchus aethiopicus*, p. 90.

¹⁴ With slight differences, like: ወተጋብኡ : ወመጽኡ : ደቂቁ : ለያዕቆብ : ወይቤሉሙ : ስምዕም : ለአቡካሙ, Dillmann, *Octateuchus aethiopicus*, p. 92.

“come together and listen sons of Jacob and hear to Israel your father”. The LXX: ἀνθροίσθητε καὶ ἀκούσατε υἱοὶ Ἰακώβ ἀκούσατε Ἰσραὴλ τοῦ πατρὸς ὑμῶν “Come together and listen sons of Jacob and hear to Israel your father”.

50:2 አምግዝዎ : ወመዝመዝዎ ሸቱውን አስማምተው ቀቡት ማለት ነው። አንድም አብነት ጽዲጠ : እለ : ይጽዕጡ : ሐኒጠ : እለ : የሐንጡ : ይላል። ትርጓሜው አንድ ነው። (MA, p. 378) “they perfumed, cleaned him, it means that they composed harmoniously the perfumes and anointed him. *Andəm*, a variant says: ‘those who embalm, those who mummify’. Its meaning is identical”. The root ሐኒጠ *hänäṭä* “to mummify”, is a cognate of حنط, חנף. The Hebrew reads: וַיִּצְוֵי יוֹסֵף אֶת־בְּנֵי־חָנָן וַיִּצְוֵי אֶת־בְּנֵי־חָנָן וַיִּצְוֵי אֶת־בְּנֵי־חָנָן “And Joseph commanded the physicians in his service to embalm his father”. The LXX: καὶ προσέταξεν Ἰωσήφ τοῖς πασὶν αὐτοῦ τοῖς ἐνταφισταταῖς ἐνταφιάσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἐνεταφίασαν οἱ ἐνταφιασταὶ τὸν Ἰσραὴλ “And Joseph commanded his servants the embalmers to embalm his father; and the embalmers embalmed Israel”. The verb ἐνταφιάζω means “to prepare for burial, bury” (Mt 26:12).

50:10 ዐውደ : እክል : ዘአጣታ¹⁵ “floor of food threshing of Aṭata” for ጥጽባ ገገጸ “threshing floor of Haatad”; LXX ὄλων Ἀταδ “threshing floor of Atad”. The form of the place name does not match with either the LXX or the TM.

Conclusion

As the examples above show, *andəmta* commentators do make appeal to Greek, Hebrew, Syriac and Arabic as possible sources (of variants), or terms of reference¹⁶. It is unlikely that those Ethiopian interpreters have had easy access to all these languages¹⁷. The commentaries to Genesis do mention the Samaritan Penta-

15 Identical in Dillmann, *Octateuchus aethiopicus*, p. 94

16 The comment to 1:4 says that ጣብ *ṭob*, corresponds to Hebrew טוב “good” (MA, p. 49); 1:8 አዝረቅ, a transcription of Arabic أزرق “blue” (MA, p. 392). 11:29 says ሜልካ ማለት ንግሥት እቴጌ ማለት ነው “Melka means queen, empress” (MA, p. 130). It is a correct representation of ملكة. The word ጎርም *ḡarm*, a foreign entry, is associated to a philosopher who built big barns. It refers apparently to هرم *ḥarm* pyramid, cf. MA, apparatus of 41:49 (p. 323).

17 The level of the commentators’ familiarity with foreign languages is perceptible from some of the random interpretations, such as the name አውናን in 38:3, which according to the interpreter is related to vine tree (MA, p. 301), whereas the Hebrew נָאֵץ means “vigorous”. This is obviously a naïve, onomatopoeic explanation. Likewise the *balä’andəm* connects ኤር in 38:4 which in Hebrew (עָר) means “protector”, to אֵר “light”. ይሁዳ ማለት ተአማኒ ማለት ነው። (MA p. 249), “Judah means trustworthy”. In reality עֲדָרָה from עָדָר means to praise; ንፍታሊም ማለት ዘንባባ ማለት ነው። (MA, cf. p. 251) “Nəṭaleṃ means palm”. The root פָּתַל indicates “twisting, being tortuous, subtle”. The Gəʾəz ending is different from the Hebrew פִּתְּלָה and from the Greek Νεφθαλί. ዛብሎን ማለት መስተፋቅር ማለት ነው። (MA, cf. p. 252) “Zabəlon means love engendering witchcraft”. The root בָּרַךְ means “to exalt”. The comment to 38:30 says: ዘራ መልክ መልካም ማለት ነው። ዛራ ዓረብ መልክ መልካም ልጅ የወለደ እንደሆነ ዘሀራ ዘጎርያ እንዲል (MA, p. 306) “Zāra means pretty. Today if an Arab begets a beautiful child says: ‘Zāhara, Zāharaya’”. The interpretation is inaccurate, at least on two counts. First of all, searching for meaning from Arabic for a Hebrew text is not the first avenue to go through. In reality the Hebrew name פִּתְּלָה means “dawning, shining”. Secondly the Arabic term زهرة means “flower” and not “pretty”. The last example of (scientifically) preposterous exegesis is drawn from the long comment to 1:4:

teuch (introduced as *Oritā Samrawāyan*), the Septuagint (*Oritā Liqawənt*) and the Hebrew text¹⁸, however, it has still to be ascertained how far the ancient biblical versions, namely the Hebrew, Greek and Syriac texts were known in their original languages to the *andāmta* commentators. Perhaps it is more realistic to assume that the true, close or false variants evoked and the reference to foreign idioms and their use has reached the masters together with the Syro-Arabic commentaries.

3 - Hermeneutical principles of the the *andāmta* commentaries

Especially in the case of the *andāmta* of Genesis, which, like Matthew and John for the New Testament, appears to be the most scrutinized text of the Old Testament, the comments are not just paraphrases of the text nor simply homiletic in character. Among other aspects, the comments display a keen philological interest which often yields well founded results. For instance, one of the manuscripts (C) says that Cain means not only “wealth, belonging” but also “weapon” (MA, p. 81). In fact in 2Sam 21:16 the Hebrew term for “spear” is Cain. The variant of 5:2 (in manuscripts DE) says that the name Adam comes from the Hebrew “clay, pottery, red earth, red dust”, an interpretation which is perfectly in tune with the Hebrew text of Gen 2:7.

i. Treatment of the text

The *andāmtas* follow a sound and consistent exegetical method. They first give the Gəʿəz text to be commented either fully, or, in many manuscripts only partially, even though the remaining bits can be retrieved later on within the comment. The text is followed by at least one Amharic translation, but very often there is more than one rendering. The variety of Amharic translations, which at a first glance may give the impression of being a vain tautology, in reality indicates that the interpreters were aware of the difficulty of representing all the possible nuances of the text in a single translation only. After the Amharic translation occasionally, there are notes of textual criticism. The *textus receptus* may be accompanied by another text meant to emend it. The variants are introduced either by the technical formula *sil nāw* “it wants to say” or by the word *abənnāt* an Amharic word meaning “model, pattern”. It is important to remember that even a text perceived as liable of improvement is never dumped. It is a token of the respect and attach-

በዕርያ ቋንቋ እግዚአብሔር ማለት ጳጳሩን ሥነ ፍጥረት ፈጥሮ የሚገዛ አምላክ ማለት ነው ። “In the language of Syria, God means the Lord that has created the twenty two creatures and rules them”, (MA, p. 50). No need to state that Syriac here is totally misplaced. There are exceptions like alāqa Wäldä-Ab (XVIII century), a towering Shoan *andāmta* master, who apparently knew Arabic language and Arabic Christian literature, cf. Tedros Abraha, “Exegesis”, *EA* 2, Wiesbaden 2005, p. 473.

18 Cf. the variant in MA, p. 131.

like: “how did Noah measure the level of the waters?” (7:20, MA p. 106) or: “how did Joseph’s brothers make sure that he was indeed their brother?” (44:15, MA p. 349). In the quest for answers, extra biblical and apocryphal cross references are often the starting points to look after answers to enlighten the text. Quotations from Church Fathers, especially from Cyril of Alexandria, John Chrysostom and from the *Haymanotä Abäw* “Faith of the Fathers”, are first hand resources. The interpreters make a profitable use of stories of the holy (foreign and local) monks drawn from hagiographical literature as well as from the Synaxarion. In treating the text, the interpreter behaves like a seasoned midwife²². The passionate commitment to extract the secrets hidden in the book is clearly a matter of well established principles. There is an unmistakable hermeneutic template running throughout the *andämtä* to Genesis. The whole of the Old Testament is an *amsal* “a figure” of the New Testament.

Whenever possible, the interpreters try to explain the biblical data with Ethiopian “analogies”. The results of this procedure demonstrate its efficacy in conveying the message to interlocutors who lived miles away from the geographical and historical settings of the biblical accounts. Ethiopians are also aware that *omnis analogia claudicat* “every analogy limps” and thus declare ኩሉ ፡ ምሳሌ ፡ የጎፅፅ “every similarity is defective”.

iii. Ancestry of the *andämtä* pattern of interpretation

a. The Bible

The terminology and the exegesis of the Early Church and of the Fathers of the Church that wanted to lay a bridge between the ineffable divine life and its operations vis-à-vis human capacity of understanding and explaining them, though discretely, is present in the Bible itself. The biblical authors have recurred to various terms in their effort to figure out the dialectics in the interaction between divine revelation and its reception by humans. In the Old Testament, the LXX uses τύπος in Ex 25:40, the Israelites were supposed to build a sanctuary according to the τύπος “model” that Moses has seen in the mountain. The term τύπος which Paul later on took on board (e. g. Rom 5:14; 1Cor 1:10.11), has a wide range of meanings: mark, image, statue, form, figure, pattern, mold, type, pattern, model, design. The New Testament (1Pt 3:21) makes use of the term ἀντίτυπος as well. It means: serving as a counterpart to, corresponding to. Speaking about the heavenly sanctuary, Hebrews 9:24 qualifies it as ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν “a counter-copy of the true one”. In the Bible the renowned technical term “allegory” is a *hapax legomenon*, it appears only in Gal 4:24, and for that matter not as a substantive but in a verbal form: ἀλληγορούμενα, a present participle, passive, nominative

22 Tagräñña is a language spoken in northern regions of Ethiopia and Eritrea.

23 This is why I likened the Ethiopian exegetes’ procedure to Socrates’ maieutics, cf. Tedros, *Romani*, p. 660.

neuter plural, from ἀλληγορέω “to say something and to mean otherwise, to speak allegorically”.

b. The Alexandrian school²⁴

No doubt that the matrix of the *andāmta*'s hermeneutic method, displayed with a staunch confidence, at times even with a disconcerting certainty is the Alexandrian school. The consistent interpretative line of the *andāmtas* reflects the hermeneutic platform of Clement of Alexandria and the principles of Origen who believed firmly that “the whole Scripture is the word of Christ”²⁵. According to Origen the Old Testament and the New Testament whom he calls respectively “the Law and the Prophets” and “the Gospels and the Apostles” or only “the Apostles” are both the Revelation of Christ. In such a perspective, Origen identifies the treasure hidden in the field without distinction, either with Christ or with the Scriptures²⁶. In fact, Origen and the Alexandrian School did not invent anything new if we consider that reading the Christ event in the light of the Old Testament is explicitly adopted by Jesus in Lk 24:27.44 and is widely used in various ways in the whole of the New Testament. Origen recalls the superiority of the New Testament on several occasions, for instance, comparing the two Economies to the time of sowing and of harvest; Moses as the pedagogue leading to Christ²⁷. Origen, together with the whole of the Alexandrian tradition (Philo, Clement) underscores repeatedly the difficulty of seeping into the mysteries of Scripture. He is convinced that Scripture has intentionally shrouded itself with obscurity so that the interpreter may carry out his hermeneutic duty with utmost care and in order to avoid that the contents of Scripture, if too easily accessible, may fall into contempt. “Pearls should not be thrown before pigs” (Mt 7:6) is the guideline. The incessant catchphrase in *andāmtas* commentaries is ይህም ለጊዜው ተደርጓል ፤ ለኋላው ምሳሌ ነው “this was done for that time, [but] it was a figure for afterwards” (MA, p. 240) along with the pair አምሳል : መርገፍ *amsal mārgāf* “likeness”. The underlying concept of all of these formulations is that the relationship between the Old and New Testament is that between inception and fulfillment, promise and fulfillment, imperfection and perfection. Philo of Alexandria alongside allegory uses also the term ὑπόνοια. While in an allegory the wording points to a meaning different from the letter of the text, in the *hyponoia* the contents of a statement does not

24 For some introductory works on the Alexandrian school and on Origen in particular, cf. J. Danielou, *Origène: il Genio del Cristianesimo*, Roma 1991; H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Milano 1986; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *Studia ephemeridis augustinianum* 23, Roma 1985; idem, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

25 *De Principiis* 1, Praef. 1. Cf. Origène, *Traité des Principes*, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Sources Chrétiennes 252, Paris 1978, p. 76.

26 Cf. comment to Mt 13:44 in *Patrologia Graeca* 13, col. 815.

27 Cf. E. Heine (trans.), *Origen. Commentary on the Gospel according to John. Books 13-32*, Washington 1984, here, book 13:307-308, pp. 132-133; book 13:325, pp. 137-138.

only differ from its literal meaning but the wording is purposely formulated in a mysterious or hazy way. In antiquity, a wide spectrum of terms was produced to try mediate between knowledge and ignorance of the divine: type, symbol, parable, mystery, tropology, anagogy, enigma²⁸. Clement and Origen loved the notion that religious language should be formulated covertly. Behind such a position there was the belief that the sacred texts concealed two overlapping and opposing layers of meaning: a material and a spiritual one and that the latter was incomparably more important²⁹. This did never imply contempt or outright rejection of “the letter” but the conviction that in Scripture there is progress and fulfillment. The allegorical reading of the Scriptures was resented by the Antiochene school, starting from Diodore of Tarsus († ca. 392), on to John Chrysostom who in his comment to Isaiah observes that we are not free to allegorize as much as we like but only those passages in which Scripture presents a symbol and then its explanation³⁰. Their primary concern was to safeguard the historicity of the biblical records and perhaps their dislike for the allegorical exegesis stemmed from their awareness that it was of pagan origin.

c. Application of the allegorical interpretation in the *andämta* of Genesis
 ሐዋርያት ከአባቶቻቸው ከነቢያት ያላገኙትን አምላላ መርገፍ አያደርጉም (MA, p. 44)
 “the Apostles do not allegorize anything that they did not find [already allegorized] in their fathers the prophets”. It is a statement that looks like a search for apostolic and prophetic legitimacy of the method that they knew was susceptible to criticism³¹. The *andämta* masters claim that they are a ring of the long genealogical chain of mediators of the Word of God and of its interpreters. In the *andämta* of Genesis, a synchronic reading of the text from start to finish every player is interpreted first literally (historically) and then always located in a New Testament perspective. Thus, the Trinity, the sacrifice of the Cross, Mariology are introduced since the first verses of Genesis. People, animate and inanimate creatures, events, sayings and objects of the Old Testament are taken as *amsal mär-gälf/məssale* = *typoi* of the New Testament. This is such a persistent and pervasive structural paradigm which at times appears to be embarrassingly excessive. At least in one instance (comment to 38:30), the exegete qualifies the superimposition of interpretation as የምላሌ ምላሌ “allegory in the allegory”, namely, an escalation

28 Cf. C. Curti, J. Gribomont (*et alia*), *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del primo seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984, Quaderni di "Vetera Christianorum"* 20, Bari 1987. On the notion of “mystery” in Ethiopian tradition, cf. Tedros, *Romani*, pp. 674-679.

29 E. Heine (trans.), *Origen. Gospel of John*, book 10:18-20, pp. 259-260.

30 Cf. Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe*, Introduction, texte critique et notes J. Dumortier, traduction par A. Liefoghe, Sources Chrétiennes 304, Paris 1983, pp. 222-224.

31 The relationship of Ethiopians with exegetes and scholars in general is ambivalent የጠጣ ልጅ በዛፍ ... በአፍ ፡ ከትንባዦ ልምላሜ ከመናፍቅ ትርጓሜ “the tobacco plant never lacks verdure, nor a heretic his interpretation”. “Who can compete in tree climbing with the brood of a monkey and in speaking with the brood of a heretic?”, Habtämaryam Wärqənäh (*Liqä Sēltanat*), *Ṭəntawi Yä'ityoppēya Ṭəmhērt* [Ancient teaching of Ethiopia], Addis Ababa, 1963 (A. M.), p. 218.

of the allegory. The passage reads: **ሁለተኛ የምሳሌ ምሳሌ ። ትእማር የምክራብ ፲ ምክራብ የቤተክርስቲያን ምሳሌ** (MA, p. 306) “the second [interpretation] is an allegory of the allegory. Tə’amar is an allegory of the Synagogue and the Synagogue of the Church”. Allegorical interpretation is everywhere. Virtually every story is interpreted at least in a Christological way. Often Mary and the Church too enter the fray. Joseph leaving the jail to be conducted to the Pharaoh after the shaving of his hair and changing his clothes in 41:14 is read Christologically. Pharaoh is likened to Pilate; Joseph to Jesus; the prison to this world. Joseph is taken as a simile of the flesh before the unity [of body and soul in the Son]. At the age of thirty Joseph shaved his hair, took a bath, changed his clothes and stood before the Pharaoh. He is the *typos* of the Lord who, though pure of nature at thirty stood in front of Pilate (MA, p. 318). The analogy between Joseph and Jesus is pushed further. Both were narrated as dead: Joseph by his brethren in Canaan; Jesus by the Jews whereas were alive and ruling (MA, p. 327).

45:8 “It is not you that have sent me, but God has sent me”. Manuscript A says that this is a *typos* indicating that the death of the Son of God was not imposed on him by the Jews. It is rather a *typos* of the death of the Son of God by his own will and by the will of his Father. It is a *typos* of his words: “Nobody snatches [my life] from me but I offer it myself of my own accord” (Jn 10:17b-18a)³².

It is common practice in the *andəmtas* to expand the literal meaning and weight of the text, without repudiating the literal meaning. Having said this though, it must be also recognized that there is an enormous influence of the “theology of substitution” coming down from the *Epistle of Pseudo-Barnaba* (second century), often aired in anti-judaic polemics, a constant feature in *andəmta* commentary tradition and beyond. The trap along the path of the allegorical hermeneutic procedure is the risk of subtracting the text from its original setting and of emptying it of the purpose for which it was conceived. If initially one may be mesmerized by the intuition and audacity of the interpreters in their effort to perform a Christian transposition of Old Testament words and accounts, which is a legitimate operation (cf. Lk 24:27; Gal 4:24), the unbridled insistence on applying this method to every corner of the Old Testament can expose to ridicule the whole operation. For instance, the seven days of mourning for Jacob are interpreted as the *typos* of the *fəṯhat* “absolution” at the seventh day after death (MA, p. 380). No doubt that this far-fetched reading goes far beyond the intention of the original writer (or redactor) and the comprehension of his addressees of Gen 50:10. Similar objections can be raised to the vast array of interpretations applied to “Jacob’s ladder” in Gen 28:12 (MA, pp. 240-241). It is worth mentioning that R.W. Cowley, in the last book he wrote³³ before his premature death espoused the theory that “the *andəmta* commentary tradition stands in fundamental continuity with earlier

32 MA (p. 347 in the apparatus) refers wrongly to Jn 5:27.

33 Cowley, *Hermeneutics*, p. 375.

commentaries, especially³⁴ those of the 'Antiochene' tradition. This statement is followed by arguments that try to downgrade if not exclude the share of the allegorical interpretation. Cowley's latest position represents an inexplicable retreat from his previous evaluations³⁵. This assessment and "the question of the direct use of Jewish sources in Ethiopian commentaries"³⁶ treated with much emphasis only to come to the conclusion that his comparisons "do not prove literary contact, and further consideration of it must also recognize the many real differences between the two traditions"³⁷ represent some of the few weaknesses of Cowley's otherwise superb job.

d. The role of (Nestorian) Syro-Arabic commentaries in the *andəmta* of Genesis³⁸
This paragraph wants to draw the attention to the many similarities both in hermeneutic outlook and in contents between the *andəmta* and the commentary on Genesis of Išū'dad of Merv (IX cent.), bishop of Ҳedatta and prolific writer in the Syriac language³⁹. Following in the footsteps of Theodore of Mopsuestia, "the Interpreter" of the Nestorians, he sticks to the historical literal hermeneutics. He locates the people mentioned in the Old Testament in their immediate and natural historical context. On the other hand he can be seen as an innovator in the sense that he willingly ascribes to the prophecies of the Old Testament a messianic meaning and more than that, to his historical explanations of his texts he adds an allegorical reading. The Old Testament is considered as a foreshadowing of the

34 This "especially" will be dropped by Cowley's disciple K. S. Pedersen and she will claim that the Ethiopian traditional hermeneutics descends from the "Antiochene" exegesis. Introducing her work she states: "... the present study ... has confirmed most of Cowley's findings. In the matter of the *Antiochene connection*, it has proven beyond any doubt that he was right in seeing the Antiochene exegesis as fundamental to traditional Ethiopian Bible clarification". Cf. *Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms*, AF 36, Wiesbaden, 1995, p. 293. This emphasis on the Antiochene track at the expense of the Alexandrian influence has been balanced by a good number of subsequent studies.

35 Cf. Cowley, *Apocalypse*, pp. 49-50.

36 Cowley, *Hermeneutics*, pp. 65-93.

37 *Ibidem*, pp. 75-76. The association of the *andəmtas* with rabbinic exegesis cannot be suggested unless historically proven. In the case of Genesis there is one explicit, even though generic reference to a presumed (but clearly unlikely) Jewish interpretation. It reads: አይዑድ አንድ ገጽ አንድ አንድ አካል ለማለት የሥላሴን ያንድነት የሦስትነት ምስጢር ለማፋለስ ሲሉ በጥንተ ፍጥረት ንግበር ያለውን እግዚአብሔር አብ ነው ንግበር የሚላቸው መለእክት ናቸው ብለው ይተረጉማሉ ። (MA, p. 171) "The Jews, to hold to one face and person and to unsettle the mystery of the Trinity and unity they interpret that the God who said: 'Let us make' is the Father and the addressees of: 'Let us make' are the angels".

38 R. Cowley has carried out an extensive comparative study between ላዕላዊ, Amharic commentaries with several other ancient Christian and Jewish commentaries of Genesis including texts in Greek, Syriac, Arabic. Cowley, *Hermeneutics*, dedicates a well documented chapter (pp. 113-140) on the issue of the sources of the theme of creation in Ethiopian literature, followed by an annotated translation of the *andəmta* of Gen 1:1-2:4a (pp. 144-227). ላዕላዊ texts of Gen 1:1-2:4a, are also commented upon (pp. 228-234). Cowley concludes his with a reflection on a few selected exegetical motifs (pp. 235-263).

39 Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922 (reprinted in 1968), p. 234.

New Economy. From his commentary to Genesis, it is clear that Iṣu'dad is a great compiler who assembles his material from Syrian (e.g. Ephrem, Narsai, Babai "the Persian") and Greek authors such as Origen, quoted three times, Lucian of Antioch, Basil the composer of nine homilies on the Hexameron. Iṣu'dad quotes "The Theologian", that is, Gregory of Nazianz. Apollinaris is quoted once in the commentary to Genesis to refute his trichotomist anthropology. The commentary on Genesis of Theodore of Mopsuestia, "the Interpreter" is quoted seventeen times. Homer, Hesiod, Aristotle, Diodore of Sicily, Josephus (*Jewish Antiquities* and *Jewish War*), Marcion, Mani are some of the non-Christian authors Iṣu'dad has used. Iṣu'dad knows Jubilees and the Hexapla as well⁴⁰.

As there is consensus among scholars of Ethiopian studies that there is no hard evidence of direct translation from Syriac into Gə'əz, at least in the case of Genesis, the mediator is Abu-l-Farağ 'Abdallah ibn aṭ-Ṭaiyib who lived in Baghdad under the Caliphs al-Qadir (991-1031) and al-Qaim (1031-1075)⁴¹. There is a commentary on Genesis under his name which corresponds eighty percent to Iṣu'dad's commentary to Genesis⁴². The following few passages from Iṣu'dad's commentary are token examples which illustrate some of the similarities and differences between the *andəmta* commentaries and the Syro-Arabic material.

Iṣu'dad's commentary	<i>Andəmta</i> commentaries
1:2 It is the Blessed Basil [<i>Hexameron</i> II, 6 (41C-44B)] and others who have interpreted these words as "the Holy Spirit", whereas "the Blessed Interpreter" and Mar Ephrem apply it to wind. ⁴³	As for that which he calls "wind of God", a scholar called Mäṣafqan interpreted it saying: "it is the wind, which is the life of the waters and which purifies the waters". The <i>Tərgwame Orit</i> ⁴⁴ has said that it is the <i>typos</i> of the riches Holy Spirit that are given to the believers in baptism. Basil explained it saying that it is the <i>typos</i> of the Holy Spirit which is given to the believers like Jeremiah in the bosom. Severus ⁴⁵ though

40 For these data, cf. Iṣu'dad, *Genesis*, pp. XV-XVIII.

41 The dates of his birth and of his death are unknown.

42 The information on the percentage is on p. II of the volume with the translation of Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Genesis*.

43 Iṣu'dad, *Genesis*, p. 19. Ibn aṭ-Ṭaiyib reports this text word for word, Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Genesis*, p. 7.

44 It is a Gə'əz commentary of Genesis (still unpublished) whose introduction corresponds perfectly to Ibn aṭ-Ṭaiyib's commentary of Genesis. The author is Məhərka Dəngəl who lived in the seventeenth cent., cf. Cowley, *Hermeneutics*, pp. 114-115.

45 The manuscripts collated by MA do not specify which Severus is here. MA in the text refers the quotation to Severus of Antioch and quotes the *Haymanotā Abāw* "Faith of the Fathers" section 9 (MA, p. 49). His English version reads: Severus [of Esmunain] ... (MA, p. 389). In reality the formula belongs to Severus of Ašmūnayn. It is very commonly used in the Gə'əz (unfortunately, still unpublished) version of the second and third treatises of his *Kitāb al-Īdāh* "the book of the exposition".

	has interpreted it as the <i>typos</i> of the Holy Spirit who separated the blood of virginity from Our Lady.
--	---

“The Blessed Interpreter” in Gəʿəz, መሻፍታን *māṣafəqan* comes from the Arabized form مفسقان *mafṣqān* of the Syriac ܡܦܨܩܢ *nəṣīḥo mpaṣqono*, meaning “interpreter”⁴⁶. መሻፍታን instead of መፍሻታን in the Gəʿəz version is a metathesis similar to that between the widespread ታዎሰኛ for ቴዎሎሳ⁴⁷. As Theodore of Mopsuestia (350-428) was later perceived as the harbinger of Nestorius, many scholars chose not to quote him by name but as “the interpreter”⁴⁸.

Iṣu‘dad’s commentary	<i>Andāmta</i> commentaries
1:26 But only man is called “image”, because only in him there is a representation of the Persons of the Trinity and the unity of nature. As the Father is not born, Adam too who constitutes an image, is not born; as the Son is born, Set who constitutes an image, is born; and as the Holy Spirit proceeds, Eve, who constitutes an image, proceeds. Such is the leverage of the triple resemblance which is attached to that of those three. It is the same with regard to the soul: for, its substance is the image and representation of the Father; for the Word (mental) which begets continuously without pain, is	On a Friday, at dawn, the Lord said: “Let us create man in our likeness and in our appearance”. “Let us make” indicates the unity [of God]; “in our appearance” the trinity. ⁵⁰

46 G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, CSCO 147, Subsidia 8, Louvain 1954, p. 82; M. Sokoloff, *A Syriac lexicon : a translation from the Latin : correction, expansion, and update of C. Brockelmann[s] Lexicon syriacum*, Winona Lake, Ind., 2009, p. 811.

47 Cf. ወንጌል : ቅዱስ : ንባብና : ትርጓሜው *Wāngel qəddus nəbab-ənna tərg’amew* [“The Holy Gospel: text and commentary”], Addis Ababa, ³1966 A.M. In p. 401 we read: ታዎሰኛ : ነባቤ : መለኮት : ማለት : ነው ። “*Ta’ogolos* means the one speaking [about] the divinity”. Kidanä Wäld Kəflē, registers ቴዎሎሳ and explains it: ነባቤ : መለኮት ። ታደሰኛ : ቴዎሎሳ : አንድ : ስም : ናቸው ፤ ባለዜሞቹና : ባለሐዲሶች : ግን : ቴዎሎሳን : ነዊሃ : እስኪት : ይሉታል ፤ የተሳሳተ ነው። “the one speaking [about] the divinity. *Ta’ologos* and *tewologos* are one word. Hymn and New Testament experts though say that *tewologos* means long testicles: it is wrong”, KWKDict, p. 893.

48 From Syriac literature we can mention the following witness: “Rabbulas montrait auparavant beaucoup d’amitié au célèbre Interprète et étudiait ses ouvrages”. The editor in a footnote observes: “Théodore de Mopsueste, auquel les Nestoriens donnent le titres d’Interprète des livres saints par excellence”, *Mar Barhadbsabba ‘Arbaya, évêque de Halwan (VIe siècle). Cause de la fondation des écoles*, texte syriaque publié et traduit par Mgr ADDAI SCHER, *Patrologia Orientalis* 4/4, Paris 1907, p. 380 [66]. Among the Arab writers: Al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl, *Kitāb al-Ṣaḥāʾih fī ḡawāb al-naṣāʾih* [The book of Truths in response to the Advices], Marqus Ġirġis (ed.), Cairo, 1926/7, p. 116.

the generation of the Son; and because of its spirituality that it possesses by nature, the Holy Spirit is represented by figure.

Moreover the name Adam, in Greek is written in four letters, thus designating the four extremities of which man is made up.⁴⁹

Iṣu'dad's commentary

2:22 [The woman] was taken from a rib and not from anything else, neither from the earth nor from any other thing, [and that] was convenient. Of nothing else, neither from the earth so that those who have lost their way may not say that the one who molded Adam is different from he who [formed] Eve, or that it may not be believed that she differs from Adam by nature; not mainly from the lower part [of Adam], so that she may not be held by him as contemptible and a subject; not from the anterior part [of Adam], so that it may not be thought that [God] has given him an equal power; nor from the head [of Adam], so that [the woman] would not stand up and want to lord over man. But [God] has taken a rib from the right side so that it may be manifest that [the woman] is half of a living being, fully alive because they are girdled by two sides, with the aim of showing two things: the equality of nature and the need of man's help that the woman has. For the side is united and attached by two ribs, and as the right covers the ribs, thus the woman

Andəmta commentaries

... be that as it may, why didn't he raise up to his [Adam's] forehead nor lower himself up to his [feet] and create her [from either top or bottom]? Since women are proud from of old, had [God] created her from his [Adam's] forehead they would have become completely proud. Had he lowered himself up to his [Adam's] feet they would have been completely despised. Saying that she should live above the family and under her husband he created her from the middle of his side.⁵²

49 Iṣu'dad, *Genesis*, p. 50-51. For a similar Trinitarian interpretation of the passage, cf. Ibn at-Tayyib, *Genesis*, p. 17-18.

50 A passage from a much longer but somehow repetitive comment on 1:26, MA, p. 60. The comparison shows the common Trinitarian reading of Gen 1:26.

[leans] on the protection that comes from the man. For this reason man has been ordered to love his wife as his own body. Likewise, [the woman] was not [taken] from anything, so that it may not be thought that perhaps [God] had repudiated his former creature. [She was] on the other hand [taken] from a rib, so that [the man and the woman] would love one another. It is clear that with this rib there was flesh, blood and nerves ... The one that was now conducted to me, was not conducted like the animals [were conducted to me] who are under my dominion, but in order to become one flesh only through the union with me.⁵¹	
32:28 “a man has seen God”. In the margin of the manuscripts there is an addition: Ḥenana said: “Israel is mighty because of God”⁵³	From now on your name will not be Jacob but Israel.⁵⁴

It is surprising that none of MA's witnesses elaborates on the meaning of the noun Israel in this key passage. In the *andəmta* it is common knowledge that Israel “means”: people of God, heart/conscience that contemplates God, he who perceives, and the one who is mighty because of his God⁵⁵. Most of these interpretations of the noun Israel derive from Philo of Alexandria⁵⁶.

It would be totally misleading to conclude that the Ethiopian interpreters have uncritically reproduced the above texts. They have learnt them and then made their own adjustments and brought in original contributions.

e. Anti-judaic rhetoric

In the *andəmtas* in general, and in those on Genesis, religious polemics is almost absent. This is an important aspect that distinguishes them from most of Ethiopi-

51 Iṣu'dad, *Genesis*, pp. 75-76. Ibn at-Ṭayyib, *Genesis*, p. 27.

52 Partial comment of 2:22, cf. MA, p. 71.

53 Iṣu'dad, *Genesis*, p. 210. Ibn at-Ṭayyib, *Genesis*, p. 82.

54 MA, p. 271.

55 Tedros Abraha, *Romani*, pp. 337-379.

56 Filone [d'Alessandria], *Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, R. Radice (ed.), Milano 1984, pp. 1026-1271; M. Sheridan, “Jakob and Israel: A contribution to the History of an Interpretation”, in M. Löhrer und E. Salmann (heraus.), *Symbol, Gegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, (Studia Anselmiana 116, 1995), pp. 219-241.

an Christian religious works which are routinely engaged in fighting against old and more recent heresies. In the *andəmta* to Genesis heretics are occasionally mentioned (MA, p. 60): the retrieval of the identity of anonymous heretics would perhaps contribute to put the commentaries in their historical context. The exception to the absence of theological and religious controversies is Judaism which is apparently a privileged target of the *andəmta* commentators. As a matter of fact, anti-judaic polemics is a permanent aspect of a large part of Ethiopian Christian religious literature and not just of *andəmta* commentaries. As already mentioned the negative and if not hostile attitude towards Judaism springs from the underlying conviction that the Old Testament was only a preparation to the New Economy and that the latter has irretrievably superseded the Mosaic Law. Such an outlook was not invented by the *andəmta* teachers: it is already present in various parts of the New Testament itself and in early Christian writings. The already mentioned *Epistle of Pseudo-Barnabas* is an oft-evoked expression of the so-called Theology of Substitution. There have been radical positions which rejected out of hand the Old Testament as the God that it projected. It is the Marcionite heresy. The comment to 38:30 declares that “as Tamar remained without getting the lamb [the gift sent by Judah], likewise the house of Judah ended up confined to hope. Tamar is the *typos* of the synagogue” (MA, p. 306). The parallel to Jacob’s curse against Simon and Levi in 49:7 according to the interpreters is the exclusion of the Fəlaša and the Kayla, the Ethiopian Jews, from the right of inheriting land (MA, p. 371). Book erasure is mentioned as one the Jewish malpractices⁵⁷. According to such an accusation Jews would have been responsible of manipulating the passages which, for instance referred to the Holy Trinity, to Jesus Christ “the Word/Son of God”, to Mary “the Mother of God”.

4 – The *Sitz-im-Leben*, the language and the style of the *andəmta* of Genesis

i. The **background** of the *andəmta* is the rural, feudal area of the central and northern regions of Ethiopia. There is a special focus on Gondär, the capital of the Ethiopian kingdom established by Emperor Fasil (1632-1667)⁵⁸ around 1635. The glamour of the Gondärine court and the (deliberate) awe inspiring impression it made on its subjects is described in the comment in manuscript C, to 33:3: “and [Jacob] fell to the ground seven times until he arrived near his brother Esau”. The state of mind and attitude of Jacob, subjugated by apprehension because of his incoming encounter with his (enemy) brother Esau is compared to that of a little

57 Cf. MA, p. 123 apparatus 10.24.2; p. 127 apparatus 11.3.2. In virtually every Gəʿəz manuscript there is the threat of excommunication on anyone who would steal, deface, cancel or scrap it. It is an indication that the practice of book mishandling was not of Jewish making only.

58 Fasil’s father and predecessor in the throne, Susənyos (1607-1632) is one the historical figures that the commentaries mention explicitly (MA, p. 296).

known personage who was about to see the king. Here is the comment: “[Jacob’s prostration] is like the prostration of Bälāw. The emperor of Gondār appeared to him wearing frightening and shocking clothes of silk and gold thread, sitting on his throne, reclining on silk cushion, stretching his golden scepter, making his dignitaries line up to his right and left, making fire burn in front of him and a lion to be chained. [Bälāw] would fall down and rise, prostrate and lie down completely like a low ranking palace officer. After receiving orders, a lad would go and tell him: “[His Majesty] has told you: ‘Stand up!’”. Proceeding ahead a little [Bälāw] would repeat the same [gestures]. After receiving orders, a lad would go and tell him: “[His Majesty] has told you: ‘Stand up!’”. He gets close to the king in this way until he sit at the right. It is in this way that [Jacob] prostrated repeatedly, for seven times”⁵⁹. The passage which seems to have been dictated on the spur of the moment, is replete with Amharic terms which are now obsolete. Another meaningful example which mirrors the Gondarine scenery is the comment to Gen 34:1 “Dina, daughter of Lia born to Jacob went out to watch the girls of that country”. Manuscripts BC say [that Dina went out]: የጎንደር ቅሬ ስነ በዓል ልታይ ትወጣ እንደ ነበር # “like a Gondarine city-slicker who used to go out to watch feast celebrations”. As an aside, it is noteworthy that the commentator is far from being tender with Dina. A ቅሬ *qəre* is by definition “a dissolute woman (divorced or widowed) who lives alone, who sells her favors, dances, sings or works in an establishment where alcoholic drinks are sold; ... a badly brought up child, scamp, rogue, rascal, knave, city slicker”⁶⁰. One can see the cultural prejudice with regard to rape. Women are never seen as victims of male sexual violence: when it takes place it is the woman who provoked it. Thus, according to the mind of the *andəmta* interpreter Dina was to bear the blame for her predicament. Manuscript C adds that she went out: ጋላ ሻንቅላ ካይላ ፈላሻ ተንባላት ዓረብ ለልደት ለጥቅምት ሥነ በዓል ለማየት እንዲወጡ ቡሉ # “like the Galla, the Šanqəlla, the Kayla, the Fəlaša, the pagan Arabs who go out to watch the celebrations of the Epiphany”⁶¹. The comment is interesting in the sense that, beside highlighting again the guilt of the girl for associating “with the impure”, it indicates the ethnological and religious landscape of the Gondarine period. It is a microcosm made up of the Oromo population⁶² which at that time followed their own traditional religions, Islam and some became Christians. The Šanqəlla were mainly non-Christians. The terms Kayla and Fəlaša denote the Ethiopians who adhered to Judaism, whereas the *tānbalat* (pagan) Arabs are the Muslims. The *andəmta* are an eyewitness that the long and colourful celebration of the Christian feast of the Epiphany attracted and united the whole of the Gon-

59 The text is in MA, p. 273. In his English version MA, p. 573, gives a footnote which states: “Ms C liken (sic) this with that of the bow made by Bälāw, an unknown rebel during the Gonderine period”. That is all.

60 TLK, p. 717.

61 The texts are in MA, p. 277. They have been left out from the English translation.

62 Galla is perceived as derogatory name by Ethiopian Oromos.

darine society which was otherwise used to live split according to ethnic and religious lines.

Thus, the *andämta* masters are unique interpreters not only of Sacred Scripture but also of their religious and socio-political setting with its rigid classification. Through anecdotes, proverbs and aphorisms, they masterfully portray among other things, Ethiopian anthropological, psychological makeup and value systems. The following are a few illustrative examples of the interpreters world view.

39:13-14 (manuscripts BD) ሰው ባርያ ሲገዛ ራሱ ቁርዳዳ አፈ ለምባዳ ምላሰ ድዳ እግረ ወድማዳ ፊት ጨምዳዳ ይገዛል (MA, p. 309). Potifar's wife⁶³ vented her rage at Joseph's refusal to please her in a barrage of insults: "When someone buys a slave he makes sure that his hair is kinky, his speech is stuttering, his tongue is mute, his foot is distorted and his face wrinkled".

16:4 (manuscript B) እመቤቷን ማክበር : ስትጠራርት አቤት : ስትልካት ወዴት ብላ መታዘዝን ተወች # (MA, p. 152) "she stopped obeying her mistress by refusing to say: "Here am I" when she called here, and "Where [should I go?]" when she would [want] to dispatch her. The two passages are eloquent icons depicting slave-master relationship in feudal Ethiopia.

18:6 (manuscript C) እንደ ትግሬ እንጀራ የሳሳ እንጀራ # (MA, p. 163) "it is thin like the pancake of the Tigreans". The lands inhabited by Təgrəñña speakers (present day State of Eritrea and the northern Ethiopian region of Təgray) are generally dry and not as fertile as many Amhara areas. The presumed and generalized perception of the thinness of Təgray bread derives from the poverty of the environment.

38:24 ሴቶች ሲፀንሱ ማህፀናቸው ይሰፋል ፅንሳቸው ይገፋል # በዚያን ጊዜ ከንፈራቸው ይራል ጡታቸው ይጠቁራል እንቅልፍ እንቅልፍ ይላቸዋል ደረታቸው ይቀላል (MA, p. 305). The query and the related answer is on how Tamar's pregnancy was discovered. The commentator says: "When women get pregnant, their womb widens and their pregnancy would push forward. At that time, their lips will be scorched, their breast becomes black; they will be inclined to sleep and their chest becomes light".

44:12 (manuscript B) አፈርሳታ የሚያወጣ ሰው እንዳያውቁበት ከወዳጁ እንዲጀምር እሱም እንዳያውቁበት ከታላቁ (MA, p. 341). "A person who organizes an *afärsata* begins from his friend so that the others would not out-smart him, likewise, he begun from the senior that the others may not know his mind". *Afärsata* was a communal inquest imposed on a community for the purpose of identifying and apprehending the perpetrators of a crime such as theft, arson or murder⁶⁴. The practice was also known as *awäčäčäñ*. The folk of a rural village or area are kept sequestra-

63 On the elaboration of the Joseph story, cf. Ephraim Isaac, "The Ethiopic History of Joseph. Translation with Introduction and Notes", *Journal for the Study of Pseudepigrapha* (1990), pp. 3-125.

64 TLK, p. 1355.

ted in a field away from their homes until an informer comes forward to identify the guilty person⁶⁵. The *andəmtas* commentators had a good insight in making use of the *afärsata* to illustrate the search procedure to retrieve Joseph's cup.

40:19 ንጉሥ የሰቀለውን : አንበሳ የሰበረውን የሚቀብረው የለምና (MA, p. 314) "Nobody buries someone that the king hung or who was torn apart by a lion". The images are employed to comment the hanging of Pharaoh's baker.

Sometimes the commentaries recur to crude language and imagery which perhaps in the mouth of peasants and shepherds and to the ears of their listeners would sound innocent. A couple of examples will be sufficient to have an idea of it. The comment to 12:17 says: "and [God] made Pharaoh suffer with great and evil pain, him and his household". God brought a severe disease on Pharaoh. If they ask: "What kind of disease?", [the answer is] his genitals became like a leaning place, a pillow and swelled, and brought a strong disease to his countrymen. God caused throughout the night men's genitals to swell like a pillow and the pregnant women who were not about to give birth to be overtaken by birth pangs and those who were seized by birth pangs not to deliver the child (MA, p. 135). The *andəmta* to 45:15 says: Joseph's brethren made sure that he was their brother because of his circumcision; he let them see his organ (MA, p. 349).

ii. **Orality.** In traditional Ethiopian education, science is communicated orally from memory. *Andəmta* training is no exception: the interpretation of religious texts is imparted orally and has to be learned by heart. The *andəmtas* have been committed to writing in manuscripts first, then they began to be published at the beginning of the twentieth century. As the number of students has been steadily dwindling, their publication will save them from extinction. However, in a manuscript or in a book, there is no way of representing the intonation⁶⁶, which is an integral part of the structure of this literature and an important key, for instance, to mark the pauses. The *andəmtas* were born to be kept alive in a living memory and to be handed down orally. They were not supposed to be nailed down to writing which will inevitably kill the verve of the comments. As a matter of fact, the oft-intricate language of the *andəmtas* has a better chance of getting through when it is declaimed by an expert rather than when it is read in a book⁶⁷. In the comment to Gen 28:2 we read ወደ ናትህ, written as it is normally pronounced, in the contracted form instead of ወደ : እናትህ (MA, p. 239). In 8:11, there is a very concise comment: a sentence without subject. It reads: ውኃው ደረቀ የምሥራች ስትል ። (MA, p. 109) "saying: 'The water has dried up! Good news' ". The subject is the dove with an olive branch which announced to Noah the end of the deluge. The comment to 35:1 (manuscript C) reads: እግዚአብሔር ካለበት መልአክ : መልአክ

65 TLK, p. 1276.

66 In some rare instances the scribes supply indications such as *annab* "read together", referring to two or more entries that have to be pronounced at one go.

67 For more on this aspect, cf. Tedros, *Romani*, pp. 659-661.

ካለበት እግዚአብሔር አይለይምና እንዲህ አለው (MA, p. 283) “where there is God [there is] an angel, from [a place] where there is an angel God does not separate [himself], thus God told him this”. The core issue here is identifying the meaning of ካለበት a homography, whose significance can be decided by doubling or loosening the ለ.

iii. The style of the *andəmtas*. The interpretation of religious text is the apex of traditional Ethiopian education. It presupposes absolute command of every aspect the Gəʿəz language, namely, morphology, syntax and especially poetry. There is an explicit quotation of a *qəne*⁶⁸. It is an ironic comment to 42:13: ሞተ : የሴፍ : አንዊሁ : ነገርዎ : ለዮሴፍ : እንዳለ : ባለቅኔ (MA, p. 326) “as the *qəne* composer said: the death of Joseph, his brothers told to Joseph”. The vast majority of *andəmta* masters represented the most qualified intellectual elite in the traditional Ethiopian academic arena. The width of their knowledge’s horizon is palpable in several passages of the *andəmta* to Genesis as well. In the comment to 1:4 in a clear dismissal of the Manichean Weltanschauung state: ሠናይ አምላክ ብርሃንን ቢፈጥር እኩይ አምላክ ጨለማን ፈጠረ “if the good god created light the evil god created darkness” (MA, p. 50).

The style of the *andəmtas* is chiefly colloquial, rhapsodic, designed to instruct while entertaining. Gəʿəz classes are offered in Amharic, thus the student catches two birds with one stone. The language of the *andəmtas* is a treasure in its own right, a resource which so far has not attracted sufficient attention of studies of Amharic language and literature. For people familiar with Amharic there is plenty to enjoy while reading: passionate attention to single words and ensuing elaboration, irony, puns, rhymed prose (close to Arabic سجع), subtle syllogisms, touching examples from daily life to draw analogies, are some of the stylistic features that fascinate the reader. Among the proverbs (popular sayings), we can remember the following: መክፈልት ሲሹ : መቅሰፍት 27:12 (MA, p. 232), “while craving after the *mäkfält*⁶⁹, they got destruction”.

The Amharic of MA’s witnesses looks like “an updated” language. Traces of older Amharic are scanty. In its written attestations (manuscripts) one of the most common orthographic phenomena is abbreviation. The scarcity of writing material could be a plausible reason for the tachyographies such as the well known ሸኤል

68 *Qəne* are piece of poetry composed *ad hoc* by traditional erudites known as “däbtara”, especially during liturgical celebrations. Their main peculiarity is polysemy contained in a term or expression, in a person or in an event lending them to various interpretations which in the technical jargon are described as “wax and gold”. The “wax” is the immediately perceptible meaning while the “gold” is the deeper, hidden sense.

69 The *mäkfält* is the fraternal light meal which takes place within the church compound after the Eucharistic celebration. “Share; food and drink the faithful bring the priests in the *däggä-sälam* during *täzkar*-memorial services, funerals or christenings”, TLK, p. 1461.

for “Israel”. The biblical passages to be commented upon are given in full only seldom, even if the missing parts can be retrieved later on in the comments.

Among the various devices employed (among other reasons, to help memory) in the *andəmtas* to Genesis, there are several “echo words” constructions. Some intriguing examples will be given hereafter. It is impossible to translate them into English without tarnishing their beauty, thus I have chosen to present only the text,

1:23: ከዚያውም የቀሩ አሉ

ወጥተው ወጥተው

በረው በረው የሄዱም አሉ ። (MA, p. 58).

4:12 ርዕደ : ወድንጉጽ : ኩን : ላዕለ : ምድር ፤ ዛሬም በዚህ መርገም እሱ በኩር ሁኗቸው ነፍስ የገደሉ ሰዎች ሁሉ ዕንጨት : ቋ : ቅጠል : ኮሽ : ወፍ : ብር : ባለ ቍጥር ሁሉ የገደለኝ እየመሰላቸው ሲርዱ ሲንቀጠቀጡ እንዲኖሩ ። (MA, p. 86).

34:29 (manuscripts BC) የቤት ዕቃውን ሰባራውን ሰንጣራውን ቍንቋራውን ። (MA, p. 281).

Conclusion

From the considerations above it can be concluded that the interpreter is not a scholar dissociated from real life: on the contrary, he is in constant dialogue with a wide spectrum of interlocutors, from the farmer to the royal household.

Abbreviations:

AF	=	<i>Aethiopistische Forschungen.</i>
A. M.	=	Ethiopian Calendar (7/8 behind A.D.).
CSCO	=	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.</i>
Cowley, <i>Apocalypse</i>	=	R. Cowley, <i>The Tradional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church</i> , Cambridge, 1983.
Cowley, <i>Hermeneutics</i>	=	R. Cowley, <i>Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics</i> , Oriental Publication 38, Cambridge, 1988.
Dillmann, <i>Octateuchus aethiopicus</i>	=	A. C. F. Dillmann, <i>Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa, ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico, Teil 1. Octateuchus aethiopicus</i> , Lipsiae, 1853.
EA	=	<i>Encyclopaedia Aethiopica</i> (S. Uhlig ed.) vols. 1,2,3, Wiesbaden, 2003/05/07; (S. Uhlig, A. Bausi eds.) v. 4, Wiesbaden, 2010.
ed(s).	=	editor(s).
Ibn at-Ṭayyib, <i>Genesis</i>	=	Ibn At-Taiyib, <i>Commentaire sur la Genèse</i> , édité par J.C.J. Sanders, CSCO 274 Scriptorum Arabici 24 (text), CSCO 275 Scriptorum Arabici (trans.), Louvain, 1967.
Iṣu'dad, <i>Genesis</i>	=	C. van den Eynde (trans.), <i>Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I Genèse</i> , CSCO 156 Scriptorum Syri 75, Louvain, 1955.
KWKDict	=	መጽሐፈ ሰዋስው፡ ወግስ፡ ወመዝገብ፡ ታላት፡ ሐዲስ [Mäṣḥafä säwasəw wägəs wämäzəgäbä qalat ḥaddis "A Book of Grammar and Verb, and a new Dictionary"], Addis Ababa, 1948 (A.M.).
MA	=	Mersha Alehegne, <i>The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis: critical edition and translation</i> , AF 73, Wiesbaden, 2011.
s. d.	=	<i>sine data.</i>
s. l.	=	<i>sine loco.</i>
Tedros, <i>Romani</i>	=	Tedros Abraha, <i>La Lettera ai Romani. Testo e Commentari della Versione Etiopica</i> , AF 57, Wiesbaden, 2001.
TLK	=	T. Leiper Kane, <i>Amharic-English Dictionary</i> , Wiesbaden, 1990.
trans(s).	=	translator(s).
<i>Yä-Ityoppäya</i>	=	Various authors, የኢትዮጵያ ኦርቶዶክስ ተዋሕዶ ቤተ ክርስቲያን አጭር ታሪክ ከልደተ ክርስቶስ እስከ ፳፻ ዓ.ም. (2000) [Yä-Ityoppäya Ortodoks Täwähädo Betä-Krēstiyān accār tarik kä-lädätä Krēstos askä 2000 A. M. "A short History of the Ethiopian Orthodox Täwähädo Church from the Birth of Christ to 2000 A. M."], s. l.

Manfred Kropp

Zwei epigraphische Miszellen

I.

Eine ungewöhnliche Grabinschrift aus Äthiopien:

Ein Steinmetz haut sich ein Grab aus und schützt es durch eine Fluchinschrift

Die im folgenden behandelte ungewöhnliche, ja für die bisher bekannte christlich-äthiopische Tradition außergewöhnliche Grabinschrift rechtfertigt eine ungewöhnliche Darstellungsweise. Zunächst wird einfach der Text als Faksimile – in Original- und Umschrift geboten. Darauf folgt die leicht kommentierte Übersetzung des sprachlich einfachen Textes. Der so einsehbare Inhalt verlangt die Suche nach den nächsten Parallelen. Diese werden in zwei Beispielen gegeben; die daraus gewonnene Erkenntnis kurz kommentiert. Anschließend werden die Art der Textüberlieferung behandelt, Fundstelle und Textträger vorgestellt. Daraus ergeben sich neue Forschungsaufgaben in der Erschließung des philologischen und archäologischen Umfelds.

Text:

ዛቲ፡ ዐዘቅት፡ ውቅሮ፡ እንተ፡ ሀለወት፡ ኀበ፡ መሠረተ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡
ዘወቀርክዋ፡ አን፡ መርቆርዮስ፡ በእደዊየ፡ ከመ፡ ትኩነኒ፡ መቃብረ፡ ለሥጋየ፡
ወለእመኒ፡ ቦቱ፡ ዘፈቀደ፡ ባዕድ፡ ሰብእ፡ ይቅብር፡ ውስቴታ፡ ዘእንበለ፡ በፈቃድየ፡
ይጉዘ፡ ለይኩን፡ ዘአቅብረ፡ ወዘተቀብረ፡ በአፈ፡ ፲ወ፪፡ ሐዋርያት፡ ዘኢይትፈታሕ፡
በአፍትኖ፡ ካህን፡ በአብኦ፡ ቍርባን፡ አሜን።

Übersetzung:

Dies ist die (Grab-)Höhle, gehauen in Stein, welche sich befindet beim Fundament der Kirche, und die ich, Marqorəyos, mit eigenen Händen ausgehauen habe, damit sie mir Grabstätte für mein (vergängliches) Fleisch sei. Und sollte es jemanden geben, der jemand anderen darin bestatten wollte ohne meinen Willen, so soll verflucht sein, wer (darin) bestatten läßt und wer darin bestattet wird, durch den Mund der zwölf Apostel, (mit einen Fluch), der nicht zu lösen ist durch Beichte (des Vergehens) beim Priester und Empfang der Eucharistie!

Anmerkungen:

Wie auch in anderen Beischriften des Kodex zeigt sich zweimal die aber nicht regelmäßige Verwechslung der Halbvokale w und y: *Marqorəyos* anstatt *Marqorewos* (Eigennamen); *yəguzä* »verflucht« anstatt *wəguza*. Bemerkenswert ist weiter-

hin die Schwäche oder Schwerfälligkeit der Kasusbildung (Akkusativ) *bā d sab* (Nominativ) ist als alternative Rektion zu *bottu* »es gibt« möglich (»wenn es eine andere Person geben sollte«). Besser wäre allerdings der Akkusativ. So verstanden bliebe allerdings das Verb *yəqbər* »daß er begrabe« ohne Objekt. Übersetzt wurde nach der stillschweigenden Emendation zu *ba dā sīb a* »jemand anderen« als Objekt des Verbs *yəqbər*.

Der Handwerker weist selbstbewußt auf sein Werk hin, das er nicht als fremdbestimmte Auftragsarbeit, sondern für sich selbst ausgeführt hat. Die Schutz- und Fluchformel betrifft nicht nur den, der die ausdrückliche Zweckbindung des Grabes mißachtet, sondern auch den Toten, der gegen die ursprüngliche Bestimmung im Grab bestattet wird. Die entsprechende Formel deutet allerdings an, daß der Bauherr und Eigentümer eventuell seine Zustimmung zu einer solchen Bestattung geben könnte.

Die abschließende Fluchformel (Anathema) ruft die zwölf Apostel an. Zugleich wird als Detail und weitere Bekräftigung angeführt, daß nach erfolgtem Vergehen etwaige Buße in Beichte und anschließende Kommunion unwirksam sein soll. Wie das kirchenrechtlich zu bewerten ist, entzieht sich meiner Kenntnis; der Verfluchende stellt sich aber ausdrücklich über die Lösungsgewalt der Kirche und deren Sündenvergabe. Für einen äthiopischen Laien der Zeit, der in der Regel, wenn verheiratet nicht kirchlich verheiratet war, demgemäß exkommuniziert, wäre die entsprechende Bußpraxis aufwendig gewesen. Die Zielgruppe der Verfluchung scheint also eher der Klerus und die Mönche des Klosters gewesen zu sein.

Will man für diesen Text inhaltliche Parallelen suchen, so muß man, von der selbstbewußten Nennung eines Handwerkers einmal abgesehen, Grabinschriften auf der anderen Seite des Roten Meeres anschauen, solche aus dem altsüdarabischen Bereich, aber auch aus der nabatäischen Tradition. Zur Veranschaulichung dieser Aussage seien nur zwei Beispiele aus einer Anzahl von solchen Texten angeführt:

a) Sabäische Inschrift, durch welche eine Grabkammer in den Schutz eines Gottes gestellt wird:¹

»[...] hat dem Ta'lab gewidmet ihrer beider Grabkammer Ba^cran (um sie) vor Kauf und Verkauf (zu schützen). Und niemand erhebe Anspruch an sie beide auf die Grabkammer aus ganz Sum^cay. Und folgendermaßen haben verkündet: °Ammschabam und Il^oawas, daß niemand ein Besitzrecht auf die Grabkammer beanspruche und eine Anteilhabe als Wohltat für die Lebenden. Und die Grabkammer möge nur als solche benutzt werden. Und was jeglichen Kauf und Ver-

1 *Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften*. Gütersloh, 1988. (*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 2.) Darin: Altsüdarabische und frühnordarabische Grab-, Sarkophag-, Votiv- und Bauinschriften. [Von.] Walter W. Müller. S. 622.

kauf und Handel betrifft, so erhebe niemand Anspruch als Forderung auf die Grabkammer, die Ta'lab gehört.«

Die nun anzuführende Parallele aus den nabatäischen Grabinschriften aus Hegra steht inhaltlich dem äthiopischen Text noch näher.

b) Nabatäische Grabinschrift aus Hegra:²

»This is the tomb which Kamkam daughter of Wa'ilat daughter of Haramu and Kulaybat, her daughter, made for themselves and their descendants. In the month of Tebet, the ninth year of Haretat, King of the Nabataeans, lover of his people. And may Dushara and his throne and Allat of 'Amnad and Manotu and her Qays-ha curse anyone who sells this tomb or who buys it or gives it in pledge or makes a gift of it or removes from it body or limb or who buries in it anyone other than Kamkam and her daughter and their descendants. And whoever does not act according to what is written above shall be liable to Dushara and Hubalu and to Manotu in the sum of 5 shamads and to the exorcist-priest for a fine of a thousand Haretite sela's, except that whoever produces in his hand a document from the hand of Kamkam or Kulaybat, her daughter, regarding this tomb, this document will be valid. Wahballahi son of 'Abd'obodat made it.«

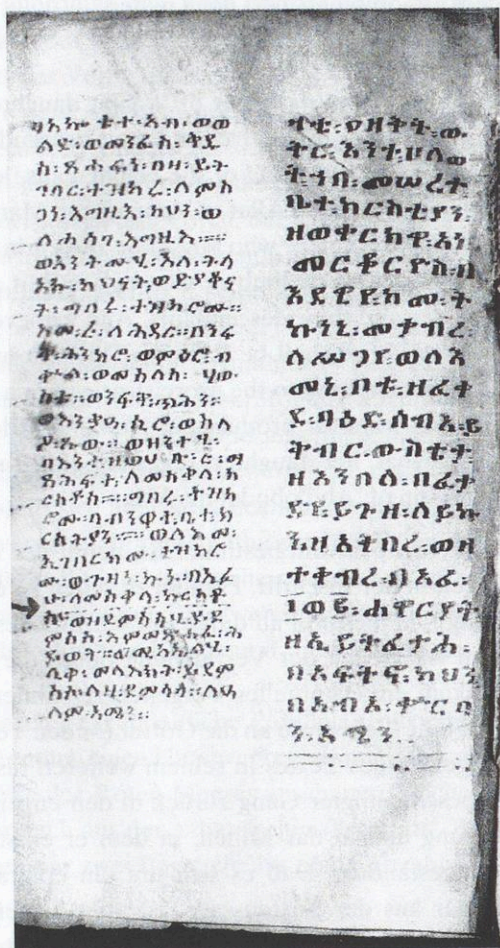
Auch wenn das Grab nicht für ihn bestimmt ist, nennt der nabatäische Steinmetz stolz seinen Namen in der Inschrift. Parallel zu sehen ist ebenfalls, daß eine Ausnahmegenehmigung – in diesem Fall durch ein schriftliches Dokument nachzuweisen – vorgesehen ist. Neben der Verfluchung durch die Götter steht hier allerdings die Möglichkeit, ein eventuelles Vergehen zu sühnen durch zu bezahlenden Exorzismus und eine Geldstrafe an die Götter (= den Tempel).

Nachdem so die Eigenart des Textes in seinem weiteren historischen Umfeld dargelegt ist, soll ein beschleunigter Gang zurück in den engeren Bereich seiner materiellen Überlieferung und in das Milieu, in dem er entstanden ist, folgen. Zunächst aber ein Eingeständnis: Daß es sich um ein epigraphisches Zeugnis handelt, ergibt sich zwar aus der Textaussage, ist aber bisher »in Stein« nicht greifbar und materiell nachprüfbar. Der Wortlaut des Textes ist einer Beischrift in einem Evangeliar des Klosters Gʷənaḡəna entnommen. Auch hat der Autor dieser Zeilen dieses weder in den Händen gehabt noch gesehen. Er verdankt der Freundlichkeit und Liberalität von Marilyn Heldman, für die hier ausdrücklich gedankt sei, Kopien eines Mikrofilms der Seiten, auf denen sich neben dem Haupttext des Evangeliiars (Guna Guna B) verschiedene Beischriften befinden, die sie ihm schickte mit der Frage nach dem Inhalt dieser Hinzufügungen. Der oben behandelte Text erwies sich als so eigenständig und isoliert, daß er eine gesonderte und bevorzugte Behandlung verdiente.

2 John F. Healey: *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford, 1993. (*Journal of Semitic Studies. Supplement. 1.*) Inschrift H16 S. 154-162, Übersetzung S. 154-155.

Hs. Guna Guna Gospel B, fol. 181 vb, 1-21

In anderer, deutlich größerer Schrift als die anderen Marginalien, aber auch als der Haupttext, hinzugefügt die folgende Notiz in der rechten Spalte:



So wie sich nach Einbeziehung der Fundstelle und der Bewertung des materiellen Textzeugen ergibt, handelt es sich um die Abschrift der in den weichen Tuffstein beim Grab an der Basis, unterhalb der genannten Kirche eingehauenen Inschrift bei der Grabhöhle des Marqoreyos. Es besteht – s. u. die Beschreibung der Kirche und des Ortes – gute Aussicht, diesen Platz auch heute noch zu finden. Schon jetzt anzumerken ist die Tatsache, daß ein Schreibkundiger in der Kirche, im Kloster, diesen Text in das heilige Buch der Evangelien, neben dem Kolophon mit der Notiz über Entstehung und Schenkung des Kodex und anderen Rechtsurkunden einschrieb. Das ergibt eine weitere Parallele zu den erwähnten nabatäi-

schen Grabinschriften aus Hegra. Dort zeigt die umgekehrte Textüberlieferung in den epigraphisch faßbaren Inschriften an, daß in der Stadt Hegra, eventuell im Tempel, zum Zweck der Rechtssicherung und Erhaltung ein Register dieser Graburkunden geführt wurde. Genau diesen Zweck hat der Eintrag des hier untersuchten äthiopischen Textes in das Evangeliar. Nach Ausweis der anderen dort eingeschriebenen Urkunden und entsprechend der bekannten Praxis des schriftgestützten äthiopischen Rechts dienen Evangelien- und andere Kodizes heiliger Texte durch entsprechende Beischriften als Urkundenarchive mit gleichzeitiger Sicherung und Bekräftigung des rechtlichen Inhalts durch ideelle und materielle Partizipation an der religiös absoluten Gültigkeit des Haupttextes. Man kann somit darüber spekulieren, daß diese Abschrift eben nicht – und auch nicht viel später – aus lokalhistorischem, gar anekdotischem Interesse in das Evangelium kam. Vielmehr liegt nahe, daß, u. U. schon zu seinen Lebzeiten, der Steinmetz und Grabherr diese Zweitschrift seiner »Besitzurkunde« in das Kirchenarchiv einfügen ließ. Somit wäre das Datum der Anfertigung des Kodex ein *terminus post quem* für die Anlage des Grabs und die Lebenszeit des Steinmetzen. Freilich kann eine paläographisch gestützte Datierung der Handschrift der Urkunde im Vergleich zu der der anderen Beischriften und des datierten Haupttextes dazu beitragen, diesen Abstand genauer zu bestimmen.

Über ein Textdetail können weitere Überlegungen angestellt werden. Wenn es dort heißt »... welche sich befindet am Fundament der Kirche ...« so wirkt diese Ortsbeschreibung für die direkte Objektaufschrift eigentümlich pleonastisch und überflüssig, ergibt sich doch die Lage für den Betrachter und Leser aus seinem eigenen Standort. Hingegen ist der Nebensatz ein notwendiger Zusatz für den Registereintrag im Archiv, der nur entweder durch eine Katasterskizze oder eben durch eine Lagebeschreibung das Objekt und seine Lage identifizieren kann. Läßt man den besagten Nebensatz weg, ergibt sich für die Texteinleitung eine genaue inhaltliche Parallele zu den stereotypen Einleitungssätzen nabatäischer Grabinschriften mit ihrer direkten Objektdeixis: äthiopisch: *zatti ʿazāqt wəqro zā-wäqārkəwa* = nabatäisch: *dnh kfr² d-ʿbd* »Dies ist die Grabhöhle, die gemacht / ausgehauen hat ...«.

Nun endlich an diesem Punkt angelangt, an dem die konventionelle Beschreibung und Edition hätte beginnen sollen, einige Worte über das Evangeliar und seine Heimatkirche, bzw. sein Heimatkloster.

Zu dem 22 km von Mātāra im süderitreischen Grenzgebiet zu Äthiopien bei der antiken archäologischen Stätte Mātāra, in der Nähe der heutigen Stadt Senʿafe gelegenen Kloster Gʷəṇagʷəna und seiner in eine steile Felswand eingefügten Kirche ʿĪndä-Maryam oder ʿĪndä-Mäsqäl (Kreuzkirche) vgl. die Notiz von Alessandro Bausi, *Gʷəṇagʷəna*.³ Das dort gezeigte Foto der Felswand (ein

3 In: *Encyclopaedia Aethiopica*. 2. Wiesbaden, 2005, 953b-944a.

besseres in Farbe im Internet auf URL <http://www.etiopiamicica.it/d-eritr.htm>; aufgerufen 5. 10. 2013) läßt ahnen, wo unterhalb der Kirche in der Felswand die fragliche Grabhöhle zu suchen wäre. Es handelt sich um einen öfters aufgesuchten, wenn nicht Gründungsort des heiligen Libānos, der dort, wie in der ganzen weiteren Gegend wirkte und Wunder tat.⁴ Mehrere der in dessen *gädl* (vita) und *tä'ammər* (Wunder) aufgeführten Ortsnamen aus der Mikrotopographie werden durch Urkundenbeischriften in Kodizes von Klöstern der Region bestätigt; neben dem hier behandelten Tetraevangelium aus Gʷəṇagʷəṇa besonders eines aus Däbrä-Mäʿar.⁵ Kopien der Seiten mit entsprechenden Urkundeneinträgen verdanke ich der Freundlichkeit von Marilyn Heldman. Bausi befaßt sich kurz mit dem Kolophon des Tetraevangeliums von Gʷəṇagʷəṇa, von dem er wie ich durch Marilyn Heldman Kenntnis hatte, und zitiert daraus einige Sätze.⁶ Auf den gesamten, in historischen Aussagen reichen Kolophon, der das gesamte Folio 181r, also die Vorderseite zur Grabinschrift und der unten angeführten Stiftungsurkunde für ein Totengedenkfest, einnimmt, kann hier nicht eingegangen werden; er soll Gegenstand einer weiteren Studie sein. Es sei lediglich angemerkt, daß das dort genannte mäsqälä-Krəstos (Kreuz Christi), um dessen Liebe und Verehrung willen der Schreiber Gäbrä-Krəstos (Diener Christi) sein Evangeliar schreibt, nicht ein persönlicher Eigenname sein kann. Es kann sich somit auch nicht um einen sonst unbekannten Schüler des Libanos und Kleriker in herausragender Stellung am Kloster handeln. *Bä-əntä fəqrū* »um der Liebe zu ... willen« bezieht sich in solchem Zusammenhang auf die göttlichen Personen, deren Attribute, Erzengel oder große Heilige als Patrone für Kirchen und Klöster. Gemeint ist hier die Kreuzeskirche in Gʷəṇagʷəṇa.

Um den typologischen Vergleich mit altsüdarabischen und nabatäischen Urkunden und damit die Fremdartigkeit des Textes in seinem angestammten Milieu etwas abzumildern, sei angemerkt, daß die Fluchformel ganz dem Brauch bei den anderen Schenkungs- und Stiftungsurkunden entspricht, wie die in der linken Spalte des Blattes 181va eingeschriebene Urkunde über die Stiftung eines Totengedenkfestes belegt:

በአኩቱተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ጸሐፍነ፡ በዘ፡ ይትገበር፡ ተዝካሩ፡
ለምጋነ፡ እግዚእ፡ ካህን፡ ወለሐሳባ፡ እግዚእ።።።
ወአንተሙሂ፡ እለ፡ ተላክኩ፡ ካህናት፡ ወዲያቆናት፡ ግበሩ፡ ተዝካሮሙ። አመ፡ ጅ፡
ለሕዳር። በንፍቅ፡ ሕንከር፡ ወምዕሮ፡ ብቀላ፡ ወምስላስ፡ ሃውስቴ። ወንፍቅ፡
ጥሕን። ወእንቃዓ፡ ሲሮ፡ ወስላየ፡ ጼ። ወዘንተሂ፡ በእንተ፡ ዘወሀቡ፡ ጅ። መጻሕፍተ፡

4 Vgl. Alessandro Bausi, *La »vita« e i »miracoli« di Libānos*. Editi [e] tradotti da Alessandro Bausi. Lovanii: Peeters, 2003. (CSCO. 595. 596. = *Scriptores aethiopici*. 105.106.), bes. §§ 134ff; 146; 154

5 Vgl. Ewa Balicka-Witakowska, Däbrä Mäʿar, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, 2. Wiesbaden 2005, 29b-31a.

6 Vgl. Alessandro Bausi, *Vita di Libānos* (a. a. O.), Übersetzung, Einleitung S. XXVIII und Anm. 22.

ለመስቀለ፡ ክርስቶስ።።።

ግበሩ፡ ተዝካሮሙ፡ በብንዋተ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን።።።

ወለእመ፡ ኢገበርክሙ፡ ተዝካሮሙ፡ ውጉዛ፡ ኩኑ፡ በአፋሁ፡ ለመስቀለ፡ ክርስቶስ።።።

ወዘደምሰሳሂ፡ ይደምሰስ፡ እምመጽሐፈ፡ ሕይወት። ወሚካኤልሂ፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ይደምሰስ፡ ለዘ፡ ደምሰሳ፡ ለዓለም፡ አሜን።

ወዘደምሰሳሂ፡ ይደምሰስ፡ እምመጽሐፈ፡ ሕወት። ወሚካኤልሂ፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ይደምሰስ፡ ለዘ፡ ደምሰሳ፡ ለዓለም፡ አሜን።

Übersetzung:

Preis sei dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Wir schreiben hiermit auf, womit das Totengedenkfest für den Priester Məsganä-Ḃgzi⁹ (Eigennamen: Dank-sei-Gott) und (seine Frau?) Ḃassaba-Ḃgzi⁹ (Eigennamen: Gott (nur) gilt ihre Wertschätzung) ausgerichtet werden soll.

Ihr aber, Priester und Diakone, die ihr liturgischen Dienst (an dieser Kirche) verrichtet, richtet ihr Totengedenkfest aus am 5. Ḃədar (in der Zeit der Abfassung der Urkunde: 1. bzw. 2. November) mit einem *nəḂq* »halben Maß« (ca. 12-25 Liter, ca. 16-32 Kilo)⁷ *Ḃənkəro* »Toastbrotbrösel«⁸, und einem *məʿro* wörtl. »Weidenkörbchen« (= ca. 1 Liter?)⁹ *Ḃəqʷəl* »Gerstensprossen« (zum Bierbrauen)¹⁰, einem *məslās* »Getreidemaß« (ca. 18 Liter)¹¹ *Ḃawəste* »Gerstenmalz«¹², einem

7 Es handelt sich um die Hälfte eines *gəbāta*, wörtl. »Tafel, Teller« als traditionelles Maß für Getreide; vgl. Thomas Leiper Kane, *Tigrinya-English Dictionary*, vol. 1.2., Loisdale (Ct.), 2000, 1401b und 2299b. Dort wird *nəḂq(i)* als »semi-neol(ogism)« bezeichnet. Der Beleg im vorliegenden Dokument zählt allerdings zu den frühesten schriftlichen Belegen in Tigrinya. Kane gibt für *nəḂq(i)* als Maß ca. 8 Liter, für *gəbāta* ca. 20 kg. Volumen- und Gewichtsmaße gehen bei den traditionellen äthiopischen Maßangaben ineinander über. Primär sind wohl die Volumenangaben, da Getreide und anderes in gebräuchlichen Gefäßen (*gəbāta* ein großer, tiefer Holzteller) gemessen werden. Die Hauptschwierigkeit bei der Festlegung und Umrechnung traditioneller Angaben liegt aber zum einen in der regional, aber auch in historischer Zeit vielfältigen, z. T. sich überlappenden Terminologie und den ebenso weit von einander abweichenden Maßbestimmungen. Für *nəḂq(i)* liegen Angaben von 12 bis 25 Liter, auch 16 bis 32 Kilo vor, belegt für Tigré und das eriträische Hochland; bezieht man andere Regionen Äthiopiens mit ein, wird das Bild noch bunter. Vgl. Richard Pankhurst, *A Preliminary History of Ethiopian Measures, Weights & Values*. [Part 2] III Capacity, in: *Journal of Ethiopian Studies*, 7,2. 1969, 99-164, hier besonders 113-115.

8 Kane, a. a. O., 241b *Ḃənkəro* or *Ḃənkəʷəro* »griddle cake of dagussa or barley flour which is toasted and crumbled for making beer«; P. S. Coulbeaux und J. Schreiber, *Dictionnaire de langue Tigrai*, Wien, 1915, (KAW Wien, Sprachenkommission. 6.), 39 (ergänzend): *sāwa Ḃənkəro* »bière de miettes de pain (à la différence de la bière de farine ou gruau de grain, etc.)«.

9 Vgl. Kane, a. a. O., 478a; Pankhurst, a. a. O., 111 erklärt es als das weitestverbreitete Marktmaß, besonders üblich zum Warentausch zwischen Frauen und als Holzteller. Es wird unterschiedlich gemessen, von ½ bis 6 Liter und entspricht anderen traditionellen Maßen: 2 *ənqəʿa* oder 2 *məsse* und ½ *kəʿabo*.

10 Vgl. Kane, a. a. O., 1147 a: »*Ḃəqʷəl*, *buqli*, sprout (us. barley sprouts for making beer, bean or pea sprouts for eating; shoot, newly sprouted grain; yeast, malt)«.

11 Kane, a. a. O., 626b »grain measure, equalling three *kaʿbo*«; Pankhurst, a. a. O., 114: *məslās*, zwischen 16 und 38 Kilo, auch 12 *məsse*, ca. 18 Liter.

nəfq »halben Maß« *təhn* »geröstetes Gerstenmehl«¹³, einem *ənqə'a* »Getreidemaß« (ca. 1. Liter)¹⁴ *siro* »Linsen-, Kichererbsenbrei, -sauce«¹⁵ und einem *səlla'o* »Kleinmaß; eine Handvoll« (ca. 1/3 Liter)¹⁶ Salz.

Und dies (ihr Totengedenkfest) richtet aus, weil sie fünf Bücher (der Kirche) des Kreuzes Christi (in G^wənag^wəna) gestiftet haben. Richtet ihr Gedenkfest aus nach den Regeln (*abbənnəwat*) der Kirche.

Falls ihr aber nicht ihr Gedenkfest ausrichtet, sollt ihr verflucht sein durch den Spruch (wörtl. Mund) des Kreuzes Christi!

Aber auch wer (diese Urkunde) auslöscht, der soll gelöscht werden aus dem Buche des (ewigen) Lebens. Der Fürst der Engel Michael lösche aus (dem Buch des ewigen Lebens), wer (diese Urkunde) löscht, in Ewigkeit, Amen.

Zu den hier übersetzten und erklärten Maßangaben und Naturalbezeichnungen vgl. auch Alessandro Bausi, *Vita di Libānos* (a. a. O.) Übersetzung, Einleitung S. XXVIII und Anm. 23; er weist auf die in der Vita enthaltenen Erstbelege für Tigrīñña-Wörter hin, die er im Index verzeichnet. Die oben fraglichen Wörter sind dort nicht zu finden, aber es ist darauf hinzuweisen, daß die der pragmatischen Sphäre angehörenden Urkundentexte reiches und umfangreiches sprachliches Material dieser Art enthalten, wesentlich umfänglicher als entsprechende literarische Texte wie etwa die Heiligenleben, ganz abgesehen davon, daß sie nicht Teil der narrativen Tradition, sondern Primärquellen im Sinne der historischen Quellenkritik sind.

Die für das Totengedenkmahl angegebenen Lebensmittel sind klar einesteils für das Bierbrauen, andererseits für Gerstenbrot oder -püree mit einer Gewürzsauce bestimmt. Das kostbare Salz wird besonders erwähnt, während andere Gewürze als selbstverständliche Zutat nicht genannt werden, ebenso wenig wie der wildwachsende äthiopische Hopfen (*gešo*) für das Bierbrauen. Wollte man aus der reichen Vielfalt möglicher Maßbestimmungen Genaueres ermitteln, müßte man die bei Pankhurst und seinen Quellen genannten Angaben auf die Region

12 Vgl. Kane, a. a. O., 39a: *hawəsto* barley flour which is parched and ground for making beer, the beer itself;

13 Vgl. Kane, a. a. O., 2413a: roasted barley flour (ordinarily carried on trips when it is mixed with water and eaten uncooked with a little salt. Kane wertet hier, wie auch sonst, frühere Tigrinya-Wörterbücher, etwa Coulbeaux Schreiber, a. a. O., aber auch rezente einsprachige Wörterbücher, wie etwa Täkä'a Täsfay *Zāmānawī māzgābā qalat Təgrəñña*, Asmara 1999, aus, die er bei solchen Einträgen ins Englische übersetzt zitiert.

14 Kane, a. a. O., 1478a: grain measure equal to a ¼ of an *əssi* or about one liter; adv.: in a large measure; a lot, a large amount. Pankhurst, a. a. O., 111 gibt die unterschiedlichsten Äquivalente: ½ *mə'əro*, ¼ *kā'abo* oder *məssi* oder 1½ *məsse*, 2 *kəfalo*, 2 oder 3 *Menilek*-Becher, zwischen 1¼ bis 3 Liter.

15 Vgl. Kane, a. a. O., 827a: *šəro* porridge or sauce of peas, beans, lentils etc. which have been peeled, mashed and cooked to a thick puree and seasoned with salt, pepper and other spices. Die verschiedenen Arten von Shiro sind wesentlicher Bestandteil der äthiopischen Küche.

16 Vgl. Kane, a. a. O., 633 ab: *səllə'o* small measure for grain the equals ¼ of an *ənqə'a*, or a ¼ of an *ənqə'a*; fig. small unmeasured amount of grain, a pinch of grain.

des Klosters Gwəṇagwəna eingrenzen, also Šəmāzana, Akkälä Guzay und ʿAgamä. Dabei fällt auf, daß für Akkälä Guzay eher die Mindestmaße genannt werden. Weiterhin müßte man dann die extrapolierende Betrachtung wagen, daß im historischen Zeitraum von ca. 600 Jahren die Maße vergleichbar geblieben seien, und das äthiopische Bier, *tälla* ungefähr in der gleichen Art gebraut wurde. Dem als zuverlässig anerkannten Buch *Exotic Ethiopic Cooking* von Daniel J. Mesfin (Falls Church (Va): Ethiopian Cookbook Enterprises, 1993) entnehme ich S. 55 folgende Maßverhältnisse: 3 lbs frisches ganzes *gešo* (Blätter getrocknet 1/10 des Gewichts?), 3 lbs Gerste 1 lb Weizen (*bəql*) und 1 1/2 gallon Wasser entspricht ca. 2,5 kg Hopfen und Getreide zu 3,8 Liter Wasser, als Endprodukt ca. 6-7 Liter Bier. Nimmt man die drei Getreidezutaten im Mindestmaß (ca. 12 + 12 + 1 kg) mit ca. 25 kg an, fügt dementsprechend etwa 300 g *gešo*-Blätter hinzu, müßte man mit ca. 30 Liter Wasser für den Gäransatz rechnen, und etwa 50-60 Liter fertiges Bier. Hier mag die quantitative Spekulation aufhören und nicht mehr eine Überlegung über die in Auge gefaßte Zahl der Teilnehmer am Totengedenkmahl einschließen.¹⁷ Doch ist darauf hinzuweisen, daß der Klerus für die Aufwendungen zu Ehren der verstorbenen Wohltäter der Kirche aufzukommen hat. Dieser *täzkar* ist somit von dem von der Familie der Verstorbenen an verschiedenen Tagen nach dem Tod und dann jährlich für sieben Jahre auszurichtenden *täzkar* zu unterscheiden.¹⁸

Außergewöhnlich ist der Gegenstand und seine Geschichte, dem der Rechtsschutz durch Setzung der Inschrift, Einschreibung in das Kirchenarchiv und das Anathema gilt.

17 Eine solche wurde zögernd für den Text der Stele von ʿAnza angestellt; vgl. Manfred Kropp, Die Stele von ʿAnza und ihre Aufschrift: ein altäthiopisches Aktenstück. In: *Folia Orientalia*. 45-46. 2009-2010. 71-85, hier S. 92-83.

18 Vgl. *EncAeth* 4. 2010, 881b-882b (Mersha Alehegne). Unklar und aus erhaltenen *täzkar*-Dokumenten nicht ersichtlich, für wie lange diese Verpflichtung galt.

II.

Amīr Ṭūr »Der Fürst vom Berge« (Sinai?):
die volksetymologische Deutung des Imperator-Titels im jüngst
entdeckten Bruchstück einer arabischen Inschrift Kaiser Friedrichs II.
von Hohenstaufen in Akko aus dem Jahre 1299 n. Chr.

Die folgenden Ausführungen sind ein Nachtrag zu meinem Artikel: »... doch das gemeine Volk sagt ›empereo(u)‹. Nachrichten über Europa aus dem Kitāb al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib des Ibn Saʿīd al-Mağribī«. In: *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel*. Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991. Stuttgart, 1994. (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. 51,1.) 185-198.

In diesem Artikel habe ich Formen und Gebrauch des Titels Imperator (arab. *anbaraṭūr*) bei muslimischen Historikern des Ostens und des Westens untersucht, zugleich eine Passage aus dem Muğrib des Ibn Saʿīd al-Mağribī vorgestellt, in der dieser Autor kenntnisreich auf die Bedeutung des Wortes eingeht, zugleich auch seine populäre frühromanische Form *emperour* (arab. *anbarūr*) anführt. Angeregt durch den jüngsten Fund eines Bruchstücks einer arabischen Inschrift Kaisers Friedrichs II. in Akko aus dem Jahre 1229 n. Chr. gebe ich hier erste Lesungen anhand der Fotos, die im Internet zu sehen sind, und einen ersten Vergleich mit aus der muslimischen Tradition bekannten Titulaturen Friedrichs II. erlauben. Zugleich erfolgt eine erste Deutung der in der Inschrift eindeutig zu lesenden Form *amīr ṭūr* statt wie zu erwarten *anbaraṭūr*.

Zur Erleichterung der Lesung und Deutung des Inschriftenfragments gebe ich zunächst die arabische Titulatur Friedrichs II., die er selbst in einem Brief aus dem Jahre 627 d. H. = 1229/30 n. Chr. an den ägyptischen Sultan al-Kāmil gebrauchte, und wie sie in der Chronik *at-Taʾrīḥ al-manṣūrī* des Ibn Naẓīf al-Ḥamawī überliefert ist (vgl. Kropp 1994 : 191; Anm. 21):

arab. Text:

قيصر المظفر امبرطور رومية فردريك بن الامبرطور عريك نب الامبرطور فردريك المنصور
بالله المقتدر بقدرته المستعلي بعزته ملك المانية ولمبردية وتسقانة وايطالية وانكرودة وقلورية
وممالك الشام القدسية معز امام رومية الناصر للملة المسيحية

Übersetzung:¹⁹

... der siegreiche *qayṣar* (Caesar), der *anbaraṭūr* (imperator) Roms, *Fridirīk*, Sohn des *anbaraṭūr* (imperators) ʿ*Arrik* (Heinrich), Sohn des *anbaraṭūr* *Fridirīk*, dem der Sieg durch Gott verliehen, dem Macht verliehen durch Seine (Gottes) Macht, der erhöht ist durch Seine Glorie, der König von *Almāniya* (Deutschland), der *Lumbardiya* (Lombardei), der *Tusqāna* (Toskana), von *Īṭāliya* (Italien), der

19 Die Eigennamen und Titel werden nach der arabischen Form gegeben; evtl. die deutsche oder lateinische Form in Klammern nachgesetzt.

*Ankubardiya*²⁰ (Benevent?) und der *Qalawriya* (Kalabrien) und der jerusalemischen Königreiche Syriens, der den *imām* (religiöses Oberhaupt, Papst) verherrlicht, der Sieg und Hilfe bringt der christlichen Gemeinschaft ...

In anderen Dokumenten der gleichen Chronik wird auch die populäre Form *anbarūr* für Imperator gebraucht.

Nach dieser Vorbereitung und Einstimmung wenden wir uns dem Fragment der arabischen Inschrift zu.

Das Fragment der arabischen Inschrift Friedrichs II.
aus dem Jahre 1229 n. Chr.

Im Herbst 2011 ging die Meldung über diesen Fund durch die Weltpresse. Ich wähle nur wenige Fundstellen im Internet aus:

<http://www.israelnetz.com/themen/wissenschaft/artikel-wissenschaft/datum/2011/11/15/erstmal-arabische-kreuzfahrer-inschrift-entziffert/> (zuletzt aufgerufen 12. 12. 2012).

<http://www.israelheute.com/Nachrichten/tabid/179/nid/23852/Default.aspx> (zuletzt aufgerufen 12. 12. 2012)

<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2011-11/kreuzfahrer-mittelalter-geschichte> (zuletzt aufgerufen 12. 12. 2012)

<http://www.hagalil.com/archiv/2011/11/15/arabische-inschrift/Inschrift> (Zuletzt aufgerufen 12. 12. 2012). Von hier ist das Foto der *Israel Antiquity Authority* heruntergeladen (s. nächste Seite).

Versuchsweise Lesung des arabischen Textes:

١... ك امير طور المظفر
٢... ولمبردية وتسقانة وايطالية وا...
٣ القدسية معز امام رومية الناصر للملة المسيحية
٤ مائتين وتسع وعشرين لتحسيد...

Versuchsweise Übersetzung mit Hilfe des oben stehenden Paralleltextes:

1 (*Friderī*)*k amīr Ṭūr* (der Bergfürst oder Fürst vom Berge (Sinai)?), der siegreiche ...

2 [König von ...]... und der *Lumbardiya* (Lombardei), der *Tusqāna* (Toskana) und von *Īṭaliya* (Italien) und *A[nkubardiya* (Benevents?)]

3 [und in Syrien der Königreiche] Jerusalem (eig.: jerusalemischen), der den *imām* (religiöses Oberhaupt, Papst) von Rom verherrlicht, der Sieg und Hilfe verleiht der christlichen Gemeinschaft ...

4 [Geschrieben im Jahre eintausend und zwei]hundert und neun und zwanzig der Fleischwerdung ...

20 Die Form ist durch Abfall des als arabischen Artikel *al-* gedeuteten ersten Bestandteils aus Langobardia (Herzogtum Benevent?) zu erklären.



Hier soll nicht auf alle Einzelheiten der Inschrift eingegangen werden; dies müßte auch unter Heranziehung und Vergleich mit dem schon vor über hundert Jahren gefundenen lateinischen Fragment der gleichen Inschrift geschehen. Hin- gewiesen sei auf die deutlich volksetymologische, durch Arabisierung ausdeuten- de Form des Imperator-Titels:

amīr Ṭūr

der aus der belegten Form *ambaraṭūr* durch einfache Hinzufügung eines diakriti- schen Punkts entstanden ist, der aus dem b ein y (i) macht. Daß diese – vulgäre? – Form in einer offiziellen Inschrift verwendet wird, kann nicht ohne Wissen und Billigung des sie setzenden Monarchen geschehen sein. Friedrich II. muß von die- ser Form und ihrer Deutung gewußt haben. Er nahm sie billigend an, vielleicht weil er damit eine Botschaft an die arabischen, nicht unbedingt muslimischen Leser verbinden wollte.

Man kann mit Mühe die Wendung generisch deuten: Fürst vom Berge, Berg- fürst. Aber das Wort *ṭūr* für Berg ist im Arabischen assoziativ gebunden an *Sinā* (Sinai), und so auch alleinstehend als Eigenname aufzufassen. Gut möglich, daß Friedrich II. dem im Orient in seiner Bedeutung nicht bekannten²¹ Imperator- Titel eine zwar volkstümliche, aber religiöse Legitimation verleihende Bedeutung geben wollte, mit der er dem muslimischen Kalifentitel etwas religiös Gleichwer- tiges entgegensetzte.

21 Wohl aber war die genaue Bedeutung des Titels im muslimischen Westen, Andalusien bekannt; vgl. Kropp 1994.

Aleksandre Tvaradze

Berichte aus dem Osten und überliefertes Wissen – Studien zum geographischen Orientbild in Wolframs von Eschenbach »Parzival«

Wolframs von Eschenbach »Parzival« zeigt ein Orientbild mit einem reichen Angebot an exotischen handelnden Personen und einer Fülle geographischer Schauplätze. Die Handlung beginnt zunächst im Kreuzzugsorient, ferner umfasst sie die entlegenen Gebiete Asiens und Afrikas. Der Wunderorient, der sich für das Abendland des Mittelalters jenseits des Euphrats erstreckte, wird im »Parzival« farbenprächtig dargestellt: Indien und das Land der Seren (ein Volk, das Seide produzierte), der Fluss Ganges, die »monströsen« Menschenstämme und Flüsse, die Edelsteine führen, sind Beispiele hierfür. Allerdings beruht Wolframs Darstellung des Orients vorwiegend auf den schriftlichen Quellen, deren Wissensgut im Abendland seit der Spätantike weitertradiert wurde. Darüber hinaus haben Wolfram zu Lebzeiten sehr wahrscheinlich auch Nachrichten aus Vorderasien erreicht. Im vorliegenden Aufsatz wird untersucht, inwieweit Wolfram diese Geschehensberichte aus dem Orient in sein geographisches Weltbild integriert hat. Außerdem soll dargestellt werden, in welchem Zusammenhang das Asienbild des »Parzivals« mit dem geographischen bzw. kartographischen Weltbild des abendländischen Mittelalters steht.

Die Secundille-Handlung aus der Sicht der Forschung

Zur *Feirefiz*-Handlung gehört im »Parzival« die Geschichte von Secundille, der sagenhaften Orientkönigin und Geliebten von Parzivals Halbbruder *Feirefiz*. Zunächst fasse ich hier kurz die Hauptpunkte der Ereignisse um Königin Secundille zusammen (*Feirefiz*- und Secundille-Handlung beziehen sich beide auf den Komplex des Priesterkönigs Johannes).¹ Die Textstellen entstammen der Finalperspektive des Werks, da im »Parzival« erst allmählich verschiedene Teile der Orienthandlung der Königin Secundille zugeordnet werden:

1 Bei der Zitierung folge ich der »Parzival«-Edition von Eberhard Nellmann: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert v. EBERHARD NELLMANN, Übertr. v. Dieter Kühn, Bd. 1-2 (= Deutscher Klassiker Verlag 7), Frankfurt a. M. 2006. Im Folgenden gebe ich die entsprechenden Zeilennummer im Text in Klammern an.

Ein bedeutender Platz in der Orienthandlung des Romans wird dem Berg (1) Kaukasus (*Kaukasas*) eingeräumt. Das Gold aus dem *Kaukasas* wird für die Herstellung von Gahmurets Waffenrock verwendet. Die Menschen aus *Arâbî* holen das Gold von dort nach *Arâbî*, nachdem sie es mit einer List von den Greifen erlangt haben (71, 17-27). Das Kaukasusgebirge ist überaus reich (326, 20-27). Weiterhin ist beschrieben, dass die Heiden aus dem roten Gold des *Kaukasas* und aus Seide verschiedene Stoffe herstellen (374, 30-375, 3). Die Königin Secundille lebt in der reichen Stadt (2) *Thabronit*, die vor dem Kaukasusgebirge im Land der Heiden liegt (742, 2-4). Secundilles Liebe und Hand hat *Feirefîz Anschevîn* errungen (316, 29 – 317, 5). Von *Thabronit* aus wird Seide exportiert. Das Land, in dem die Stadt liegt, wird hier *Trîbalibôt* genannt (374, 28-29). In *Thabronit*, so heißt es weiter, leben die »Mohren« (398, 16-17). Das Land (3) *Trîbalibôt* liegt am Ganges und dort wohnen »monströse Menschenstämme« (517, 28-30). Dieses Land ist auch als *Indîâ* bekannt, die Heiden bezeichnen es jedoch als *Trîbalibôt* (823, 2-3). In *Trîbalibôt* leben die (4) Wundermenschen, die die Königin Secundille dem Gralkönig Anfortas sandte (519, 2-23). Im Land von Königin Secundille wurde außerdem die Seide *Saranthasmê* von Meister (5) *Sârant* erfunden. Von Meister *Sârant* hat das Volk der *Sêres* seinen Namen erhalten (629, 17-27). In Secundilles Reich kann man in vielen (6) Flüssen Edelsteine finden (519, 14-15). (7) Die Wundersäule vom Schastel marveil brachte der Zauberer Clinschor aus dem Land des *Feirefîz* mit (589, 10-12), nachdem er sie Königin Secundille in *Thabronit* entwendet hatte (592, 18-20). (8) Der Schatz, den Secundille einst dem Gralkönig schickte, wird vor Schastel marveil von einem Krämer aufbewahrt (562, 22-563, 2). Als Zeichen der Liebe schenkte Anfortas diesen orientalischen Schatz (bzw. einen Teil davon) seiner Geliebten *Orgelûse*. Sie musste ihn aber um des Friedens Willen dem Clinschor überlassen. Nur wer das Abenteuer in der Burg erfolgreich bestanden hatte, dem sollte alles gehören. Der Sieger musste außerdem *Orgelûse* heiraten. Andererseits hätte sie das Recht, ihren Schatz zurückzubekommen (617, 7-23). Vor *Feirefîz* und Repanse de Schoyes Abfahrt in den Orient erscheinen die Boten mit der (9) Todesnachricht von Secundille (822, 18-20). In Indien, also in Secundilles Reich *Trîbalibôt*, brachte Repanse de Schoye ein Kind zur Welt, das später der erste (10) Priester Johannes werden sollte (822, 23-27).

Als Namens-Vorbild für Secundille gilt Secundilla, eine Araberin von riesenhaftem Wuchs, die in Rom zur Zeit des Augustus für Aufsehen sorgte. Sie wurde erstmals von Plinius erwähnt. Im Mittelalter war sie durch Solinus bekannt geworden. Ihm entlehnte Wolfram auch den Namen für die orientalische Königin.²

2 ERNST MARTIN, Zur Gralsage: Untersuchungen (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 42), Strassburg 1880, S. 6; Wolframs von Eschenbach Parzival und Titurel, hrsg. v. ERNST MARTIN, Teil 2, Halle a. S. 1903, S. 387; WOLFGANG GOLTHIER, Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters, Stuttgart 1925, S. 145; SAMUEL

Hermann GOETZ zog die zeitgenössischen Ereignisse in Indien als Inspirationsquelle für Wolframs Secundille-Handlung heran. 1192 wurde Prithwī-Rādsch III, der Tschauḥān-König von Adschmēr und Delhi, vom mächtigen Sultan des Ghuriden-Reiches, Mu'izz-ud-dīn Muhammad, in einer Schlacht geschlagen und kurz darauf ermordet. Die Eroberer setzten seine Frau, Samjogitā, als Regentin ihres unmündigen Sohnes in einem indischen Teilreich ein. Sie war dem ghuridischen Vizekönig in Nordindien unterstellt und musste bald darauf fliehen. GOETZ setzte Samjogitā Wolframs Secundille gleich.³ Aus chronologischen Gründen und wegen der Übermittlungsschwierigkeit der indischen Nachrichten ins Abendland wurde die Hypothese des bekannten Indologen eher abgelehnt.⁴ Da zu seiner Zeit die aktuellen Verbindungen nach Indien fehlten, hatte sich Wolfram aus der überlieferten Nomenklatur bedient.⁵ Darüber hinaus weisen auch die historischen Geschehnisse in Indien keine Ähnlichkeit mit der »Parzival«-Handlung auf. Des Weiteren wird die Parallelität referenziert, dass Secundille zu Anfortas in einem ähnlichen Verhältnis stehe, wie die Königin von Saba zu Salomo (1 Kön. 10, 2; Chron. 9). Begründet wird dies damit, dass Secundille dem Gralkönig ebenfalls reiche Geschenke sandte.⁶ Ferner schickte auch im Theben-Roman die Königin aus Afrika einem Helden verschiedene Kostbarkeiten.⁷

Für *Thabronit* gilt in der Wolfram-Forschung die Insel Taprobane (Ceylon) als Namens-Vorbild. Ihren Namen soll Wolfram Solinus entlehnt haben. Nach der Inselbeschreibung fällt dort auch der Name des Kaukasus. Daher rührt auch der geographische Irrtum im »Parzival«, wenn die Insel Taprobane, also *Thabronit*, in

SINGER, Wolfram und der Gral: Neue Parzival-Studien, Bern 1939, S. 13; JEAN FOURQUET, Les noms propres du Parzival, in: Mélanges de philologie Romane et de littérature médiévale, Festschrift für Ernst Hoepffner (= Publications de la faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg 113), Paris 1949, S. 245-260, hier S. 245; PAUL KUNITZSCH, Die Arabica im 'Parzival' Wolframs von Eschenbach, in: Wolfram-Studien 2 (1974), S. 9-35, hier S. 12, Anm. 17; Die Namen im 'Parzival' und im 'Titul' Wolframs von Eschenbach, bearbeitet von WERNER SCHRÖDER, Berlin, New York 1982, S. 111; PAUL KUNITZSCH, Erneut: Der Orient in Wolframs 'Parzival', in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 113 (1984), S. 79-111, hier S. 90; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 709.

- 3 HERMANN GOETZ, Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival, in: Archiv für Kulturgeschichte 49 (1967), S. 1-42, hier S. 16-19.
- 4 PAUL KUNITZSCH, Rezension über: Hermann Goetz, Der Orient der Kreuzzüge, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 119 (1970), S. 193-206, hier S. 194-198, 206; JOACHIM BUMKE, Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945, München 1970, S. 233-234; HENDRIK BIRUS, Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings 'Nathan der Weise' (= Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte 270), Göttingen 1978, S. 99-101.
- 5 KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 88.
- 6 PAUL HAGEN, Der Gral (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 85), Strassburg 1900, S. 98; GOLTHER, Parzival und der Gral, S. 145; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 713.
- 7 SAMUEL SINGER, Wolframs Stil und der Stoff des Parzival (= Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 180), Wien 1916, S. 53.

der Nähe des Kaukasus verortet wird.⁸ Vereinzelt wurden noch weitere mögliche Namens-Muster in Erwägung gezogen: Die persische Stadt Täbriz⁹ bzw. die alte indische Stadt Tabarhind (das heutige Sarhind).¹⁰ In der Regel gilt *Thabronit* in der Forschung als Hauptstadt (bzw. Residenzort) des Reiches der Königin Secundille.¹¹ KUNITZSCH hält es im Sinne der geographischen Tradition für korrekt, wenn die Lage von Thabronit und Secundilles Reich als (südlich) an den *Koukasas* heranreichend beschrieben wird (742, 4).¹² KUGLER weist aber mit Recht auf folgendes hin: Wenn *Thabronit* mit der Insel Taprobane zusammengehören soll, so kann es nicht am *Kaukasas* liegen; denn auf den *Mappae mundi* zieht sich der Kaukasus durch die nördliche Hälfte Asiens, Taprobane hingegen liegt im Ozean vor dem südöstlichen Rand des Erdteils.¹³

Die Stadt Derbent als Namensvorbild für Wolframs *Thabronit*

Als Wolfram sein Werk niederschrieb, bestand im Orient ein mächtiges Kaukasusreich, das von Königin Thamar (1184-1210/13) regiert wurde. Wolfram stellt Secundille als Kaukasuskönigin dar. Dabei wurde er meines Erachtens auch von damaligen Berichten inspiriert, die das Abendland aus Vorderasien erreicht haben. Thamars Kaukasusreich galt als Großmacht und Wolfram dürfte von der Existenz dieses Königreiches sicherlich gewisse (wenn auch sehr allgemeine) Kenntnisse gehabt haben (über Thamar und Ihr Königreich vgl. unten). Diese Informationen sind aber im »Parzival« gänzlich in das geographische Asienbild

- 8 Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, Bd. 2, S. 269; MARTIN, *Zur Gralsage*, S. 6; GOLTHER, *Parzival und der Gral*, S. 145, 212; HELEN ADOLF, *Visio Pacis. Holy City and Grail, An Attempt at an Inner History of the Grail Legend*, Philadelphia 1960, S. 91; GISELA ZIMMERMANN, *Kommentar zum VII. Buch von Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘* (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 133), Göppingen 1974, S. 224, 51; KUNITZSCH, *Dia Arabica im ‚Parzival‘*, S. 12, Anm. 17; Die Namen im *‚Parzival‘*, bearb. v. SCHRÖDER, S. 117; KUNITZSCH, *Erneut: Der Orient*, S. 90: (»Der Name ist eine Umformung aus dem *Taprobane* der antiken Tradition [= Ceylon]«); HARTMUT KUGLER, *Zur literarischen Geographie des fernen Ostens im »Parzival« und »Jüngeren Titurel«*, in: *Ja muz ich sunder riuwe sin* (Festschrift für Karl Stackmann), hrsg. v. Wolfgang Dinkelacker, Ludger Grenzmann, Werner Höver, Göttingen 1990, S. 107-147, hier S. 118, 119; HOLGER NOLTZE, *Gahmurets Orientfahrt: Kommentar zum ersten Buch von Wolframs »Parzival«* (4, 27-58, 26) [= *Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie* 13], Würzburg 1995, S. 242; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 654.
- 9 *The Parzival of Wolfram von Eschenbach*, hrsg. u. übers. v. EDWIN H. ZEIDEL, Chapel Hill 1951, S. 353.

10 GOETZ, *Der Orient der Kreuzzüge*, S. 20.

11 Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, S. 269; GOLTHER, *Parzival*, S. 212; ZIMMERMANN, *Kommentar*, S. 224; KURT RUH, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, Bd. 2: *‚Reinhart Fuchs‘, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg* (= *Grundlagen der Germanistik* 25), Berlin 1980, S. 127; Die Namen im »Parzival«, bearb. v. SCHRÖDER, S. 117; KUNITZSCH, *Erneut: Der Orient*, S. 90; KUGLER, *Zur literarischen Geographie*, S. 117; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 758.

12 KUNITZSCH, *Erneut: Der Orient*, S. 89.

13 KUGLER, *Zur literarischen Geographie*, S. 140, Anm. 104.

des Romans eingebettet, das von der Spätantike bis zu den großen Asienreisen im 13. Jahrhundert beinahe unverändert bestand. Thamar beherrschte auch die berühmte Stadt Derbent, von der Wolfram meines Erachtens den Namen *Thabronit* abgeleitet hat. (Bei Wolfram wird *Thabronit*, wie gesagt, ebenfalls von einer Frau, der Königin Secundille beherrscht). Vielleicht hat Wolfram im Laufe der Arbeit über »Parzival« auch die Nachricht von Gründung des Kaiserreiches von Trapezunt (1204) und von der gleichnamigen Hauptstadt dieses Reiches erhalten.

Derbent ist heute eine Stadt in der südrussischen Republik Dagestan am Westufer des Kaspischen Meeres. Im Mittelalter wurde sie von den Persern als »Darband« (»Der« = »Tür«, »Bend« = »Barriere«), von den Arabern »Al-Bāb« (»Tor«) bzw. »Bāb al-Abwāb« (»Tor der Tore«), von den Georgiern »Daruband« bezeichnet. Die Sassaniden haben hier große Baumaßnahmen durchgeführt. Die Stadt war im Mittelalter von großer strategischer Wichtigkeit und schützte Vorderasien vor den Einfällen der Nomadenvölker der Steppen. Eine erste Festung errichtete hier Yezdegerd I. (438-457). Die berühmte Mauer von Derbent mit den eisernen Toren und eine mächtigere Festung ließ Chosraw Anuschirvan (531-579) erbauen. Derbent und ihre Mauer versperrten hier einen nur 2-3 Kilometer breiten Durchgang zwischen dem Berg Kaukasus und dem Kaspischen Meer. Die Mauer erstreckte sich bis zur gewaltigen Zitadelle auf dem benachbarten Berg. Weiter zog sie sich über die Hänge des Kaukasus auf ca. 40 Kilometer Länge bis zu dem Ort, an dem das Gebirge keine Durchgangsmöglichkeit für eine Heeresmasse mehr bot (in der mittelalterlichen Überlieferung, z. B. des muslimischen Historikers Massudi, erstreckte sich die Mauer von Derbent über die Kaukasuskette auf mehr als 200 Kilometer Länge, in einer lokalen Legende reicht sie bis zum Schwarzen Meer.)¹⁴ Auf der nördlichen Seite, in Richtung des Chazarenreiches, war die Stadt durch massivere Bauwerke geschützt als auf der südlichen. Die Mauer hatte hier nur drei Tore, denn von dort drohte die Gefahr. Chosraw Anuschirvan ließ eine nördliche und eine südliche Mauer vom Meeresufer weiter in den See führen. So wurde der Hafen von Derbent vor feindlichen Angriffen und Meeresstürmen geschützt. Der Eingang zum Hafen wurde in der Regel durch eine Kette versperrt. Die mittelalterliche Überlieferung schrieb die Errichtung der Bauwerke von Derbent gerne Alexander dem Großen zu.¹⁵ Die Sassaniden

14 VLADIMIR MINORSKY, *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge 1958, S. 89, 142-144. Die muslimischen Historiker liefern verschiedene Legenden und Überlieferungen über Derbent. Vgl. dazu: Die Nachrichten der arabischen Schriftsteller über Kaukasus, Armenien und Adarbaidshan 29 (1901), S. 1-73, hier S. 11 (Russisch); Ebd. 31 (1902), S. 1-57, hier S. 1-25; Ebd. 32 (1903), S. 1-63, hier S. 15-33; ANDREW RUNNI ANDERSON, *Alexander at the Caspian Gates*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59 (1928), S. 130-163, hier S. 152-154.

15 Über die Gründung und geographische Lage von Derbent vgl.: *Enzyklopädie des Islam*, Bd. 1, Leiden (u. a.) 1913, S. 979-985, hier S. 979-982; MINORSKY, *A History*, S. 14, 86, 87-89, 127; SARA ASCHURBEILI, *Der Staat der Schirvan-Schahen (6.-16. Jh.)*, Baku 1983 (Russisch), S. 15-16; EMIL BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the*

wurden in Derbent im 7. Jahrhundert durch die Araber abgelöst. Die Araber siedelten dort 24.000 Mann der syrischen Truppen an. Die Stadt und die Festung dienten als nördliche Grenzposten des Islams. Derbent wurde zum Mittelpunkt der Auseinandersetzungen der Araber und Chazaren. Der Hafen der Stadt war im Mittelalter von zentraler Bedeutung für den Handel am Kaspischen Meer. Die Stadt selbst lag an zentraler Stelle der Handelsroute, welche die Länder Vorderasiens mit dem Norden verband. Nach der Auflösung der Zentralgewalt der Kalifen seit dem 10. Jahrhundert verfügte das Emirats von Derbent über eine gewisse Unabhängigkeit, es geriet aber allmählich in Abhängigkeit der Schahs von Schirvan (der östliche Teil Kaukasiens am Kaspischen Meer). 1071 sandte der großseldschukische Sultan Alp-Arslan seinen Statthalter nach Derbent.¹⁶ Derbent gehörte seit den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts zusammen mit dem Nord- und Ostkaukasus zum Einflussbereich des georgischen Staates.¹⁷ Über die Verhältnisse aus der Mitte des 12. Jahrhunderts berichtet der muslimische Historiograph Ibn al-Azraq al-Fārikī in seinem Werk »Geschichte von Mayyāfāriqīn«. Er trat 1153 in den Dienst des georgischen Königs Demetre I. (1125-1156). Al-Fārikī bereiste zusammen mit ihm und seinem Gefolge verschiedene Gebiete, die zu Demetres Königreich gehörten bzw. in gewisser Abhängigkeit zu ihm standen. Sie kamen auch in das Land der Alanen und vor die Tore Derbents.¹⁸ Zwanzig Jahre später, ca. 1173, rief der Emir von Derbent, der wahrscheinlich vor allem seine Abhängigkeit vom Schirvan abstreifen wollte, verschiedene Truppen aus den süd-russischen Steppen zusammen (die Quellen erwähnen unter den Angreifern Chazaren, Alanen, Qyptschaqen und Russen). Der Angriff auf Schirvan erfolgte in mehreren Schritten: Eine Flotte von 70 Schiffen plünderte die Meeresufer von Schirvan bis nach Baku aus. Gleichzeitig drang ein Kontingent der Qyptschaqen auf dem Landweg in Kaukasien ein. Der Schah von Schirvan wandte sich hilfesuchend an dem georgischen König Giorgi III. (1156-1184). Der letztere führte einen erfolgreichen Feldzug gegen Derbent und stellte den Status-Quo im östlichen Kaukasien wieder her. Dabei wurde er von Andronikos Komnenos, der sich

knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century, Bd. 2, London 1967 (Nachdr.), Derbent, S. 115-119, hier S. 115, 118-119; RICHARD NELSON FRYE, *Islamic Iran and Central Asia, 7th-12th centuries* (= Collected Studies Series 99), London 1979: *The Sassanian System of Walls of Defense*, S. 7-15, hier S. 11-12.

16 Über die Geschichte der Stadt vgl.: *Enzyklopädie des Islam*, S. 980-983; ASCHURBEILI, *Der Staat*, S. 23, 24, 48, 50-51, 53, 84, 92, 119, 125, 140; Bretschneider, *Medieval Researches*, S. 116-117; HANS WILHELM HAUSSIG, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit* (= Grundzüge 49), Darmstadt 1983, S. 8; MINORSKY, *A History*, S. 18, 19, 127.

17 VLADIMIR MINORSKY, *Khaqani and Andronicus Comnenus*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 11 / 3 (1945), S. 550-578, hier S. 558; PAVLE TOPURIJA, *Die politischen Einheiten des östlichen Transkaukasiens im 11.-12. Jahrhundert*, Tbilisi 1975 (Georgisch): *Das Emirats von Derbent*, S. 107-141, hier S. 119, 210, 212; CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, *Al-Kabk*, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 4, Leiden 1978, S. 341-351, hier S. 348.

18 MINORSKY, *Caucasica IV*, S. 33-35; MINORSKY, *The History*, S. 90, 139, 140 (Anm. 3), 170-172.

zu dieser Zeit mit seiner Frau Theodora am georgischen Königshof aufhielt, begleitet.¹⁹ In der Herrschaftszeit von Königin Thamar vermelden die Quellen keine weiteren Berichte mehr über die Beziehung Georgiens zum Emirat, da Thamar den sämtlichen Kaukasus zusammen mit Derbent fest im Griff hielt.

Drei Quellen aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit erwähnen die Stadt Derbent im Zusammenhang mit der Königin Thamar: Der große persische Dichter *Nizami Gändschävi* (1140/1146-1203/1209) lässt in seinem Roman »Chosrou und Schirin« (1180-1181) den Maler Schapur dem Prinzen Chosrou Parvez über bezaubernde Schirin und ihre Tante berichten: Schirins Tante, Schamira, oder Mahin Banu (Große Frau) regiere über den Kaukasus; ihr (Kern)land liege einige Tagereisen vom Hafen Darband am Kaspischen Meer. Ihr unterstehe eine weitberühmte Streitmacht. Als Residenz hat sie entsprechend dem Klima für jede Jahreszeit eine andere Ortschaft: Im Frühling ist sie in Mukan (am kaspischen Meer), im Sommer – in den armenischen Bergen, im Herbst geht sie nach Abchasien,²⁰ im Winter hält sie in Berdaa auf.²¹ Am Schamiras Hof wachse ihre Nichte Schirin auf. Schirin wird später im Roman ihre Tante beerben.²² Nizami entnahm den Stoff hauptsächlich dem »Schahname« des Firdawsī.²³ Aber Schirin erhält hier eine Tante und beide werden als über den Kaukasus regierend und somit auch die Stadt Derbent (bzw. den Hafen Darband) dargestellt, die auch in der Romanhandlung unmittelbar erwähnt wird. Als Vorbild für diese Konstellation diente Nizami der georgische Königshof, wo Thamar zu dieser Zeit als Mitherrscherin gekrönt und ihre Tante Rusudan als politisch besonders einflussreich galt.²⁴

19 MINORSKY, Khaqani, S. 554-555, 557-559; MINORSKY, *The History*, S. 140; Enzyklopädie des Islam, Bd. 4, Leiden (u. a.) 1934, S. 413-415, hier S. 414; Enzyklopädie des Islam, Bd. 1, S. 983; BOSWORTH, *Al-Kabk*, S. 348.

20 Mit »Abchasien« wurde im Mittelalter zuerst das westgeorgische Reich, etwas später das gesamtgeorgische Reich bezeichnet (*The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 1, Leiden [u. a.] 1960, S. 160-162, hier S. 160; MINORSKY, *Studies*, S. 29). Hier die Bezeichnung für gesamtgeorgisches Reich.

21 Berdaa war eine der grössten und schönsten Städte des Kalifats bis zum ca. 10. Jahrhundert. Sie lag im östlichen Transkaukasien. Vgl. dazu: VASILY BARTOLD, *Die sämtlichen Werke*, Bd. 3, Moskau 1965 (Russisch), S. 372-373.

22 Nizami, Chosrou und Schirin, Aus dem Persischen übers. u. hrsg. v. Johann Christoph Bürgel, Zürich 1980, S. 22-23, 25, 124.

23 Nizami, Chosrou und Schirin, S. 336, 346.

24 Rusudan war in den fünfzig Jahren des 12. Jahrhunderts die Frau des persischen Sultans. Nach dem Tod ihres Mannes kehrte sie nach Georgien zurück. 1165 wurde durch ihre Vermittlung zwischen ihrem Bruder Giorgi III. und dem persischen Atabeg Ildegiz der Friedensschluss erreicht. Sie war auch die Erzieherin von Thamar und in den ersten Jahren nach dem Tod von Giorgi III. eine Hauptverwalterin der Staatsangelegenheiten (ROIN METREVELI, *Die Königin Thamar*, Tbilisi 1991 [Georgisch], S. 90; GOTSCHA DSCHAPARIDZE, *Georgien und die islamische Welt im 12. und im ersten Viertel vom 13. Jahrhundert*, Tbilisi 1995 [Georgisch], S. 109). Für weitere historische Parallelen zwischen »Chosrou und Schirin« und der georgischen Geschichte vgl.: KORNELI KEKELIDZE, *Georgien und Nizami Gändschävi*, in: Ders., *Studien aus der älteren georgischen Literaturgeschichte*, Bd. 4, Tbilisi 1957 (Georgisch), S. 81-89, hier S. 84-86; A. BOLDIREV, *Zwei*

In einem weiteren Roman Nizamis, »Iskander-Name« (1196-1209), bzw. dem »Alexanderbuch«, wird Königin Thamar als Vorbild für die Protagonistin des Romans ein großer Platz eingeräumt. Sie wird hier in Gestalt der Kaukasuskönigin Nuschabe in poetischer Form glorifiziert. Diese Königin hat zunächst die Residenz in der Nähe vom Hafen Darband. Am Ende des Romans beherrscht sie den ganzen Kaukasus und somit auch die Hafenstadt Darband. In Isfahan suchte Alexander ein Bote auf und bat ihn, auch in Armenien die Ordnung herzustellen, da es dem fremden Herrscher untertan war. Das war ein Kurde in Abchasien (also im georgischen Reich), namens Davali. Alexander überfiel die Georgier und unterwarf sie mit ihrem Herrscher.²⁵ Im Anschluss darauf beschloss Alexander, die Königin Nuschabe in Berdaa aufzusuchen. Diese Königin war weitberühmt. Sie zeichnete sich durch ihre Weisheit, Schönheit und besondere Tugende aus. In ihrem unmittelbaren Dienst befanden sich 1000 Jungfrauen, die gleichzeitig Reiterinnen waren. Sie verfügte über ein Heer von 30 000 Frauen. Es waren keine Männer an ihrem Hof. Alexander begab sich verkleidet als Gesandte zu der Königin, er wurde aber von ihr erkannt, da sie vor gewisser Zeit ihren Maler das Bild des Makedoniers malen ließ. Nach dem Besuch von Nuschabe kam Alexander mit seinem Heer nach Darband. Er vertrieb die Räuber von dort und ließ den Gebirgspass durch einen Wall aus Stahl, Blei und Felsbrocken verschließen, da die dortigen Bewohner von den Angriffen der Steppenbewohner litten.²⁶ Nachdem Alexander Indien und China bereiste, traf zu ihm in Transoxanien bzw. Chorasán Davali ein, der Regent der Georgier. Er berichtete dem König: Ein Heer von Russen, Alanen und Variagen sei über den Weg von Darband in ihrem Reich eingedrungen. Sie plünderten Berdaa aus und entführten Nuschabe. Davali bat Alexander um Hilfe und Schutz, worauf der König mit der Armee zu den qypt-schaqischen Steppen begab. Es folgen die sieben Schlachten mit den Russen und die Befreiung von Nuschabe. Davali hielt daraufhin um die Hand von Nuschabe an und Alexander schickte beide glücklich nach Kaukasien.²⁷ Nuschabe ist eine Art Verschmelzung der Königin von Amazonen und der Königin von Meroe, bzw. Äthiopien der Alexander-Überlieferung.²⁸ Nizami komponierte gleichzeitig verschiedene Züge aus der georgisch-kaukasischen Geschichte in seinem »Alexan-

Dichter aus Schirvan: Nizami und Chaqani, in: Denkmäler aus der Epoche von Rusthaveli, hrsg. v. I. Orbeli, Leningrad 1938 (Russisch), S. 111-138, hier S. 119-126. Im georgischen Ritterroman von Schota Rusthaveli »Der Ritter im Tigerfell« (1195-1207) dienen Thamar und ihre Tante Rusudan ebenfalls als Vorbilder für die Protagonistin und ihrer Tante.

25 Nizami, Das Alexanderbuch, Iskandar-name, Aus dem Pers. übers. u. hrsg. v. Johann Christoph Bürgel, Zürich 1991, S. 187-189.

26 Nizami, Das Alexanderbuch, S. 190-192, 194, 198-205, 221-227.

27 Nizami, Das Alexanderbuch, S. 304-308, 318-357.

28 Nizami versetzte hier die Kaidafa-Episode des Firdawsis aus Andalusien nach Kaukasus. Vgl. dazu: EVGENII BERTELS, Ausgewählte Werke: Nizami und Fizuli, Moskau 1962 (Russisch), S. 378, 380; The Sháhnáma of Firdausi, Aus dem Pers. übertr. v. George und Edmond Warner, Bd. 6, London 1912, S. 121-138.

derroman«, womit Nuschabe in die Nähe der Königin Thamar rückte (so z. B. Herrschen über den Kaukasus und Georgien; Das außerordentlich fromme Leben, wofür Thamar von den zeitgenössischen Chroniken gerühmt wird u. s. w.). »Davali« (bzw. »Duvali«), der Herrscher der Georgier, ist hier eindeutig Davith Soslan, Thamars Gemahl von alanischer Herkunft. Die Alanen oder Osseten werden von den Georgiern auch als »Dvali« (Pl. »Dvalebi«, »Dvalni«) bezeichnet.²⁹ Da Davali ein Kurde ist, soll hier vielleicht für die Gestaltung des Romanhelden der Oberbefehlshaber der Königin Thamar, Zakaria Mchargdrzeli auch mitbestimmend gewesen sein. Für den Einfall der Armee der Russen nach Kaukasus standen Nizami verschiedene historische Geschehnisse zur Verfügung. Ein Heer der Russen eroberte und plünderte Berdaa 943 / 944 aus, nachdem sie mit den Schiffen vom Norden das Kaspische Meer überquert hatten.³⁰ Es ist sehr wahrscheinlich, dass hier Nizami auch an den georgischen Bürgerkrieg (ca. 1187-1188) dachte, woran Thamars erster Ehemann, Yuri Bogoljubski, der Sohn des Großherzogs von Wladimir-Suzdal, als einer der Hauptakteure beteiligt war. (Oder vielleicht ausserdem an den Einfall vom Norden durch den Weg von Derbent im Jahre 1173).³¹ Somit fällt in einem Werk des Schriftstellers aus dem Orient, der Wolframs Zeitgenosse war, wieder der Name von Derbent im Zusammenhang mit einer Romanheldin, deren Vorbild die Königin Thamar war. Nizami lebte in Gandscha, in unmittelbarer Nähe zum georgischen Kernland. Daher hatte er auch mehr Sachkenntnis über die georgisch-kaukasischen Angelegenheiten. Bei ihm vermischt sich jedoch Legende und Wirklichkeit, wenn die kaukasische Herrscherin zur Königin der Amazonen stilisiert wird.

Im Russischen Reich des 16.-18. Jahrhunderts genoss das Werk »Die Sage und die wunderbare Geschichte von der Königin Dinara, der Tochter des iberischen Königs Alexandre, wie sie den persischen König Adramelech besiegte« große Popularität. Hier biete ich kurze Zusammenfassung der Geschichte: Nach dem Tod des iberischen Königs Alexandre verblieb ihm eine Erbin, die fünfzehnjährige Tochter, Dinara, die sich weigerte, zu heiraten und sich als weise, fromme Herrscherin erwies. Als der König von Persien, Adramelech, über den Tod des

29 KEKELIDZE, Georgien und Nizami Gändschävi, S. 86-87. Es ist ebenfalls möglich, dass der Name zusätzlich eine weitere Bedeutung enthalte und auf den sagenhaften »Riemenfüßler« hinweise, wie der deutsche Übersetzer und Herausgeber des Textes vermutete (Nizami, Das Alexanderbuch, S. 638, 660).

30 DAVID SAMUEL MARGOLIOUTH, The Russian Seizure of Bardh'ah in 943 A. D., in: Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London 1 / 2, 1918, S. 82-95, hier S. 85-86; JOSEPH MARQUART, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und Historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940), Hildesheim 1961 (Nachdr.), S. 330-391; MINORSKY, A History, S. 111-116, 150-153.

31 KORNELI KEKELIDZE, Über eine Textstelle im »Alexanderbuch« des Nizami Gändschävi, in: DERS., Studien aus der älteren georgischen Literaturgeschichte, Bd. 9, Tbilisi 1963 (Georgisch), S. 200-206, hier S. 205; KEKELIDZE, Georgien und Nizami Gändschävi, S. 86-87.

iberischen Königs die Nachricht erhielt, entschloss er sich, das Land zu bezwingen. Adramelech und Dinara tauschten zuerst die Gesandten aus, wobei Dinara dem Gegner vermelden ließ: Falls du mich besiegen wirst, wird dir davon keine große Ehre zuteil, denn du wirst nur ein schwaches Mädchen bezwingen. Aber wenn ich dich mit Hilfe der Gottesmutter unterwerfe, werde ich Ruhm und Glanz erringen. Vor dem Krieg ging Dinara barfuß ins Kloster der Gottesmutter. Sie ermutigte auch ihre Fürsten und Krieger. Sie führte selbst ihre Armee in den Krieg, trieb die Perser in die Flucht, tötete Adramelech, nahm Täbriz ein und unterwarf Persien.³² Die Geschichte ist zuerst Ende des 16. Jahrhunderts bei dem so genannten Historiker von Kazan bezeugt. Er schildert den Feldzug Ivans IV. des Schrecklichen nach Kazan (1552) und lässt den König vor dem Aufbruch in den Krieg die ganze Geschichte über Dinara erzählen, um den Kampfgeist der Armee zu erhöhen.³³ Thamar ist in der russischen Sage ein eindeutiges Vorbild für Dinara. Der anonyme Verfasser des Werks hat hier ihre Kriege gegen den Sultan von Rum und den persischen Atabeg zu einer Ganzheit vereint. 1650-1651 kamen zwei Gesandte aus dem Russischen Reich nach Georgien, Nikifor Tolotschanov und Alexei Ievlev. Über den Besuch des Klosters Gelati in Westgeorgien teilt Tolotschanov folgendes mit: Es wurde uns über die eisernen Tore im Kloster berichtet, dass sie aus Derbent stammen. Die Tore brachte die Königin Dinara dorthin aus Derbent (»Derben«), als sie gegen die Perser in den Krieg zog, ihren Schah tötete und Persien für dreißig Jahre unterwarf.³⁴ Der Herausgeber des Texts hält diese Mitteilung für einen Fehler des russischen Gesandten: Die georgische Überlieferung schrieb es dem König Davith IV. (1089-1125) zu, dass er den eisernen Tor aus Derbent nach Georgien brachte.³⁵ Aber in jedem Fall ergibt sich hier, also im Russischen Reich der Frühen Neuzeit, wieder eine Verbindung zwischen der Königin Thamar und der Stadt Derbent.

Im Mittelalter galt Derbent auch als Einschliessungsort der wilden Völker. Die apokalyptischen Völker Gog und Magog bewohnten im geographischen Denken des Mittelalters den Norden bzw. den Nordosten Asiens. Der Sage nach schloss Alexander der Große die Völker des Nordens (die Skythen) jenseits des Kaukasus ein. Im 6. Jahrhundert verschmolz diese Legende mit der biblischen Überlieferung über Gog und Magog. Alexander habe die apokalyptischen Völker Gog und Magog (seit dem 12. Jahrhundert werden auch zehn verlorene jüdische Stämme

32 IASE ZINZADZE, Die russische Sage über die iberische Königin Dinara, in: DERS., *Alte russische Materialien für die georgische Geschichte*, 11.-16. Jh. (= *Die ausländischen Quellen über die georgische Geschichte* 8), Tbilisi 1962 (Georgisch), S. 27-103, hier S. 93-97.

33 ZINZADZE, *Die russische Sage*, S. 27, 75-77, 90. Vgl. auch: M. N. SPERANSKIJ, *Geschichte von Dinara in der russischen Literatur*, in: *Berichte der Akademie der Wissenschaften von UdSSR, Reihe für russische Sprache und Literatur* 35 (1926), S. 43-92 (Russisch).

34 *Die Reisebeschreibung von Tolotschanov nach Imeretien, 1650-1652*, Russischer Text mit georg. Übertr. hrsg. v. IASE ZINZADZE (= *Ausländische Quellen über Georgien* 24), Tbilisi 1970, S. 231.

35 ZINZADZE, *Die russische Sage*, S. 71-74.

dazugerechnet) jenseits des Kaukasus durch Mauern und eiserne Tore eingeschlossen.³⁶ Mit dem Einschließungsort der wilden Völker wurde allmählich der Begriff der »Kaspischen Tore« bzw. der »Kaspischen Pforte« verbunden. Zunächst wurde mit dem Begriff der »Kaspischen Tore« nur der Pass von Sirdara zwischen Medien und Parthien, südöstlich von Rhagae (in der Nähe des heutigen Teheran) bezeichnet. Aber es ist nicht überliefert, ob Alexander dort die Tore erbaut hat. Von der Zeit der armenischen Feldzüge von Corbulo (57-67) unter Kaiser Nero bis zu der Mitte des 6. Jahrhunderts wurde der Begriff bei manchen Autoren (Tacitus, Suetonius, Josephus, Hegesippus, dem heiligen Hieronymus, Procopius sowie Jordanes) auf den Pass von Darial im zentralen Kaukasus übertragen. Alexander habe dort zwischen zwei Bergen Tore erbaut.³⁷ Nachdem der König Chosro Anuschirvan (531-579) in Derbent die eisernen Tore und die kaukasische Mauer erbaut hatte, wurde die Alexanderlegende teilweise mit der Stadt am Kaspischen Meer in Verbindung gebracht: Hier habe Alexander die wilden Völker zwischen dem Berg und dem Meer von der restlichen Welt abgetrennt.³⁸ Mit der Erweiterung des geographischen Wissens (teilweise bereits seit dem 12. Jahrhundert) wurde der Aufenthaltsort von Gog und Magog weiter nach Norden bzw. Nordosten Asiens verlegt.³⁹

Die erste Quelle, die mit dem Begriff *portae Caspiae* wahrscheinlich Derbent bezeichnet, muss Fredegarius gewesen sein (ca. 660-670), ein Franke oder Burgunder, der die Öffnung der Tore durch den Kaiser Heraclius erwähnt. Somit spielt er auf den Vorstoß der Chazaren im Jahre 626 von Norden aus Richtung

36 AXEL KLOPPROGGE, Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters (= Asiatische Forschungen, Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost- und Zentralasiens 122), Wiesbaden 1993, S. 48-50, 68; ANDREW RUNNI ANDERSON, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge (Massachusetts) 1932, S. 50; ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Gog und Magog, in: *Die Mongolen*, hrsg. v. Walther Heissig, Claudius C. Müller, Innsbruck (u. a.) 1989, S. 27-29, hier S. 27; FRIEDRICH PFISTER, Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen, Berlin 1956, S. 30; Knefelkamp, *Die Suche*, S. 39. Über die Überlieferung von den apokalyptischen Völkern in der mittelhochdeutschen Literatur vgl.: HELMUT BRALL-TUCHEL, *Die Heerscharen des Antichrist. Gog und Magog in der deutschen Literatur des Mittelalters*, in: *Endzeitvorstellungen*, hrsg. v. Barbara Haupt (= *Studia Humaniora* 33), Düsseldorf 2001, S. 197-228.

37 ANDERSON, *Caspian Gates*, S. 142.

38 ANDERSON, *Alexander's Gate*, S. VII, 51; ANDERSON, *Caspian Gates*, S. 130, 132. Über Derbent im geographischen Weltbild des Abendlandes vgl. auch: LEONARDO OLSCHKI, *Marco Polo's Asia. An introduction to his »Description of the World« called »Il Milione«*, Berkeley, Los Angeles 1960, S. 26, Anm. 44; 308, 309; C. RAYMOND BEAZLEY, *The Dawn of Modern Geography*, Bd. 2, London 1901, S. 336, 338, 345, 370; Bretschneider, S. 117; HENRY YULE, *Henry Cordier, The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East*, 3rd Ed., Bd. 1, Amsterdam 1975 (Neudr.), S. 53-55, Anm. 3; GIOVANNI MARINELLI, *Die Erdkunde bei den Kirchenvätern*, Vortrag gehalten in der italienischen geographischen Gesellschaft zu Rom am 12. März 1882, Leipzig 1884, S. 28-29, Anm. 118.

39 ANDERSON, *Alexander's Gate*, S. 87.

Derbent an.⁴⁰ Honorius Augustodunensis berichtet über das kaspische Gebirge in Indien, nach dem das kaspische Meer benannt ist. Auch er sagt, Alexander der Große habe dort zwischen dem Gebirge und dem Meer die Völker Gog und Magog eingesperrt.⁴¹ Die geographische Lage des Ortes der Völkereinschließung entspricht der des Derbent, denn hier sind die eingeschlossenen Völker nicht zwischen zwei Bergen, sondern zwischen Berg und Meer untergebracht.⁴² Jedoch vermutet der Verfasser den Einschließungsort in Indien. Da aber im Zusammenhang mit den kaspischen Bergen auch das Kaspische Meer erwähnt wird, sind hier wahrscheinlich die entlegenen Gebiete einfach zusammengebracht worden. Otto von Freising berichtet, wie der byzantinische Kaiser Heraklius ein Heer gegen die Sarazenen schickte. Dafür öffnete er die Kaspischen Tore und ließ von dort ein wildes Volk, das am Kaspischen Meer von Alexander dem Großen eingesperrt wurde, frei.⁴³ Die »Kaspischen Tore« liegen hier eindeutig in Derbent. Denn die Chazaren, die Verbündeten des Kaisers Heraclius, bewegten sich in südlicher Richtung durch Derbent.⁴⁴ Gottfried von Viterbo (1125-1202) berichtet in seinem »Pantheon«, wie Alexander die apokalyptischen Völker Gog und Magog, an den indischen Grenzen einschloss.⁴⁵ Etwas später erzählt Gottfried, wie die Völker Gog und Magog bzw. die Kaspier, äußerst furchtbare Menschen, die Alexander der Große einst am Kaspischen Meer einsperrte, von Kaiser Heraclius durch die offenen Pforten herausgeführt wurden (also durch Derbent, wie bei Otto von Freising).⁴⁶ Gottfrieds Bericht ist ebenfalls von Bedeutung, denn auch hier ist Derbent der Einschließungsort der wilden Völker und dieser Ort wird auch im Zusammenhang mit Indien erwähnt. (Diese Tatsache ist für die Deutung von »Parzival« wichtig, denn Wolframs *Thabronit* liegt gleichzeitig in Indien, wor-

40 »Portas Caspias, quas Alexander Magnus Macedo super mare Caspium aereas fieri et serrari iusserat propter inundationes gentium saevissimarum, quae ultra montem habitabant, easdem portas Heraclius aperiri praecepit« (ANDERSON, Caspian Gates, S. 135, 154).

41 »In India est mons Caspius, a quo Caspium mare vocatur. Inter quem et mare Gog et Magog ferocissimae gentes, a magno Alexandro inclusae feruntur« (Honorius Augustodunensis, De imagine mundi libri tres, in: Migne PL 172, Sp. 115-188, hier Sp. 123, Cap. XI). »Lucidarius« folgt Honorius: »In india ist ein berc, der heizet Caspius, da uon heizet daz caspenische mer. Zwissent dem mer vnde deme berge vermurte der kunic alexander zueiger slahte lút. Die hezent Goc vnde magoc« (Der deutsche »Lucidarius«, hrsg. v. DAGMAR GOTTSCHALL u. GEORG STEER (= Texte und Textgeschichte 35), Tübingen 1994, S. 21 [I, 53]. Vgl. dazu auch: Brall-Tuchel, Die Heerscharen des Antichrist, S. 214-215).

42 Vgl. dazu auch: KLOPPROGGE, Ursprung, S. 63.

43 Otto Bischof von Freising, Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten (Chronica sive Historia de duabus Civitatibus), hrsg. v. Walter Lammers, Darmstadt 1960, S. 396.

44 BOSWORTH, Al-Kabk, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Bd. 4, Leiden 1978, S. 341-351, hier S. 342.

45 »Finibus Indorum species fuit una virorum, / Goth erat atque Magoth, dictum cognomen eorum, / De causis quorum, scribere pauca volo« (Zitiert nach: ANDREW COLIN GOW, The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic Age 1200-1600 [= Studies in Medieval and Reformation Thought 55], Leiden [u. a.] 1995, S. 313).

46 Godefridi Viterbiensis Pantheon, sive Memoria Saeculorum, Migne PL, 198, Sp. 871-1044, hier Sp. 913.

auf unten noch eingegangen werden soll). Die erste lateinische Quelle, die den Namen von Derbent erwähnt, muss die »Descriptio Mappe Mundi« aus dem 12. Jahrhundert sein. Derbent liegt hier in der Nähe des nördlichen Ozeans.⁴⁷ Zwar ist die Stadt nicht identisch mit den Kaspischen Toren, aber die »Descriptio« bringt die Städte Derbent und Seres, Arimaspen, Greifen, das Kaukasusgebirge, die Kaspischen Tore und eine Insel in einer Region im Norden Großasiens als Einschließungsort von Gog und Magog zusammen.

Seit dem 13. Jahrhundert erwähnen viele abendländische Reisende und Geographen Derbent. Diese Zeugnisse sind von großer Wichtigkeit, da sie den Einschließungsort der wilden Völker (z. B. bei Honorius und Gervasius, welche die apokalyptischen Völker zwischen dem Kaspischen Meer und dem Berg unterbrachten), mit Derbent identifizieren. Wilhelm von Rubruk war vermutlich der erste Abendländer, der im Mittelalter durch Derbent zog (vom Norden nach Süden, auf seinem Rückweg vom Karakorum) und über die Stadt bemerkte: Das Eiserne Tor habe Alexander, König von Mazedonien, erbaut. Die Stadt liege zwischen dem Meer und dem Berg.⁴⁸ Marco Polo beschreibt das Land Georgien (Zorzanía), in das Alexander der Große nordwärts vordringen wollte, jedoch auf dem Pass nicht weiterkam. Dieser wird auf der einen Seite vom Meer umspült und auf der anderen von hohen Bergen begrenzt, so dass man ihn mit nur wenigen Leute verteidigen kann. Alexander der Große ließ dort eine große Mauer am Eingang des Passes errichten. Wegen der außerordentlichen Stabilität der Mauer hat der Pass den Namen »Eisernes Tor« erhalten. Alexander habe dort jedoch nicht die Tataren eingesperrt, wie es allgemein behauptet wird, sondern die Kumanen und andere Völker.⁴⁹ Derbent wird auch von John Mandeville erwähnt: Am unteren Ende des Landes zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer liege der Kaukasus und das sei der höchste Berg der Erde. Durch das Gebirge führe ein schmaler und gefährlicher Weg nach Indien. Dort habe Alexander

47 »Et alia que dicitur Seres, unde et Sericum mare. [...] Illis in partibus sunt Antropofagi, qui carne humana uescuntur. [...] In illa terra sunt Arimaspi, unum oculum habentes, qui cum grifis dimicant propter smaragdines et iaspides. [...] Hanc terram diuidit fluuius Boreus a Scithia, et pertingit usque ad montana Caucasi et portas Caspias. [...] A portis Caspiis usque Araxem fluuium est Albania superior, in qua est ciuitas Derbant iuxta septentrionalem oceanum. [...] Contra has regiones, in oceano septentrionali, sunt insule in quibus habitant gentes ille Gog et Magog, de quibus in Apocalipsi legitur« (PATRICK GAUTIER DALCHÉ, La »Descriptio Mappe Mundi« de Hugues de Saint-Victor, Paris 1988, S. 143-145 [C. 12: 290, 292-293, 295-297, 300-301, 314-316]).

48 Wilhelm von Rubruk, Reisen zum Großkhan der Mongolen, Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255, hrsg. u. übertr. v. Hans D. Leicht, Darmstadt 1984, S. 215, 218. Die Nachricht von Wilhelm übernahm in seinem Werk auch Roger Bacon (Roger Bacon, The »Opus Majus«, hrsg. v. John Henry Bridges, Bd. 1, 1964 [Nachdr.], S. 364). Die Meldung von Vincent de Beauvais ist von Wichtigkeit, da er in seinem »Speculum Historiale« berichtet, wie die Dominikaner in der georgischen Hauptstadt Tiflis nach den Völkern suchten, die einst in den kaspischen Bergen eingeschlossen wurden. Die Georgier, Perser und Juden, welche die Stadt bevölkerten, wussten aber nichts davon (Vincentius Bellovacensis, Speculum Historiale, S. 1215-1216).

49 Marco Polo, Von Venedig nach China, hrsg. v. THEODOR A. KNUST, Darmstadt 1983, S. 44.

der Große eine feste Stadt bauen lassen. Die Stadt solle Eiserne Pforte bzw. Derbent heißen.⁵⁰ Über Derbent als von Alexander erbaute Stadt, berichten verschiedene weitere Quellen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit: So z. B. die italienischen »Viaggio d'un mercante nella Persia«⁵¹, »Viaggio di Ambrosio Contarini«⁵² und der deutsche Reisende Adam Olearius.⁵³ Derbent erscheint außerdem auf der Ebstorfer Weltkarte (1235 bzw. 1300) als »Terbant civitas« (am Ufer des nördlichen Ozeans), daneben sind zwei Krieger dargestellt, die gegen die Hyrkaner kämpfen, damit sie nicht ausbrechen und den Erdkreis verderben.⁵⁴ Derbent wird hier nicht direkt als Kaspische Pforte verzeichnet, aber durch zwei Krieger verfügt die Stadt wieder über eine gewisse apokalyptische Funktion.⁵⁵ Derbent als »Eiserne Pforte« ist auf weiteren Welt- bzw. Portolankarten registriert. Die Weltkarte des Andrea Bianco aus dem Jahre 1436 vermerkt neben *Porte de fero* (Derbent), dass einst Alexander dort die Völker Gog, Magog und die jüdischen Stämme eingeschlossen hat.⁵⁶ Die genuesische Weltkarte (1447) zeigt Derbent (Drebent) ebenfalls mit einem »Thore«, als Anspielung auf die Völkereinschließung durch Alexander.⁵⁷ Die Radkarte von Modena (um 1450) registriert für das Eiserne Tor von Derbent folgende Legende: »Diese Figuren errichtete Alexander aus Metall, als er in die Kaspischen Berge kam, und er führte sie so kunstvoll aus, dass sie mit allen Zähnen knirschten. So schloss er die Völker Gog und Magog ein«.⁵⁸

50 Die Reisen des Ritters John Mandeville durch das Gelobte Land, Indien und China, bearb. v. THEO STAMMLER, nach der deutschen Übersetzung des Otto von Diemeringen, unter Berücksichtigung der besten französischen und englischen Handschriften, Stuttgart 1966, S. 163.

51 GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, III, Torino 1980, S. 459.

52 RAMUSIO, *Navigazioni*, S. 611.

53 Adam Olearius, *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen vnd Persischen Reyse*, hrsg. v. DIETER LOHMEIER, Tübingen 1971, S. 719-720.

54 Die Ebstorfer Weltkarte, Kommentierte Neuausgabe, hrsg. v. Hartmut Kugler, Unter Mitarbeit von SONJA GLAUCH und ANTJE WILLING, Bd. 1: Atlas, Berlin 2007, S. 72.

55 Vgl. dazu auch: KONRAD MILLER, *Die ältesten Weltkarten*, V. Heft, Die Ebstorfkarte, Stuttgart 1896, S. 34; Die Ebstorfer Weltkarte, hrsg. v. KUGLER, Bd. 2, S. 130.

56 KONRAD MILLER, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, Heft III., Die kleineren Weltkarten, Stuttgart 1895, S. 144.

57 THEOBALD FISCHER, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs*, Amsterdam 1961 (Nachdr.), S. 155, 187.

58 RICHARD HENNIG, *Terrae Incognitae*, Bd. 2, Leiden 1950, S. 176-177. Für Schreibformen des Derbent in verschiedenen Reisedarstellungen bzw. auf den Welt- und Portolankarten vgl.: IVAR HALLBERG, *L'Extrême Orient dans la littérature et la Cartographie de L'Occident des XIII, XIV et XV Siècles*, Göteborg 1907, S. 186-187; So vermerkt z. B. die genuesische Weltkarte die Stadt als »Drebent« (Ebd. S. 187); »El Libro del Conoscimiento«, 1378-1402: »Derebent« (El Libro del conocimiento de todos los reinos: The Book of Knowledge of all Kingdoms, Übers. u. hrsg. v. NANCY F. MARINO, Tempe [Arizona] 1999, S. 100); Der spanische Gesandte Rui Gonzales de Clavijo, der von Spanien aus zum Tamerlan geschickt wurde: »Darbante« (Clavijos Reise nach Samarkand 1403-1406, Aus dem Altkastilischen übers. v. UTA LINDGREN, München 1993, S. 99).

Das Kaiserreich von Trapezunt

Die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt ist zum Teil mit dem 4. Kreuzzug verbunden. Der Verlauf dieses Kreuzzugs ist wohlbekannt. Die Kreuzfahrer trafen vor Konstantinopel im Sommer 1203 ein. Nach kurzen Kampfhandlungen floh Alexios III. Angelos (1195-1203). Als Herrscher wurden im August 1203 sein Neffe, der junge Alexios IV., und sein Vater Isaak Komnenos ausgerufen. Im Herbst des gleichen Jahres verschlechterten sich jedoch die Beziehungen zwischen Alexios IV. und den Kreuzfahrern, da Alexios den finanziellen Verpflichtungen, die er zuvor gegenüber den Kreuzfahrern einging, nicht nachkommen konnte. Seit Dezember 1203 brachen zwischen den Lateinern und Byzantinern die ersten Kampfhandlungen aus. Nach dem Aufstand in Konstantinopel bestieg Alexios V. Murtzuflos, der Alexios IV. zuerst ins Gefängnis werfen und dann im Februar 1204 ermorden ließ, den Thron. Die Lateiner nahmen die Stadt am 13. April ein.⁵⁹ Am Hofe von Königin Thamar wurden die Ereignisse in Konstantinopel offensichtlich aufmerksam beobachtet.⁶⁰ Zwischen der georgischen Dynastie Bagrationi und dem Haus der Komnenen gab es enge verwandtschaftliche Verbindungen.⁶¹ Nach der Ermordung des byzantinischen Kaisers Andronikos (1185) wurden seine minderjährige Enkel, Alexios und David, die Kinder seines Sohnes Manuel, der während der Unruhen in Konstantinopel ebenfalls ums Leben kam, vermutlich nach Georgien zu Thamar gebracht, die in den griechischen Quellen als ihre Großtante bezeichnet wird.⁶² Sie sollen ihre Erziehung ebenfalls am Hofe der Königin erhalten haben, wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach bis zum Jahr

59 Über den 4. Kreuzzug vgl.: ADOLF WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 1, Freiburg 1956, S. 242-249; EDGAR H. MCNEAL, ROBERT LEE WOLFF, *The Fourth Crusade*, in: *A History of the Crusades*, Bd. 2, *The Later Crusades, 1189-1311*, hrsg. v. ROBERT LEE WOLFF and HARRY W. HAZARD, Madison (u. a.)²1969, S. 153-185; DONALD E. QUELLER, *The Fourth Crusade: the Conquest of Constantinople 1201-1204*, Philadelphia 1977, S. 8-148; STEVEN RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, München²1997, S. 883-900; HANS EBERHARD MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart¹⁰2005, S. 231-238.

60 Über die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt vgl.: ALEXANDER VASILIEV, *The Foundation of the Empire of Trebizond (1204-1222)*, in: *Speculum* 11 (1936), S. 3-37; PORFIRIJ USPENSKYI, *Studien aus der Geschichte des Kaiserreichs von Trapezunt*, Leningrad 1929 (Russisch), S. 28-33; IRAKLI BERADZE, *Für die Gründungsfrage des Kaiserreichs von Trapezunt*, Tbilisi 1971 (Georgisch); MICHEL KURŠANSKIS, *L'Empire de Trébizonde et la Géorgie*, in: *Revue des Études Byzantines* 35 (1977), S. 237-256.

61 Die Tochter des Davith IV. war entweder mit dem Sohn des Anna Komnena, oder mit Isaak Komnenos verheiratet. Somit konnte sie die Mutter des Andronikos Komnenos gewesen sein. Vielleicht war auch die erste Frau des Andronikos eine Georgierin, wie auch die Frau seines Sohnes, Manuel, des Vaters des Gründers von Kaiserreich von Trapezunt (USPENSKYI, *Studien*, S. 28-29; VASILIEV, *The Foundation*, S. 5, 8; CYRIL TOUMANOFF, *On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Thamar*, in: *Speculum* 15 [1940], S. 299-312, hier S. 299).

62 A. KUNIK, *Die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt im Jahre 1204*, in: *Die Berichte der Kaiserlichen Russischen Akademie der Wissenschaften (Reihe I und III)*, Bd. 2 (5), Sankt-Petersburg 1854, S. 710-726; VASILIEV, *The Foundation*, S. 9.

1204 verblieben.⁶³ Thamars Beziehungen zu den Angeloï waren regelrecht schlecht. Die Quellen enthalten keine genaueren Aussagen über den Beginn eines Feldzuges nach Trapezunt. Vermutlich wurde eine schnelle Entscheidung im Februar 1204 getroffen, denn zu dieser Zeit herrschte in Konstantinopel ein Usurpator (Alexios V. Murtzuflos). Somit gab es eine rechtliche Grundlage für den Eingriff und für die Unterstützung des legitimen Herrscherhauses der Komnenen. Mit Unterstützung Thamars eroberten die Brüder im April 1204 Trapezunt, wobei der ältere, Alexios, zum Kaiser von Trapezunt ausgerufen wurde. Somit kann der kaukasische Feldzug eindeutig keine Folge der lateinischen Eroberung von Konstantinopel am 13. April 1204 sein.⁶⁴ Über die mögliche Verbindung der Kreuzfahrer mit den Georgiern schweigen sich die Quellen aus.⁶⁵ In diesem Fall darf das Teilungstraktat des byzantinischen Reiches (erstellt ca. im Oktober 1204) von gewisser Wichtigkeit sein. Das so genannte »*Partitio Romaniae*«, erwähnt weder Trapezunt noch die Territorien in Krim, die »überseeischen Territorien«, die seit 1204 zum Reich von Trapezunt gehörten.⁶⁶ Entweder sind in diesem Fall Verbindungen noch bis April 1204 vorauszusetzen oder die Lateiner akzeptierten wohlwollend die Gegebenheiten.⁶⁷

63 Über die Rolle Thamars in der Gründungsfrage des Kaiserreichs vgl.: VASILIEV, *The Foundation*, S. 12, 14, 17-18; GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1952, S. 339-340; JOHN JULIUS NORWICH, *Byzanz, Verfall und Untergang 1072-1453*, Zürich 1996, S. 220; SERGEJ KARPOV, Trapezunt, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, S. 958-959, hier S. 958; EMILE JANSSENS, *Trébizonde en Colchide*, Bruxelles 1969, S. 61, 64-66; ERNST GERLAND, *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel*, Teil 1, *Geschichte der Kaiser Balduin I. und Heinrich, 1204-1216*, Darmstadt 1966 (Nachdr.), S. 34-35.

64 VASILIEV, *The Foundation*, S. 4, 19.

65 Die georgische Chronik »Das Leben des Königs der Könige Thamar« behauptet, dass die Lateiner den Sturm von Konstantinopel erst zu der Zeit starteten, als sie von der Expedition nach Trapezunt die Nachricht erhielten (Der Hofkaplan Basili, *Das Leben des Königs der Könige Thamar*, in: *Das Leben Georgiens*, hrsg. v. SIMON QAUCHTSCHISCHVILI, Bd. 2, Tbilisi 1959, S. 142).

66 ANTHONY A. M. BRYER, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980 (III a), S. 172; KUNIK, *Die Gründung*, S. 732-733; VASILIEV, *The Foundation*, S. 20-21. Für den Text des Traktats vgl.: *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, Mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante, Vom neunten bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts*, hrsg. v. G. L. FR. TAFEL und G. M. THOMAS, I. Theil (814-1205), Amsterdam 1964, S. 464-488.

67 Für das Jahr 1203 bzw. 1204 vermelden die Quellen keine Kontakte zwischen den Lateinern und Kaukasiern. Freilich sind die georgischen Soldaten etwas früher in den Truppen des Rainer und Konrad von Montferrat bezeugt (deren Bruder, Bonifaz von Montferrat, leitete 1203-1204 die Armee der Kreuzfahrer). Erstmals warben die Kaisarissa Maria, die Tochter des Kaisers Manuel I. Komnenos und ihr Ehemann, der Caesar Rainer von Montferrat, die Iberer, die zu jener Zeit in Konstantinopel aufhielten. Beide lehnten sich nach dem Tod Manuels gegen die Regenten auf (Abenteurer auf dem Kaiserthron, *Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos [1180-1195]* aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, hrsg. v. Franz Grabler [= *Byzantinische Geschichtsschreiber* 8], Graz [u. a.] 1971, S. 19-21). 1186 half Konrad von Montferrat dem Kaiser Isaak Angelos den Aufstand des Branas niederzuwerfen. Dafür benutzte er auch die Iberer, die wegen der Handelsangelegenheiten in Konstantinopel weilten (Abenteurer

Der zweite Historiker von Königin Thamar, Hofkaplan Basili, verfasste den Bericht über den Vorstoß nach Trapezunt, in dem er zugleich die ideologische Rechtfertigungsgrundlage für den Feldzug gegen das orthodoxe byzantinische Reich liefert: Da Thamar die Kloster und Kirchen im sämtlichen *Oriens Christianus* unterstützte, gelangten die Mönche von Antiochien, Zypern und Athos an ihren Hof. Thamar beschenkte sie besonders großzügig und ließ auch ihren Klöstern viele Reichtümer senden. Unterwegs raubte aber der byzantinische Kaiser Alexios III. Angelos den Mönchen ihren Schatz. Daraufhin, so der Chronist, traf Thamar die Entscheidung, Alexios zu bestrafen, sandte ihre Truppen aus und gründete das Kaiserreich von Trapezunt.⁶⁸ Als ideologische Begründung für den Feldzug gegen Byzanz steht die Geschichte vom Schatzraub chronologisch nicht an der richtigen Stelle. Denn Alexios III. war längst gestürzt, als die Georgier einmarschierten. Die Nachricht des Chronisten könnte jedoch trotzdem durchaus der Wahrheit entsprechen, denn das Ereignis fällt zeitlich sehr wahrscheinlich auf das Jahr 1201/1202. So berichtet Niketas Choniates, wie Alexios III. einen gewissen Konstantinos Phrangopulos mit sechs Schiffen ins Schwarze Meer schickte. Sie sollten angeblich ein Frachtschiff suchen, das auf der Fahrt vom georgischen Phasis Schiffbruch erlitten hatte. In Wirklichkeit hatte Konstantin den Auftrag, die Handelsschiffe im Schwarzen Meer ihrer Ladung zu berauben und tatsächlich plünderte er einige Frachter aus.⁶⁹ Möglicherweise befanden sich die Mönche mit den Geschenken der Königin auf einem der Schiffe. Trapezunt war bereits in der antiken und byzantinischen Zeit ein wichtiges Handelszentrum⁷⁰ und hat häufig Dichter inspiriert.⁷¹ Der Name der Stadt und des Kaiserreichs taucht seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bei verschiedenen abendländischen Autoren auf: Trébisonde (Guillaume Rubruquis),⁷² Trabisonda (Marino Sanudo, Josafat

auf dem Kaiserthron, S. 182-184). Somit sind zwischen der Familie Montferrat und den Kaukasieren gewisse Kontakte bezeugt. Demzufolge ist gewisse Verbindung auch zum Jahre 1204 möglich.

68 Der Hofkaplan Basili, S. 141-143.

69 Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel, Die Regierungszeit der Kaiser Alexios Angelos, Isaak Angelos und Alexios Dukas, die Schicksale der Stadt nach der Einnahme sowie das »Buch von den Bildsäulen« (1195-1206), Aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, Übers. u. hrsg. v. FRANZ GRABLER (= Byzantinische Geschichtsschreiber 9), Graz 1958, S. 101.

70 BRYER, The Empire, (III a), S. 168; (IV), S. 339; PETER SCHREINER, Byzanz, München 1994, S. 42; ERIC HERBERT WARMINGTON, The Commerce between the Roman Empire and India, London (u. a.) 1974, S. 29, 85; MARTIN PERCIVAL CHARLESWORTH, Trade-Routes and commerce of the Roman Empire, New York 1970, S. 92; WILLIAM MILLER, Trebizond, the Last Greek Empire, Amsterdam 1968 (Nachdr.), S. 9, 26; HEYD, Geschichte des Levantehandels, S. 95-108; CHARLES RAYMOND BEAZLEY, The Dawn of modern Geography. A History of Exploration and Geographical Science, Vol. 1, London 1897, S. 179, 448.

71 JACOB PHILIPP FALLMERAYER, Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt, Darmstadt 1964 (Nachdr.), S. 315; Vasiliev, The Empire, S. 372-374.

72 FALLMERAYER, Geschichte des Kaiserthums, S. 127.

Barbaro),⁷³ Trapezonda (Pietro Vesconte),⁷⁴ Trapezunda (Jordanus Catalanus), Trapazond (John Mandeville) sowie Trapisonda (Clavijo).⁷⁵

Phonetisch ist Trapezunt, ebenso wie Derbent, Wolframs *Thabronit* sehr ähnlich.⁷⁶ Es hat den Anschein, dass die Gründung des Kaiserreichs eine entfernte strukturelle Ähnlichkeit mit der »Parzival«-Handlung aufweist: Mit Unterstützung Thamars gründete ein byzantinischer Prinz das Kaiserreich. Secundille schenkt *Feirefz* ihr Reich *Tríbalibôt*. Jedoch kann aus der Chronologie heraus die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt nicht als anfängliche und anstoßgebende Inspirationsquelle Wolframs betrachtet werden (für die Gestaltung der Liebesgeschichte von *Feirefz* und Secundille standen Wolfram ausreichend literarische Vorbilder zur Verfügung). Da das Kaiserreich im April 1204 gegründet wurde, hätte Wolfram die Nachricht davon wahrscheinlich frühestens im Herbst 1204 erreichen können. Der wichtigste Anhaltspunkt für die Datierung des »Parzivals« ist bekanntlich die Textstelle über die Weingärten von Erfurt im VII. Buch (379, 18-20), als Erfurt im Juli 1203 belagert wurde.⁷⁷ Die Parzivalstelle über die Erfurter Weingärten wird zu Recht um die Mitte des ersten Jahrzehnts im 13. Jahrhundert datiert: Vom Herbst 1203 bis zum ersten Vierteljahr 1205.⁷⁸ Wolfram soll als fränkischer Ritter, wahrscheinlich auf staufischer Seite, an den Auseinan-

73 JANSSENS, Trébizonde, S. 124, Anm. 1, 167; FALLMERAYER, Geschichte des Kaiserthums, S. 298, 336; GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, Navigazioni e Viaggi, III, Torino 1980, S. 559.

74 MONIQUE DE LA RONCIÈRE, MICHEL MOLLAT DU JOURDIN, Portulane: Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, München 1984, S. 198.

75 FALLMERAYER, Geschichte des Kaiserthums, S. 209.

76 Für die Schreibformen von *Thabronit* bei Wolfram vgl. Die Namen im »Parzival«, bearb. v. WERNER SCHRÖDER, S. 117: 374, 28 und 592, 18. Die Handschrift G liefert überwiegend die Schreibart »Tabrunit«, »Taprunit«, »Taburnit«. Keine von den bezeugten Schreibformen rückt *Thabronit* phonetisch in die Nähe von »Taprobane«.

77 WERNER SCHRÖDER, Zur Chronologie der drei großen mittelhochdeutschen Epiker, in: DERS., Wolfram von Eschenbach, Spuren, Werke, Wirkungen, Kleinere Schriften 1956-1987, Bd. 1, Stuttgart 1989, S. 2-40, hier S. 12 (zuerst abgedruckt in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 31 [1957], S. 264-302); ZIMMERMANN, Kommentar, S. 253-254; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 637.

78 Wolframs von Eschenbach Parzival, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. XIII; KONRAD BURDACH, Walther von der Vogelweide, Philologische und historische Forschungen, Leipzig 1900, S. 60; ALBERT SCHREIBER, Neue Bausteine zu einer Lebensgeschichte Wolframs von Eschenbach (= Deutsche Forschungen 7), Frankfurt a. M. 1922, S. 64; PANZER, Gahmuret, S. 34-35; LUDWIG WOLFF, Chronologisches zu Wolfram, in: DERS., Kleinere Schriften zur altdeutschen Philologie, hrsg. v. Werner Schröder, Berlin 1967, S. 185-194, hier S. 191 (zuerst abgedruckt in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 61 [1924], S. 181-192); SCHRÖDER, Zur Chronologie, S. 12; FRIEDRICH NEUMANN, Wolfram von Eschenbach auf dem Wildenberg, in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 100, 1971, S. 94-110, hier S. 98; ZIMMERMANN, Kommentar, S. 254; WOLFGANG KLEIBER, Dialektale Bestandteile in Wolframs Wortschatz. Beiträge zur Erschließung des historischen fränkischen Winzerlexikons, in: Studien zu Wolfram von Eschenbach (Festschrift für Werner Schröder), hrsg. v. Kurt Gärtner und Joachim Heinze, Tübingen 1989, S. 3-12, hier S. 7-8; BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 20; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 413, 638. Anders MERTENS: Man wird die Abfassung des 7. Buches in das zweite Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts legen (MERTENS, Der deutsche Artusroman, S. 102).

dersetzungen der Jahre 1203 und 1204 teilgenommen haben.⁷⁹ Da die Verse 337, 1-30, deutlichen Epilogcharakter haben, wird die Sonderausgabe der Bücher 1-6 um Pfingsten 1203 bzw. um 1205 vorausgesetzt.⁸⁰ Wolframs mutmaßliche Teilnahme an den beiden Feldzügen von 1203/04 kann auch die Arbeitsunterbrechung nach dem VI. Buch erklären.⁸¹ Königin Secundille (ohne Namensnennung) und die Stadt *Thabronit* werden erstmals im letzten Drittel des VI. Buchs erwähnt (316, 29-317, 5). In diesem Fall läge die Niederschrift der zweiten Hälfte des VI. Buchs frühestens nach 1205. Prinzipiell wäre eine ähnliche Verschiebung möglich, aber in einem solchen Fall müsste man voraussetzen, dass Wolfram erst zu diesem Zeitpunkt die weitere Entwicklung der Orient-Handlung im »Parzival« umgestaltet hat. Wie unten noch dargestellt werden soll, baute der Erzähler die Orient-Handlung im »Parzival« offensichtlich von Anfang an planmäßig auf.

Hier ist noch das Motiv von Secundilles Schatz von Interesse: Sie sandte dem Gralkönig verschiedene Kostbarkeiten (562, 22-563, 2; 617, 7-23). Als Hauptursache für die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt bezeichnet die georgische Chronik den Schatzraub, als der byzantinische Kaiser die von Tamar beschenkten Geistlichen ausplündern ließ. Diese Begebenheit wird aber von keiner abendländischen Quelle erwähnt. Wolfram dürfte jedoch grundsätzlich von dem Ereignis der zurückkehrenden Pilger gewusst haben. Philipp von Schwaben war verheiratet mit Irene, der Tochter des byzantinischen Kaisers Isaak II. Angelos.⁸² Somit müsste auch seine Umgebung mit byzantinischen Verhältnissen vertraut gewesen sein. Philipp schlug den Kreuzfahrern selbst vor, Irenes Bruder, den jungen Alexios, gegen den Usurpator Alexios III. zu unterstützen.⁸³ In Thüringen, wo zu diesem Zeitpunkt vermutlich auch Wolfram weilte, hat die Heimkehr von Bischof Konrad von Halberstadt im August 1205 das allgemeine Interesse für die Ereignisse in Byzanz geweckt.⁸⁴ Wenn Wolfram über den Schatz von Secundille berichtet, erwähnt er einmal auch den byzantinischen Kaiser, zusammen mit dem

79 SCHRÖDER, Zur Chronologie, S. 12; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 638.

80 GOLTHIER, *Parzival*, S. 143; SCHRÖDER, Zur Chronologie, S. 13, 30, 32, 38; KARL OTTO BROGSITTER, *Artusepik*, Stuttgart 1971, S. 87; METTKE, *Wolfram in Thüringen*, S. 4-5; MERTENS, *Der deutsche Artusroman*, S. 102; BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, S. 247-248; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 416, 625.

81 SCHRÖDER, Zur Chronologie, S. 12.

82 KLAUS HERBERS, HELMUT NEUHAUS, *Das Heilige Römische Reich, Ein Überblick*, Köln (u. a.) 2010, S. 129.

83 WOLFGANG STÜRNER, *Dreizehntes Jahrhundert 1198-1273* (= Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte 6), Stuttgart 102007, S. 170-171. Vgl. auch: MAYER, *Geschichte*, S. 235.

84 KONRAD BURDACH, *Walther von der Vogelweide und der vierte Kreuzzug*, in: *Historische Zeitschrift* 145 (1932), S. 19-45, hier S. 39-40. So setzen bekanntlich auch Walthers »Spießbratenspruch« und »Wir suln den kochen räten« die Nachrichten voraus, die um 1204 von Konstantinopel nach Deutschland gelangten (BURDACH, *Walther von der Vogelweide*, S. 23-24, 29, 32, 42, 45; STÜRNER, *Dreizehntes Jahrhundert*, S. 171, Anm. 30; HERMANN JAKOBS, *Weltherrschaft oder Endkaiser? – Ziele staufischer Politik im ausgehenden 12. Jahrhundert*, in: *Die Staufer im Süden, Sizilien und das Reich*, hrsg. v. Theo Kölzer, Sigmaringen 1996, S. 13-28, hier S. 25.

Kalif von Baghdad und den *katolicô von Ranculât*: »waz dar inne veiles laege? / derz mit gelte widerwaege, / der bâruc von Baldac / vergulte niht daz drinne lac: / als taete der katolicô / von Ranculât: dô Kriechen sô / stuont daz man hort dar inne vant, / da vergulte ez niht des keisers hant / mit jener zweier stiure« (563, 3-11).⁸⁵ Jedoch erscheint ein Teil des Schatzes von Secundille, Cundrîe, bereits in der Mitte des VI. Buches (312, 2). Dadurch entstehen wieder chronologische Schwierigkeiten für eine Gegenüberstellung des historischen Geschehnis der Geistlichenbeschenkung und dem Schatz von Secundille. Außerdem wird Clinschor (ohne Namensnennung) bereits im II Buch (66, 1-6) von »Parzival« erwähnt, wodurch die künftige Handlungsentwicklung angedeutet wird.

Taprobane war in der abendländischen Geographie des Mittelalters eine bekannte Größe. In den mittelhochdeutschen Werken nach Wolfram, die den Orient-Teil des »Parzivals« rezipieren, wird *Thabronit* nicht mit Taprobane (Ceylon) gleichgesetzt.⁸⁶ Hermann von Sachsenheim (1366/1369-1458) erwähnt mehrmals »Thabronit« bzw. »Tabermunt«: In »Schleiertüchlein« (*Uff Tabernischer erd*)⁸⁷ und in »Des Spiegels Abenteuer« (»Ytabarunnd«)⁸⁸ ist die geographische Zuordnung unsicher. In »Die Mörin« kommt der Name wieder geographisch unbestimmt vor.⁸⁹ In einem weiteren Fall scheint die geographische Zuordnung dagegen gesichert: »*Schiff kinder von dem grossen see, / Uß Tabermunt dem künigrich, / Da Secudil die minneklich / Anfortas gab den richen krâm*«. Der Herausgeber identifiziert hier »Tabermunt« wohl mit Recht mit »Trapezunt«: »Tabermunt, das Wolframsche Tabronit, da ‚vor‘ dem Kaukasus gelegen (‚Parz‘.

85 Kunitzsch versteht die Erwähnung des byzantinischen Kaisers als ebenso zeitlos-beispielhaft, wie die des bâruc und katolicô (KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 97). Sonst wird in der Forschung wahrscheinlich auch mit gutem Grund damit gerechnet, dass hier die Erinnerung von der Eroberung und Plünderung Konstantinopels im April 1204 noch frisch und lebendig ist und womöglich auf den früheren Reichtum des byzantinischen Kaiserhauses angespielt wird (Wolframs von Eschenbach Parzival, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. XIII; SCHREIBER, Neue Bausteine, S. 65; WOLFF, Chronologisches zu Wolfram, S. 193; GOLTHER, Parzival, S. 209; SCHRODER, Zur Chronologie, S. 39; ZIMMERMANN, Kommentar, S. 254; BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 20-21; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 413, 720-721).

86 Vgl. z. B. über Tabronit (bzw. Taburnit) im »Jüngerem Titrel« (RÜDIGER KRÜGER, Studien zur Rezeption des sogenannten »Jüngerem Titrel«, Stuttgart 1986, S. 267) und im »Reinfried von Braunschweig« (KRÜGER, Studien, S. 54, 56-57, 267). Im »Reinfried von Braunschweig« wird Thabronit (Taburnit) im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung der Könige von Askalun und Assyrien erwähnt und die Stadt kann vielleicht irgendwo in der Nähe des Kaukasus lokalisiert werden.

87 The Schleiertüchlein of Hermann von Sachsenheim, hrsg. v. DONALD K. ROSENBERG, Göttingen 1980, S. 61 (Z. 168); Vgl. auch: Krüger, Studien, S. 276.

88 Hermann von Sachsenheim, Des Spiegels Abenteuer, hrsg. v. THOMAS KERTH, Göttingen 1986, S. 127-128. Vgl. auch: KRÜGER, Studien, S. 134, 278 (Z. 1118).

89 Hermann von Sachsenheim, Die Mörin, Nach der Wiener Handschrift ÖNB 2946, hrsg. v. HORST DIETER SCHLOSSER, Wiesbaden 1974, S. 104 (Z. 1902), 252. Vgl. auch: KRÜGER, Studien, S. 130-131, 273. Verschiedene Schreibformen für Tabermunt: Taberunt, Tabarunt, Tabrunit, Tabernit (Hermann von Sachsenheim, Die Mörin, S. 104, 252).

90 Hermann von Sachsenheim, Die Mörin, S. 56 (Z. 480-483), 261.

742, 2 ff.), wohl mit Trapezunt identisch«. ⁹¹ Tabermunt muss bei Hermann vor allem mit Trapezunt identisch sein, da die Stadt (bzw. das Land) am *großen see* liegt. Verschiedene abendländische Quellen bezeichnen das Schwarze Meer mit diesem Begriff (das große Meer). ⁹²

In diesem Fall soll es von Bedeutung sein, dass die Nachfolger Wolframs *Thabronit* im Kaukasusraum verorten. Jedoch muss das Hauptnamensvorbild für *Thabronit*, wie erwähnt, die Stadt Derbent gewesen sein. *Thabronit* liegt gleichzeitig in Indien und dort leben die »Mohren« (398, 16-17). Diese geographische Gegebenheit soll ebenfalls auf Derbent, als ursprüngliches Namens-Vorbild für *Thabronit*, hinweisen. (Aus dem osteuropäisch-kaukasischen Raum dürfte Wolfram drei weitere Namen gekannt haben: Kacheti, eine ostgeorgische Provinz – für ein vermutlich orientalisches Land Kahetî [351, 12]; Soldaia bzw. Suldak, eine Handelsstadt auf der Krim – womöglich für Semblidac [351, 10]; die Bezeichnung der georgischen Hauptstadt Tiflis [eine Namensform bei Vinzenz von Beauvais: Triphelis] – vielleicht für Wolframs Trîbalibôt [obwohl für den letzteren Namen das Hauptvorbild sicherlich das indische »Palibothra« gewesen ist]). Die Versetzung von Derbent nach Indien ist vom Standpunkt der mittelalterlichen Geographie aus möglich. Denn Derbent wird in vielen Quellen mit Indien in Zusammenhang gebracht. Wenn eine Stadt in Indien vorgestellt werden kann, dürfen dort auch die »Mohren« leben. Dadurch konnte Derbent ohne große Schwierigkeiten zum Vorbild der indischen Stadt im »Parzival« werden. ⁹³ Außerdem galt Derbent als Einschließungsort der apokalyptischen Völker. Der Priesterkönig Johannes beherrschte die wilden, apokalyptischen Völker des Nordens. (Wie unten noch dargestellt werden muss, wurde Wolfram vom Schreiben des Presbyters Johannes inspiriert). Im Königreich von Secundille wird später das Reich des Priesterkönigs entstehen. Somit darf *Thabronit* eine Anspielung auf die »Epistola« des Presbyters Johannes sein, und darauf, dass auch die Vorläuferin des Priesterkönigs die Macht über die eingeschlossenen Völker ausübte. Falls Wolfram von der Identifizierung von Derbent mit dem Einschließungsort der wil-

91 Hermann von Sachsenheim, *Die Mörin*, S. 56, 261. Der Hinweis ist der Wolfram-Forschung, soweit ich weiss, unbekannt.

92 So z. B.: Marco Polo, *Von Venedig*, S. 43. Weiter vgl. Guillaume Rubruquis, *Johannes Hayton* (Hallberg, S. 338); Hans Schiltberger (Hans Schiltbergers Reisebuch, hrsg. v. VALENTIN LANGMANTEL, Tübingen 1885, S. 46); *Das spanische »El Libro del conocimiento de todos los reinos«* (El Libro del conocimiento, S. 88, 98); Die Karte zum geographischen Lehrgedicht des Leonardo Dati, 1422 (KONRAD MILLER, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, Heft III., Die kleineren Weltkarten, Stuttgart 1895, S. 140).

93 Im Mittelalter wurden als Mohren oft sowohl die Äthiopier als auch die Inder bezeichnet: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 466; HEIKO HARTMANN, *Gahmuret und Herzeloide*, Kommentar zum zweiten Buch des *Parzival* Wolframs von Eschenbach, Bd. 1, Herne 2000, S. 205; JÜRGEN BRUMMAK, *Die Darstellungen des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters*, Berlin 1966, S. 159; Pfaffe Lambrecht, *Alexanderroman*, *Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, hrsg. u. übers. v. ELISABETH LIENERT, Stuttgart 2007, Z. 4000, 4249; 4272: Die Inder als »Daz lût von Mauritanie«).

den Völker wusste, konnte er somit eine weitere Verbindung zur »Epistola« des Priesterkönigs herstellen.⁹⁴

Die Königin Thamar und das Kaukasusreich Georgien gegen Ende des 12. und im beginnenden 13. Jahrhundert

Meines Erachtens bildete Wolfram die Gestalt von Secundille aufgrund der Nachrichten, die Wolfram über Kaukasuskönigin Thamar erreicht haben. Diese Berichte sollen aber von sehr allgemeiner Art gewesen sein: Das Reich vom Kaukasus werde von einer Frau regiert. Vielleicht habe Wolfram auch über den Tod der historischen Kaukasuskönigin erfahren, bis er die Schlusspartie von »Parzival« niederschrieb. Selbst für die »Parzival«-Handlung ist jedoch die historische Königin Thamar nur von untergeordneter Bedeutung. An dieser Stelle ist für das Verständnis des Gesamtzusammenhangs ein knapper Abriss der georgischen Geschichte der entsprechenden Zeit erforderlich. In der geschichtlichen Schilderung wird versucht, auf die entsprechenden Tatsachen einzugehen, die für die Analyse der Orienthandlung im »Parzival« von Bedeutung sind. Denn die georgische Königin ist in der mediävistischen Forschung im Abendland (von einigen speziellen Untersuchungen abgesehen) so gut wie unbekannt.

Giorgi III. ließ seine Tochter Thamar 1178 zur Mitherrscherin krönen.⁹⁵ Nach dem Tod ihres Vaters bestieg Thamar 1184 vermutlich als Zwanzigjährige den Thron. Die Jahre 1184-1191 waren durch fürstliche Aufstände, Machtkämpfe und Bürgerkriege geprägt. (Zum ersten Mal herrschte mit Thamar eine Frau im georgischen Königreich und sie stieß beinahe in jeder Frage auf Widerstand der großen Territorialfürsten.) Durch ihre ausgeglichene Wesensart und Besonnenheit kam das Land allmählich zur Ruhe. Dieser Wandel ist besonders ab dem Jahr 1192 zu beobachten. Sie wurde vom Volk sehr verehrt. Sowohl ihre Anhänger als auch früheren Kontrahenten machten sich im Namen der Königin unter der Führung ihrer Generäle zu verschiedenen militärischen Feldzügen auf. Im Westen gründete Thamar 1204 das Kaiserreich von Trapezunt. Im Südwesten schlug sie

94 Die eingeschlossenen Völker erwähnt die Interpolation C und es ist möglich, dass Wolfram diese Redaktion des Briefes kannte, da sie bis 1221 entstanden ist (VSEVOLOD SLESSAREV, *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis 1959, S. 34). Allerdings sind im Schreiben des Priesterkönigs die apokalyptischen Völker zwischen zwei Bergen eingeschlossen (FRIEDRICH ZARNCKE, *Der Priester Johannes*, Erste Abhandlung, in: *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Bd. 7, Leipzig 1879, S. 911, § 15-20).

95 Thamar's Name ist biblisch (vgl. z. B. 2. Samuel, 13, 1-33; 14, 27). Das georgische Königshaus, Bagrationi, leitete seine Abstammung vom biblischen König David ab (vgl. dazu Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, hrsg. v. GY. MORAVCSIK, Engl. Übertr. v. R. J. H. JENKINS, Budapest 1949, S. 204-207 [45, 1-33]). Daher genossen die biblischen Namen im Herrschergeschlecht gewisse Vorliebe. Im Russischen wird der Name der Königin in der Regel als »Tamara« transkribiert.

den Sultan von Rum, im Süden kämpfte sie mit den ägyptischen Ayyübididen um die Vorherrschaft in Vorderasien und im Südosten besiegte sie mehrmals die persischen Herrscher und konnte ihre Macht dort ebenfalls festigen.⁹⁶

Die erste Auseinandersetzung größeren Ausmaßes hatte der georgische Staat in Thamars Herrschaftszeit mit Persien. Die Schlacht mit dem Atabeg Persiens, Abū Bakr, wurde 1195 ausgetragen, wobei der Kalif die muslimischen Machthaber zuvor noch aufforderte, sich am heiligen Krieg der Muslime zu beteiligen und den persischen Atabeg zu unterstützen. Die Schlacht endete für die kaukasischen Truppen erfolgreich. Im Laufe der militärischen Unternehmungen in Nordostanatolien stießen die Georgier auf die Rum-Seldschuken. In der Schlacht mit dem Sultan von Ikonium, Rukn ad-Din Suleiman-Schah II., im Sommer 1202, triumphierte wiederum Thamars Armee. 1208 nahmen die Truppen der Königin die persische Stadt Ardabil ein. 1204-1210 konzentrierten sich die georgischen Unternehmungen vor allem auf das Vanseegebiet. Die Kaukasier versuchten von dort al-Malik al-Auhad, den Sohn des ägyptischen Sultans al-ʿĀdil, zu verdrängen. 1208-1209 nahmen die georgischen Truppen die Stadt Erciş ein. Ein größeres Truppenkontingent fiel unter der Führung von Ivane Mchargrdzeli 1210 in das Vanseegebiet ein.⁹⁷ Vermutlich hatte er die Absicht, durch die Auseinandersetzungen mit den Ayyübididen einen entscheidenden Erfolg zu erzielen. Aufgefordert wurde er zu diesem Feldzug von den Herrschern von Mossul, Irbil, Sindschar und Aleppo. Sie planten eine Erhebung gegen al-ʿĀdil und ein Angriff aus Norden sollte dort die Kräfte der Ayyübididen bündeln.⁹⁸ Im Sommer 1210 nahmen sie die Belagerung von Chilath (Chelath) auf. Als die Stadt kurz vor dem Fall stand, ret-

96 Zur Herrschaftszeit Thamars vgl. IVANE DSCHAVACHISCHVILI, Geschichte der georgischen Nation, Bd. 2, Tbilisi 1983 (Georgisch), S. 245-294, 370-383; WILLIAM EDWARD DAVID ALLEN, A History of Georgian People, London 1932, S. 103-108; VLADIMIR MINORSKY, Caucasica II, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 13 / 4 (1951), S. 868-877, hier S. 876, Anm. 1; VLADIMIR MINORSKY, Studies in Caucasian History, London 1953, S. 103; ZIJA BUNIATOV, Der Staat der Atabege von Azerbaijan (1136-1225), Baku 1978 (Russisch), S. 88-99; BERNHARD LIMPER, Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, Diss. phil., Köln 1980, S. 42-54; METREVELI, Die Königin Thamar; HEINZ FÄHNRICHE, Geschichte Georgiens: Von den Anfängen bis zur Mongolenherrschaft, Aachen 1993, S. 142-152; DSCHAPARIDZE, Georgien, S. 121, 122, 129, 140-150, 156-157; ANTONY EASTMOND, Royal Imagery in Medieval Georgia, Philadelphia 1998, S. 93-184; ALEKSANDRE TVARADZE, *Geschichten und Lobpreisungen der Kronenträger*. Christliche Kriegsideologie, Toleranz und Weltherrschaftsgedanken in einer georgischen Chronik des 13. Jahrhunderts, in: Le Muséon 121 / 1-2 (2008), S. 183-212.

97 Zakaria und Ivane Mchargrdzeli waren berühmte Generäle der Königin Thamar. Zakaria bekleidete das Amt des Oberbefehlshabers (*amirspasalar*) und sein Bruder Ivane – des Seneschalls (*msachurtuchuzesi*). Sie waren von kurdischer Abstammung und bekannten sich zum gregorianischen (armenischen) Christentum. Ivane trat später zum georgisch-orthodoxen Glauben über (MINORSKY, Studies, S. 102).

98 DSCHAPARIDZE, Georgien, S. 167-173. Vgl. auch HANS L. GOTTSCHALK, Al Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Eine Studie zur Geschichte Vorderasiens und Egyptens in der ersten Hälfte des 7. / 13. Jahrhunderts, Wiesbaden 1958, S. 38.

tete sie ein glücklicher Zufall, bei dem Ivane Mchargrdzeli am 10. Oktober 1210 in die Gefangenschaft der Muslime geriet. Die Georgier mussten für die Entlassung ihres Feldherren ein hohes Lösegeld entrichten. Nach Abu Schama kam er am 1. Dezember 1210 wieder frei. Daraufhin wurde mit den Ayyübididen für dreißig Jahre Frieden geschlossen. Durch den Friedensvertrag erhielten die Kaukasier Sonderrechte im Staat der Ayyübididen.⁹⁹ Der Bischof von Akkon, Jacques de Vitry, lässt 1219-1220 die Georgier in seinem Werk in einem guten Licht erscheinen, er erwähnt ebenda Privilegien, welche die kaukasischen Reisenden und Pilger in Jerusalem und im Reich der Ayyübididen genossen.¹⁰⁰ (Von der guten Stellung der Kaukasier im Ayyübididenreich zeugt auch der Bericht des deutschen Pilgers Thietmar. Er verkleidete sich um 1217 als georgischer Mönch, um möglichst unbehelligt von Akkon zum Katharinenkloster auf dem Berg Sinai zu gelangen.¹⁰¹) Als letzter großer Feldzug zu Lebzeiten Königin Thamar wird in der Forschung der Kriegszug nach Persien unter der Führung von Zakaria Mchargrdzeli betrachtet. Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts wurde Persien zum Gegenstand wiederholter Einfälle der Choresmier aus dem Osten und der Georgier von Westen. Dieser Feldzug, den die georgische Armee ca. 1211 unternahm, war indirekt gegen den Schah der Choresmier gerichtet und brachte den Anspruch des georgischen Reiches zur Geltung, mindestens den westlichen Teil des persischen Staates zu beherrschen. Der Marsch verlief durch die nordwestpersischen Städte, Marand, Täbris, Mianeh, Sendschan, Abhar und Qaswin.¹⁰²

99 DSCHAPARIDZE, Georgien, S. 159-173. Vgl. auch: FRANZ-JOSEF DAHLMANN, Al-Malik al-Ädil. Ägypten und der Vordere Orient in den Jahren 589 / 1193 bis 615 / 1218. Ein Beitrag zur ayyubidischen Geschichte, Diss., Gießen 1975; BUNJATOV, Der Staat der Atabeken, S. 103; MINORSKY, Studies, S. 149; R. STEPHEN HUMPHREYS, From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260, Albany, N. Y. 1977, S. 130-131; LIMPER, Die Mongolen, S. 50.

100 »Es gibt im Orient noch eine christliche Nation. Diese Nation ist sehr kriegerisch, mutig in den Kämpfen, vom kräftigen Wuchs und mächtig. [Dieses Volk] hat zahllose Krieger, von den Sarazenen werden sie sehr gefürchtet. Bei ihren Feldzügen fügen sie den Persern, Medern und Assyriern, in deren Grenzländern sie wohnen, überall eingeschlossen von den ungläubigen Völkern, große Schäden zu. Sie werden Georgianer genannt, da sie den Heiligen Georg als Beistand und Schutzpatron bei ihren Kämpfen gegen die Heiden haben und ihn als Fahnenträger vor allen anderen Heiligen mit vorzüglicher Ehrfurcht verehren. [...] Immer wenn sie hierher kommen um am Grab des Heilands zu beten, betreten sie die Heilige Stadt mit den fliegenden Fahnen, ohne Zoll zu zahlen. Die Sarazenen wagen es nicht, sie zu belästigen, damit sie, wenn sie in ihre Heimat zurückkehren, an die benachbarten Sarazenen nicht auf schlimmere Weise Vergeltung üben. [...] Die Georgianer waren höchst entrüstet und bedrohten den Herrscher von Damaskus, Coradin [al-Muazzam, der Bruder des ägyptischen Sultans al-Kāmil], der ohne ihre Einwilligung die Mauern von Jerusalem schleifen ließ, als das Volk der Lateiner die Stadt Damiette belagerte« (Jacobus de Vitriaco, *Historia Orientalis*, 1597 [Ndr. 1971], Cap. 80, S. 156-157).

101 Mag. Thietmari Peregrinatio, hrsg. v. J. C. M. LAURENT, Hamburg 1857, S. 20 (VIII, 2-3); ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts [= Kölner Historische Abhandlungen 22], Köln, Wien 1973, S. 108.

102 BUNJATOV, Der Staat der Atabeke, S. 105-106; METREVELI, Die Königin Tamar, S. 202; ALLEN, History, S. 108; VLADIMIR MINORSKY, Clifford Edmund Bosworth, Al-Kurdj, in: *The Encyclopedia of Islam*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 486-497, hier S. 490.

Die Erfolge georgischer Feldzüge fanden auch im Abendland gewissen Widerhall. Am 7. Juni 1211 forderte Innozenz III. den georgischen König auf, den Kreuzzug zu eröffnen.¹⁰³ Die militärischen Errungenschaften der Kaukasier lobte auch der burgundische Kreuzritter Gilbert de Boix in seinem Schreiben aus dem Heiligen Lande an den Erzbischof von Besançon: [Zuerst schildert Gilbert die Zustände im Orient: Das Königreich Jerusalem und das Fürstentum Antiochien haben Frieden mit dem ägyptischen Sultan; das Fürstentum Antiochien hatte schwere Auseinandersetzungen mit dem armenischen König Kilikiens] »Jetzt berichte ich Ihnen über etwas weiteres Bedeutendes. Ich erhielt eine Kunde, deren Wahrheit durch zuverlässige Boten bestätigt worden ist: Iberische Christen, Georgianer genannt [Georgier werden in verschiedenen abendländischen Quellen als »Iberer« bzw. »asiatische Iberer« bezeichnet], haben sich mit unzähligen Reitern und Fußsoldaten, entflammt mit Gottes Hilfe, als starke bewaffnete Macht die Ungläubigen Heiden angegriffen, 300 befestigte und 9 grosse Städte erobert, die starken darunter besetzt, die schwachen in Schutt verwandelt. Eine davon, am Euphrat gelegen, war die vornehmste und grösste unter allen heidnischen Städten. Herr dieser Stadt war der Sohn des Sultans von Babylon. Er wurde von genannten Christen gefangen genommen und enthauptet, obwohl er ungeheuer viele goldene Schätze und Gaben als Lösegeld angeboten hatte. [...] Jene wollen herbeikommen, um Jerusalems heiligen Boden zu befreien und alle Länder der Heiden zu unterwerfen. Ihr König ist edel, 16 Jahre alt, an Macht und Tugend dem Alexander gleich, nur nicht im Glauben. Dieser Jüngling führt die Gebeine seiner Mutter mit sich, der mächtigen Königin Thamar, die zu Lebzeiten das Gelübde abgelegt hatte, eine Wallfahrt nach Jerusalem zu unternehmen. Sie habe ihren Sohn gebeten, im Falle ihres Todes ihre Gebeine zum Grab des Herrn zu bringen. Er hat die Bitte seiner Mutter geachtet, will ihr Gelübde erfüllen und hat sich entschlossen, ihre Leiche in die heilige Stadt zu schaffen, sei es mit oder gegen Zustimmung der Heiden« [Ferner informiert Gilbert den Briefempfänger über eine Naturkatastrophe, die sich vermutlich irgendwo in Syrien bzw. Kleinasien ereignet hatte].¹⁰⁴

Ohne detailliert auf die Datierungsschwierigkeiten einzugehen, fasse ich nachfolgend unterschiedliche Standpunkte bezüglich der *Epistola* des Kreuzritters kurz zusammen. Im Schreiben sind verschiedene historische Persönlichkeiten bzw. Ereignisse erwähnt, die eine zeitliche Eingrenzung der Abfassungszeit ermöglichen. RÖHRICHT identifizierte den Adressat mit dem Erzbischof Amadeus

103 Migne PL 216 / 1, S. 433-434; HELMUT ROSCHER, Papst Innozenz III. und die Kreuzzüge (= Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 21), Göttingen 1969, S. 132-133; JEAN RICHARD, The Latin Kingdom of Jerusalem (= Europe in the Middle Ages, Selected Studies 11 A), Amsterdam (u. a.) 1979, S. 216; REINHOLD RÖHRICHT, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291), Innsbruck 1898, S. 715. Der Papst erwähnt nicht im Schreiben den Namen des Herrschers.

104 Regesta Regni Hierosolymitani [MXCVII-MCCXCI], hrsg. v. REINHOLD RÖHRICHT, New York 1960 (Neudr.), S. 233-234.

de Tramelay, der das Amt von 1197 (bzw. 1208) bis 1220 ausübte.¹⁰⁵ Die Niederschriftszeit der *Epistola* wurde verschiedentlich mit 1207-1208, 1208-1209, 1213, 1215 bzw. mit 1219-1220 bestimmt.¹⁰⁶ Die Datierung des Schreibens auf den Herbst des Jahres 1211 (vermutlich September) trifft meines Erachtens im Großen und Ganzen zu. Der Burgundier bietet eine Darstellung des georgischen Kriegszugs im Herbst 1210: Al-Auhad starb bald nach der Belagerung von Chilat eines natürlichen Todes. Davon dürfte die Nachricht abgeleitet sein, dass der Sohn des ägyptischen (babylonischen) Sultans von den Georgiern ermordet wurde. Die Abfassung des Briefes im Herbst 1212 halte ich ebenfalls für möglich.¹⁰⁷

105 Regesta Regni Hierosolymitani, S. 233. Nach HALFTER war Amadeus ein Anhänger der Staufer und unterstützte in der Zeit des staufisch-welfischen Thronstreites Philipp von Schwaben. Somit muss er das Amt 1197 übernommen haben (PETER HALFTER, Die militärischen Triumphe der Georgier und ein wenig beachtetes Erdbeben an der Grenze Armenisch-Kilikien [c. Ende August 1213], in: Le Muséon 122, 3 / 4 [2009], S. 423-447, hier S. 423, Anm. 4).

106 ZURAB AVALISCHVILI, Von der Zeit der Kreuzzüge, Tbilisi 1989 (Georgisch), S. 98-100, 110, Anm. 9; A. SANDERS, Kaukasien, München 1944, S. 170; PAVLE INGROOQA, Rustveliana, in: Ders., Werke, Bd. 1, Tbilisi 1963 (Georgisch), S. 145-146; BENIAMEN SILAGADZE, Einige Fragen der georgischen Geschichte des 12.-13. Jahrhunderts aufgrund der Berichte Ibn al-Athîrs, in: Georgien in der Zeit Rusthavelis, hrsg. v. Giorgi Melikischvili, Tbilisi 1966 (Georgisch), S. 105-143, hier S. 127-128; TAMAS NATROSVILI, GOTSCHA DSCHAPARIDZE, Versuch einer Datumsbestimmung, in: Berichte der georgischen Akademie der Wissenschaften, Reihe für Sprache und Literatur, N 2 (1974), S. 168-189, hier S. 173-187 (Nach der Mehrheit der Quellen starb al-Auhad angeblich im gleichen Jahr – 1210 – bzw. zwei Jahre später – 1212. Zwei späteren Quellen setzen sein Todesdatum auf 1213. Vgl. dazu: GOTTSCHALK, Al-Malik al-Kâmil, S. 36, Anm. 2; S. 38; DAHLMANN, Al-Malik al-Âdil [wie Anm.], S. 164); IVANE LOLASCHVILI, Das Begräbnisort der Königin Tamar in Gelati, Tbilisi 1989 (Georgisch), S. 41; RICHARD HENNIG, Terrae Incognitae: Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte, Bd. 3, 1200-1415 (Beginn des Entdeckungszeitalters), Leiden 1953, S. 16-19; PETER HALFTER, Das Papsttum und das Königreich Georgien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: Die Bemühungen um eine Koordination der Kreuzzugsaktivitäten und die Aufforderung zur Kirchenunion im Licht der lateinischen Quellen, in: Le Muséon 118 (2005), S. 109-141, hier S. 117-118; HALFTER, Die militärischen Triumphe, S. 429-431, 433.

107 Hier resümiere ich noch die wichtigen Orientierungspunkte für die Datierungsmöglichkeiten des Schreibens. Bohemund IV. von Tripolis, der Fürst von Antiochien, schloss den Waffenstillstand mit al-Âdil im Juli 1207 (DAHLMANN, Al-Malik al-Âdil, S. 127). Besonders schwere Auseinandersetzungen mit dem armenischen König Leo haben 1207-1208 stattgefunden, als Antiochien belagert wurde (KARL-ERNST LUPPRIAN, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels [= Studie e Testi 291], Città del Vaticano 1981, S. 28-30). Der Frieden zwischen dem Königreich Jerusalem und den Ayyubiden wurde im September 1204 auf Dauer von sechs Jahre geschlossen. Darauf folgten seit Herbst 1210 geringe Kampfhandlungen. Den Kreuzfahrern gelang ein Entlastungsangriff auf Damiette unter der Führung des Walter von Montbéliard im Juni 1211. Noch im gleichen Monat wurde die Waffenruhe zwischen Johann von Brienne und al-Âdil auf weitere sechs Jahre verlängert. Vgl. dazu: LUPPRIAN, Die Beziehungen, S. 32-33; RICHARD, The Latin Kingdom, S. 210, 215-216; GOTTSCHALK, Al-Malik al-Kâmil, S. 50; HUMPHREYS, From Saladin, S. 136; DAHLMANN, Al-Malik al-Âdil, S. 121. Anders RUNCIMAN, der das erneuerte Inkrafttreten des Waffenstillstands auf Juli 1212 setzt (RUNCIMAN, Geschichte, S. 878, 910-911). Unter der militärischen Expedition ist eindeutig die Belagerung von Chilat im Herbst 1210 zu verstehen. Denn es hat zu der entsprechenden Zeit keinen weiteren Konflikt der Kaukasier mit dem Sohn des ägyptischen Sultans gegeben. Es ist ebenfalls nicht auszuschließen, dass Gilbert gewisse Nachrichten aus dem persi-

Eine weitere Verschiebung der Abfassungszeit, z. B. auf das Jahr 1213, scheint wenig wahrscheinlich, denn zu dieser Zeit herrschte zwischen den Kaukasiern und Ayyübididen bereits Frieden. Sultan al-ʿĀdil schickte dem georgischen König im Sommer 1213 einen Elefanten als Geschenk, wie die muslimischen Geschichtsschreiber Abū Šamah und Ibn Katīr berichten.¹⁰⁸ Über die friedliche Gestaltung der kaukasisch-ayyübidischen Beziehungen mussten auch die Lateiner im Heiligen Land unterrichtet gewesen sein. Bezüglich des Todeszeitpunkts Königin Thamar wird in der georgischen Wissenschaft seit dem 19. Jahrhundert heftig gestritten,¹⁰⁹ denn die Quellenangaben liegen hier erheblich auseinander. Es werden diesbezüglich die Jahre 1207, 1210, 1211, 1212 und 1213 in Betracht gezogen.¹¹⁰ 1207 ist als Todesdatum der Königin vielleicht zu früh angesetzt, denn die numismatischen Quellen sollen bezeugen, dass sie 1210 noch lebte. Die Jahre 1211/12 sind für das Lebensende der Königin möglicherweise wahrscheinlicher. Als Gilbert davon berichtete, wie der georgische König die Gebeine seiner Mutter nach Jerusalem bringen wollte, um sie dort zu bestatten, ist seine Angabe vielleicht nicht bloß erdichtet. Denn die Ruhestätte der Königin ist bis jetzt unbekannt. An den dynastischen Begräbnisorten ihres Hauses (Kathedrale Gelathi und Svetizchoveli) endeten alle Versuche erfolglos, die Grabstätte der Königin zu finden. Die Legenden berichten gerne über sechs bzw. zwölf Särge, die nach ihrem Tode in verschiedene Richtungen geführt wurden, um die Königin zu bestatten. Die Sargträger mussten nicht zurückkehren. So blieb die Ruhestätte der Königin ein Geheimnis, da jede Provinz ihren Begräbnisort für sich beanspruchen wollte.¹¹¹

Im Folgenden gehe ich noch kurz auf einzelne Darstellungen zur internationalen Aktivität der Königin bzw. ihres Staates ein, da sie für die Fragestellung des Aufsatzes von Wichtigkeit ist. Tamar galt als sehr fromm und tugendhaft. Sie unterstützte Klöster und Kirchen des *Oriens Christianus* und war an der kirchlichen Bautätigkeit auch außerhalb Kaukasiens beteiligt. Auf dem Heiligen Berg in

schen Feldzug der Georgier in seinem Schreiben hineinkomponierte, bzw. verschiedene Feldzüge der Georgier miteinander vermengte. Ich halte aber für die Erklärung des historischen Hintergrunds die Chilat-Expedition als ausreichend. Das Alter des Sohns und Nachfolgers der Königin Tamar, Lascha Giorgi, ist nicht mit Jahresgenauigkeit zu bestimmen.

108 DSCHAPARIDZE, Georgien, S. 174; DAHLMANNS, Al-Malik al-ʿĀdil, S. 164.

109 Vgl. dazu: METREVELI, Die Königin Tamar, S. 200, 205-206, 235-236, 303-304.

110 Bei den abendländischen Wissenschaftlern ist die Todeszeit der Königin ebenfalls verschiedentlich angegeben. So gab RENÉ GROUSSET als Todesdatum der Königin das Jahr 1211 an (RENÉ GROUSSET, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Bd. 1, L'anarchie musulmane et la monarchie franque, Paris 1934, S. 529). VLADIMIR MINORSKY datierte den Tod der Königin zunächst mit 1213 (VLADIMIR MINORSKY, IV. Caucasia in the History of Mayyāfāriqin, in: DERS., The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages, London 1978, S. 27-35, hier S. 28). In einer weiteren Arbeit vermutete er dafür das Jahr 1211 bzw. 1212 (MINORSKY, BOSWORTH, Al-Kurdj, S. 490). Fährnrich setzte zum Todesdatum der Königin das Jahr 1213 fest, wobei er der »klassischen« Datierungszeit der georgischen Wissenschaft folgte (FÄHRNICH, Geschichte, S. 147).

111 LOLASCHVILI, Das Begräbnisort der Königin Tamar, S. 15-16; METREVELI, Tamar, S. 306.

Griechenland, auf dem Schwarzen Berg (bei Antiochien), in Jerusalem und in Konstantinopel ließ sie verschiedene Kirchen errichten und ließ diesen auch reichliche Zuwendungen zukommen: Dazu zählen griechische und georgische Klöster auf Zypern, das georgische Kloster Iviron auf dem Berg Athos sowie weitere Kirchen im byzantinischen Reich, in Alexandrien, auf dem Berg Sinai und in Jerusalem.¹¹² Das georgische Königreich pflegte zu dieser Zeit aktive diplomatische Kontakte mit verschiedenen Machthabern und Ländern. So ist ein Vertrag vom 15. August 1185 überliefert, in dem Tamar dem Sultan Saladin versichert, sie werde seine Territorien nicht angreifen (es handelte sich hier vermutlich um die Gebiete am Vansee).¹¹³ Zwischen dem 26. September 1191 und dem 15. Mai 1192 versuchte sie – allerdings erfolglos – von Saladin das Heilige Kreuz zurückzukaufen.¹¹⁴ Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wollte der General der Königin, Zakaria Mchargrdzeli, Änderungen im armenischen Gottesdienst durchsetzen. Auf seine Bitte hin berief der Katholikos der Armenier, der seinen Sitz in Hromqla hatte, eine Kirchenversammlung ein, auf der Zakaria seine Zustimmung zu den Änderungsvorschlägen gab.¹¹⁵ Die erste Chronik Königin Tamars liefert möglicherweise Belege für die Kontakte mit dem deutschen Reich. Einmal wird unter den Herrschern, die mit Giorgi III. befreundet waren und ihm Geschenke sandten, der König der Römer erwähnt.¹¹⁶ Angeblich soll dieser König der Römer Kaiser Friedrich I. Barbarossa gewesen sein.¹¹⁷ Die Werbung um Tamars Hand überschritt sozusagen kaukasisch-lokale Maßstäbe. Die Chronisten berichten stolz, wie die Söhne der muslimischen Herrscher sich massenhaft damit einverstanden erklärten, für die Heirat mit der Königin ihrem Glauben abzuschwören. Als christliche und muslimische Kandidaten sind hier zu erwähnen: Alexios Kom-

112 Die Chronik aus der Zeit von Lascha-Giorgi, in: *Das Leben Georgiens*, hrsg. v. SIMON QAUCHT-SCHISCHVILI, Bd. 1, Tbilisi 1955, S. 368; *Historien und Lobpreisungen der Kronenträger*, S. 91; *Der Hofkaplan Basili, Das Leben*, S. 141-142; WACHTANG Z. DJOBADZE, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 372), Louvain 1976, S. 78-79; NICHOLAS COUREAS, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Aldershot (u. a.) 1997, S. 259; ELENE METREVELI, *Materialien für die Geschichte der georgischen Kolonie in Jerusalem (11.-17. Jh.)*, Tbilisi 1962 (Georgisch), S. 57, 152-153; EASTMOND, *Royal Imagery*, S. 96.

113 *Georgisch-Persische Studien*, hrsg. v. MAGALI TODUA, Bd. 3, Tbilisi 1979 (Georgisch), S. 26-27, 74-78, 80-81.

114 DSCHAPARIDZE, *Georgien*, S. 135-136; RÖHRICHT, *Geschichte*, S. 629; HANNES MÖHRING, *Saladin und der dritte Kreuzzug. Ayyübidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen* (= *Frankfurter Historische Abhandlungen* 21), Wiesbaden 1980, S. 69.

115 SCHOTA MESKHIA, *Der innenpolitische Zustand und die Beamtenordnung in Georgien des 12. Jahrhunderts*, Tbilisi 1979 (Georgisch), S. 264-265.

116 *Historien und Lobpreisungen der Kronenträger*, S. 22-23.

117 ALLEN, *A History*, S. 329; SCHOTA BADRIDZE, *Die Beziehungen Georgiens mit dem Byzanz und Westeuropa (10.-13. Jahrhundert)*, Tbilisi 1984, S. 148; GIVI SHORDANIA, *Über die »Könige der Römer«, die in der Geschichtsschreibung erwähnt sind*, in: *Georgica: Zeitschrift für Kultur, Geschichte und Sprache Georgiens und des Kaukasus* 3 (1980), S. 51-55; Vgl. dazu: PETER HALFTER, *Die Staufer und Georgien*, in: *Le Muséon* 123 (2010), S. 387-423, hier S. 392-397.

nenos (vermutlich der Sohn des Andronikos), die Söhne der alanischen Könige, der (uneheliche?) Sohn des Kaisers Manuel, der Sohn des Königs von Antiochien, der Sohn des persischen Sultans (Atabegs) Qizil-Arslan, der Sohn des Emirs von Ärzerum sowie der Schah von Schirvan.¹¹⁸ Unter den Brautwerbern erwähnen die »Historien und Lobpreisungen der Kronenträger« auch einen gewissen Sohn des Königs der Römer.¹¹⁹ Der Sohn des Königs von Antiochien wird in der Regel mit Bohemund (der spätere Bohemund IV.), dem jüngeren Sohn Bohemunds III., gleichgesetzt.¹²⁰ Der Sohn des Königs der Römer muss nach JORDANIA Friedrich von Schwaben gewesen sein.¹²¹ BADRIDZE hielt ebenfalls Friedrich bzw. seinen Bruder Heinrich (den späteren Kaiser) für einen möglichen Brautwerber des deutschen Reichs.¹²² Da aber Heinrich und Friedrich von Schwaben schon im Jahr 1184 nicht als Heiratskandidaten in Frage kommen, lässt HALFTER die Möglichkeit zu, dass Barbarossa womöglich zu einem früheren Zeitpunkt als 1184 das Heiratsprojekt vorgeschlagen habe.¹²³ Die abendländischen Quellen belegen jedenfalls keine Gesandtschaft von Kaiser Friedrich nach Kaukasien. Eine einzige relativ sichere Belegstelle über den Kontakt Barbarossas mit den Kaukasiern liefert der österreichische Chronist Ansbert. Als Barbarossa 1189 auf dem Kreuzzug mit seinem Heer durch den Balkan zog, besetzte er zunächst Philippopolis. Ferner eroberte »der Marschall des Kaisers, Heinrich von Kalden, [...] Scribention, eine stark befestigte, berühmte Burg, auf der auch ein Mönchskloster lag, und legte eine militärische Besatzung hinein. [...] Den Abt des Klosters, er stammte aus ‚Hybernia‘ [Irland‘ in deutscher Übertragung des Werks], ließ er zum Kaiser bringen. Der Kaiser behielt ihn bei sich in seiner nächsten Umgebung und behandelte ihn mit unverhoffter Ehrerbietung«.¹²⁴

Das Mönchskloster in der Nähe von Philippopolis muss das georgische Kloster Petrizoni gewesen sein (im heutigen Bulgarien).¹²⁵ »Hybernia« ist hier sehr wahr-

118 Historien und Lobpreisungen der Kronenträger, S. 35, 37-38, 42-45; Hofkaplan Basili, S. 119, 121.

119 Historien und Lobpreisungen der Kronenträger, S. 46.

120 SULCHAN BARATOV, Geschichte Georgiens, Heft IV-V, Sankt Petersburg 1871 (Russisch), S. 60. Zitiert nach: BADRIDZE, Die Beziehungen Georgiens, S. 149; PETER HALFTER, Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien, in: Le Muséon 121 (2008), S. 403-436, hier S. 420-421; HALFTER, Die Staufer, S. 401.

121 SHORDANIA, Über die Könige der Römer, S. 52-53. Vgl. dazu: HALFTER, Kreuzfahrerstaaten, S. 421, Anm. 72.

122 BADRIDZE, Die Beziehungen Georgiens, S. 149-151; Vgl. auch FÄHNRIICH, Geschichte, S. 145.

123 HALFTER, Die Staufer, S. 403-410.

124 Codex Strahoviensis, enthält den Bericht des sogenannten Ansbert über den Kreuzzug Friedrich's I. und die Chroniken des Domherrn Vincentius von Prag und des Abtes Gerlach von Mühlhausen, hrsg. v. HIPOLYT TAUSCHINSK und MATHIAS PANGERL (= Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen, Erste Abteilung, Scriptorum 5), Wien 1863, S. 33-34; Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187-1190, Bericht eines Augenzeugen, übers. u. hrsg. v. ARNOLD BÜHLER (= Fremde Kulturen in alten Berichten 13), Stuttgart 2002, S. 100-101.

125 Gegründet 1083 vom Georgier im byzantinischen Dienst, dem großen Domestikos des Westens, Grigol Bakurianisdze (Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. v. HUBERT KAUFHOLD, Wiesbaden 2007, S. 171).

scheinlich die Verschreibung des Verfassers bzw. Abschreibers für »Hiberia«, eine weitere Bezeichnung für Georgien im Mittelalter. In der Sekundärliteratur wird mit Recht darauf hingewiesen, dass Barbarossa wahrscheinlich durch gewisse politische Überlegungen geleitet wurde. Denn ansonsten wäre die freundliche Behandlung eines Vertreters des orthodoxen Klerus, dazu in einer feindlichen Umgebung, recht unerwartet und ungewöhnlich.¹²⁶ Ein zentraler Treffpunkt der Abendländer und Georgier im Mittelalter war Jerusalem. Die Handschrift H 1661 des georgischen Handschrifteninstituts, »Der große Synaxarion« (zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts) aus dem georgischen Kreuzkloster in Jerusalem,¹²⁷ überliefert die Gedächtnisschreiben der Kreuzritter, hauptsächlich der Tempelherren, darunter hoher Würdenträger und verschiedener Ordensbrüder. Sie besuchten das Kreuzkloster und unterhielten gute Beziehungen mit den Geistlichen bzw. Laien aus dem kaukasischen Königreich.¹²⁸

Aus dem kaukasischen Reich Georgiens und von dessen kaspischen Anrainern, was für die Fragestellung des Aufsatzes ebenfalls von Interesse sein darf, wurden im Mittelalter Rohseide und Seidenstoffe reichlich exportiert. Die Abendländer transportierten die Seide aus kaspischen und kaukasischen Provinzen seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ohne Vermittler. Die meisten abendländischen Bezeichnungen der Seidensorten sind aus den Namen der kaspischen bzw. kaukasischen Provinzen und Städten heraus erklärbar.¹²⁹ In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts galt z. B. in Lucca die Seide aus Georgien als von hoher Qualität.¹³⁰ Der persische Historiker Ibn Isfandiari liefert ein Zeugnis darüber, wie in der Zeit Königin Thamars Stoffe aus Georgien in den Orient eingeführt wurden. Ibn Isfandiari verbrachte den Großteil seines Lebens im Dienst des Schahs von Tabaristan (Mazendaran), Ardaschir Ibn Hasan (1172-1206). Sein Werk »Die Geschichte von Tabaristan« verfasste er ca. 1216-1217. Ibn Isfandiari erwähnt dort unter verschiedenen Herrschern auch die georgische Königin, »eine Frau, namens Tamar, Fadischah von Tiflis«, die Ardaschir Ibn Hasan Gesandte und Geschenke schickte. Ferner verzeichnet er für 1180-1181 eine Gesandtschaft, die sein Herrscher nach Chorezm beorderte. Die Gesandten mussten über die Heirat des Tochtters von Chorezm-Schah Tekesch mit dem Schah Ardaschir einen Vertrag abschließen. Ardaschir sandte dem Khorezm-Schah 100.000 Dinare sowie

126 SCHOTA BADRIDZE, Georgien und Kreuzfahrer, Tbilisi 1973 (Georgisch), S. 27-28; SHORDANIA, Über die »Könige der Römer«, S. 54; HALFTER, Die Staufer, S. 411-415.

127 Über das Kreuzkloster vgl.: DENYS PRINGLE, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A Corpus, Vol. 2, Cambridge 1998, S. 33-40.

128 ELENE METREVELI, Eine Handschrift aus Jerusalem: Versuch der wissenschaftlichen Beschreibung, in: Nachrichten des georgischen Nationalmuseums 15 / B (1948), S. 37-48, hier S. 38 (Georgisch).

129 WILHELM HEYD, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, Bd. 2, Hildesheim, New York 1971 (Nachdr.), S. 649-650. Vgl. auch: ROBERT SABATINO LOPEZ, China Silk in Europe in the Yuan Period, in: Journal of the American Oriental Society 72, 1952, S. 72-76, hier S. 73.

130 HEYD, Geschichte, S. 651.

zahlreiche wertvolle Stoffe aus Byzanz, Baghdad und Tiflis.¹³¹ Tabaristan war im Nahen und Mittleren Ostens des Mittelalters berühmt als wichtiges Zentrum der Seidenzucht und Weberei. Die Erzeugnisse aus Tbilisi mussten über eine gute Qualität und einen guten Ruf verfügen, da sie von dort als Heiratsgeschenke nach Chorezm geschickt wurden.

Marco Polo vermerkt über die Seidenproduktion im georgischen Reich: »*Viel Seide wird dort (Zorzanian) hergestellt, ferner fertigt man seidene, golddurchwirkte Stoffe*«. ¹³² Außerdem erwähnt er die Seidenverarbeitung speziell in Tiflis: »*In Tiflis werden Seiden- und viele andere Stoffe angefertigt*«. ¹³³ Rohseide und Seidenstoffe aus kaspischen und kaukasischen Ländern hätten die europäischen Märkte, wenn auch in kleinerem Umfang und durch die byzantinischen bzw. muslimischen Vermittler, sehr wahrscheinlich auch vor dem 13. Jahrhundert erreicht. Die byzantinischen Quellen des 12. Jahrhunderts bezeugen die Popularität der kaukasischen Stoffe bzw. Kleidung im oströmischen Reich. Niketas Choniates beschreibt, wie Andronikos Komnenos das Gewand aus iberischem (georgischem) Gewebe trug. ¹³⁴ Seine Mütze hatte Andronikos aus Lazika (Westgeorgien) mitgebracht. ¹³⁵ Einen ähnlichen iberischen Hut trug auch ein weiteres Mitglied der Komnenenfamilie, David, der Militärgouverneur von Thessalonike, in der Zeit, als die Stadt 1185 von den Normannen belagert wurde. ¹³⁶

Der Orientteil des »Parzivals« und die zeitgenössischen Geschehnisse im Osten

Aus der zeitgenössischen Kaukasusgeschichte dürften Wolfram zwei Nachrichten erreicht haben: Erstens wurde ein Kaukasusreich (und auch die Stadt Derbent) tatsächlich von einer Frau beherrscht. Ferner verstarb gerade um 1210, zu der Zeit, als Wolfram den Schlussteil seines Romans niederschrieb, die Kaukasuskönigin im Orient (diese Mitteilung erreichte, wie oben dargestellt, auch das deutsche Reich). Secundille ist ebenfalls eine Kaukasuskönigin (742, 2-4) und zum Schluss des Romans erscheinen die Boten mit der Todesnachricht der orientalischen Herrscherin (822, 18-20). Da weder das Todesdatum von Königin Thamar, noch die Abschlusszeit des »Parzivals« mit voller Sicherheit zu bestimmen sind, dürfte Wolfram meines Erachtens in Thüringen bzw. im Frankenland die Nach-

131 GIA BERADZE, Die Materialien für die Geschichte Georgiens des 12. Jahrhunderts im Werk von Ibn Isfandiari, in: Die orientalischen Quellen der georgischen Geschichte, Bd. 1, Tbilisi 1976 (Georgisch), S. 54-94, hier S. 55-56, 58, 62, 70.

132 Marco Polo, Von Venedig, S. 44.

133 Marco Polo, Von Venedig, S. 45.

134 Abenteuer auf dem Kaiserthron, S. 42-43.

135 Die Normannen in Thessalonike, Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Erzbischof Eustathios, hrsg. v. HERBERT HUNGER (= Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 3), Graz (u. a.) 1967, S. 57 (P. 41).

136 Die Normannen in Thessalonike, S. 83 (P. 64).

richt vom Tod der Kaukasuskönigin erreicht haben.¹³⁷ (Allerdings wird der Tod von Secundille im »Parzival« vom Handlungsablauf gefordert. Sonst hätte Repanse de Schoye nicht in den Orient abwandern können).¹³⁸ Darüber hinaus verfügen die Geschehnisse um Königin Thamar über den nötigen Hintergrund für die Gegenüberstellung der Romanhandlung und der historischen Ereignisse. Das Königreich von Thamar bildete einen Teil der politischen Welt des Orients, von dem Berichte zu den Kreuzfahrern bzw. ins Abendland gelangten. Freilich musste Wolfram keine Kenntnis davon haben, dass das georgische Kreuzkloster von den Tempelherren besucht wurde, dass der Kaiser Friedrich I. im Osten den georgischen Klostervorsteher traf bzw. dass georgische Seidenstoffe nach Mittelasien exportiert wurden. Damit soll nur folgendes anschaulich gemacht werden: Das kaukasische Königreich von Thamar war für die Abendländer greifbar und gewisse Informationen über die Existenz dieses Staates und seiner Königin dürften auch Wolfram bekannt gewesen sein.¹³⁹ So hatten die Königin, ihre Staatsmänner oder ihr Land Kontakt mit den historischen Persönlichkeiten und Staaten, von denen auch Wolfram Bescheid wusste und als seine Inspirationsquelle betrachtet werden können: Thamar führte Kriege mit dem Reich der Ayyübidien, außerdem

137 Wolfram hat »Parzival« nach allgemeiner Einschätzung etwa 1200 begonnen und ca. 1210 vollendet. Vgl. dazu: JOACHIM BUMKE, Wolfram von Eschenbach, Stuttgart, Weimar 2004, S. 21; VOLKER MERTENS, Der deutsche Artusroman, Stuttgart 1998, S. 102; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 414. PAUL KUNITZSCH vermutete, dass Wolfram auch nach 1212 über »Parzival« gearbeitet habe: Denn Wolfram erwähnt den muslimischen Herrschertitel (von Marroch) der *Mahmumelin* (561, 24). Die Christen schlugen in der Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212) die Muslime und dadurch soll der Titel des Almohadenherrschers in Europa größte Bekanntheit erlangt haben (KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 85; PAUL KUNITZSCH, Der Orient bei Wolfram von Eschenbach – Phantasie und Wirklichkeit, in: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, hrsg. v. Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg [= Miscellanea Mediaevalia 17], Berlin, New York 1985, S. 112-122, hier S. 119; KUNITZSCH, Die Arabica, S. 20-21). Dagegen wies Kolb darauf hin, dass der Titel für die Almohadenherrscher, *Miramolin* (*amir al-muminin* »Fürst der Gläubigen«) in abendländischen Chroniken bereits im 12. Jahrhundert bezeugt ist (HERBERT KOLB, Von Marroch der mahmumelin. Zur Frage einer Spätdatierung von Wolframs *Parzival*, in: Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte 82 [1988], S. 251-260, hier S. 251, 256-258, 260. Vgl. dagegen weiter: PAUL KUNITZSCH, Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur [= Documenta onomastica litteraria medii aevi: Reihe B, Studien 2], S. X, Anm. 9).

138 ELISABETH SCHMID, Priester Johann oder die Aneignung des Fremden, in: Germanistik in Erlangen. 100 Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars, hrsg. v. Dietmar Peschel, Erlangen 1983, S. 75-93, hier S. 87. Vgl. dazu auch: KARIN R. GÜRTTLER, »Künec Artūs der guote«. Das Artusbild der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 52), Bonn 1976, S. 152.

139 Wolfram erwähnt als erster mittelhochdeutscher Autor die Kaukasus-Region als Goldlagerstätte. Auch die mittelalterlichen geographischen Handbücher berichten sonst nichts über den spezifischen Goldreichtum des Kaukasus (HARTMANN, Gahmuret, 138; HERFRIED VÖGEL, Naturkundliches im »Reinfried von Braunschweig«, Frankfurt a. M. 1990, S. 65-66), abgesehen wahrscheinlich von der Sage vom Goldenen Fließ. Solche Akzentuierung des Kaukasusgebirge bzw. der Kaukasusregion bei Wolfram war vielleicht von der zeitgenössischen historisch-politischen Realität bestimmt, als Kaukasus in Thamars Herrschaftszeit in der vorderasiatischen Politik eine wichtige Größe bildete.

sind ihre diplomatische Kontakte mit dem Sultan Saladin nachgewiesen. Die allgemeinen Vorbilder für Wolframs Brüder von Babylôn (14, 3-4) sind bekanntlich die ägyptischen Herrscher.¹⁴⁰ Der Kalif von Bagdad (eines der Vorbilder für Wolframs *bâruc*, zusammen mit dem fatimidischen Kalif)¹⁴¹ unterstützte die Muslime in den Auseinandersetzungen mit dem Reich von Königin Thamar. Der Oberbefehlshaber von Königin Thamar wandte sich an den Katholikos der Armenier in Hromqla (Wolframs *katolicô von Ranculât* [563, 7-8]) mit der Bitte, eine religiöse Streitfrage zu entscheiden. Die Kaukasier trafen die Tempelherren in Jerusalem (der Orden diente bekanntlich als Vorbild für die Bildung der *bruoder-schaft der templeise*¹⁴²). Unter den Brautwerbern um die Hand Thamars befanden sich möglicherweise die Söhne des Kaisers Friedrich und Bohemund III.¹⁴³ Die Kaukasuskönigin Secundille sandte dem Gralkönig verschiedene Geschenke. Aus dem Königreich der Königin Thamar wurden Seide und verschiedene Stoffe exportiert. Im 12. Jahrhundert trugen der byzantinische Kaiser und ein weiterer

140 Wolframs von Eschenbach Parzival, hrsg. v. Martin, S. XLI; Martin, Zur Gralsage, S. 10; FRIEDRICH PANZER, Gahmuret: Quellenstudien zu Wolframs Parzival (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1939 / 40, 1. Abhandlung), Heidelberg 1940, S. 46; WILLEM SNELLEMAN, Das Haus Anjou und der Orient in Wolframs Parzival, Nijkerk 1941, S. 84-89; KUNITZSCH, Die Arabica, S. 13; KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 82-84; KUNITZSCH, Der Orient, S. 116; NOLTZE, Gahmurets Orientfahrt, S. 236-238; BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 242; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 467, 469.

141 KUNITZSCH, Die Arabica, S. 14.

142 Wolframs von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. XXXII, XL; GOLTHER, Parzival, S. 179; SNELLEMAN, Das Haus Anjou, S. 121, 128-137, 139, 143; HUGO KUHN, Dichtung und Welt im Mittelalter, Stuttgart 1959, S. 155; JOACHIM HEINZLE, Stellenkommentar zu Wolframs Titulatur. Beiträge zum Verständnis des überlieferten Textes (= Hermaea, Germanistische Forschungen, Neue Folge 30), Tübingen 1972, S. 24-25; RUH, Höfische Epik, S. 100; JOACHIM BUMKE, Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe?, Literarische Utopie-Entwürfe, hrsg. von Hiltrud Gnüg, Frankfurt am Main 1982, S. 70-79, hier S. 73; JOACHIM BUMKE, Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, München 1990, S. 171; BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 183; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 660-661, 682.

143 Die Werbung um Thamar war, wie gesagt, ein Geschehnis von überregionaler Bedeutung und nach dem Tode ihrer Eltern wurde sie von den Großen ihres Reiches regelrecht dazu gezwungen, eine Ehe zu schließen. Im »Jüngerer Titulatur« fordern die Fürsten Secundille, ebenfalls nach dem Tode ihrer Eltern, sich so schnell wie möglich zu verheiraten (Albrechts Jüngerer Titulatur, Bd. 3, hrsg. v. KURT NYHOLM, Berlin 1992, Str. 4395-6327). Inwiefern durfte Albrecht von diesem Ereignis informiert sein, ist fraglich. Denn die Werbung um kaukasische Königin hat sich ca. 100 Jahre vor Niederschrift seines Werks stattgefunden und sie wird auch von keiner abendländischen Quelle erwähnt. Zwar erwähnt eine deutsche Quelle aus dem 14. Jahrhundert (»Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs von Thüringen«, 1301) einen georgischen König, Davith IV. (1089-1125) aus dem 12. Jahrhundert (als »Dâvit von Armêniâ / und der kunic von Avêniâ«), der dem König von Jerusalem Balduin I. Geschenke gesendet haben soll (Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs von Thüringen, in: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, Monumenta Germaniae Historica, Bd. 4, Teil 2, Berlin 1923, Z. 81-84). Der anonyme Verfasser verfügte aber in diesem Fall über eine schriftliche, ältere lateinische Quelle, der er beinahe wörtlich folgte (Gesta Francorum Iherusalem expugnantium, in: Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, Bd. 3, Paris 1866, S. 542).

Großfürst des oströmischen Reichs Kleidung aus kaukasischen Stoffen. Das Reich von Secundille liefert im »Parzival« alle möglichen Seidenstoffe und Kleidung (wobei selbstverständlich der Seidenreichtum eines orientalischen Reiches im »Parzival« auch als ein literarischer bzw. kulturgeschichtlicher Topos verstanden werden kann). Thamar unterstützte die Christen auch außerhalb ihres Königreiches, als sie verschiedenen Klöstern und Kirchen Zuwendungen schickte. Damit werden für die orientalisch-kaukasische Königin wiederum Kontakte mit dem geographischen Bereich der lateinischen Christen (z. B. die Kreuzfahrer) bezeugt, die sich dort aufhielten. Mit dem Königreich von Thamar standen auch die Lateiner in Kontakt.¹⁴⁴ So werden für die orientalische Königin Secundille gewisse

144 Diesem fernen und fremden Orient gehörte der Kaukasus seit der Antike. So z. B. im lateinischen Werk »Der Brief von Pharasmanes zum Kaiser Hadrian« (»Epistola Pharasmanis ad Hadrianum imperatorem«, 2.-4. Jh.) wird dem iberischen König Pharasmanes II. die Verfassung eines Briefes zugeschrieben (sozusagen eine »Priester Johannes Epistola« der Spätantike), in dem er Hadrian über die Wunder des Orients berichtet (DAVID J. A. ROSS, *Alexander Historiatus. A Guide to medieval illustrated Alexander Literature*, Frankfurt a. M. 1988, S. 32-33, 91, 111; ANN ELIZABETH KNOCK, *Wonders of the East: A synoptic edition of the Letter of Pharasmanes and the Old English and old Picard Translations*, Diss., London 1981). Auf der Peutingerschen Tafel (12. bzw. 13. Jh., Kopie einer altrömischen Karte) befindet sich Hiberia südlich des Taurosgebirge. In unmittelbarer Nähe nimmt ihren Lauf der Fluss Ganges und jenseits des Flusses beginnt bereits Indien (KONRAD MILLER, *Die Peutingersche Tafel*, Stuttgart 1896, Segmentum XII). Der Kantor des Heiligen Grabes Anselmus berichtet über den König Davith IV. Aghmaschenebeli und sein Königreich (im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts): Das Land des Königs David war die Vorhut der Kreuzritter im Kampf gegen die Meder und Perser. David hielt und schützte, wie seine Vorfahren, die Kaspische Pforte, wo die Völker Gog und Magog eingeschlossen waren (»Porro David rex Georgianorum, qui cum suis prædecessoribus portas Caspiae tenuit et custodivit, ubi sunt inclusi Gog et Magog, quod et filius ejus adhuc facit, cujus terra et regnum contra Medos et Persas est nobis quasi antemurale« [Migne, PL 162, Sp. 730]. Vgl. dazu auch: VON DEN BRINCKEN, *Die Nationes*, S. 106). Oliver unterbringt die Georgier in seiner »Historia Damiatina« (1218-1222) ebenfalls in der Nähe der Kaspischen Berge, wo die apokalyptischen Völker eingeschlossen sind (Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus, hrsg. v. HERMANN HOOGEWEG, Tübingen 1894, S. 232-233). In »L'Image du monde« (13. Jh.) des Maître Gossouin erscheinen die Georgier als indische Christen, da der Verfasser bzw. Abschreiber beinahe sämtliches Asien (Persien, Mesopotamien mit Ninive, Babilonien, Sabba und Arabien) als Indien bezeichnet (L'Image du Monde de Maître Gossouin, Rédaction en prose, hrsg. v. O. H. PRIOR, Lausanne, Paris 1913, S. 120-121). Teilweise verfügten aber die Abendländer auch über die sachliche Informationen über die Georgier: So feierte im Jahre 1173 Wilhelm von Tyrus sie, als eine kriegerische Nation im Orient: »Aber die göttliche Gnade erbarmte sich unseres Leidens und ließ gegen die maßlose Hochmut der Perser als Gegenpart das Königreich des iberischen Volkes emporbringen. Von Gottes Gnaden erstarkte und gewann an Macht diese Nation durch ihre unaufhörlichen Erfolge solchermaßen, dass sie den Stolz der Perser gebrochen haben. [...] Das Land Iberien [...] grenzt an Persien vom Norden her. Seine Bewohner sind von hohem Wuchs und berühmt für ihre robuste Kraft und kriegerische Natur. Durch ständige Kriege und unaufhörliche Angriffe haben sie die persischen Kräfte niedergeschlagen, so dass die Letzteren sich [ihnen] nicht mehr für gewachsen halten« (Guillaume de Tyr, *Chronique*, hrsg. v. R. B. C. HUYGENS [= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 63], Turnhout 1986, S. 520 [11, 16]). Ich glaube auch, dass der Name des sagenhaften orientalischen Herrschers, des Priesterkönigs Johannes (ursprüngliche Form des Namens wohl »prete Gianni« bzw. »prêtre Jean«) im zweiten oder dritten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts vom Namen des georgischen Herrscherhauses »Bagratovani« abgeleitet wurde.

Kontakte mit dem (westlichen) Gralreich bezeugt. Wolframs Secundille ist jedoch bestimmt nicht nur eine kaukasische Königin. Sie beherrscht vor allem Indien. Sie ist keine Christin (in ihrem Reich entstand jedoch später der utopische christliche Staat des Priesterkönigs Johannes). Die kaukasische Königin heißt auch »Secundille« und nicht »Thamar«.¹⁴⁵ Aber im Großen und Ganzen wurde Wolfram sehr wahrscheinlich beim Secundille-Komplex auch vom zeitgenössischen Kaukasusreich und ihrer Königin inspiriert.

Das geographische Orientbild im »Parzival«

Falls die Königin Thamar und die Stadt Derbent die Vorbilder für Secundille und *Thabronit* gewesen sind, muss in diesem Fall das geographische Orientbild »Parzivals«, das in der Forschung eingebürgert hat, gewissermaßen korrigiert werden. Secundilles Reich mit dem eigentlichen Indien und der Berg Kaukasus mit dem indischen Kaukasus gleichgesetzt. Meines Erachtens umfasst Secundilles Reich den wichtigen Teil des asiatischen Kontinents (also auch die Gebiete westlich von Indien) und der Kaukasus durchzieht das sämtliche Reich der orientalischen Königin vom Osten nach Westen. Secundilles Reich muss in seiner Ausdehnung die gleichen Territorien umfassen wie das Reich des Priesterkönigs Johannes in »Epistola«.

Die möglichen historischen Vorbilder zerfließen im »Parzival« beinahe vollständig im geographischen Weltbild des »wunderbaren« Orients, das hauptsächlich aufgrund der abendländischen Quellen konstruiert wurde. So ist die berühmte »Epistola« des Priesterkönigs Johannes (1165), die der sagenhafte orientalische Herrscher angeblich dem byzantinischen Kaiser Manuel sandte, für die Analyse der geographischen Vorstellungen in Wolframs Werk von großer Wichtigkeit. Im Brief wird das indische Reich des Priesterkönigs Johannes beinahe als ein irdisches Paradies dargestellt, in dem ein ideeller Machthaber herrscht, der die geistlichen und weltlichen Gewalten miteinander vereint. In der Forschung wird in der Regel vorausgesetzt, dass Wolfram den lateinischen Presbyterbrief kannte und für seinen Roman benutzte.¹⁴⁶ Für Wolfram war der Johannes-Brief vermutlich eine

145 Allerdings sind im »Parzival« trotz der Wichtigkeit des Orientthemas von etwa 290 Personennamen nur zwei orientalisch-islamischen Ursprung (PAUL KUNITZSCH, Quellenkritische Bemerkungen zu einigen Wolframschen Orientalia, in: Wolfram-Studien 3 [1975], S. 263-275, hier S. 267; BIRUS, Poetische Namengebung, S. 103-104; KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 95; NOLTZE, Gahmurets Orientfahrt, S. 232).

146 GOLTHER, Parzival, S. 191-192, 212; HERBERT KOLB, Munsalvaesche, Studien zum Kyotproblem, München 1963, S. 141; CHRISTOPH GERHARDT, *Daz werc von salamander* bei Wolfram von Eschenbach und im *Brief des Priesters Johannes*, in: Ars et Ecclesia (Festschrift für Franz J. Ronig), hrsg. v. Hans-Walter Stork, Christoph Gerhardt und Alois Thomas (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 26), Trier 1989, S. 135-160, hier S. 142, 144. Negativ dagegen KUGLER: »Den Brief hat er anscheinend nicht gekannt, jedenfalls nicht verwendet« (KUGLER, Zur literarischen Geographie, S. 120). BUMKE äußerte zunächst vorsichtig darüber: »Es gibt kei-

der aktuellsten und am besten beglaubigten Orientschriften, als er sich auf ihn bezog.¹⁴⁷ Als erster verglich HAGEN den »Parzival« (bzw. den sämtlichen Gralkomplex) mit der Priester-Johannes-Überlieferung: Als Wolfram die Motive der Wundersäule, der Wundermenschen, des Tisches vom Gralkönig und des Wunders des Taufbeckens niederschrieb, wurde er wahrscheinlich von der »Epistola« beeinflusst.¹⁴⁸ Nach KOLB wurde Munsalvaesche äußerlich vermutlich nach Vorlagen des Presbyterbriefs erbaut. Außerdem stehe das Gralschloß offenbar in einem figuralen Zusammenhang mit dem Palast des Priesters Johannes, dessen Eltern vom Gral ausgesandt worden waren.¹⁴⁹ GERHARDT verwies auf die Salamander und den Salamanderstoff im Presbyterbrief als mögliche Vorbilder für Wolfram.¹⁵⁰ BUMKE hob weitere Ähnlichkeiten zwischen dem Presbyterbrief und dem »Parzival« hervor: Die Lokalisierung des Priesterkönigs speziell in Indien, die Verknüpfung mit der Ausbreitung des Christentums im Orient, die gottesunmittelbare Lenkung beider Reiche, die Ausschließung alles Bösen und die Verbannung der Laster, die Wundermenschen im Land *Tribalibôt*, also im Reich des

nen untrüglichen Beweis dafür, dass Wolfram den lateinischen Brief des Priesters Johannes kannte« (JOACHIM BUMKE, *Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin*. Der offene Schluß des *Parzival* von Wolfram von Eschenbach, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 65 [1991], S. 236-264, hier S. 247). Jedoch im gleichen Aufsatz stellte er fest: »Es spricht jedoch vieles dafür, dass das, was im *Parzival* unabhängig vom *Conte du Graal*, in der Schilderung von Munsalvaesche und Schastel marveille begegnet, zum großen Teil aus dem Brief des Priesters Johannes stammt« (JOACHIM BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 255). Vgl. dazu auch: BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, S. 244. Ferner: »Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Wolfram den lateinischen Brief kannte, den der Priester Johannes angeblich an den byzantinischen Kaiser Manuel geschickt hat« (BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, S. 8). In der kommentierten »Parzival«-Ausgabe wird vorsichtig formuliert: »Ob Wolfram den lateinischen Brief [...] gekannt hat, ist nicht sicher« (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 785). In den allgemeineren mediävistischen Arbeiten ausserhalb der Germanistik wird davon ausgegangen, dass Wolfram den Presbyterbrief kannte: LEONARDO OLSCHKI, *Der Brief des Presbyters Johannes*, in: *Historische Zeitschrift* 144 (1931), S. 1-14, hier S. 6; KLOPPROGGE, *Ursprung*, S. 97; WILHELM BAUM, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes: Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter*, Klagenfurt 1999, S. 134.

147 GERHARDT, *Daz werc von salamander*, S. 145.

148 HAGEN, *Der Gral*, S. 8, 11-12, 14-16, 28-30. Vgl. dazu auch, BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 248, Anm. 19. Über Wundersäule im »Parzival« vgl.: GOLTHER, *Parzival*, S. 213; WERNER WOLF, *Die Wundersäule in Wolframs Schastel marveille*, in: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 84 (1954), S. 275-314, hier S. 280-283, 285, 287-288; WALTER BLANK, *Der Zauberer Clinschor in Wolframs ‚Parzival‘*, in: *Studien zu Wolfram von Eschenbach* (Festschrift für Werner Schröder), hrsg. v. Kurt Gärtner und Joachim Heinzle, Tübingen 1989, S. 321-332, hier S. 324-325. Über Cundrie und Wundermenschen vgl.: DOROTHEA BÖHLAND, *Integrative Funktion durch exotische Distanz, Zur Cundrie-Figur in Wolframs Parzival*, in: *Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Ulrike Gaebel u. Erika Kartschoke (= *Literatur – Imagination – Realität*, Anglistische, germanistische, romanistische Studien 28), Trier 2001, S. 45-58, hier S. 57-58.

149 KOLB, *Munsalvaesche*, S. 77, 141. Vgl. auch: HELMUT GREGOR, *Das Indienbild des Abendlandes (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts)*, Wien 1964, S. 140.

150 GERHARDT, *Daz werc von salamander*, S. 137-138, 140-141.

Priesters Johannes, die besondere Bedeutung der festlichen Mahlzeit, das Schlafbett des kranken Königs und das Bett des Priesterkönigs, die rigide Regelung des Geschlechterverhältnisses, wunderbare Gegenstände im Reich des Priesterkönigs, die ähnliche Kräfte besitzen wie der Gral, die Wundersäule von Schastel marveille, die aus Indien stamme sowie der Edelsteinfluss im Reich des Priesterkönigs und im »Parzival«. Außerdem soll das Reich des Priesterkönigs Johannes eine Inspirationsquelle für die Gesellschaftsutopie des Grals gewesen sein.¹⁵¹ Weiter bietet das Schreiben des *Feirefiz* über die Verbreitung des christlichen Glaubens in Indien womöglich eine Anspielung auf den Brief des Priesters Johannes, denn durch diesen Brief wurde das Abendland über die Verbreitung des Christentums in ganz Indien bekanntgemacht.¹⁵² Bezüglich der geographischen Fragen wurden für »Parzival« vom Standpunkt des Presbyterbriefs aus keine entsprechenden Konsequenzen gezogen. SNELLEMANN wies nur darauf hin, dass Wolfram die Residenz des Priesterkönigs im eigentlichen Indien verortet hat und das Reich von *Feirefiz*, *Zazamanc*, für Abessinien stehe. Somit sollte sein Priesterkönig über Indien und Äthiopien herrschen.¹⁵³

Als Namensvorbilder für Wolframs *Tribalibôt* steht die indische Residenzstadt »Palibothra« bzw. das Volk »Palibothri«, das die Geographen des Abendlands ebenfalls in Indien unterbrachten. Beide Namen sind bereits bei Pomponius Mela, Plinius und Solin belegt.¹⁵⁴ Als weiteres Vorbild wurde der thrakische Stamm »Triballi« bei Solinus betrachtet.¹⁵⁵ Vielleicht wurde die Vorsilbe »Tri-« in

151 BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 248, 250-255. Über BUMKES Gegenüberstellung vgl. auch: FRITZ P. KNAPP, *Der Gral zwischen Märchen und Legende*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 118 (1996), S. 49-68, hier S. 64-65.

152 BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 250. Anders die kommentierte »Parzival«-Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, S. 786. Hier möchte ich noch zwei weiteren möglichen Ähnlichkeiten zwischen der *Epistola* des Priesterkönigs und »Parzival« hervorheben: Priester Johannes schickt selbst die Geschenke an Kaiser Manuel (ZARNCKE, *Der Priester Johannes*, S. 909-910, § 2-3, 5-6). Im »Parzival« sendet Secundille die Geschenke ebenfalls einem westlichen Herrscher. Der Priesterkönig Johannes belehrt den Kaiser Manuel über den rechten Glauben (ZARNCKE, *Der Priester Johannes*, S. 910, § 3-4, 8). Secundille wird aber im Gegenteil vom religiösen Standpunkt als untergeordnet dargestellt, als sie ihre Geschenke dem Gralkönig Anfortas schickt und sich für den Gral interessiert.

153 SNELLEMAN, *Das Haus Anjou*, S. 187-188.

154 GOLTHER, *Parzival*, S. 145, 212; Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. 274; MARTIN, *Zur Gralsage*, S. 6; FRIEDRICH WILHELM, *The German Response to Indian Culture*, in: *Journal of the American Oriental Society* 81 / 4 (1961), S. 395-405, hier S. 395; DAVID BLAMIRE, *Characterization and Individuality in Wolfram's 'Parzival'*, Cambridge 1966, S. 451; ZIMMERMANN, *Kommentar*, S. 224, 51; KUNITZSCH, *Die Arabica*, S. 12, Anm. 17; *Die Namen im 'Parzival'*, bearb. v. SCHRÖDER, S. 121; KUNITZSCH, *Erneut: Der Orient*, S. 90; BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 249, Anm. 25; KUGLER, *Zur literarischen Geographie*, S. 118; NOLTZE, *Gahmurets Orientfahrt*, S. 242; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 654.

155 *Die Namen im 'Parzival'*, bearb. v. SCHRÖDER, S. 121. Martin wies bereits darauf hin, dass Gervasius Tribalier nach Indien versetzt (Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. XCVIII). Aber ebenda äusserte er auch skeptisch darüber, dass von den Triballi des Solin keine Verbindung zu Wolframs Tribalibôt führt (Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. 274). Vgl. dazu auch: KUGLER, *Zur literarischen Geographie*, S. 118.

Tribalibôt wegen der »Drei« Indien vorgesetzt.¹⁵⁶ Wolframs *Tribalibôt* wird sonst mit dem eigentlichen Indien identifiziert. Singer vermutete, dass Secundilles Königreich Indien eigentlich Äthiopien ist.¹⁵⁷ Wolframs Kaukasus wird in der »Parzival«-Forschung eindeutig als das Gebirge Indiens, das so genannte *Caucasus Indicus* der antiken Tradition betrachtet, auch deswegen, da es mehrfach im Zusammenhang mit *Tribalibôt* (= Indien) und *Thabronit* (der Hauptstadt dieses Reiches, die, wie gesagt, mit Taprobane identifiziert wurde) genannt wird.¹⁵⁸

Der Priesterkönig Johannes. Indien. Tribalibôt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Wolfram den Brief des Priesterkönigs gekannt. Denn vor Wolfram gibt es zwei Hauptquellen, die die Überlieferung des Priesterkönigs Johannes bezeugen: Die Nachricht des Otto von Freising und die *Epistola* eines anonymen Verfassers. Otto von Freising berichtet in seiner »Chronica« (zum Jahr 1145): Johannes, ein König und Priester, wohne im äußersten Orient, jenseits von Persien und Armenien (ohne Erwähnung von Indien). Er und sein Volk seien Nestorianer. Er soll der Nachkomme des alten Geschlechts der Magier sein, die im Evangelium erwähnt werden.¹⁵⁹ In der *Epistola* herrsche der Priesterkönig über Indien und scheine ein Muster an Rechtgläubigkeit zu sein, da er den Kaiser Manuel in Glaubensfragen belehrt. Die genealogische Konstruktion im »Parzival« räumt den heiligen drei Königen keinen Platz ein. Denn *Feirefz* ist bereits getauft und der (erste) Priester Johannes ist sein Sohn (Es sei denn, einer der Vorfahren von *Belacâne* ist mit einem der heiligen drei Könige gleichzusetzen). Wolfram folgt hier höchstwahrscheinlich der *Epistola*-Version, da sein Reich im »Parzival« in

156 Wolframs von Eschenbach Parzival, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. 274; KOLB, Munsalvaesche, S. 73, Anm. 87; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 654. KUGLER lässt die Frage offen, ob Wolfram »Tri-« wegen der drei Indien vorgestellt hat (KUGLER, Zur literarischen Geographie, S. 118).

157 SINGER, Wolfram und der Gral, S. 14.

158 ZIMMERMANN, Kommentar, S. 225; CHARLES E. PASSAGE, Place Names in Parzival and Willehalm, in: Festschrift für Taylor Starck, hrsg. v. Werner Betz, Evelyn S. Coleman, Kenneth Northcott, London (u. a.) 1964, S. 246-256, hier S. 249; KUNITZSCH, Erneut: Der Orient, S. 89; NOLTZE, Gahmurets Orientfahrt, S. 242; HARTMANN, Gahmuret, S. 137; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 495. Da der mittelhochdeutsche »Lucidarius« zuerst über den *Caucasus Indicus*, weiter über die goldenen Berge in Paradiesesnähe berichtet, vermutete NELLMANN: Vielleicht sind diese Nachrichten »die Keimzelle für Wolframs Bericht über das Goldgebirge *Kaukasus*« (EBERHARD NELLMANN, Der »Lucidarius« als Quelle Wolframs, in: Zeitschrift für Deutsche Philologie 122 [2003], S. 48-72, hier S. 57). Der georgische Germanist, NODAR KAKABADZE, setzte das Kaukasusgebirge Wolframs mit dem eigentlichen Kaukasus gleich (NODAR KAKABADZE, Kaukasien in der altdeutschen Literatur, in: Nodar Kakabadze, Nodar Ruchadze, Kaukasus und Georgien in der deutschen Literatur, Tbilisi 1963 [Georgisch], S. 5-21).

159 Otto Bischof von Freising, Chronik, S. 557, 559. Über Ottos Bericht vgl.: ROBERT SILVERBERG, The Realm of Prester John, London 2001 (Nachdr.), S. 3-27; IGOR DE RACHEWILTZ, Prester John and Europe's Discovery of East Asia, Canberra 1972, S. 4-6; BAUM, Die Verwandlungen, S. 124, 126, 134, 158; ULRICH KNEFELKAMP, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts, Gelsenkirchen 1986, S. 56.

Indien lokalisiert wird. Verschiedene Motive im »Parzival« weisen, wie bereits erwähnt, ohnehin Ähnlichkeiten mit dem Schreiben des Priesterkönigs auf (Wundersäule, Salamander, Wundermenschen). Aber in der Finalpartie deutet Wolfram unmissverständlich darauf hin, dass die Bestandteile des Königreichs von Secundille vom Standpunkt der Priester-Johannes-Überlieferung bzw. des Presbyter-Schreibens aus gedeutet werden sollen. Denn Secundilles Reich *Tribalibôt* müsse ebenfalls zum Reich des künftigen Priesterkönigs gehören. Für die korrekte geographische Lokalisierung von Secundilles Reich liefert die *Epistola* ebenfalls Anhaltspunkte. Der Priester Johannes herrsche nicht bloß über das eigentliche Indien, sondern über drei Indien.¹⁶⁰ Hierzu sollen auch Mittelasien und Persien gehören: Samarkand und Susa befinden sich im indischen Reich des Priesterkönigs.¹⁶¹ Sein Reich erstreckt sich bis nach Babylon.¹⁶² Dem Priesterkönig gehorchen auch die apokalyptischen Völker Gog und Magog, welche Alexander im Norden zwischen den hohen Bergen eingeschlossen hat.¹⁶³ Er beherrsche auch das Volk der Amazonen.¹⁶⁴ Dementsprechend umfasse das Reich des Priesterkönigs drei Indien, d. h. umfangreiche Territorien des asiatischen Kontinents: Das eigentliche Indien, Persien (Susa), Zentralasien (Samarkand) sowie ein großer Teil der nördlichen Hälfte Asiens (die Amazonen im kaukasischkaspischen Raum; Gog und Magog im skythischen Norden).¹⁶⁵ Der anonyme Verfasser folgte dabei der geographischen Tradition des abendländischen Mittelalters: Als Grenzen für das eigentliche Indien galten im Osten der Sonnenaufgang (bzw. das Paradies), im Westen der Fluss Indus, im Norden der Berg Kaukasus und im Süden das Südliche Meer (der Indische Ozean).¹⁶⁶ Der Begriff »Indien«

160 ZARNCKE, Der Priester Johannes, S. 910, § 12.

161 ZARNCKE, Der Priester Johannes, S. 920, § 74.

162 ZARNCKE, Der Priester Johannes, S. 910, § 12.

163 ZARNCKE, Der Priester Johannes, S. 911, § 15-20, Interpolation C. Sie wurde, wie gesagt, bis 1221 niedergeschrieben (SLESSAREV, Prester John, S. 34).

164 ZARNCKE, Der Priester Johannes, S. 917, § 55.

165 Über die *Epistola* vgl. sonst: ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Presbyter Johannes, Dominus Dominantium – ein Wunsch-Weltbild des 12. Jahrhunderts, in: Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik, 1. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, hrsg. v. Anton Legner, Köln 1985, S. 83-97, hier S. 90-97; ULRICH KNEFELKAMP, Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität, in: Journal of Medieval History 14 (1988), S. 337-355, hier S. 338-348; DIETRICH HUSCHENBETT, 'Priesterkönig Johannes' (»,Presbyterbrief«), in: Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, hrsg. v. Kurt Ruh (u. a.), Bd. 7, Berlin, New York 1989, S. 828-842; BAUM, Die Verwandlungen, S. 127-134; CHRISTOPH GERHARDT, WOLFGANG SCHMID, Beiträge zum 'Brief des Presbyters Johannes', Bemerkungen zum utopischen Charakter der 'Epistola' und zu ihrer deutschen Bearbeitung in der Pariser Handschrift (BNF, Ms. all. 150), in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 133 / 1 (2004), S. 177-194, hier S. 177-183; BETTINA WAGNER, Die 'Epistola presbiteri Johannis', lateinisch und deutsch, Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter, mit bisher unedierte Texten (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 115), Tübingen 2000, S. 2-14.

166 Vgl. z. B. Isidori Hispalensis Episcopi, Etimologiarum sive originum Libri XX, hrsg. v. WALLACE MARTIN LINDSAY, Bd. 2, Oxford 1911, 14, 3, 5; Rabanus Maurus, De Universo Libri Viginti Duo,

verlor aber schon seit dem Frühmittelalter allmählich an Klarheit. Als »Indien« wurden im Mittelalter gelegentlich nähere und fernere Gebiete des Orients bezeichnet, häufig auch Ostafrika (Äthiopien). Die Grenzen zwischen Vorderasien und Indien sind in der mittelalterlichen Geographie ebenfalls fließend: So z. B. bei Aethicus, der in Armenien, zwischen dem Kaukasus und dem Oberlauf des Ganges die Arche Noah sucht und von dort unmittelbar nach Indien zieht.¹⁶⁷ Es entwickelte sich der Begriff der drei Indien (bei den früheren Autoren werden diese meist alle drei in Asien vermutet, wobei besonders bei den Autoren des Spätmittelalters auch Äthiopien zu Indien zugerechnet wurde).¹⁶⁸ So unterscheidet z. B. der anonyme Geograph von Ravenna drei Indien: Das erste, Dimirica-Evilat im äussersten Osten; Das zweite, Thermantica-Elamitis (das persische Gebiet östlich vom unteren Tigris um Susa) und das dritte, Serica-Bactriana irgendwo in Indien bzw. am Kaspischen Meer (Serisch-Baktrisches Indien).¹⁶⁹

Wolframs *Trībalibôt* (Indien) muss also ein größeres Territorium umfassen, als das eigentliche Indien. Secundilles Reich entspricht sehr wahrscheinlich in seinem Umfang dem des Priesters Johannes in der *Epistola*. Denn in *Trībalibôt* wohnen die Seren, was darauf zurückzuführen ist, dass *Meister Sārant* dort die Seide erfand (629, 17-27). Als Seren wurden in der Antike und im Mittelalter die Völker Zentralasiens oder auch Chinas bezeichnet, die die Seide ins Land brachten.¹⁷⁰ Die antike bzw. die mittelalterliche Geographie lokalisiert sie im Fernen Osten zwischen Indern und Skythen, so z. B.: bei Pomponius Mela,¹⁷¹ Marinus von

in: Migne PL, 111, Sp. 9-614, hier Sp. 335 (Lib. VIII, Cap. IV). Vgl. auch: GREGOR, Das Indienbild, S. 11-12.

167 GREGOR, Das Indienbild, S. 21-22.

168 RICHARD HENNIG, Der Begriff »Indien« in älteren Literaturwerken, in: Geographische Wochenschrift 3 (1935), S. 172-173, hier S. 172; RICHARD HENNIG, Indienfahrten abendländischer Christen im frühen Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 25, 1935, S. 269-280, hier S. 269-270; GREGOR, Das Indienbild, S. 14-16; DONALD F. LACH, Asia in the Making of Europe, Vol. 1, The Century of Discovery, Book 1, Chicago and London 1965, S. 4; JOHN KIRTLAND WRIGHT, The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe, London ²1965, S. 272; GEORGE H. T. KIMBLE, Geography in the Middle Ages, New York 1969, S. 128, Anm. 1; RUDOLF SIMEK, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992, S. 80; FOLKER REICHERT, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart (u. a.) 2001, S. 158-159.

169 Ravennas Anonymus Cosmographia, Eine Erdbeschreibung um das Jahr 700, Übers. u. hrsg. v. JOSEPH SCHNETZ, Uppsala 1951, S. 25 (II. Buch: 1-3, 2). Über drei Indien vgl. weiter: »Descriptio Mappe Mundi« des Hugo von St. Viktor (DALCHÉ, La »Descriptio Mappe Mundi«, S. 140-141 [IX, 218-223]); Gervasius (MILLER, Die ältesten Weltkarten, V. Heft, 71); Die Weltkarte des Lambert de Saint-Omer (MILLER, Mappaemundi, III, S. 49, Tab. IV); Abdias (MILLER, Mappaemundi, V, S. 71); Die Weltkarte von Guido, 1118 bzw. 1119 (MILLER, Mappaemundi, III, S. 56); Der deutsche »Lucidarius«, S. 20-25 (I, 52-55).

170 FOLKER E. REICHERT, Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15), Sigmaringen 1992, S. 36-37; WILHELM HEYD, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, Bd. 1, Hildesheim, New York 1971 (Nachdr.), S. 6.

171 De chorographia I, 11. Zitiert nach: REICHERT, Begegnungen mit China, S. 38, 39, Anm. 164.

Tyros¹⁷² und Claudios Ptolemaios.¹⁷³ Bei Julius Solinus bevölkern sie das Land, welches sich bis zum Östlichen Ozean erstreckt.¹⁷⁴ Isidor verortet sie zwischen dem Skythischen Ozean und dem Kaspischen Meer.¹⁷⁵ Honorius Augustodunensis siedelt die Seren ebenfalls in der Nähe Bactriens und Hyrcaniens an.¹⁷⁶ Falls das Namensvorbild für *Thabronit* die Stadt Derbent war, dann müsste das Reich von Secundille vermutlich auch die Territorien westlich der Seren umfassen.¹⁷⁷ Infolgedessen ist es auch gut vorstellbar, dass Wolfram die Silbe »Tri-« im geographischen Begriff *Tribalibôt* tatsächlich absichtlich vorgesetzt hat, womit er auf die drei Indien anspielte. Wolfram verbindet hier möglicherweise die drei Indien der *Epistola* mit der indischen Stadt Palibothra, die von verschiedenen mittelalterlichen Geographen erwähnt wird (in diesem Fall können wahrscheinlich auch gewisse Lateinkenntnisse Wolframs vorausgesetzt werden.) Zunächst setzt er den Namen der Stadt mit Indien gleich. Ferner soll er den Begriff annäherungsweise auf das Territorium ausgedehnt haben, das in der *Epistola* das Reich des Priesterkönigs bildete.¹⁷⁸

Der Berg Kaukasus. Wenn die abendländischen Quellen des Mittelalters über den indischen Kaukasus berichten, bildet dieses Massiv in der Regel einen Bestandteil der großen Gebirgskette, die durch ganz Asien zieht und ebenfalls Kaukasus (bzw. Taurus) heißt. Dieser Gebirgszug hat zwei Formen: Zum einen zieht er sich vom östlichen Ozean bis zur südöstlichen Ecke des Kaspischen Meeres hin, wo er durch das Gebirge Taurus abgelöst wird, das sich bis in den Westen

172 HIROSHI WADA, Prokops Rätselwort Serinda und die Verpflanzung des Seidenbaus von China nach dem oströmischen Reich, Diss., Köln 1970, S. 44.

173 WADA, Prokops Rätselwort, S. 44.

174 ROBERT L. LEMBRIGHT, HENRY A. MYERS, DOROTHY BOYD RUSH, CHONG-KUN YOON, Western Views of China and the Far East, Vol. I, Ancient to Early Modern Times, Hong Kong 1982, S. 76.

175 »Seres oppidum orientis, a quo et genus Sericum et regio nuncupata (est). Haec ab Scythico Oceano et mari Caspio ad Oceanum orientalem inflectitur« (Isidorus Hispalensis, Bd. 2, 14, III, 29).

176 »Seres est oppidum Orientis, quo Serica regio, et vestis, et gens est dicta. Post hanc est Beatra, a Bactro amne vocata. Huic conjungitur Hyrcania« (Honorius Augustodunensis, Sp. 127 [Cap. XIX]).

177 Clinschor entwendete die Wundersäule der Königin Secundille in *Thabronit*. Die Zauberkunst habe er in der Stadt *Persidâ* erlernt (657, 27 – 658, 2). Ebenda unterscheidet Wolfram auch zwischen der Stadt *Persidâ* und dem Land *Persîâ*. Aber immerhin soll die Stadt *Persidâ* irgendwo in Persien liegen. Wenn Wolfram in diesem Fall auch Persien zu Secundilles Reich zugehörig dachte, dann wird der Staat von Secundille noch um einen geographischen Bestandteil aus dem Reich vom Priester Johannes ergänzt.

178 Secundilles Reich steht bei Wolfram eindeutig für Asien. Ob der Priester Johannes vom Feirefiz auch Zazamanc und Azagouc, die der Verfasser sehr wahrscheinlich in Afrika vorgestellt hat, beerben sollte, bleibt im Text offen (Vgl. dazu auch: GOLTHER, Parzival, S. 145; ADOLF, New Light, S. 311). Immerhin sind die Grenzen zwischen Asien und Afrika im mittelalterlichen geographischen Weltbild, wie bekannt, fließend. So werden in »Lucidarius« beide Kontinente beinahe als zu einem Ganzen zusammengewachsen dargestellt: »*Affrica hebit sich an dem wasser indus*« (Der deutsche »Lucidarius«, S. 35 [I, 60]).

hinzieht, zum anderen berührt er die horizontale Gebirgskette im Norden zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer und erreicht dort den äußersten Norden. Plinius bezeichnet den Kaukasus als Gebirge, das durch ganz Asien in horizontaler Richtung verläuft und sich weiter nach Norden (in Richtung des Ozeans bzw. der Rhypäischen Berge) zieht, als Taurus¹⁷⁹ bzw. als kaukasischen Taurus.¹⁸⁰ Weiter sind in der »Historia Naturalis« Textstellen zu finden, in denen über den skythischen Kaukasus¹⁸¹ und über den Kaukasus nördlich von Indien berichtet wird.¹⁸² Im Anschluss an Plinius beschreibt auch Solinus das Taurusgebirge, das sich über ganz Asien erstreckt und sich (zwischen dem Kaspischen und Schwarzen Meer) zu den Rhypäischen Bergen hinwendet. Das Gebirge habe an verschiedenen Stellen unterschiedliche Namen und dort, wo es seine maximale Höhe erreicht (im fernen Osten bzw. in der Nähe Indiens), hieße es Kaukasus.¹⁸³ Ferner spricht Solinus über den Kaukasus, der für ihn eindeutig nördlich von Indien liegt.¹⁸⁴ An einer weiteren Stelle durchdringe jedoch das Kaukasusgebirge einen großen Teil der Welt,¹⁸⁵ es sei hier also gleichbedeutend mit dem früher genannten Taurus.

Paulus Orosius erwähnt zunächst das Kaukasusgebirge, das nördlich von Indien liegt.¹⁸⁶ Gleichzeitig begrenze es aber im Norden die Gebiete Arachosien, Parthien, Assyrien, Persien und Medien. Demnach erstrecke sich die Gebirgskette wiederum durch ganz Asien. Nördlich von Mesopotamien liege ebenfalls ein Teil des Kaukasusgebirges, das von dort in westlicher Richtung zum Taurus fortgesetzt werde.¹⁸⁷ An anderer Stelle bestätigt Orosius eindeutig, dass der große Gebirgszug zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer beginnt und von dort nach einer Wendung weiter nach Osten verläuft.¹⁸⁸ Jordanes behauptet in seiner »Gotengeschichte«, das Kaukasusgebirge erhebe sich vom Indischen Ozean, spanne einen Bogen und erreiche dann Syrien. Von dort wende es sich nach Norden, verlaufe zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer und dehne sich bis zu den Riphäischen Bergen aus. Von dort erreiche der Gebirgszug das Pontische

179 C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch V, Geographie: Afrika und Asien, München 1993, S. 72.

180 C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch VI, Geographie: Asien, Zürich, Düsseldorf 1993, S. 98.

181 C. Plinius Secundus d. Ä., VI, S. 20, 22, 28, 34, 36.

182 C. Plinius Secundus d. Ä., VI, S. 56, 62, 70, 72.

183 C. Julii Solini Collectanea Rerum Memorabilium, hrsg. v. THEODOR MOMMSEN, Berlin 1962 (Neudr.), S. 163-164 (38, 10-12).

184 Solinus, S. 201 (54, 2).

185 Solinus, S. 192 (52, 50-51).

186 Paulus Orosius, Historiarum adversum paganos, Hildesheim 1967 (Nachdr.), S. 12-13 (I, 2).

187 Orosius, S. 13-14 (I, 2).

188 »Mons Caucasus inter Colchos, qui sunt super Cimmericum mare, et inter Albanos, qui sunt ad mare Caspium, primum attollitur, cuius quidem usque in ultimum orientem unum uidetur iugum, sed multa sunt nomina« (Orosius, S. 17-18 [I, 2]).

Meer.¹⁸⁹ Bei Isidor ist der Kaukasus ebenfalls das Gebirge, das die nördliche Grenze Indiens bildet.¹⁹⁰ Aber es ist auch hier wiederum ein Teil der Gebirgskette, die Kaukasus (bzw. auch Taurus) genannt wird, sich von Indien bis zum Taurus erstreckt und verschiedene Namen hat.¹⁹¹ Rabanus Maurus beschreibt dies in ähnlicher Weise.¹⁹² Bei dem anonymen Geograph von Ravenna machen die Kaukasischen Berge zusammen mit den Kaspischen ebenfalls einen großen Bogen zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer, im Norden vereinigen sie sich mit den Riphäischen Bergen.¹⁹³ In »De Imagine Mundi« spricht Honorius Augustodunensis sowie über den indischen Kaukasus,¹⁹⁴ als auch über den skythischen, der sich im Osten vom Kaspischen Meer erhebt, beinahe bis Europa reicht und auf dem die Amazonen, Massageten, Kolchen und Sarmaten wohnen.¹⁹⁵

Im geographischen Bild des »Parzival« erstreckt sich das Kaukasusgebirge vermutlich ebenfalls durch den ganzen asiatischen Kontinent (indem Wolfram den vorderasiatischen historischen Kaukasusstaat und das indische Reich des Priesterkönigs geographisch zusammenbringt). Dabei kombinierte Wolfram anscheinend verschiedene geographischen Quellen miteinander. Von einem der geographischen Kompendien erfuhr Wolfram, dass sich die kaukasische Gebirgs-

189 Zitiert nach: RUDOLF BLANK, *Weltdarstellung und Weltbild in Würzburg und Bamberg vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters, Diss., Bamberg 1968, S. 133.

190 Isidorus, 14, III, 5.

191 »Mons Caucasus ab India usque ad Taurum porrectus, pro gentium ac linguarum varietate quoquo versum vadit diversis nominibus nuncupatur. [...] Mons Taurus a plerisque idem vocatur et Caucasus« (Isidorus, 14, VIII, 2-3).

192 Rabanus Maurus, Sp. 335, 359.

193 Ravenas Anonymus *Cosmographia*, S. 39 (II. Buch, 6).

194 Honorius Augustodunensis, Sp. 123 (Cap. XI).

195 »Mons Caucasus a Caspio Mari orientis attollitur et per Aquilonem vergens pene usque ad Europam porrigitur. Hunc inhabitant Amazones feminae videlicet ut viri praeliantes. His cohabitant Massagetae, et Colchi, et Sarmatae« (Honorius Augustodunensis, Sp. 127, Cap. XIX). Auf der Ebstorfer Weltkarte (um 1235 bzw. 1300) wird die Aussage des Honorius folgenderweise präzisiert: Der kaukasische Gebirgszug werde (nicht vom Kaspischen, sondern) vom Östlichen Ozean begrenzt. Der Kaukasus zieht hier ebenfalls durch das ganze asiatische Kontinent und biegt zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer nach Norden ab (Die Ebstorfer Weltkarte, hrsg. v. KUGLER, Bd. 1, S. 34, 48, 62; Bd. 2, S. 77). Eine ähnliche Form, wie auf der Ebstorfkarte, hat das Gebirge auf der Londoner Psalterkarte, 13. Jh. (MILLER, *Mappaemundi*, III, S. 40). Auf der Weltkarte des Guido, 1118 bzw. 1119, zieht der Kaukasus vom äussersten Osten bis zum Südostecke des Kaspischen Meeres (ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, *Mundus figura rotunda*, in: *Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik*, 1. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, hrsg. v. Anton Legner, Köln 1985, S. 99-106, hier S. 101-102; MILLER, *Mappaemundi*, III, S. 55-56). Noch im 15. Jahrhundert lassen die Kartographen das Kaukasusgebirge durch das ganze Asien verlaufen, so z. B. auf der Genfer Sallustkarte (MILLER, *Mappaemundi*, III, S. 142). Über die Vorstellung vom Kaukasusgebirge im geographischen Weltbild der Antike und des Mittelalters vgl. auch: HERMANN, *Kaukasos*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung v. Georg Wissowa, Bd. 21, München 1921 (Nachdr.), Sp. 60-62; WRIGHT, *The Geographical Lore*, S. 270; OSKAR BENL, *Frühere und spätere Hypothesen über die regelmäßige Anordnung der Erdgebirge nach bestimmten Himmelsrichtungen*, Diss., München 1905, S. 2-4, 9.

kette durch ganz Asien zieht. Die *Epistola* erwähnt den Kaukasus nicht, jedoch schließt das Reich des Priesterkönigs hier die drei Indien ein und somit große Teile des asiatischen Kontinents. Wolfram positionierte den kaukasischen Gebirgszug dort, wo später das Reich des Priesterkönigs entstand. Somit ist die von Wolfram hergestellte Verbindung vom Standpunkt der mittelalterlichen Geographie aus völlig korrekt. Nur die Textstelle, die sich auf die Araber bezieht, die am Kaukasus von den Greifen das Gold erlangen (71, 17-26), widerspricht den allgemeinen geographischen Auffassungen des Mittelalters. Denn der Kaukasus liegt im geographischen Weltbild des Mittelalters im nördlichen Teil der Welt, weit entfernt von Arabien.¹⁹⁶ Möglicherweise liefert der mittelhochdeutsche »Lucidarius« (um 1190) dafür eine Erklärung:¹⁹⁷ Hier fällt der Name Kaukasus (*Cacasus*) einmal im indischen Zusammenhang, da von dort der Fluss Indus seinen Lauf nimmt.¹⁹⁸ Weiter heißt es: »An daz selbe lant [Ägypten] stozet ein berc, der heizet caucasus. Der reichet anderhalp an daz rote mer. Uf den berge sint wip, die heizent amasones. [...] Da bi ist ein burc, die heizet serez. Da vindet man die allerbeste side. Da bi ist ein walt, heizet irchana. [...] Dabi sint zwene berge, die heizent armenii. Da uffte stat noez Archa«.¹⁹⁹ Hier werden das Land Ägypten, der Berg Kaukasus, das Rote Meer, die Amazonen sowie die Stadt Seres in einem Atemzug genannt. Jedenfalls reicht der Kaukasus hier bis zum Roten Meer und nach Ägypten. Im »Lucidarius« liegt der Kaukasus ebenfalls in Asien, aber das Gebirge zweigt hier wahrscheinlich nicht nach Norden, sondern nach Süden ab. Vielleicht folgte Wolfram in diesem Fall dem »Lucidarius«, das kann man umso mehr vermuten, weil auch der Name der Stadt *Serez* erwähnt wird. Damit kann im »Parzi-

196 Von den Weltkarten unterbringt *Caucasus mons* zwischen Asien und Afrika nur die Kompendienkarte einer Wiener theologischen Handschrift aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, *Fines Terrae*, Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten [= Monumenta Germaniae Historica, Schriften 36], Hannover 1992, S. 136). Die Greifen siedelte die antike und mittelalterliche geographische Tradition größtenteils im hyperboreischen Norden bzw. asiatischen Skythien, gelegentlich auch in Indien. Vgl. z. B. Isidorus, 14, 3, 31-32; 14, 3, 7; Rabanus Maurus, Sp. 222 (Lib. 8, C. 1), Sp. 335 (Lib. 8, Cap. 4); Fulcher von Chartres (Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, 1095-1127, hrsg. v. HEINRICH HAGENMEYER, Heidelberg 1913, S. 781, Lib. 3, C. 49); »Das himmlische Jerusalem«, (zitiert nach: Herzog Ernst, hrsg. von KARL BARTSCH, Hildesheim 1969 [Neudr.], S. CLVI). Ob Wolfram womöglich die Arimaspen der Greifen-Tradition durch die Araber ersetzte, ist unklar (HARTMANN, Gahmuret, S. 139-140; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 495). Secundilles Namensvorbild Secundilla ist eine Araberin. Vielleicht spielte Wolfram damit auf irgendwelche Gegebenheit an, die für den modernen Leser nicht mehr durchschaubar ist.

197 »Lucidarius« zählt bekanntlich unter den wichtigen Quellen Wolframs für die Orient-Partie (Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 742; NELLMANN, Der »Lucidarius«, S. 51-52, 55-58; ULRICH W. EISENECKER, Einflüsse des »Lucidarius« im »Parzival« Wolframs von Eschenbach, in: Granatapfel [Festschrift für Gerhard Bauer], hrsg. v. Bernhard Dietrich Haage [= Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 580], Göppingen 1994, S. 149-165, hier S. 151-152, 156-157, 159, 161).

198 Der deutsche »Lucidarius«, S. 20 (I, 52).

199 Der deutsche »Lucidarius«, S. 31 (I, 58).

val« vielleicht eine ähnliche Konfiguration für das Kaukasusgebirge vorausgesetzt werden wie im »Lucidarius«.²⁰⁰

Infolgedessen liefert Wolfram über den Orient, der sich jenseits der Kreuzzugswelt erstreckte, wichtige Informationen. Sie sind vom Standpunkt der mittelalterlichen Geographie aus größtenteils exakt und ermöglichen eine teilweise Rekonstruktion seines geographischen Orientbildes: Das irdische Paradies muss sich bei Wolfram im äußersten Osten befinden (481, 20-26). *Trībalibôt* (drei Indien) deckt wahrscheinlich den größten Teil des asiatischen Kontinents ab. Dieses Reich durchzieht das Kaukasusgebirge vom östlichen Ozean zum westlichen Teil Asiens. Hier sind ebenfalls verschiedene geographische Punkte untergebracht: *Thabronit* (Derbent) am Kaukasus, die Stadt Seres nördlich vom eigentlichen Indien bzw. in der Nähe des Kaspischen Meeres sowie wahrscheinlich auch die Stadt *Persidâ* und Persien.

Erzähltechnische Verteilung der Secundille- (bzw. *Feirefiz*-) Handlung und der Schlussteil des »Parzivals«

Wolfram hatte schon lange vor dem 16. Buch des »Parzival« die Einführung des Priester-Johannes-Komplexes ins Auge gefasst und er hat das Erscheinen des Priesterkönigs erzählerisch vorbereitet. Die Namensangleichung von *Trībalibôt* und Indien war ebenfalls geplant.²⁰¹ Die Fortsetzung der *Feirefiz*-Handlung wird auch während der Erzählung weiterhin im Bewusstsein gehalten.²⁰² Meines Erachtens entwickelt Wolfram die Secundille-Handlung von Anfang an planmäßig und stufenweise.²⁰³ Dieser Teil des Orientstoffes verteilt sich auf die gesamte Erzählung und somit hätten wesentliche Änderungen im Laufe der Werkniederschrift gewisse erzähltechnische sowie inhaltliche Schwierigkeiten ausgelöst. Den Stoff teilen der Erzähler und die handelnden Personen äußerst kunstvoll untereinander auf: Zunächst erwähnt der Erzähler Einzelheiten aus dem Orientstoff. Ferner berichtet eine handelnde Figur über das nächste Glied dieser Kette und dies geht so weiter bis zum Ende des Romans.²⁰⁴ Im Romanverlauf kann der

200 Im »Willehalm« erwähnt Wolfram zehnmal den Kaukasus (*Koukesas*, *Koukasas*), aber größtenteils stereotyp für Reichtum an Gold und ohne konkrete geographische Lokalisation (Wolfram von Eschenbach, Willehalm, Text der Ausgabe von Werner Schröder, Übers., Vorw. u. Register von DIETER KARTSCHOKE, Berlin, New York 1989, 36, 9; 80, 22; 203, 25; 241, 3; 257, 20; 282, 23; 300, 26; 375, 18; 375, 26; 377, 15).

201 BUMKE, Parzival und Feirefiz, S. 249, Anm. 23; S. 251, Anm. 31; S. 255; KOLB, Munsalvaesche, S. 73.

202 MERGELL, Wolfram von Eschenbach, Teil II, S. 328, Anm. 16; S. 98, Anm. 48; Vgl. auch: NOLTZE, Gahmurets Orientfahrt, S. 241-242; KOLB, Munsalvaesche, S. 77.

203 Über diese Erzähltechnik bei Wolfram vgl.: EBERHARD NELLMANN, Wolframs Erzähltechnik, Untersuchungen zur Funktion des Erzählers, Wiesbaden 1973, S. 55-56.

204 Wolfram folgt im Erzählverlauf hauptsächlich der Perspektive seiner Hauptfiguren. Dem Hörer will er kaum mehr sagen als das, was die Figuren wissen (Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 586).

Rezipient diese Einzelheiten zunächst nicht miteinander verbinden, später fügen sie sich allmählich zu einem Ganzen zusammen. Wolfram verwendet hier die Technik der so genannten stufenweisen Bedeutungserhellung:²⁰⁵ In der ersten Entwicklungsstufe konzentrieren sich die Details auf Secundille und *Feirefîz*. Zum Schluss des Romans weisen bereits diese Einzelheiten auf den Priesterkönig Johannes hin.

(1) Auf den Schlussteil des Romans verweist z. B. die Erwähnung des Kaukasusgebirges im zweiten Buch (71, 17-26). Denn Gahmuret wird vom Erzähler bereits hier mit dem Priesterkönig in Verbindung gesetzt: Das Kaukasusgebirge befindet sich in Secundilles Reich und somit im künftigen Staat des Priesterkönigs Johannes.²⁰⁶ (2) Ein weiteres Glied bildet der erste Besuch von *Cundrîe* am Artushof (312, 3-318, 30). Der Kaukasus und *Cundrîe* sind hier Bestandteile einer Kette, aber für den Hörer bleibt diese Verbindung zunächst im Verborgenen. (3) *Cundrîe* nennt erstmals *Thabronit* und berichtet, wie *Feirefîz* die Secundilles Hand errungen hat (316, 29-317, 5). Secundilles Auftreten ist hier in der Gral-Episode erzähltechnisch bereits vorbereitet. Denn zu dieser Zeit hatte die Königin dem Gralkönig ihre Geschenke bereits gesendet und Anfortas leitete einen Teil des Schatzes an seine Geliebte *Orgelûse* weiter. Als Parzival zum ersten Mal Munsalvaesche besuchte, wusste dort höchstwahrscheinlich jeder von der Existenz der Königin Secundille und ihres Reiches *Trîbalibôt* (auch durch *Cundrîe* und Secundille wird Chrétiens Gralswelt von Wolfram erzähltechnisch eingefasst und für die Orienthandlung geöffnet). Die Informiertheit der handelnden Personen geht der des Lesers in der Mitte des Romans deutlich voraus, ebenso wie sich der Wissensgrad der handelnden Personen voneinander unterscheidet. (4) *Clâmidê* und Eckuba erwähnen zum ersten Mal *Trîbalibôt* (326, 22; 328, 13). Die geographische Zuordnung ist hier noch unklar. (5) *Thabronit* und *Trîbalibôt* werden in 374, 28-29 zusammengeführt. Hier darf bereits die Schlussfolgerung gezogen werden, dass *Feirefîz* das Land *Trîbalibôt* gewonnen hat und *Thabronit* eine der wichtigsten Städte dieses Landes sein muss. (6) Liddamus erwähnt beiläufig *Indiâ* (421, 15). Vielleicht weiß er bereits, dass Indien eigentlich *Trîbalibôt* ist. Jedoch untersagt der Erzähler ihm das Bekanntmachen dieser Information. (7) In 517, 28-29 und 519, 2-23 werden bereits ausführliche Informationen über den Orient mitgeteilt. Die Frau, welcher Anfortas einen Teil vom Secundilles Schatz schickte, heiße *Orgelûse* (519, 28). Zuvor hatte Trevrizent sie ohne Namensnennung erwähnt (478, 17-20), der Einsicht in die Orientfragen haben muss. (8) Im Laufe der

205 Vgl. dazu BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 125: Der Text ist im Ganzen auf die nachträgliche Erhellung von Bedeutung angelegt.

206 Dass Gahmuret aus *Arâbie* Gold mitgebracht hat, wird schon am Anfang der Erzählung erwähnt (17, 21-23). Auf den Schluss des Romans, Secundille und Priester Johannes wird ebenfalls durch Erwähnung des Zauberers (Clinschor) im zweiten Buch vom »Parzival« angedeutet (66, 4-5). Vgl. dazu auch: GOLTHER, Parzival, S. 141. Vgl. auch: BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 190. Clinschor wird später der Königin Secundille ihre Wundersäule entwenden.

Erzählung wird dieser Teil der Orient-Handlung weitergeführt, bis am Schluss über die Geburt des Priesters Johannes berichtet und *Tríbalibôt* mit Indien gleichgesetzt wird (822, 23-27; 823, 2-3). Mit dem Auftreten des Priesterkönigs ändert sich der Werkzusammenhang wesentlich und das zuvor Erzählte erscheint schließlich in einem anderen Licht. Meines Erachtens hat Wolfram das Gralreich und den Staat des Priesterkönigs auch erzähltechnisch aufeinander abgestimmt. Das Königreich des Grals wird zuvor als geheimnisvolle Gegebenheit präsentiert und seine Deutung vollzieht sich erst im Laufe der Erzählung. Zum Königreich des Priesterkönigs Johannes führen einzelnen Details, die überall im Roman verstreut sind. Für die Deutung des »Parzival« ist jedoch in diesem Fall der außertextliche Faktor von entscheidender Bedeutung, auf den die Details im Roman hinweisen, die *Epístola* des Priesterkönigs.

Die Ausrichtung auf das Reich des Priesterkönigs Johannes hat meines Erachtens eine wichtige Bedeutung für die Schlussdeutung des »Parzival«. ²⁰⁷ *Loherangrîn*, als Schwanritter, wird in der Forschung mit dem ersten Oberhaupt des späteren Königreichs von Jerusalem, Gottfried von Bouillon, in Beziehung gesetzt. Die »Parzival«-Rezipienten, als Kenner der Gottfriedsage, mussten wahrscheinlich selbständig die genealogische Verknüpfung von Gralkönigtum und Königreich Jerusalem herstellen. ²⁰⁸ So wird das Gralgeschehen (wie bei der Erwähnung des Priesterkönigs Johannes) mit der aktuellen Geschichte in Verbindung gesetzt. Wolfram bietet die Herkunftserklärung des geheimnisvollen und weithin berühmten Priesters Johannes. ²⁰⁹ Somit scheint er die Utopie und das Reich des Priesterkönigs Johannes auf eine Stufe herunterzuziehen, wenn sich im »Parzival« herausstellt, dass er »einfach« der Nachkomme der wohlbekannten Gral- und Artus-

207 Fourquet charakterisiert »Parzival« treffend als Vierweltengedicht: Artuswelt, die Welt des Orients (Gahmuret), Gemeinschaft der Gralsritter, im unmittelbaren Dienste Gottes und die Welt des Priesters Johannes, eine orientalische Gemeinschaft im Dienste Gottes (JEAN FOURQUET, Die Entstehung des »Parzival«, in: Wolfram-Studien 3 [1975], S. 20-27, hier S. 25).

208 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 786-787; RUH, *Höfische Epik*, S. 133-134. Vgl. auch: Wolframs von Eschenbach *Parzival*, hrsg. v. MARTIN, Teil 2, S. XL-XLII; KOLB, *Munsalvaesche*, S. 53, 60, 62, 73; ADOLF, *Visio Pacis*, S. 94; BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 257, 262, 263; HORST BRUNNER, *Von Munsalvaesche wart gesant / der den der swane brahte*, Überlegungen zur Gestaltung des Schlusses von Wolframs *Parzival*, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 72 / Neue Folge 41 (1991), S. 369-384, hier S. 375; WALTER BLANK, *Die positive Utopie des Grals. Zu Wolframs Graldarstellung und ihrer Nachwirkung im Mittelalter*, in: *Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen* (Festschrift für W. Kleiber), hrsg. v. Albrecht Greule, Uwe Ruberg, Wiesbaden 1998, S. 337-353, hier S. 343. Gegen diese Identifizierung, da die Verbindung im Text nicht ausdrücklich hergestellt wird: KONSTANTIN PRATELIDIS, *Tafelrunde und Gral, Die Artuswelt und ihr Verhältnis zur Gralswelt im »Parzival« Wolframs von Eschenbach* (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 12), Würzburg 1994, S. 52.

209 Wolfram macht den zeitgenössischen Priester Johannes, welchen den Brief an Kaiser Manuel schrieb, zum Nachkommen der Artus-Familie und der Gral-Könige. Mit der Erwähnung des Priesterkönigs erwartete der Erzähler vermutlich, dass diese Figur bei den Zuhörern bestimmte Assoziationen wecken sollte (BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, S. 122; BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 246; 255, Anm. 37; KOLB, *Munsalvaesche*, S. 77).

Familie ist. Aber wenn man den Schlussteil des »Parzival« in Bezug auf Wolframs Gegenwart deutet, dann gewinnt man den Eindruck, dass für Wolfram die eigentliche Erfüllung des Gralreichs tatsächlich der Staat des orientalischen Priesterkönigs war.²¹⁰ Denn das Gralreich verblieb irgendwo in ideeller Erhabenheit, das Königreich Jerusalem wurde von Saladin erobert. Im deutschen Kaiserreich herrschte ein Thronfolgekrieg und im gesamten Abendland eine erbitterte Auseinandersetzung zwischen den geistlichen und weltlichen Gewalten. Von diesem Standpunkt aus war das Reich des Priesterkönigs, der für das Abendland beinahe ebenso reell war wie die weiteren Machthaber im Okzident und Orient, wie es in der *Epistola* dargestellt wurde, tatsächlich ein Inbegriff der Harmonie, wo ein Alleinherrscher die geistliche und weltliche Herrschaft in einer Hand vereinen konnte und über den utopisch glücklichen Staat gebot.²¹¹ Infolgedessen scheint Wolfram im zweiten Schritt den Staat des Priesterkönigs als den Erben des Gralreichs, in die Höhe zu heben, damit dieses Reich von dort die westlichen Staaten überrage. Auf diese Entwicklung weist möglicherweise ein einfaches Detail aus dem »Parzival« hin, das in der Forschung bisher ungeachtet geblieben ist: Die Wundersäule befand sich zuerst in Secundilles Reich (also im Reich des künftigen Priesterkönigs), von wo sie Clinschor nach Schastel marveil brachte. Aber aus dem Schreiben des Priesterkönigs erfährt man, dass der Inhaber der Wundersäule der orientalische Priesterkönig ist. Zwangsläufig soll hier die Schlussfolgerung gezogen werden, dass womöglich bereits Gavan und *Orgeluse* das Wunderwerk in irgendeiner Form nach Indien zu *Feirefiz* und Repanse de Schoye zurückschicken

210 Joachim Bumke vermutete, dass als Parzivals Nachfolger eigentlich nur Johannes in Frage kommt. So hat auch Albrecht im »Jüngerem Titulel« die Orient-Motive aus »Parzival« verstanden. Dort wird der Gral nach Indien gebracht und der Priester Johannes tritt die Nachfolge Parzivals als Gralkönig an. Aber es ist eher unwahrscheinlich, so BUMKE, dass Wolfram an eine solche Fortsetzung der Parzival-Gral-Handlung gedacht hat (BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 124, 192; BUMKE, Parzival und Feirefiz, S. 256; BUMKE, Geschichte der deutschen Literatur, S. 174; BUMKE, Die Utopie des Grals, S. 78). Gegen BUMKES These hielt PRATELIDIS, dass Johannes als Nachfolger nicht zur Debatte steht und als möglicher Nachfolger Parzivals nur *Loherangrin* gelten muss (PRATELIDIS, Tafelrunde, S. 51).

211 Rückwärtsgedeutet und wenn kein direkter Bezug zur geschichtlichen Realität gesetzt wird, kann die Utopie des Grals tatsächlich als eine »weltweite Gralherrschaft« (aber nur über die christlichen Staaten), interpretiert werden. Über das »weltweite Gralkönigtum« vgl.: RUH, Höfische Epik, S. 130, 135; SCHMID, Priester Johann, S. 86; HERBERT KOLB, Weltgeschichtliche Dimensionen in Wolframs 'Parzival', in: Deutsche Nation, Acta Ising 1984, hrsg. v. Helmut Kreutzer, München 1985, S. 84-96, hier S. 91; GERHARDT, *Daz werc von salamander*, S. 144; KUGLER, Zur literarischen Geographie, S. 120; BLANK, Die positive Utopie, S. 342; BUMKE, Wolfram von Eschenbach, S. 118; Wolfram von Eschenbach, Parzival, hrsg. v. NELLMANN, Bd. 2, S. 770. Gegen diese These: »Am Ende steht nicht der Hinweis auf eine christliche Herrschaft im Zeichen des Grals, in der Ost und West, Priester Johann und der erste König von Jerusalem, sich gleichsam vereinen« (BRUNNER, Von Munsalvaesche, S. 381. Vgl. auch: HORST BRUNNER, Wolfram von Eschenbach: 'Parzival' – zum Verhältnis von Fiktion und außerliterarischer Realitätserfahrung, in: Handbuch der Literatur in Bayern: vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart, Geschichte und Interpretationen, hrsg. v. Albrecht Weber, Regensburg 1987, S. 89-97, hier S. 96; Vgl. auch: PRATELIDIS, Tafelrunde, S. 62, 125-126, 128-132).

ließen. Somit wird der Orientzug des »Jüngeren Titurel« bereits im »Parzival« antizipiert. Im »Parzival« dürfen zukunftsweisend drei Linien betrachtet werden: Die Krönung des Kardeiz, womit vielleicht eine künftige weltliche Herrschaft gemeint ist (803, 2-30),²¹² die *Loherangrîn*-Geschichte (824, 28-826, 24) und die Geburt des Priesterkönigs Johannes (822, 23-27). Es bleibt offen, ob Wolfram im Falle des Kardeiz und *Loherangrîn* hoffnungsvoll in die Zukunft blickte. Falls sich Wolfram das Reich des Priesterkönigs für die Zukunft als einzige Hoffnung vorstellte, dann ergibt sich vom Gralreich bis zum Reich des Priesterkönigs nicht eine aufwärts- sondern eine abwärtsgehende Linie: Das Reich des Priesterkönigs als letztes verbliebenes Erbe des Gralreichs.

Würdigung

Für die Gestaltung der Indien- und Kaukasuskönigin Secundille diente Wolfram höchstwahrscheinlich die historische, mächtige Königin des Kaukasus, Thamar, als Vorbild. Vielleicht hat Wolfram, als er den Schlussteil des »Parzival« niederschrieb, auch ihre Todesnachricht erreicht. Thamar inspirierte verschiedene Dichter bis hinein in die Neuzeit. Sie beherrschte die sagenhafte Stadt Derbent, in der Alexander der Große, wie erwähnt, die apokalyptischen Völker einschloss. Diese Information, dass eine Frau im Kaukasus den Einschließungsort der wilden Völker beherrscht, hat sehr wahrscheinlich auch Wolfram erreicht. Vielleicht hat Wolfram im Laufe seiner Arbeit am »Parzival« auch von der Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt erfahren. Als Wolfram das Reich der Königin Secundille entwarf, diente ihm womöglich das Reich des Priesterkönigs Johannes als Vorbild. Dabei benutzte er auch noch weitere geographischen Quellen. Wolframs *Trîbalibôt* schließt also nicht nur das eigentliche Indien, sondern weite Territorien Asiens mit ein. Der Kaukasus zieht sich im »Parzival« wahrscheinlich durch den gesamten asiatischen Kontinent. Vielleicht war Derbent für Wolfram von zusätzlicher Wichtigkeit, da er damit auf die apokalyptischen Völker in der *Epistola* des Priesterkönigs anspielte. Erzähltechnisch sowie inhaltlich hat Wolfram die Orient-Handlung planmäßig auf den Priesterkönig Johannes ausgerichtet. Das Reich des Priesterkönigs war für Wolfram entweder die Erfüllung des Gralskönigreiches oder, wahrscheinlicher, dessen letztes Erbe in der irdischen Welt.

212 Vgl. dazu: BUMKE, *Parzival und Feirefiz*, S. 240-241; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hrsg. v. NELLMANN, S. 779.

Bibliographie

- Abenteurer auf dem Kaiserthron, Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180-1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, hrsg. v. FRANZ GRABLER (= Byzantinische Geschichtsschreiber 8), Graz (u. a.) 1971.
- HELEN ADOLF, Visio Pacis. Holy City and Grail, An Attempt at an Inner History of the Grail Legend, Philadelphia 1960.
- Albrechts Jüngerer Titulrel, Bd. 3, hrsg. v. KURT NYHOLM, Berlin 1992.
- WILLIAM EDWARD DAVID ALLEN, A History of Georgian People, London 1932.
- ANDREW RUNNI ANDERSON, Alexander at the Caspian Gates, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 59 (1928), S. 130-163.
- ANDREW RUNNI ANDERSON, Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations, Cambridge (Massachusetts) 1932.
- SARA ASCHURBEILI, Der Staat der Schirvan-Schahen (6.-16. Jh.), Baku 1983 (Russisch).
- ZURAB AVALISCHVILI, Von der Zeit der Kreuzzüge, Tbilisi 1989 (Georgisch).
- SCHOTA BADRIDZE, Die Beziehungen Georgiens mit dem Byzanz und Westeuropa (10.-13. Jahrhundert), Tbilisi 1984.
- SCHOTA BADRIDZE, Georgien und Kreuzfahrer, Tbilisi 1973.
- SULCHAN BARATOV, Geschichte Georgiens, Heft IV-V, Sankt Petersburg 1871 (Russisch).
- VASILY BARTOLD, Die sämtlichen Werke, Bd. 3, Moskau 1965 (Russisch), S. 372-373.
- WILHELM BAUM, Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes: Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter, Klagenfurt 1999.
- CHARLES RAYMOND BEAZLEY, The Dawn of modern Geography. A History of Exploration and Geographical Science, Bd. 1, London 1897, S. 179, 448.
- C. RAYMOND BEAZLEY, The Dawn of Modern Geography, A History of Exploration and Geographical Science, Bd. 2, London 1901.
- OSKAR BENL, Frühere und spätere Hypothesen über die regelmäßige Anordnung der Erdgebirge nach bestimmten Himmelsrichtungen, Diss., München 1905.
- GIA BERADZE, Die Materialien für die Geschichte Georgiens des 12. Jahrhunderts im Werk von Ibn Isfandiari, in: Die orientalischen Quellen der georgischen Geschichte, Bd. 1, Tbilisi 1976 (Georgisch), S. 54-94.
- IRAKLI BERADZE, Für die Gründungsfrage des Kaiserreichs von Trapezunt, Tbilisi 1971 (Georgisch).
- EVGENII BERTELS, Ausgewählte Werke: Nizami und Fizuli, Moskau 1962 (Russisch).
- HENDRIK BIRUS, Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings ‚Nathan der Weise‘ (= Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte 270), Göttingen 1978.
- DAVID BLAMIRE, Characterization and Individuality in Wolfram's ‚Parzival‘, Cambridge 1966.
- RUDOLF BLANK, Welt Darstellung und Weltbild in Würzburg und Bamberg vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte des Mittelalters, Diss., Bamberg 1968.
- WALTER BLANK, Die positive Utopie des Grals. Zu Wolframs Graldarstellung und ihrer Nachwirkung im Mittelalter, in: Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen (Festschrift für W. Kleiber), hrsg. v. Albrecht Greule, Uwe Ruberg, Wiesbaden 1998, S. 337-353.

- WALTER BLANK, Der Zauberer Clinschor in Wolframs ‚Parzival‘, in: Studien zu Wolfram von Eschenbach (Festschrift für Werner Schröder), hrsg. v. Kurt Gärtner und Joachim Heinze, Tübingen 1989, S. 321-332.
- DOROTHEA BÖHLAND, Integrative Funktion durch exotische Distanz, Zur Cundrie-Figur in Wolframs *Parzival*, in: Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Ulrike Gabel u. Erika Kartschoke (= Literatur – Imagination – Realität, Anglistische, germanistische, romanistische Studien 28), Trier 2001, S. 45-58.
- A. BOLDIREV, Zwei Dichter aus Schirvan: Nizami und Chaqani, in: Denkmäler aus der Epoche von Rusthaveli, hrsg. v. I. Orbeli, Leningrad 1938 (Russisch), S. 111-138.
- Bosworth, Al-Kabk, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Bd. 4, Leiden 1978, S. 341-351.
- HELMUT BRALL-TUCHEL, Die Heerscharen des Antichrist. Gog und Magog in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Endzeitvorstellungen, hrsg. v. Barbara Haupt (= Studia Humaniora 33), Düsseldorf 2001, S. 197-228.
- EMIL BRETSCHNEIDER, Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century, Bd. 2, London 1967 (Nachdr.), Derbend, S. 115-119.
- ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, *Fines Terrae*, Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten [= Monumenta Germaniae Historica, Schriften 36], Hannover 1992.
- ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Gog und Magog, in: Die Mongolen, hrsg. v. Walther Heissig, Claudius C. Müller, Innsbruck (u. a.) 1989, S. 27-29.
- ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Mundus figura rotunda, in: Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik, 1. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, hrsg. v. Anton Legner, Köln 1985, S. 99-106.
- ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts [= Kölner Historische Abhandlungen 22], Köln, Wien 1973, S. 108.
- ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Presbyter Johannes, Dominus Dominantium – ein Wunsch-Weltbild des 12. Jahrhunderts, in: Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik, 1. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, hrsg. v. Anton Legner, Köln 1985, S. 83-97.
- KARL OTTO BROGSITTER, Artusepik, Stuttgart 1971.
- JÜRGEN BRUMMAK, Die Darstellungen des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters, Berlin 1966.
- HORST BRUNNER, Von Munsalvaesche wart gesant / der den der swane brahte, Überlegungen zur Gestaltung des Schlusses von Wolframs *Parzival*, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 72 / Neue Folge 41 (1991), S. 369-384.
- HORST BRUNNER, Wolfram von Eschenbach: ‚Parzival‘ – zum Verhältnis von Fiktion und außerliterarischer Realitätserfahrung, in: Handbuch der Literatur in Bayern: vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart, Geschichte und Interpretationen, hrsg. v. Albrecht Weber, Regensburg 1987, S. 89-97.
- ANTHONY A. M. BRYER, The Empire of Trebizond and the Pontos, London 1980 (III a).
- KONRAD BURDACH, Walther von der Vogelweide, Philologische und historische Forschungen, Leipzig 1900.
- JOACHIM BUMKE, Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter, München 1990.

- JOACHIM BUMKE, *Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin*. Der offene Schluß des *Parzival* von Wolfram von Eschenbach, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 65 [1991], S. 236-264.
- JOACHIM BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart, Weimar ⁸2004.
- JOACHIM BUMKE, *Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945*, München 1970.
- JOACHIM BUMKE, *Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe?*, Literarische Utopie-Entwürfe, hrsg. von Hiltrud Gnüg, Frankfurt am Main 1982, S. 70-79.
- ZIJA BUNIATOV, *Der Staat der Atabegs von Azerbaijan (1136-1225)*, Baku 1978 (Russisch).
- KONRAD BURDACH, *Walther von der Vogelweide und der vierte Kreuzzug*, in: *Historische Zeitschrift* 145 (1932), S. 19-45.
- MARTIN PERCIVAL CHARLESWORTH, *Trade-Routes and commerce of the Roman Empire*, New York 1970.
- Die Chronik aus der Zeit von Lascha-Giorgi*, in: *Das Leben Georgiens*, hrsg. v. SIMON QAUCHTSCHISCHVILI, Bd. 1, Tbilisi 1955.
- C. Julii Solini *Collectanea Rerum Memorabilium*, hrsg. v. THEODOR MOMMSEN, Berlin 1962 (Neudr.).
- Clavijos Reise nach Samarkand 1403-1406*, Aus dem Altkastilischen übers. v. UTA LINDGREN, München 1993.
- Codex Strahoviensis*, enthält den Bericht des sogenannten Ansbert über den Kreuzzug Friedrich's I. und die Chroniken des Domherrn Vincentius von Prag und des Abtes Gerlach von Mühlhausen, hrsg. v. HIPPOLYT TAUSCHINSK und MATHIAS PANGERL (= *Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen, Erste Abteilung, Scriptores 5*), Wien 1863.
- Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, hrsg. v. GY. MORAVCSIK, Engl. Übertr. v. R. J. H. JENKINS, Budapest 1949.
- NICHOLAS COUREAS, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Aldershot (u. a.) 1997.
- C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch V, Geographie: Afrika und Asien*, München 1993.
- C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch VI, Geographie: Asien*, Zürich, Düsseldorf 1993.
- FRANZ-JOSEF DAHLMANN, *Al-Malik al-Ādil. Ägypten und der Vordere Orient in den Jahren 589 / 1193 bis 615 / 1218. Ein Beitrag zur ayyubidischen Geschichte*, Diss., Gießen 1975.
- PATRICK GAUTIER DALCHÉ, *La »Descriptio Mappe Mundi« de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1988.
- Der deutsche »Lucidarius«*, hrsg. v. DAGMAR GOTTSCHALL u. GEORG STEER (= *Texte und Textgeschichte* 35), Tübingen 1994.
- WACHTANG Z. DJOBADZE, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 372), Louvain 1976.
- GOTSCHA DSCHAPARIDZE, *Georgien und die islamische Welt im 12. und im ersten Viertel vom 13. Jahrhundert*, Tbilisi 1995 [Georgisch].
- IVANE DSCHAVACHISCHVILI, *Geschichte der georgischen Nation*, Bd. 2, Tbilisi ²1983 (Georgisch).
- ANTONY EASTMOND, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, Philadelphia 1998.
- Die Ebstorfer Weltkarte, Kommentierte Neuausgabe*, hrsg. v. HARTMUT KUGLER, Unter Mitarbeit von SONJA GLAUCH und ANTJE WILLING, Bd. 1-2, Berlin 2007.

- ULRICH W. EISENECKER, Einflüsse des ‚Lucidarius‘ im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, in: Granatapfel [Festschrift für Gerhard Bauer], hrsg. v. Bernhard Dietrich Haage [= Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 580], Göttingen 1994.
- The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. 1, Leiden [u. a.] 1960, S. 160-162.
- Enzyklopädie des Islam, Bd. 1, Leiden (u. a.) 1913, S. 979-985.
- Enzyklopädie des Islam, Bd. 4, Leiden (u. a.) 1934, S. 413-415.
- HEINZ FÄHRNICH, Geschichte Georgiens: Von den Anfängen bis zur Mongolenherrschaft, Aachen 1993.
- JACOB PHILIPP FALLMERAYER, Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt, Darmstadt 1964 (Nachdr.).
- THEOBALD FISCHER, Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs, Amsterdam 1961 (Nachdr.).
- JEAN FOURQUET, Die Entstehung des »Parzival«, in: Wolfram-Studien 3 [1975], S. 20-27.
- JEAN FOURQUET, Les noms propres du Parzival, in: Mélanges de philologie Romane et de littérature médiévale, Festschrift für Ernst Hoepffner (= Publications de la faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg 113), Paris 1949, S. 245-260.
- RICHARD NELSON FRYE, Islamic Iran and Central Asia, 7th-12th centuries (= Collected Studies Series 99), London 1979: The Sassanian System of Walls of Defense, S. 7-15.
- Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, 1095-1127, hrsg. v. HEINRICH HAGENMEYER, Heidelberg 1913.
- Georgisch-Persische Studien, hrsg. v. MAGALI TODUA, Bd. 3, Tbilisi 1979 (Georgisch).
- CHRISTOPH GERHARDT, *Daz werc von salamander* bei Wolfram von Eschenbach und im *Brief des Priesters Johannes*, in: Ars et Ecclesia (Festschrift für Franz J. Ronig), hrsg. v. Hans-WALTER STORK, Christoph Gerhardt und Alois Thomas (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 26), Trier 1989, S. 135-160.
- CHRISTOPH GERHARDT, WOLFGANG SCHMID, Beiträge zum ‚Brief des Presbyters Johannes‘, Bemerkungen zum utopischen Charakter der ‚Epistola‘ und zu ihrer deutschen Bearbeitung in der Pariser Handschrift (BNF, Ms. all. 150), in: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 133 / 1 (2004), S. 177-194.
- ERNST GERLAND, Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel, Teil 1, Geschichte der Kaiser Balduin I. und Heinrich, 1204-1216, Darmstadt 1966 (Nachdr.).
- Gesta Francorum Iherusalem expugnantium, in: Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux, Bd. 3, Paris 1866.
- Godefridi Viterbiensis Pantheon, sive Memoria Saeculorum, Migne PL, 198, Sp. 871-1044.
- HERMANN GOETZ, Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival, in: Archiv für Kulturgeschichte 49 (1967), S. 1-42.
- WOLFGANG GOLTHIER, Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters, Stuttgart 1925.
- HANS L. GOTTSCHALK, Al Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Eine Studie zur Geschichte Vorderasiens und Egyptens in der ersten Hälfte des 7. / 13. Jahrhunderts, Wiesbaden 1958.
- ANDREW COLIN GOW, The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic Age 1200-1600 [= Studies in Medieval and Reformation Thought 55], Leiden [u. a.] 1995.
- HELMUT GREGOR, Das Indienbild des Abendlandes (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts), Wien 1964.
- RENÉ GROUSSET, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Bd. 1, L'anarchie musulmane et la monarchie franque, Paris 1934.

- Guillaume de Tyr, *Chronique*, hrsg. v. R. B. C. HUYGENS [= *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 63], Turnhout 1986.
- KARIN R. GÜRTTLER, »Künec Artûs der guote«. Das Artusbild der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts (= *Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik* 52), Bonn 1976.
- PAUL HAGEN, *Der Gral* (= *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker* 85), Strassburg 1900.
- PETER HALFTER, Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 403-436.
- PETER HALFTER, Die militärischen Triumphe der Georgier und ein wenig beachtetes Erdbeben an der Grenze Armenisch-Kilikiens [c. Ende August 1213], in: *Le Muséon* 122, 3 / 4 [2009], S. 423-447.
- PETER HALFTER, Das Papsttum und das Königreich Georgien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: Die Bemühungen um eine Koordination der Kreuzzugsaktivitäten und die Aufforderung zur Kirchenunion im Licht der lateinischen Quellen, in: *Le Muséon* 118 (2005), S. 109-141.
- PETER HALFTER, Die Staufer und Georgien, in: *Le Muséon* 123 (2010), S. 387-423.
- IVAR HALLBERG, *L'Extrême Orient dans la littérature et la Cartographie de L'Occident des XIII, XIV et XV Siècles*, Göteborg 1907.
- Hans Schiltbergers Reisebuch, hrsg. v. VALENTIN LANGMANTEL, Tübingen 1885.
- HEIKO HARTMANN, *Gahmuret und Herzeloide*, Kommentar zum zweiten Buch des Parzival Wolframs von Eschenbach, Bd. 1, Herne 2000.
- HANS WILHELM HAUSSIG, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit* (= *Grundzüge* 49), Darmstadt 1983.
- JOACHIM HEINZLE, Stellenkommentar zu Wolframs *Titulel*. Beiträge zum Verständnis des überlieferten Textes (= *Hermæa, Germanistische Forschungen, Neue Folge* 30), Tübingen 1972.
- RICHARD HENNIG, Der Begriff »Indien« in älteren Literaturwerken, in: *Geographische Wochenschrift* 3 (1935), S. 172-173.
- RICHARD HENNIG, Indienfahrten abendländischer Christen im frühen Mittelalter, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 25, 1935, S. 269-280.
- RICHARD HENNIG, *Terrae Incognitae*, Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte, Bd. 2, Leiden 1950.
- RICHARD HENNIG, *Terrae Incognitae*: Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte, Bd. 3, 1200-1415 (Beginn des Entdeckungszeitalters), Leiden ²1953.
- KLAUS HERBERS, HELMUT NEUHAUS, *Das Heilige Römische Reich, Ein Überblick*, Köln (u. a.) 2010.
- HERMANN, *Kaukasos*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung v. Georg Wissowa, Bd. 21, München 1921 (Nachdr.), Sp. 60-62.
- Hermann von Sachsenheim, *Die Mörin*, Nach der Wiener Handschrift ÖNB 2946, hrsg. v. HORST DIETER SCHLOSSER, Wiesbaden 1974.
- Hermann von Sachsenheim, *Des Spiegels Abenteuer*, hrsg. v. THOMAS KERTH, Göppingen 1986.
- Herzog Ernst, hrsg. von KARL BARTSCH, Hildesheim 1969 [Neudr.].

- WILHELM HEYD, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Bd. 1-2, Hildesheim, New York 1971 (Nachdr.).
- Der Hofkaplan Basili, *Das Leben des Königs der Könige Tamar*, in: *Das Leben Georgiens*, hrsg. v. SIMON QAUCHTSCHISCHVILI, Bd. 2, Tbilisi 1959.
- Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi libri tres*, in: *Migne PL 172*, Sp. 115-188.
- R. STEPHEN HUMPHREYS, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, Albany, N. Y. 1977.
- DIETRICH HUSCHENBETT, 'Priesterkönig Johannes' (Presbyterbrief), in: *Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, hrsg. v. Kurt Ruh (u. a.), Bd. 7, Berlin, New York ²1989, S. 828-842.
- L'Image du Monde de Maître Gossouin, Rédaction en prose*, hrsg. v. O. H. PRIOR, Lausanne, Paris 1913.
- PAVLE INGOROQVA, *Rustveliana*, in: *Ders., Werke*, Bd. 1, Tbilisi 1963 (Georgisch).
- Isidori Hispalensis Episcopi, *Etimologiarvm sive originvm Libri XX*, hrsg. v. WALLACE MARTIN LINDSAY, Bd. 2, Oxford 1911.
- HERMANN JAKOBS, *Weltherrschaft oder Endkaiser? – Ziele staufischer Politik im ausgehenden 12. Jahrhundert*, in: *Die Staufer im Süden, Sizilien und das Reich*, hrsg. v. Theo Kölzer, Sigmaringen 1996, S. 13-28.
- Jacobus de Vitriaco, *Historia Orientalis*, 1597 [Ndr. 1971].
- EMILE JANSSENS, *Trébizonde en Colchide*, Bruxelles 1969.
- NODAR KAKABADZE, *Kaukasien in der altdeutschen Literatur*, in: *Nodar Kakabadze, Nodar Ruchadze, Kaukasus und Georgien in der deutschen Literatur*, Tbilisi 1963 [Georgisch], S. 5-21.
- SERGEJ KARPOV, *Trapezunt*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, S. 958-959.
- KORNELI KEKELIDZE, *Georgien und Nizami Gändschävi*, in: *Ders., Studien aus der älteren georgischen Literaturgeschichte*, Bd. 4, Tbilisi 1957 (Georgisch), S. 81-89.
- KORNELI KEKELIDZE, *Über eine Textstelle im »Alexanderbuch« des Nizami Gändschävi*, in: *Ders., Studien aus der älteren georgischen Literaturgeschichte*, Bd. 9, Tbilisi 1963 (Georgisch), S. 200-206.
- GEORGE H. T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, New York 1969.
- WOLFGANG KLEIBER, *Dialektale Bestandteile in Wolframs Wortschatz. Beiträge zur Erschließung des historischen fränkischen Wörterlexikons*, in: *Studien zu Wolfram von Eschenbach (Festschrift für Werner Schröder)*, hrsg. v. Kurt Gärtner und Joachim Heinze, Tübingen 1989, S. 3-12.
- Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, hrsg. v. HUBERT KAUFHOLD, Wiesbaden ²2007.
- AXEL KLOPPROGGE, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters (= Asiatische Forschungen, Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost- und Zentralasiens 122)*, Wiesbaden 1993.
- FRITZ P. KNAPP, *Der Gral zwischen Märchen und Legende*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 118 (1996), S. 49-68.
- ULRICH KNEFELKAMP, *Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität*, in: *Journal of Medieval History* 14 (1988), S. 337-355.
- ULRICH KNEFELKAMP, *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12. bis 17. Jahrhunderts*, Gelsenkirchen 1986.

- ANN ELIZABETH KNOCK, *Wonders of the East: A synoptic edition of the Letter of Pharasmanes and the Old English and old Picard Translations*, Diss., London 1981.
- HERBERT KOLB, Von Marroch der mahmumelin. Zur Frage einer Spätdatierung von Wolframs *Parzival*, in: Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte 82 [1988], S. 251-260.
- HERBERT KOLB, Munsalvaesche, Studien zum Kyotproblem, München 1963.
- HERBERT KOLB, Weltgeschichtliche Dimensionen in Wolframs ‚Parzival‘, in: Deutsche Nation, Acta Ising 1984, hrsg. v. Helmut Kreutzer, München 1985, S. 84-96.
- Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel, Die Regierungszeit der Kaiser Alexios Angelos, Isaak Angelos und Alexios Dukas, die Schicksale der Stadt nach der Einnahme sowie das »Buch von den Bildsäulen« (1195-1206), Aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, Übers. u. hrsg. v. FRANZ GRABLER (= Byzantinische Geschichtsschreiber 9), Graz 1958.
- Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs von Thüringen, in: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, Monumenta Germaniae Historica, Bd. 4, Teil 2, Berlin 1923.
- Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187-1190, Bericht eines Augenzeugen, übers. u. hrsg. v. ARNOLD BÜHLER (= Fremde Kulturen in alten Berichten 13), Stuttgart 2002.
- RÜDIGER KRÜGER, Studien zur Rezeption des sogenannten »Jüngeren Titurel«, Stuttgart 1986.
- HARTMUT KUGLER, Zur literarischen Geographie des fernen Ostens im »Parzival« und »Jüngeren Titurel«, in: Ja muz ich sunder riuwe sin (Festschrift für Karl Stackmann), hrsg. v. Wolfgang Dinkelacker, Ludger Grenzmann, Werner Höver, Göttingen 1990, S. 107-147.
- HUGO KUHN, Dichtung und Welt im Mittelalter, Stuttgart 1959.
- A. KUNIK, Die Gründung des Kaiserreichs von Trapezunt im Jahre 1204, in: Die Berichte der Kaiserlichen Russischen Akademie der Wissenschaften (Reihe I und III), Bd. 2 (5), Sankt-Petersburg 1854, S. 710-726.
- PAUL KUNITZSCH, Die Arabica im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, in: Wolfram-Studien 2 (1974), S. 9-35.
- PAUL KUNITZSCH, Erneut: Der Orient in Wolframs ‚Parzival‘, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 113 (1984), S. 79-111.
- PAUL KUNITZSCH, Der Orient bei Wolfram von Eschenbach – Phantasie und Wirklichkeit, in: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, hrsg. v. Albert Zimmermann und Ingrid Craemer-Ruegenberg [= Miscellanea Mediaevalia 17], Berlin, New York 1985, S. 112-122.
- PAUL KUNITZSCH, Quellenkritische Bemerkungen zu einigen Wolframschen Orientalia, in: Wolfram-Studien 3 [1975], S. 263-275.
- PAUL KUNITZSCH, Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur [= Documenta onomastica litteralia medii aevi: Reihe B, Studien 2], Hildesheim 1996.
- PAUL KUNITZSCH, Rezension über: Hermann Goetz, Der Orient der Kreuzzüge, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 119 (1970), S. 193-206.
- MICHEL KURŠANSKIS, L'Empire de Trébizonde et la Géorgie, in: Revue des Études Byzantines 35 (1977), S. 237-256.
- DONALD F. LACH, Asia in the Making of Europe, Vol. 1, The Century of Discovery, Book 1, Chicago and London 1965.
- Pfaffe Lambrecht, Alexanderroman, Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, hrsg. u. übers. v. ELISABETH LIENERT, Stuttgart 2007.

- ROBERT L. LEMBRIGHT, HENRY A. MYERS, DOROTHY BOYD RUSH, CHONG-KUN YOON, *Western Views of China and the Far East, Vol. I, Ancient to Early Modern Times*, Hong Kong 1982.
- El Libro del conocimiento de todos los reinos: The Book of Knowledge of all Kingdoms, Übers. u. hrsg. v. NANCY F. MARINO, Tempe [Arizona] 1999.
- BERNHARD LIMPER, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Diss. phil., Köln 1980.
- IVANE LOLASCHVILI, *Das Begräbnisort der Königin Thamar in Gelati*, Tbilisi 1989 (Georgisch).
- ROBERT SABATINO LOPEZ, *China Silk in Europe in the Yuan Period*, in: *Journal of the American Oriental Society* 72, 1952, S. 72-76.
- KARL-ERNST LUPPRIAN, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels* [= *Studie e Testi* 291], Città del Vaticano 1981.
- Marco Polo, *Von Venedig nach China*, hrsg. v. THEODOR A. KNUST, Darmstadt 1983.
- DAVID SAMUEL MARGOLIOUTH, *The Russian Seizure of Bardh'ah in 943 A. D.*, in: *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 1 / 2, 1918, S. 82-95.
- GIOVANNI MARINELLI, *Die Erdkunde bei den Kirchenvätern*, Vortrag gehalten in der italienischen geographischen Gesellschaft zu Rom am 12. März 1882, Leipzig 1884.
- JOSEPH MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und Historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)*, Hildesheim 1961 (Nachdr.).
- ERNST MARTIN, *Zur Gralsage: Untersuchungen (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 42)*, Strassburg 1880.
- HANS EBERHARD MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart¹⁰2005.
- EDGAR H. MCNEAL, ROBERT LEE WOLFF, *The Fourth Crusade*, in: *A History of the Crusades*, Bd. 2, *The Later Crusades, 1189-1311*, hrsg. v. Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, Madison (u. a.)²1969, S. 153-185.
- VOLKER MERTENS, *Der deutsche Artusroman*, Stuttgart 1998.
- SCHOTA MESKHIA, *Der innenpolitische Zustand und die Beamtenordnung in Georgien des 12. Jahrhunderts*, Tbilisi 1979 (Georgisch).
- ELENE METREVELI, *Eine Handschrift aus Jerusalem: Versuch der wissenschaftlichen Beschreibung*, in: *Nachrichten des georgischen Nationalmuseums* 15 / B (1948), S. 37-48.
- ELENE METREVELI, *Materialien für die Geschichte der georgischen Kolonie in Jerusalem (11.-17. Jh.)*, Tbilisi 1962 (Georgisch).
- ROIN METREVELI, *Die Königin Thamar*, Tbilisi 1991.
- Migne, PL 162, Sp. 730
- Migne PL 216 / 1, S. 433-434.
- KONRAD MILLER, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten, III. Heft, Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895.
- KONRAD MILLER, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten, V. Heft, Die Ebstorkarte*, Stuttgart 1896.
- KONRAD MILLER, *Die Peutingersche Tafel*, Stuttgart 1896.
- WILLIAM MILLER, *Trebizond, the Last Greek Empire*, Amsterdam 1968 (Nachdr.).
- VLADIMIR MINORSKY, *Caucasica II*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 13 / 4 (1951), S. 868-877.

- VLADIMIR MINORSKY, IV. Caucasia in the History of Mayyāfāriqīn, in: Ders., *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978, S. 27-35.
- VLADIMIR MINORSKY, *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge 1958.
- VLADIMIR MINORSKY, Khaqani and Andronicus Comnenus, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 11 / 3 (1945), S. 550-578.
- VLADIMIR MINORSKY, *Studies in Caucasian History*, London 1953.
- VLADIMIR MINORSKY, CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, Al-Kurdj, in: *The Encyclopedia of Islam*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 486-497.
- HANNES MÖHRING, Saladin und der dritte Kreuzzug. Ayyūbidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen (= *Frankfurter Historische Abhandlungen* 21), Wiesbaden 1980.
- Die Nachrichten der arabischen Schriftsteller über Kaukasus, Armenien und Adarbaid-schan 29 (1901), S. 1-73; 31 (1902), S. 1-57; 32 (1903), S. 1-63.
- Die Namen im ‚Parzival‘ und im ‚Titurel‘ Wolframs von Eschenbach, bearbeitet von WERNER SCHRÖDER, Berlin, New York 1982.
- TAMAS NATROSCHVILI, GOTSCHA DSCHAPARIDZE, Versuch einer Datumsbestimmung, in: *Berichte der georgischen Akademie der Wissenschaften, Reihe für Sprache und Literatur*, N 2 (1974), S. 168-189.
- EBERHARD NELLMANN, Wolframs Erzähltechnik, *Untersuchungen zur Funktion des Erzählers*, Wiesbaden 1973.
- FRIEDRICH NEUMANN, Wolfram von Eschenbach auf dem Wildenberg, in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 100, 1971, S. 94-110.
- Nizami, *Das Alexanderbuch, Iskandar-name*, Aus dem Pers. übers. u. hrsg. v. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, Zürich 1991, S. 187-189.
- Nizami, *Chosrou und Schirin*, Aus dem Persischen übers. u. hrsg. v. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, Zürich 1980.
- HOLGER NOLTZE, *Gahmurets Orientfahrt: Kommentar zum ersten Buch von Wolframs »Parzival«* (4, 27-58, 26) [= *Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie* 13], Würzburg 1995.
- Die Normannen in Thessalonike, Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Erzbischof Eustathios, hrsg. v. HERBERT HUNGER (= *Byzantinische Geschichtsschreiber*, Bd. 3), Graz (u. a.) 1967.
- JOHN JULIUS NORWICH, *Byzanz, Verfall und Untergang 1072-1453*, Zürich 1996.
- Adam Olearius, *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen vnd Persischen Reyse*, hrsg. v. DIETER LOHMEIER, Tübingen 1971.
- LEONARDO OLSCHKI, Der Brief des Presbyters Johannes, in: *Historische Zeitschrift* 144 (1931), S. 1-14.
- LEONARDO OLSCHKI, *Marco Polo's Asia. An introduction to his »Description of the World« called »Il Milione«*, Berkeley, Los Angeles 1960.
- GEORG OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1952.
- Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten (Chronica sive Historia de duabus Civitatibus)*, hrsg. v. WALTER LAMMERS, Darmstadt 1960.
- FRIEDRICH PANZER, *Gahmuret: Quellenstudien zu Wolframs Parzival* (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1939 / 40, 1. Abhandlung*), Heidelberg 1940.

- The Parzival of Wolfram von Eschenbach, hrsg. u. übers. v. EDWIN H. ZEIDEL, Chapel Hill 1951.
- CHARLES E. PASSAGE, Place Names in Parzival and Willehalm, in: Festschrift für Taylor Starck, hrsg. v. Werner Betz, Evelyn S. Coleman, Kenneth Northcott, London (u. a.) 1964, S. 246-256.
- Paulus Orosius, Historiarum adversum paganos, Hildesheim 1967 (Nachdr.).
- FRIEDRICH PFISTER, Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen, Berlin 1956.
- KONSTANTIN PRATELIDIS, Tafelrunde und Gral, Die Artuswelt und ihr Verhältnis zur Gralswelt im »Parzival« Wolframs von Eschenbach (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 12), Würzburg 1994.
- DENYS PRINGLE, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A Corpus, Vol. 2, Cambridge 1998.
- DONALD E. QUELLER, The Fourth Crusade: the Conquest of Constantinople 1201-1204, Philadelphia 1977.
- Rabanus Maurus, De Universo Libri Viginti Duo, in: Migne PL, 111, Sp. 9-614.
- IGOR DE RACHEWILTZ, Prester John and Europe's Discovery of East Asia, Canberra 1972.
- GIOVANNI BATTISTA RAMUSIO, Navigazioni e Viaggi, III, Torino 1980.
- Ravennas Anonymus Cosmographia, Eine Erdbeschreibung um das Jahr 700, Übers. u. hrsg. v. JOSEPH SCHNETZ, Uppsala 1951.
- Die Reisebeschreibung von Tolotschanov nach Imeretien, 1650-1652, Russischer Text mit georg. Übertr. hrsg. v. IASE ZINZADZE (= Ausländische Quellen über Georgien 24), Tbilisi 1970.
- Die Reisen des Ritters John Mandeville durch das Gelobte Land, Indien und China, bearb. v. THEO STAMMLER, nach der deutschen Übersetzung des Otto von Diemeringen, unter Berücksichtigung der besten französischen und englischen Handschriften, Stuttgart 1966.
- JEAN RICHARD, The Latin Kingdom of Jerusalem (= Europe in the Middle Ages, Selected Studies 11 A), Amsterdam (u. a.) 1979.
- Regesta Regni Hierosolymitani [MXCVII-MCCXCI], hrsg. v. REINHOLD RÖHRICHT, New York 1960 (Neudr.).
- FOLKER E. REICHERT, Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15), Sigmaringen 1992.
- FOLKER REICHERT, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbeggnung im späten Mittelalter, Stuttgart (u. a.) 2001.
- REINHOLD RÖHRICHT, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291), Innsbruck 1898.
- Roger Bacon, The »Opus Majus«, hrsg. v. JOHN HENRY BRIDGES, Bd. 1, 1964 [Nachdr.].
- MONIQUE DE LA RONCIÈRE, MICHEL MOLLAT DU JOURDIN, Portulane: Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, München 1984.
- HELMUT ROSCHER, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21), Göttingen 1969.
- DAVID J. A. ROSS, Alexander Historiatus. A Guide to medieval illustrated Alexander Literature, Frankfurt a. M. 1988.
- KURT RUH, Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Bd. 2: »Reinhart Fuchs«, »Lanzelet«, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg (= Grundlagen der Germanistik 25), Berlin 1980.
- STEVEN RUNCIMAN, Geschichte der Kreuzzüge, München ²1997.
- A. SANDERS, Kaukasien, München 1944.

- The Sháhnáma of Firdausi, Aus dem Pers. übertr. v. GEORGE UND EDMOND WARNER, Bd. 6, London 1912.
- ELISABETH SCHMID, Priester Johann oder die Aneignung des Fremden, in: Germanistik in Erlangen. 100 Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars, hrsg. v. Dietmar Peschel, Erlangen 1983, S. 75-93.
- The Schleiertüchlein of Hermann von Sachsenheim, hrsg. v. DONALD K. ROSENBERG, Göttingen 1980.
- PETER SCHREINER, Byzanz, München ²1994.
- WERNER SCHRÖDER, Zur Chronologie der drei großen mittelhochdeutschen Epiker, in: Ders., Wolfram von Eschenbach, Spuren, Werke, Wirkungen, Kleinere Schriften 1956-1987, Bd. 1, Stuttgart 1989, S. 2-40 (zuerst abgedruckt in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 31 [1957], S. 264-302).
- ALBERT SCHREIBER, Neue Bausteine zu einer Lebensgeschichte Wolframs von Eschenbach (= Deutsche Forschungen 7), Frankfurt a. M. 1922.
- Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus, hrsg. v. HERMANN HOOGEWEG, Tübingen 1894.
- GIVI SHORDANIA, Über die »Könige der Römer«, die in der Geschichtsschreibung erwähnt sind, in: Georgica: Zeitschrift für Kultur, Geschichte und Sprache Georgiens und des Kaukasus 3 (1980), S. 51-55.
- BENIAMEN SILAGADZE, Einige Fragen der georgischen Geschichte des 12.-13. Jahrhunderts aufgrund der Berichte Ibn al-Athīrs, in: Georgien in der Zeit Rusthavelis, hrsg. v. Giorgi Melikischvili, Tbilisi 1966 (Georgisch), S. 105-143.
- ROBERT SILVERBERG, The Realm of Prester John, London 2001 (Nachdr.).
- RUDOLF SIMEK, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992.
- SAMUEL SINGER, Wolfram und der Gral: Neue Parzival-Studien, Bern 1939.
- SAMUEL SINGER, Wolframs Stil und der Stoff des Parzival (= Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 180), Wien 1916.
- VSEVOLOD SLESSAREV, Prester John. The Letter and the Legend, Minneapolis 1959, S. 34.
- WILLEM SNELEMAN, Das Haus Anjou und der Orient in Wolframs Parzival, Nijkerk 1941.
- M. N. SPERANSKIJ, Geschichte von Dinara in der russischen Literatur, in: Berichte der Akademie der Wissenschaften von UDSSR, Reihe für russische Sprache und Literatur 35 (1926), S. 43-92 (Russisch).
- WOLFGANG STÜRNER, Dreizehntes Jahrhundert 1198-1273 (= Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte 6), Stuttgart ¹⁰2007.
- Mag. Thietmari Peregrinatio, hrsg. v. J. C. M. LAURENT, Hamburg 1857.
- PAVLE TOPURIA, Die politischen Einheiten des östlichen Transkaukasiens im 11.-12. Jahrhundert, Tbilisi 1975 (Georgisch): Das Emirats von Derbent, S. 107-141.
- CYRIL TOUMANOFF, On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Tamar, in: Speculum 15 [1940], S. 299-312.
- ALEKSANDRE TVARADZE, *Geschichten und Lobpreisungen der Kronenträger*. Christliche Kriessideologie, Toleranz und Weltherrschaftsgedanken in einer georgischen Chronik des 13. Jahrhunderts, in: Le Muséon 121 / 1-2 (2008), S. 183-212.
- Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, Mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante, Vom neunten bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. G. L. FR. TAFEL und G. M. THOMAS, I. Theil (814-1205), Amsterdam 1964, S. 464-488.

- PORFIRIJ USPENSKYI, Studien aus der Geschichte des Kaiserreichs von Trapezunt, Leningrad 1929 (Russisch).
- ALEXANDER VASILIEV, The Foundation of the Empire of Trebizond (1204-1222), in: *Speculum* 11 (1936), S. 3-37.
- Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale*.
- HERFRIED VÖGEL, Naturkundliches im »Reinfried von Braunschweig«, Frankfurt a. M. 1990.
- ADOLF WAAS, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1, Freiburg 1956.
- HIROSHI WADA, Prokops Rätselwort Serinda und die Verpflanzung des Seidenbaus von China nach dem oströmischen Reich, Diss., Köln 1970.
- BETTINA WAGNER, Die ‚Epistola presbiteri Johannis‘, lateinisch und deutsch, Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter, mit bisher unedierten Texten (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 115), Tübingen 2000.
- ERIC HERBERT WARMINGTON, The Commerce between the Roman Empire and India, London (u. a.) ²1974.
- FRIEDRICH WILHELM, The German Response to Indian Culture, in: *Journal of the American Oriental Society* 81 / 4 (1961), S. 395-405.
- Wilhelm von Rubruk, Reisen zum Großkhan der Mongolen, Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255, hrsg. u. übertr. v. HANS D. LEICHT, Darmstadt 1984.
- LUDWIG WOLFF, Chronologisches zu Wolfram, in: Ders., *Kleinere Schriften zur altdeutschen Philologie*, hrsg. v. Werner Schröder, Berlin 1967, S. 185-194 (zuerst abgedruckt in: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 61 [1924], S. 181-192).
- WERNER WOLF, Die Wundersäule in Wolframs Schastel marveile, in: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 84 (1954), S. 275-314.
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert v. EBERHARD NELLMANN, Übertr. v. DIETER KÜHN, Bd. 1-2 (= *Deutscher Klassiker Verlag* 7), Frankfurt a. M. 2006.
- Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, Text der Ausgabe von Werner Schröder, Übers., Vorw. u. Register von DIETER KARTSCHOKE, Berlin, New York 1989.
- Wolframs von Eschenbach *Parzival* und *Titurel*, hrsg. v. ERNST MARTIN, Teil 2, Halle a. S. 1903.
- JOHN KIRTLAND WRIGHT, The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe, London ²1965.
- HENRY YULE, HENRY CORDIER, The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East, 3rd Ed., Bd. 1, Amsterdam 1975 (Neudr.).
- FRIEDRICH ZARNCKE, Der Priester Johannes, Erste Abhandlung, in: *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Bd. 7, Leipzig 1879.
- GISELA ZIMMERMANN, Kommentar zum VII. Buch von Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘ (= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik* 133), Göppingen 1974.
- IASE ZINZADZE, Die russische Sage über die iberische Königin Dinara, in: Ders., *Alte russische Materialien für die georgische Geschichte*, 11.-16. Jh. (= *Die ausländischen Quellen über die georgische Geschichte* 8), Tbilisi 1962 (Georgisch), S. 27-103.

Nachrufe

Am 18. Juni 2012 verstarb in Eichstätt Frau Dr. phil. MARGOT SCHMIDT. Geboren am 16. September 1924 in Berlin, studierte sie in Freiburg i. B., Fribourg und Innsbruck Deutsch, Philosophie und Theologie und promovierte in Freiburg 1952 mit einer Arbeit über die Mystikerin Mechtild von Magdeburg (13. Jh.). Nach verschiedenen Tätigkeiten nahm sie von 1965 bis 1968 eine Stelle als Assistentin am Religionspädagogischen Institut der Universität München wahr; gleichzeitig studierte sie bei Professor Julius Aßfalg Syrisch. Von 1968 bis 1979 war sie wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Dogmatik der Universität Regensburg. Anschließend leitete sie selbständig das Forschungsvorhaben für geistliche Literatur des Mittelalters insbesondere im Bereich der Askese und Mystik an der Katholischen Universität Eichstätt. Sie widmete sich auch dem Einfluß der syrischen Literatur, vor allem Ephräm des Syrers, auf das Abendland. Auf diesen Gebieten veröffentlichte sie eine Reihe von Arbeiten, u. a.: Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik, Regensburg 1981. Weitere einschlägige Arbeiten finden sich bei Sebastian P. Brock, *Syriac Studies. A classified bibliography* (1960-1990), Nr. 74b, 86. Außerdem gab sie verschiedene Sammelbände heraus, darunter den Tagungsband: »Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium Eichstätt 1981«, Regensburg 1982. Lesenswert ist ferner der autobiographische Bericht über ihre Jugend unter dem Nationalsozialismus und über ihre Freiburger Studienzeit: »Durchgestanden. Menschliches und Unmenschliches. Meine Erlebnisse unter den Rassegesetzen«, 1. und 2. erweiterte Aufl., beide Gräffelfing 2003.

Nach längerer Krankheit starb am 29. Oktober 2012 in Bonn Prof. Dr. phil. KARL HORST SCHMIDT. Er wurde am 31. Mai 1929 in Dessau geboren und studierte – u. a. bei Gerhard Deeters – Sprachwissenschaften. 1954 promovierte er zum Dr. phil. und 1960 habilitierte sich in Bonn für vergleichende Sprachwissenschaft. Neben der Keltologie galt sein besonderes Interesse den kaukasischen Sprachen. Seine Habilitationsschrift widmete er dem Thema »Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache« (Wiesbaden 1962). Nach Professuren in Münster und Bochum übernahm er 1974 das Ordinariat für Vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Bonn, das er bis zu seiner Emeritierung 1994 innehatte. Er reiste mehrfach nach Georgien und erhielt u. a. die Ehrendoktorwürde der Universität Tbilisi.

Hubert Kaufhold

Am 7. Oktober 2013 verunglückte in Istrien Honorarprofessor Dr. KARLHEINZ SCHÜSSLER tödlich. Er war einer der international renommiertesten Koptologen, lehrte von 1988 bis 1994 im Rahmen der Alttestamentlichen Einleitungswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät und ab 1993 am Fachbereich Geschichte der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg, wo er im selben Jahr ein Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde gründete. 2004 wurde diese Forschungseinrichtung dem Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte angegliedert und von Prof. Schüssler bis 2010 geleitet.

Prof. Schüssler wurde am 6. September 1940 in Halle an der Saale geboren und studierte nach einer Berufsausbildung zum Bankkaufmann 1963-1969 Ägyptologie, Semitische Philologie und evangelische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Die Promotion erfolgte 1970. Seine Studienschwerpunkte lagen bei der ägyptischen Kultur, der Schrift und Sprache mit den verschiedenen Sprachstufen des Alt-, Mittel- und Neuägyptischen sowie von Hieratisch und Demotisch. Hinzu kam das Studium des Koptischen mit seinen verschiedenen Dialekten, des Arabischen, Akkadischen und Sumerischen. Während seines Studiums war er Mitarbeiter am Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster und widmete sich der Textkritik. Danach war er für kurze Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ugaritischen Handwörterbuch in Münster.

Nach Beendigung des Studiums ging er in die Industrie und war ab 1985 bis zu seiner Pensionierung in einer Firma in München als Personaldirektor zuständig für das Personal- und Sozialwesen sowie für die Allgemeine Verwaltung.

Parallel zu seiner beruflichen Tätigkeit in der Wirtschaft widmete er sich weiter eingehend der Orientalistik und Theologie. 1975-1977 lehrte er im Fachbereich Ägyptologie an der Universität Würzburg, 1977-1985 Ägyptologie und Koptologie an der Universität Bochum.

Ab 1988 forschte er an der Universität Salzburg. Im Zentrum seiner Tätigkeit stand das große drittmittelfinanzierte Projekt »Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte«. Ziel war es, die Überlieferung der koptischen Bibeltexte, die in der ganzen Welt verstreut sind, zu klären und eine vollständige Übersicht über alle verfügbaren koptischen Bibeltexte zu erhalten. Prof. Schüssler konnte mehr als 1200 Handschriften des sahidischen Alten und Neuen Testamentes erfassen, die sich zum Teil aus einer Vielzahl einzelner Fragmente zusammensetzen, und in ein international anerkanntes System bringen und beschreiben.

Im Herbst 2000 wurde er von der »International Association for Coptic Studies« zum Herausgeber des renommierten »Journal of Coptic Studies«, der einzigen Fachzeitschrift für die frühe christliche Kirche von Ägypten und Äthiopien, bestellt. Während seiner Forschungstätigkeit an der Universität Salzburg brachte er 12 Hefte zur »Biblia Coptica« (Harrasowitz-Verlag) heraus, 10 Ausgaben des »Journal of Coptic Studies« sowie zahlreiche Fachbeiträge und Bücher zur Koptologie und Ägyptenkunde.

Dietmar W. Winkler

Besprechungen

Ioana Feodorov (Hrsg.), Relations entre les peuples de l'Europe orientale et les chrétiens arabes au XVII^e siècle: Macaire III Ibn al-Za'im et Paul d'Alep. Actes du I^{er} Colloque international le 16 septembre 2011, Bucarest, Bukarest: Editura Academiei Române, 2012, 193 S.

Das Symposium, aus dem dieser kleine Tagungsband hervorging, ist Teil eines der wichtigsten Vorhaben, die im Bereich der christlich-arabischen Studien in jüngster Zeit in Angriff genommen worden sind. Ein Team aus rumänischen, russischen und neuerdings auch ukrainischen Wissenschaftlern hat sich unter Federführung der rumänischen Akademie der Wissenschaften (Academiei Române) daran gemacht, die Reisebeschreibung (*Rihla*) des Paul von Aleppo (1627-1669) wissenschaftlich zu edieren und ins Englische zu übersetzen. Pauls Schilderung der siebenjährigen Reise seines Vaters, des Patriarchen Makarius b. az-Za'im von Antiochien (gest. 1672), nach Istanbul, dem Balkan, der Ukraine und Russland (1652-1659) stellt nicht nur eine wichtige, z. T. einmalige Quelle für die Geschichte der bereisten Länder dar, sondern auch ein herausragendes Monument der arabischen Literaturgeschichte, dem bisher nicht die gebührende wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil geworden ist.

Im Eröffnungsbeitrag (»Paul d'Alep, *Récit du voyage du patriarche Macaire Ibn al-Za'im*. Héritage et évolutions récentes du projet d'édition«; S. 9-30) führt Ioana Feodorov (Bukarest), Spiritus Rector und Kopf des Unterfangens, in die Lage der Christen zur Zeit Pauls, Leben und Absichten des Autors und die Besonderheiten des Werks ein. Sie analysiert die bisherigen Editions- und Übersetzungsversuche und beschreibt Umfang und Methodik des aktuellen Vorhabens. Beigefügt sind zwei Faksimiles mit dem Textbeginn der Pariser und der Londoner Handschrift der *Rihla*.

Serge A. Frantsouzoff (St. Petersburg) beschreibt jene Teile des handschriftlichen Erbes des Paul, die in St. Petersburg verwahrt werden (»Le patrimoine manuscrit de Paul d'Alep conservé à St. Pétersbourg«; S. 31-49). Vor allem durch eine Schenkung des antiochenischen Patriarchen Gregorius Ḥaddād aus Anlass des 300. Thronjubiläums der Zarenfamilie Romanow (1913) gelangten etliche Werke des Paul in russischen Besitz. In St. Petersburg dürfte sich somit heutzutage die weltweit größte Kollektion von Arbeiten des Paul befinden, die sich in von diesem verfasste, übersetzte oder aber kopierte Schriften untergliedern lassen. Von großem Wert für die christlich-arabische Handschriftenkunde sind die beigegebenen 13 Tafeln mit z. T. farbigen Faksimiles in sehr guter Qualität. Dafür, diese seinem gelehrten und informativen Beitrag angefügt zu haben, sei dem Verfasser besonderer Dank gesagt.

Die beiden folgenden Aufsätze sind zwei Gelehrten gewidmet, die sich in den beiden vergangenen Jahrhunderten große Verdienste bei der wissenschaftlichen Erschließung der *Rihla* erworben haben. Carmen Crișan (Bukarest) porträtiert den rumänischen Priester und Orientalisten Basile Radu (1887-1940), der nach Studien der Orientalistik in Paris von 1927 bis 1940 den Lehrstuhl für Hebräisch und die Exegese des Alten Testaments an der theologischen Fakultät von Jassy innehatte (»Basile Radu et son édition et traduction françaises des *Notes de voyage* de Paul d'Alep«; S. 51-58). Radu war der erste Rumäne, der sich wissenschaftlich mit dem Arabischen beschäftigte. Die Teiledition und -übersetzung der *Rihla* des Paul stellt auf diesem Gebiet sein Opus magnum dar (veröffentlicht in *Patrologia Orientalis* 22 [1930], 24 [1933] und 26 [1950]). Radu hatte während seines Aufenthaltes in Paris, wo ja ein wichtiges Manuskript der *Rihla* verwahrt wird, Interesse an diesem Werk entwickelt und seine Dissertation der Untersuchung der bekannten Handschriften und Übersetzungen gewidmet (Paris 1927). Seine vielfältigen Verpflichtungen als Lehrstuhlinhaber und ein früher Tod hinderten ihn daran, seine Arbeiten fortzusetzen.

Die erste tiefgreifende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk des Paul im russischen Sprachraum wurde von Georgij Abramowitsch Murkos (1846-1911) geleistet, dessen Arbeiten Andrea Dunaeva (Bukarest) in ihrem Beitrag würdigt (»L'arabisant russe Georges Abramovič Murkos, spécialiste de l'œuvre de Paul d'Alep«; S. 59-68). Der aus Syrien gebürtige Murkos war als junger Mann über Istanbul nach Russland gekommen, wo er in St. Petersburg am Theologischen Seminar und der Uni-

versität studierte und anschließend eine journalistische und wissenschaftliche Laufbahn einschlug. Sein Hauptwerk als Gelehrter ist eine vollständige, kommentierte Übersetzung der *Rihla* ins Russische, die von 1896 bis 1900 in fünf Bänden in Moskau erschien. Das Werk zeichnet sich durch eine hohe Qualität aus, blieb aber weitgehend unbekannt. Eine 2005 in Moskau veröffentlichte Nachauflage macht es nun weiteren Leserkreisen zugänglich. (Ergänzend sei noch auf die Behandlung von Murkos in I. J. Kratschkowskis Geschichte der russischen Arabistik verwiesen [*Očerki po istorii russkoj arabistiki*, Moskau und Leningrad 1950, deutsche Ausgabe: *Die russische Arabistik. Umriss ihrer Entwicklung*, Leipzig 1957].)

Die minutiöse Aktenführung der russischen Staatsverwaltung des 17. Jahrhunderts, die schon die Be- bzw. Verwunderung Pauls erregt hatte, und der glückliche Umstand, dass diese Unterlagen zur Gänze oder zumindest in Teilen erhalten sind, erlauben es, viele Details der Besuche syrischer Kleriker im Zarenreich zu rekonstruieren bzw. zu verifizieren. In besonderem Maße trifft dies auf die beiden Reisen des Makarius zu, der Russland von 1654 bis 1656 und 1666 bis 1668 besuchte. Neben Aktenstücken von russischer Hand finden sich auch zahlreiche, meist griechische Briefe des Makarius. Für den ersten Aufenthalt erlauben diese Dokumente eine vertiefende und kritische Beleuchtung der Schilderungen des Paul. Vera G. Tchentsova (Paris) hat diese wertvollen Materialien in ihrem umfangreichen Beitrag (*Le premier voyage du patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im à Moscou et dans les pays roumains (1652-1659)*; S. 69-122) auf vorbildliche Weise aufbereitet. Die Archivalien stellen eine »unverzichtbare Ergänzung« der Schilderung Pauls dar (S. 98). Ihre Auswertung ergibt, dass dessen Bericht weitgehend korrekt und verlässlich ist, sicher aber auch durch offenkundige Auslassungen ausgezeichnet. Verschiedene wichtige Ereignisse, deren Augenzeugen die syrischen Besucher wurden oder gar aktiv an ihnen teilhatten, werden verschwiegen oder nur verkürzt dargestellt. Dies trifft vor allem auf Aktivitäten von politischer Brisanz zu, die von osmanischer Seite zu unangenehmen Fragen wenn nicht Schlimmeren hätten führen können. So stellt Paul kirchliche Aspekte des Aufenthalts deutlich in den Vordergrund, ohne in diesem Bereich alle Fakten auf den Tisch zu legen. So verschweigt er z. B., dass der Versuch des Metropoliten Jeremias von Myra sich mit Hilfe osmanischer Dekrete des antiochenischen Patriarchats zu bemächtigen, einen wesentlichen Auslöser für die Reise des Makarius darstellte. Dies geht aus verschiedenen Unterlagen in den russischen Archiven hervor. Drei der vier in einem Anhang edierten und übersetzten Dokumente nehmen auf diese Affäre Bezug: Ein griechisches Rundschreiben des den Makarius unterstützenden Patriarchen Ioannikos II. von Konstantinopel an die gekrönten Häupter der Christenheit vom März 1652 (S. 104-108), ein russischer Brief des sich als Vertreter (*namestnik*) des Makarius bezeichnenden Ivaška Yuriev an den russischen Patriarchen Nikon (ca. April/Mai 1653) (S. 108-111) sowie ein griechisches Schreiben des Präbendenten Jeremias an den Zaren vom 16. März 1653 (S. 111-114). Darüber hinaus findet sich noch ein griechischer Brief des Makarius an Zar Alexej Mikhailovič, verfasst am 1.11. 1656 auf der Rückreise im rumänischen Târgoviște (S. 114-119). Von den drei griechischen Dokumenten sind Faksimiles beigegeben (S. 120-122).

In der bisherigen Forschung zur *Rihla* stand die Auseinandersetzung mit der Darstellung der osteuropäischen Regionen im Vordergrund. Die Beschreibung der Reise von Aleppo nach Istanbul und vor allem die ausführliche Beschreibung der Hauptstadt des osmanischen Reiches blieben bisher weitgehend unbeachtet. Mihai Țipău (Bukarest) unternimmt in seinem Beitrag eine erste Analyse der Darstellung Istanbuls (*La description de Constantinople dans le Récit du voyage de Patriarche Macaire III Ibn al-Za'im*; S. 123-133), wo sich die syrischen Reisenden vom 20.10. 1652 bis Anfang Januar 1653 aufhielten. Die von Paul gelieferten Informationen beziehen sich im Wesentlichen auf drei Themenkomplexe: die byzantinische Stadt, die post-byzantinischen Kirchen und die osmanischen Monumente. Paul erweist sich als aufmerksamer und genauer Beobachter, der sich im Gegensatz zu den zeitgenössischen westlichen Reisenden nicht auf ältere Beschreibungen, sondern auf seine eigene Anschauung stützte. Insbesondere die Beschreibung der Kirchen enthält Fakten, die bei anderen Reisebeschreibern jener Zeit nicht zu finden sind, weshalb der Verfasser »eine Überlegenheit des Textes des Paul im Vergleich mit anderen Reiseberichten des 17. Jahrhunderts« konstatiert (S. 130).

Für Makarius Ibn az-Za'im, den Protagonisten der *Rihla*, bedeuteten die langen Jahre, die er auf Reisen im Ausland verbrachte, aufgrund der oft erzwungenen Mußephasen, aber auch wegen des Zugangs zu neuen Quellen eine ihm ansonsten wohl verwehrt gebliebene Möglichkeit zur schriftstellerischen Betätigung, von der er reichlich Gebrauch machte. So entstand ein Großteil seiner literarischen Produktion während der beiden langen Aufenthalte in der orthodoxen Welt Osteuropas und des Kaukasus.

Typisch für das Schaffen des Makarius sind Miszellensammlungen mit Einträgen sehr unterschiedlicher Art und Länge, häufig Lesefrüchten aus griechischen Werken. Nikolaj Serikoff (London) stellt in seinem Beitrag einen dieser Texte ausführlich vor (»An ›unimaginative compiler: Patriarch Macarius Ibn al-Za'im and his explanations of the names of Greek saints«; S. 135-190). Es handelt sich um eine »Erklärung einiger Heiligennamen, aus dem Griechischen ins Arabische« (*Tafsīr ba'ḍ asāmī min asmā' al-qiddīsīn min ar-rūmī ilā al-'arabī*). Angeordnet nach dem Festtag der Heiligen im Kirchenjahr wird die Bedeutung der Namen von 191 Heiligen der orthodoxen Kirche erörtert. Der kleine Traktat ist Teil des heute in St. Petersburg im Institut für Orientalische Handschriften verwahrten Sammelbandes B 1227 (fols. 52a-53a). Der Verfasser irrt, wenn er angibt, dieses Werk sei auf der ersten Reise des Makarius nach Rumänien, Russland und der Ukraine entstanden (S. 138). Die fragliche Handschrift – im Übrigen ein Autograph – datiert aus der Zeit der zweiten Reise des Makarius und wurde 1664/65 in Georgien niedergeschrieben (vgl. Carsten-Michael Walbinder, *Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg* [Dissertation, Leipzig 1995], Berlin: Mikrofiche-Center Klein, 1995 [Mikrofiche-Edition], S. 40-41).

Übersetzung (S. 141-144), Kommentar (S. 145-166) und Edition (S. 167-171) des Textes ist eine aufschlussreiche Einleitung zum Leben des Verfassers, seinen Werken und seiner Übersetzungstechnik vorangestellt (S. 135-140). Darin beklagt der Verfasser die Vernachlässigung des Makarius durch die moderne Wissenschaft, dem erst in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit zuteil wurde. Zudem relativiert Serikoff die harsche Charakterisierung des Makarius durch Georg Graf und Ignatz Kratschkowski, die in dem Patriarchen einen durch und durch unoriginellen Autor sahen. Er plädiert für eine Neubewertung der Leistungen des Makarius im Lichte seiner Biografie und der allgemeinen Umstände seiner Zeit. So wird vom Verfasser unter Bezugnahme auf nicht genannte Quellen als besonders bemerkenswert herausgestellt, dass Makarius erst im schon recht fortgeschrittenen Alter von über 40 Jahren ohne irgendwelche Vorkenntnisse besessen zu haben die griechische Sprache erlernt habe, die im seinerzeitigen Syrien nicht geläufig gewesen sei (S. 136f). Gegen diese Behauptungen ist eine gewisse Skepsis angebracht. Makarius war – wie vom Verfasser auch ausgeführt – ein Schüler des Meletius Karma, der im Sabaskloster in Palästina die griechische Sprache erlernt hatte und dessen Lebenswerk darin bestand, die arabischen liturgischen Bücher anhand der griechischen (gedruckten) Vorlagen zu »korrigieren«. Die Kenntnis des Griechischen und der in dieser Sprache verfügbaren kirchlichen Schriften wurde von Karma als essentiell betrachtet, und es nicht einzusehen, warum er dieses Wissen nicht auch an Makarius, der zu seinem engsten Schülerkreis gehörte, weitergegeben haben soll. Aber Karma war bei weitem nicht der einzige im Umfeld des Makarius, der des Griechischen mächtig war. Ein anderer »Schüler« des Karma war Euthymius aus Chios, also ein Muttersprachler, der seinem Lehrer auf dessen Wunsch ins Patriarchat nachfolgte, selbst dann Makarius zu seinem Nachfolger bestimmte und diesem beim Erwerb von Griechischkenntnissen zweifelsohne von Nutzen war. Darüber hinaus lassen sich weitere Kleriker aus der griechischen Welt nachweisen, die im Patriarchat von Antiochia tätig waren und in Verbindung zu Makarius standen. Die erste belegte Übersetzung des Makarius stammt aus dem Jahr 1648. Sicher wäre der Patriarch nicht zu dieser Leistung imstande gewesen, hätte er erst kurz zuvor das Griechische »von Null an, ohne jegliche Vorkenntnisse« erlernt (S. 136). Und wie hätte er seinen Sohn im Griechischen unterrichten können (S. 140), wenn er selbst diese Sprache erst erlernte, als Paul schon ein junger Mann war?

Wie und wann auch immer Makarius sich seine Sprachfertigkeiten aneignete, seine »Errungenschaften in der Beherrschung des Griechischen waren« – so das Urteil des Verfassers – »enorm« (S. 140), wofür u. a. der hier in Frage stehende Text beredtes Zeugnis ablegt.

Den Beitrag beschließen fünf Indizes (S. 175-190): eine alphabetische Liste der griechischen Namen, die griechischen Namen in arabischer Transliteration, ein Transliterationsverzeichnis der Buchstaben und bestimmter Buchstabenkombinationen, die Übersetzung von Komposita und eine Liste der griechischen und arabischen Wurzeln, die von Makarius verwendet wurden. Diese aufwendige philologische und linguistische Erschließung des Textes bietet wertvolle Ansatzpunkte für eine weitere Beschäftigung mit dem Übersetzungswerk des Makarius.

Mit dem vorliegenden Band wurde der große Reichtum der *Rihla* als historisches und sprachliches Monument gewürdigt. Es gilt nun, diese Schätze in Form einer kritischen, all die verschiedenen Aspekte beachtenden Edition und Übersetzung zu heben. Dafür sei den Projektbeteiligten viel Erfolg gewünscht.

Carsten Walbinder

Paola Buzi – Delio Vania Proverbio (Hrsg.), *Coptic Treasures From the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts. Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (= Studi e testi, 472, Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, 2012), 202 S, ISBN: 978-88-210-0888-7., 70, 00 €

Anlässlich des 10. internationalen Koptologenkongresses im September des Jahres 2012 in Rom ist eine Publikation erschienen, die als dritter Band der *Codices Coptici*¹ aus der Biblioteca Apostolica Vaticana gezählt wird. Das Vorwort der Herausgeber, die maßgeblich an der Organisation und Gestaltung des Kongresses beteiligt gewesen sind, schildert auf S. 7f. das Anliegen der Veröffentlichung, die inhaltlich in zwei Teile gegliedert ist. Alle an diesem Band beteiligten Autoren waren im Tagungsprogramm vertreten.

Der erste Teil (S. 11-60) gibt eine Übersicht über die Geschichte der Sammlung, deren Anfänge in das 15. Jh. zu datieren sind, sowie den aktuellen Forschungsstand der Koptologie und die Desiderata, auch in Bezug auf die Manuskriptforschung. Im zweiten Teil wird dies anhand einiger herausragender Exemplare der Vatikanhandschriften verifiziert, wobei der mit der koptischen Kirche eng verwandte äthiopische Aspekt einen adäquaten Raum in beiden Teilen der Publikation einnimmt.

Einleitend stellt Delio Vania Proverbio, *Per una storia del fondo dei Vaticani Copti* (S. 11-19), die vielschichtige Historie der koptischen Handschriften vor, geht auf die Verknüpfung mit der Institution der Propaganda Fide ein, die teilweise federführend für den Bestand verantwortlich ist, stellt die Persönlichkeiten aus dem vatikanischen Umfeld vor, die sich während der Jahrhunderte mit diesen Handschriften befasst haben, und schließt mit dem Plan der logistischen Aufstellung der Sammlung der ersten 76 koptischen Handschriften und erwähnt die Erwerbungen bis zur heutigen Zeit.²

Gewissermaßen ergänzend folgt Paola Buzi, *Stefano Borgia's Coptic manuscript collection and the »strange case« of the Borgiano copto fund in the Vatican Library* (S. 21-26), mit der Schilderung über die Geschichte des Erwerbs und der Aufteilung der koptischen Handschriften aus dem ehemaligen Besitz von Kardinal Stefano Borgia, dem Teil, der sich heute ebenfalls in der Biblioteca Vaticana befindet, sowie den Publikationen, die sich mit deren Beschreibung und Aufbewahrung beschäftigen.

Der Nestor und die treibende Kraft der modernen Koptologie, Tito Orlandi gibt mit: *La collezione Vaticana e la letteratura copta* (S. 27-45) einen umfassenden Überblick über die Erforschung sowie den Stand der Koptologie, mit besonderem Bezug auf die Vatikansammlung. Der koptische Handschriftenbestand stammt zu einem großen Teil aus den zwei bedeutendsten ägyptischen monastischen Zentren, deren Bibliotheken ihre Blütezeit vom 9. bis zum 12. Jh. hatten. Zunächst geht er auf die Geschichte der Bibliotheken dieser beiden Mönchszentren ein, wovon die eine bedeutsam ist für die Erforschung der bohairischen Überlieferung, die andere für die sahidische. Die im Laufe der Jahrhunderte erlittene Zerstörung der Bibliotheken, mit der damit verbundenen Zerstreuung der Reste der Handschriften in alle Welt, ist Gegenstand dieses Beitrags. Ein Aspekt für die Forschung ist die Aufgabe der Zusammenführung der verstreuten Fragmente. Diese Handschriften sind wertvolle, unverzichtbare Zeugen für die Entwicklung des ägyptischen Mönchtums und dessen schriftlicher Traditionsgeschichte. Ein Anhang (S. 43-45) mit der Kurzbeschreibung der betreffenden koptischen Handschriften der Biblioteca Apostolica Vaticana ergänzt das Vorhergehende.

Wolf-Peter Funk, *Coptic dialects and the Vatican Library* (S. 47-51), geht auf die Wissenschaftsgeschichte ein, die sich mit der Untersuchung der sprachlichen Besonderheiten der koptischen Handschriften auseinandersetzt. Er stellt heraus, dass die Handschriften der Vatikanbibliothek gerade für die Erforschung des Bohairischen herausragende Textzeugen und Hilfsmittel sind.

Und schließlich Alessandro Bausi, *Ethiopian manuscripts in the Vatican Library* (S. 53-60), der auf den äthiopischen Aspekt eingeht. Bis auf den letzten Abschnitt, der sich auf die Sammlung der Vatikanischen Apostolischen Bibliothek bezieht, ist dieser Beitrag in weiten Teilen eine nahezu wortwörtlich übernommene Abhandlung über die äthiopische Handschriftenkultur und Manuskriptforschung

1 S. beispielsweise die Rezension von Georg Graf in *Oriens Christianus* Bd. 34 (1937) S. 274-276.

2 Dieser Beitrag enthält eine detaillierte Bibliographie seit den Erwerbungen der ersten Handschriften.

anlässlich einer Hamburger Ausstellung im Jahr 2011/12.³ Nicht alleine die hierarchische Beziehung zur koptischen Kirche seit der Existenz beider Kirchen ist der entscheidende Grund für die Miteinbeziehung der Äthiopistik während dieser Konferenz und eben in diese Publikation über den äthiopischen Handschriftenbestand dieser wohl umfangreichsten Sammlung außerhalb des äthiopisch-orthodoxen Gebietes, sondern die neuesten Erkenntnisse aus den letzten Jahrzehnten über die Beziehung und Verwandtschaft dieser kulturellen Bereiche in manuskriptologischer, philologischer bzw. textkritischer Hinsicht. Dieser Komplex war sicher auch der Grund, dass die Wahl auf Vat. et. 264 fiel (s. u.). Es wäre vielleicht zurückhaltender ausgedrückt, wenn die Texte der Pergamentrollen nicht als »manuscripts of minor importance« gegen »major literary texts« (S. 56) abgesetzt würden, denn diese haben durchaus ihren Sitz im Leben in ihrem kulturellen bzw. Glaubenskontext, auch wenn die offizielle äthiopisch-orthodoxe Kirche diese nicht als kanonisierte Texte anerkennt. Sie sollten nicht alleine unter dem Blickwinkel der Ergiebigkeit für einen Wissenschaftler betrachtet werden hinsichtlich des Alters einer Handschrift oder des Inhalts, wie im vorliegenden Fall die später vom selben Autor vorgestellte Handschrift Vat. et. 264. Mancher Leser wünschte sich, da dies kurz angerissen wird, möglicherweise mehr Information über den brisanten Punkt der Datierung äthiopischer Handschriften, da mittlerweile in der Forschung von Handschriftenfunden aus dem 5.-7. Jh. die Rede ist.⁴ Auf die Bedeutung einiger äthiopischer Handschriften als Vorlage für die ersten Druckausgaben äthiopischer Texte, die von Rom aus ab dem 16. Jh. verbreitet wurden, wird ausdrücklich hingewiesen.

Alle Handschriften, die koptischen, koptisch-arabischen, die arabischen, die äthiopischen und die Pentaglotte, sind der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt. Einige der Coptica sind zwar bereits ausführlich von van Lantschoot und Hebbelynck in den beiden Katalogen der Biblioteca Vaticana⁵ beschrieben und eingeordnet worden.⁶ Doch an ihnen sind die erweiterten Forschungsergebnisse in den Beiträgen abzulesen ebenso wie an der Bearbeitung der Neuerwerbungen oder der zu einem späteren Zeitpunkt gefundene Handschriften. Anhand dieser ausgewählten Exemplare ist eine exzellente Bilanz der Wissenschaftsgeschichte gezogen und der Ausblick auf die anstehenden Aufgabenstellungen dargestellt worden.

Die neun ausgewählten Beispiele mit jeweils farbigen, illustrativen Abbildungen aus den betreffenden Handschriften sind folgende:

Den Anfang macht Anne Boud'hors (S. 63-71): *Pentateuque copte-arabe (Vaticano copto 1)*.⁷ In dieser Handschrift manifestieren sich gewissermaßen die bewegte Geschichte, die man an einem

3 Der Hinweis auf die Ausstellung, die im Rahmen des 2011 neu eingerichteten Hamburger Sonderforschungsbereiches Manuskriptforschung stattfand und den dazu erschienenen Newsletter (4, manuscript cultures, Hamburg 2011), der die Manuskriptforschung an der Hamburger Universität im Focus hatte, und was die Äthiopistik betrifft etwa der letzten 8 Jahre, findet sich gleich eingangs des Beitrages. Es gerät m. E. mittlerweile, gerade in dem zitierten Newsletter, leider etwas in Vergessenheit, dass bereits in den 60er Jahren des vergangenen Jhs im Rahmen der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland (KOHD) ein Projekt angestoßen wurde, das unter »virtual collections« zu subsumieren ist (S. 57 und Anm. 5). Zwar reicht die Qualität des Filmmaterials dieser äthiopischen Handschriften bei weitem nicht an den Standard der digitalisierten Versionen der heutigen Zeit, doch die Sammlung wurde und wird aufgrund des wichtigen Materials stets benutzt.

4 Die bibliographische Angabe des Autors verweist zwar auf die Publikation der Newsletter der Hamburger Forschergruppe oder einen von ihm verfassten Text, wo ausführlicher darauf eingegangen wird und Literatur verzeichnet ist, diese sind jedoch nicht überall leicht zugänglich.

5 *Codices Coptici Vaticani, Barberiani, Borgiani, Rossiani I: Codices Coptici Vaticani. Recensue-runt Adolphus Hebbelynck – Arnoldus Van Lantschoot = Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti (Civitas Vaticana 1937). Codices Coptici Vaticani, Barberiani, Borgiani, Rossiani II, 1: Codices Barberiani orientales 2 et 17, Borgiani coptici 1-108. Recensuit Arnoldus Van Lantschoot = Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti (Civitas Vaticana 1947).*

6 Zu den Katalogen der äthiopischen Handschriften s. die bibliographischen Angaben auf S. 58f.

7 Die bibliothekarischen Sigel sind nicht einheitlich dargestellt und werden daher so, wie gelesen, übernommen.

Manuskript mit Hilfe akribischer Untersuchungen abzulesen vermag, sowie den Ertrag für die Forschung.

Es folgt Nathalie Bosson (S. 73-84): *Le Papyrus Vatican Copte 9* des Petits Prophètes, einer Neuerwerbung (1980) der Bibliothek und die einzige Papyrushandschrift unter den vorgestellten Exemplaren, der zudem aufgrund ihres Alters, 4. Jh. eine außergewöhnliche Stellung zukommt. Vatican. Copte 9 kann Aufschluss geben über die griechische Grundlage der Textübertragung. Anhand der biblischen Bücher der Kleinen Propheten ist es möglich, die Überlieferungsgeschichte der klassischen bohairischen Version sowie die Pluralität der biblischen Traditionen dieser Texte nachzuzeichnen. Als Beispiel dient Zacharias 11,13. (S. 76f.). Die Auswertungen dieses Fundes sind noch nicht abgeschlossen.

Adel Sidarus (S. 85-107): *La philologie copto-arabe médiévale et le Vat. Copt. 71*, geht auf den Stellenwert von Vat. Copt. 71 für spezielle Gesichtspunkte der Forschung ein, wie den philologischen Aspekt für das mittelalterliche koptisch Arabische des 13./Anfang des 14. Jh. Auf den für die Abbildungen auf S. 106 und 107 gewählten Seiten finden sich am oberen Rand Vermerke in äthiopischer Schrift. Dies ist zwar bereits in der Erstbeschreibung im Katalog (1923-1924) erwähnt worden, doch hier wird mit keinem Wort darauf eingegangen.⁸

Vom selben Autor folgt (S. 109-116): *Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 133*. Diese zufällig 1885 in einem Schrank des Borgia-Museums in Rom gefundene Bilingue ist nicht von Zoega erfasst worden und daher erst später zur Kenntnis genommen worden (die anderen koptischen Handschriften der Borgia-Sammlung waren zum Zeitpunkt der Katalogisierung von Zoega im Jahr 1810 in Neapel aufbewahrt). Es handelt sich um einen theologischen Kommentar sowie eine Grammatik. Die Besonderheit der Handschrift ist, dass sie in ungewöhnlicher Schreibweise abgefasst ist, die nicht den in Sahidisch abgefassten Texten entspricht.

Wahrscheinlich existierte kein Ordnungsprinzip bei der Abfolge der Darstellungen der neun Handschriften. Denn es schließt daran an Alessandro Bausi (S. 117-128): *Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. et. 264*, die Beschreibung einer äthiopischen Handschrift. Ein Außenstehender würde sicher mehr erfahren wollen, warum die Wahl auf diese Handschrift fiel. Vermutlich ist folgender Aspekt, nämlich die Bedeutung mancher äthiopischer, d. h. in Gə'əz verfasster, Texte hinsichtlich der Transmission und Übersetzung für die Koptologie ausschlaggebend gewesen, besonders für den Bereich der in all ihren Facetten hagiographischen, oder wie im Beitrag von T. Orlandi bezeichneten »sinassariale« (S. 42) Gattung. Dieser Beitrag geht m. E. zu wenig darauf ein, d. h. er setzt das Wissen um die Problematik und die Bedeutung des äthiopischen Erbes für die koptologischen Studien beim Leser voraus. Denn der Inhalt der Handschrift: *Gadla samā'tāt* in dem Kontext dieses Kataloges ist ein Repräsentant für die in beiden Kirchen ihren Platz innehabenden Märtyrer, davon keine mit äthiopischer Herkunft. *Gadla samā'tāt* befasst sich mit der Geschichte der Märtyrer bzw. Heiligen aus der ägyptischen oder aus der westlichen bzw. östlichen Kirche. Und von entscheidender Bedeutung dürfte eben auch die Tatsache gewesen sein, dass der Text auf Übersetzungen zurückgeht, möglicherweise bereits aus dem Griechischen, später übertragen ins Koptische bzw. daran anschließend ins Ägyptisch-Arabisches. Die Übersetzungs- bzw. Übermittlungsgeschichte wird konkret wieder greifbar im 14. Jh, als dann der Text vom Arabischen in die äthiopische Sprache übersetzt worden ist, was in den Vermerken von Vat. et. 264 festgehalten ist, die in den parallelen Handschriften aus anderen Sammlungen ebenfalls enthalten sind. Das ist in der Darstellung m. E. etwas zu kurz gekommen und nimmt bei der Beschreibung keinerlei Bezug auf die im Vorwort (S. 7) gemachte Bemerkung, dass von diesen neun Handschriften jede »representing ... a unique case in the history of Coptic Christianity«. Begriffe »Martyrium, Encomium, Acts« werden gleichwertig gebraucht. Die Präsentation der Vatikanhandschrift in dem Katalog begnügt sich mit den jeweiligen, zwar ausführlichen, Blattangaben auch der parallelen Handschriften aus anderen Sammlungen. Sie verzichtet auf die bereits in vorhergehenden Jahren erstellten Beschreibungen dieser Handschriften in Katalogen, die zwar eingangs erwähnt werden, doch wird beispielsweise auf weitere Angaben oder Seitenzahlen der Kataloge verzichtet.⁹

Adel Sidarus (S. 129-137): *Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. arab. 104*, zeigt sich als ausgewiesener Kenner dieses Kodex und verweist auf dessen Besonderheit, nämlich einerseits den Inhalt, der ge-

8 Möglicherweise war dieser Tatbestand für den Zweck der vorliegenden der Publikation ohne Bedeutung.

9 Auch einige andere Autoren verzichten mitunter bei den bibliographischen Angaben auf Seitenangaben, z. B. S. 173 bei Uhlig 1988.

wissermaßen eine umfassende enzyklopädische Zusammenstellung aus dem 13. Jh. bietet und nicht nur eine Auswahl oder Kompilation des Wissens und der Abhandlungen über religiöse Auseinandersetzungen ist. Der besondere Wert besteht auch darin, dass Vat. arab. 104 das eine von zwei erhaltenen handschriftlichen Exemplaren des Verfassers dieses Textes ist.

Paola Buzi (S. 139-150): Biblioteca Apostolica Vaticana, *Borg. copt.* 109, fasc. 141: *In Colluthum* (*Miracula Colluthi*), beschreibt die Geschichte bzw. Editions-geschichte dieser sieben Pergamentblätter in sahidischer Sprache, die im letzten Drittel des 18. Jh. in Oberägypten entdeckt worden sind. Neben der ausführlichen Würdigung des Inhalts des Textes (s. auch S. 142f. die Bibliographie, die sich ausschließlich auf Editionen der Texte bezieht, die mit Kolluthus in Verbindung stehen) folgen u. a. ausführliche Bemerkungen zu kodikologischen bzw. manuskriptologischen Gesichtspunkten.

Sever J. Voicu (S. 151-161): Vaticano copto 57. Die Präsentation dieser Handschrift aus der zweiten Hälfte des 9. Jh.s mit homiletischer Literatur, sollte als vorbildlich gelten¹⁰: Die Beschreibung verweist a) auf die Wertigkeit: die Übersetzungsgeschichte, d. h. die Überlieferung des Originaltextes aus dem Griechischen bzw. geht auf den Transmitter: das Sahidische ein, also ihren Wert für die textkritische Forschung, deren Bedeutung Delio V. Proverbio 1981 bei der Edition der Homilie über den Feigenbaum erstmalig erkannt und herausgearbeitet hat¹¹ und b) vermittelt der Beitrag Informationen über kodikologische Kriterien.

Die Herausgeber hatten anscheinend zu viel Respekt vor den Autoren¹², als dass sie ihnen Vorgaben oder Auflagen gemacht hätten.¹³ Für die Deutlichkeit und Übersichtlichkeit wäre das von Vorteil gewesen. Offensichtlich wird dies bei dem Beitrag Delio Vania Proverbio (S. 163-174): *Barb. or. 2* (*Psalterium pentaglottum*). Das System, nach der die Handschrift präsentiert wird, weicht gänzlich von den anderen Artikeln ab und ist vom Leser anfänglich schwer zu durchschauen, auch wenn die Tabellen und Schemata zunächst Übersichtlichkeit suggerieren.¹⁴ Für diese technischen Angaben wird sehr viel mehr Mitarbeit als üblich zum Verständnis verlangt. Die Abbildungen (das gilt für den gesamten Band) und Ausschnitte sind in der Wiedergabe hervorragend, doch diese Präsentation nachzuvollziehen ist diffizil und nicht sofort verständlich.¹⁵ Wie man des Öfteren sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass manch ein Autor zu wenig den Leser im Auge hatte und Dinge als eingeführt angenommen hat, was allerdings zum besseren Verständnis er zu erklären gehabt hätte.

Bei allen Beschreibungen wird deutlich, dass jede Handschrift neben ihrem besonderen Inhalt auch eine faszinierende Geschichte hat durchlaufen müssen, bis sie schließlich an ihrem endgültigen Aufbewahrungsort angelangt ist.

Ausführliche und erschöpfende bibliographische Angaben beschließen die jeweiligen Beiträge, mitunter ist dort auf Seitenangaben verzichtet worden (z. B. S. 173 bei: Uhlig 1988, allerdings in Anm. 5 von S. 165 vorhanden). Es mag vielleicht kleinlich wirken, doch für einen Leser, gerade wenn er mit beiden Wissenschaftsbereichen nicht in gleichem Maße vertraut ist, wäre es wünschenswert gewesen, wenn die bibliographischen Angaben manchmal mit weniger Aufwand zu korrigieren oder zu verifizieren gewesen wären (denn mitunter sind sie dann gar nicht mehr auffindbar wie S. 163, Anm. 2: RICCI

10 Allerdings sind auch hier fragliche Seitenzahlen teilweise nicht angeführt: es wäre z. B.: A. HEBBELYNCK – A. VAN LANTSCHOOT (1937), ... S. 368-384.

11 Die Handschrift wurde von Assemani erworben und war der Forschung bestens bekannt.

12 Oder haben sich, wie im nachfolgenden Fall, selbst keine Auflagen gemacht.

13 S. oben Anm. 7 oder der variabel benutzten Abkürzungen, wie BN oder BnF für Bibliothèque nationale (France).

14 Zwar ist der Autor Delio Vania Proverbio bei seiner Darstellung konsequent, denn seine Vorliebe für Tabellen und Schemata durchzieht all seine Arbeiten und ist bereits in dem einleitenden Artikel über die Geschichte der vatikanischen Sammlung bestimmend. Ohne Vertrautheit mit seiner Arbeitsweise bleiben manche Passagen dem Leser möglicherweise zunächst verschlossen. Die übrigen Artikel dieser Publikation folgen bei der Vorstellung der Handschriften einem anderen, durchaus auch individuellem Schema. Weil es eine Präsentation von völlig verschiedenartigen Handschriften ist, hätte man in diesem Fall den Gesichtspunkt der Verständlichkeit (was ja nicht als unwissenschaftliche Arbeitsweise auszulegen ist) mehr berücksichtigen sollen. Da der Autor gleichzeitig auch einer der Herausgeber des Bandes ist, mag dies eine Barriere gewesen sein.

15 Beispielsweise ist Rez. unklar geblieben, wie die ins Auge springenden Einfärbungen der Spalten am rechten Rand zu interpretieren sind.

1969), gerade weil es sich bei den Handschriften um doch sehr divergierende Exemplare handelt. Einige weitere Hinweise müssen ungeklärt bleiben, wie z. B. S. 86, Anm. 2: »voir TIMM, VI« (etc.); S. 163, Anm. 1 ist wohl NAU 1913 (anstatt 1923) zu lesen. Mitunter hat man den Eindruck, dass u. U. auf redaktionelle Vorgaben vertraut worden ist, was dann nicht eingelöst wurde. Die Beschreibung der physischen Gegebenheiten der Handschriften ist anscheinend sehr individuell gehandhabt worden, ein vorgegebenes Schema, unabhängig von Inhalt oder materiellem Tatbestand, ist nicht erkennbar. Möglicherweise muss dies auch dem zeitlichen Rahmen geschuldet werden, die Publikation sollte ja zur Tagung erscheinen, und das ist ja erfüllt worden, aber ein wenig auf Kosten der Gliederung oder Einheitlichkeit. Dies wird allerdings erst bei etwas gründlicherer Untersuchung des Bandes erkennbar.

Den Abschluss bildet der Indexteil, zusammengestellt von Daniele Staccini (S. 177-187): Der »Index of cited manuscripts« (S. 177-179) ist wohl eher als ein Index der Standorte zu betrachten, an denen orientalische Handschriften aufbewahrt werden, die eben in dieser Publikation zitiert werden. Neun Handschriften sind das Thema, doch die im Index aufgelisteten weit über 100 Handschriften sind nur in Beziehung zu diesen neun Handschriften zu sehen. Welche Kriterien ausschlaggebend sind, kann natürlich in einem Index nicht abgehandelt werden, und daher mag diese Zusammenstellung von keinem überragenden Wert sein. Der Überblick über die sprachliche oder geographische Herkunft der Handschriften erschließt sich nur bedingt aus den Signaturen. Weder in der Beschreibung noch im Index wird erwähnt, das TS 122 alleine als Film vorhanden ist, wie auch die unter dem Sigel EMLL bezeichneten Handschriften, wobei man hier allerdings aus der Beifügung: *Ethiopian Microfilm Library* die richtige Schlussfolgerung ziehen kann. Auf den »Index of names; bzw. ... of geographical names« (S. 181-185) folgt der »Index of biblical quotations« (S. 187), der fast ausschließlich die Zitate der Pentaglotte Barb. or. 2 enthält. Eines der vier übrigen Zitate aus den anderen Handschriften: »Gv XII, 27« ist nicht sofort als Io. 12,27 von S. 151 zu identifizieren, weil im Index die Abkürzungen der biblischen Bücher alphabetisch (italienisch) und nicht – wie allgemein üblich – in der Abfolge: zuerst Bücher des Alten Testaments, dann Bücher des Neues Testaments geordnet sind.¹⁶

Abschließend sei auf den definitiven Wert dieser Publikation hinzuweisen. Den Herausgebern und den Autoren ist es gelungen, die doch sehr komplexe Geschichte dieser orientalischen Handschriften bis zu ihrem jetzigen Standort mustergültig zu beschreiben; ebenso die Realisierung der Idee, anhand einiger ausgewählter Exemplare den Forschungsstand der (in diesem Fall überwiegend) koptologischen Wissenschaft darzustellen. Die Entwicklung gerade dieses Wissenschaftszweiges hat in den letzten Jahrzehnten eine ungewöhnliche Ausweitung und Akkumulation der Forschung und Ergebnisse erfahren, die Kenntnisse haben sich in verhältnismäßig kurzer Zeit verdichtet und das wird ohne jede Einschränkung deutlich sichtbar.

Veronika Six

Kai Merten, *Das äthiopisch-orthodoxe Christentum; ein Versuch zu verstehen* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte Band 44), Berlin, Lit, 2012

This book is an outstanding description of the Ethiopian Orthodox Christianity. Its impressive amount of information, its careful observations of both doctrinal and practical issues, its capacity of triggering curiosity and appetite to learn more make this work quite remarkable.

Before dealing with Ethiopian Orthodox Christianity, Merten clarifies various possible methodologies to the study of any religion in general. He does not intend to write as a theologian or as Church Historian; he rather prefers to adopt methods used by Religious Sciences. After highlighting nuances between different approaches, Merten opts for Ninian Smart's method (pp. 7-9) which, within two main sections, comprises seven topics. The first section includes the »Teaching«, the »Myths« as well as the ethical and social concepts of a religion; the second section embraces »rites« and »practices« (prayers, worship, feasts and ascetical practices), »religious experiences and feelings« (e. g. mysticism), »Institutions« and Symbols« (e. g. in Art, in Music and literature). Accordingly, Merten organizes his work in conformity with the above mentioned scheme, after a preliminary piece reserved for general introduction, a brief note on the structure of the book, an account on the transliteration of Ethiopic

16 Und ein Hinweis auf diese ungewöhnliche Abweichung fehlt.

words and an historical outline of Ethiopian Orthodox Christianity. In fact, a very helpful framework is provided for the reader in the historical overview. Within a limited number of pages the author explores significant events from the religious and socio-political perspectives. A brief glossary and an index are annexed at the end of the book.

In Part one (pp. 57-151), Merten presents the belief system of Ethiopian Orthodox Christianity with ample and quite detailed descriptions. The doctrine of faith in Jesus Christ, the Holy Trinity, salvation of humanity and Ecclesiology are well exposed. Perhaps more could have been said on the »last judgment« and the »resurrection«, particularly in connection with the concept of the soul, life after death and the status before the second coming. As to the piece on »belief in the angels«, would it not be better to have it under the heading »veneration of Saints« (»Verehrung«; page 96ff)? Besides, one would rather speak of veneration than of »belief in angels« (»Glaube an Engel«; page 65). The description on the sacraments (pp. 68-76) is really interesting and instructive.

The topic on the influence of the Old Testament is meant to show a number of peculiarities found in Ethiopian Orthodox Christianity. However, are not all forms of Christianity linked with the Old Testament? Do we understand this in terms of influence or in terms of other criteria like the category of fulfillment? Is Ethiopian Orthodox Christianity more influenced by the Old Testament than any other denomination? If a »Christological« interpretation brings about a new context and a new meaning, does this not apply to Ethiopian Orthodox Christianity too? The Tabot (*Bundeslade*), for instance, although reminiscent of the Arch of the covenant of the Old Testament, acquires a new meaning by the fact that it is connected with the Eucharistic celebration.

Concerning the chapter entitled »Myths and Legends« (5.2 in Merten's book, pp. 123-143), one should return to page 54 in order to grasp what is meant by myth. Accordingly, for Merten, no religion comes without myths. A myth would explain why the world exists, how it may be described or conceived, from where it came and what its destiny would be. Many would explain the origin of the world and humanity, with the attitudes towards suffering and death. The appellations »Myths and Legends« call however for some clarification. Such characteristics are expected to be present in the *Kebra Nagast* and the *Book of Enoch* given that they are called »myths« by the author. Assuming that these texts fulfill these characteristics, a more explicit explanation would have been useful. In which sense do these texts, for instance, expound the reason for the world's existence, suffering or death? Do these reflect an Ethiopian Orthodox perspective with regard to the origin of Ethiopian faith and with regard to the origin of evil? If the *Book of Enoch*, considered as a biblical text for Ethiopian Orthodox Christianity, is put under the label »Myth and Legends«, what about other biblical texts? On what account would the *Book of Enoch* be singled out? Enoch is seen as a prophet in Ethiopic tradition and the entire book is, as a matter of fact, mainly read in the light of Christological fulfillment and less in light of etiology. In other words, one may wonder why only two books, namely the *Kebra Nagast* and the *Book of Enoch* are chosen among so many other biblical and extra biblical books. Do we not have other books in Ethiopic literature with similar characteristics, likely belonging to the same genre?

The chapters on ethical and social issues are less developed than the chapters on the doctrinal issues. The author justifies the brevity of this section by affirming that the issues resurface in the second section of the book, that is in the portrayal of the life of faith, rites and practices, religious experience and feeling, institutions, Art and religious music (summarized under the title »Symbolic«), the Church's relationship with other Churches and non-Christian religions as well.

As to the role and the emancipation of Women in Ethiopia (p. 150), one should perhaps make a distinction between the situation in major cities and the countryside. It is difficult to assert that women have the same right in both contexts. Here, it is noteworthy to mention a recent book written by Mrs. Haragawyen Cherinet, an Ethiopian Orthodox woman, questioning and challenging some conceptions and practices about the role of women in her own Church.

While the concept of »metaphor« may have been indeed helpful in the discussion on Qene's double meaning (pp. 242-243), exposed in terms of »sam« (wax) and »warq« (gold), two topics need conceivably further investigation, namely diversity within one Ethiopian Orthodox Christianity and the phenomenon of internal change. The history of various schools of thought and the development of various practices is worthy of research.

Be that as it may, the foreign reader can undoubtedly appreciate reading this significant contribution; in effect, the same may be said for an Ethiopian reader who already knows much of what is described. Not only there is a risk of taking things for granted and of overlooking what captivates a

foreign observer. Besides, to see one's own religion and tradition through an »outsider's« lens is really rewarding; it enables even the Ethiopian reader to discover dimensions, details and stresses hitherto unseen. Thus, the subtitle »an attempt to understand Ethiopian Christianity« seems to have efficaciously reached its goal. Merten has succeeded in embarking the reader to join him in his effort to understand Ethiopian Orthodox Christianity. Among other things, Merten's achievement is due to his perceptible sympathy for Ethiopian Christianity.

Daniel Assefa

Stanisław Chojnacki, Christ's resurrection in Ethiopian painting [= OCA 282], Roma (Pontificio Istituto Orientale) 2009, 105 Seiten und 78 Fig.

Der langjährige Co-Director des IES, Museumskurator und Bibliotheksleiter in Addis Ababa (1950-1976), Stanisław Chojnacki (1915-2010), der das Land nach der Machtergreifung von Mängästu Haylä Maryam verlassen und sich dann als Direktor der Universitätsbibliothek in Sudbury/Ont. (Canada) intensiv an der Unterstützung äthiopischer Studien in der Welt beteiligt hat, war besonders an der äthiopischen Visualität (er sprach lieber von der Kunst) interessiert. Er widmete ihr zahlreiche Studien und Untersuchungen (vgl. Bibliographie S. 7f.; Piotr O. SCHOLZ et al. [Hg.], *Orbis Aethiopicus* [FS Stanislaus Chojnacki], *Bibliotheca nubica* 3, Albstadt 1992, XVII-XX; Ergänzung in DERS. (Hg.), *Bibliotheca nubica et aethiopica* 10 [*Orbis aethiopicus* X] 2010, XI-XII.), die mit einer seiner letzten Publikationen erweitert worden sind. Deren Thema, die *Höllenfahrt Christi*, gehört zum Wichtigsten in der christlichen Ikonographie, insbesondere aber des christlichen Orients, was u. a. diese kleine Monographie bestätigt. Dafür sprechen auch zahlreiche, besonders apokryphe Texte, auf die u. a. auch Reinhold LANGE (Die Auferstehung [IEO], Recklinghausen 1966, 7-12) eingegangen ist. Chojnacki berücksichtigte zwar die englische Ausgabe von Edgar HENNECKE (New Testament Apocrypha, London 1963), aber die neuere von Wilhelm SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen⁵ 1987 blieb unerwähnt.¹

Ob die Publikation aber das immer noch unzureichend ausgearbeitete Problem der äthiopischen Ikonologie lösen kann, bleibt mehr als fraglich, was u. a. diverse Artikel in der *EncAeth* bestätigen, in der man über die »*Main subjects of Ethiopian painting*« schreibt und die Angelegenheit geklärt zu haben meint: Ewa BALICKA-WITAKOWSKA in *EncAeth* 4 (2010), 92-94 (übrigens wird ihr Mentor S. Chojnacki nicht einmal in der Bibliographie gewürdigt!).

Die Betrachtungen, die von einer Bibliographie von 79 Titeln ausgehen (S. 7-11) sind erweiterungsbedürftig. Man kann kaum verstehen, daß so wichtige Werke wie die von Josef KROLL², Markwart HERZOG³ und Slawomir SKRZYNIARZ⁴ fehlen.

Das von mir immer wieder kritisierte Harvard-Zitierungssystem ist auch hier nicht fehlerfrei und bei der Lektüre belastend, z. B. durch Namensverdrehungen – so sollte es heißen: Gołowski und nicht Głogowski – auf S. 24 kann die Angabe nicht »Balicka-Witakowska 200: 34« lauten, sondern sie muß zu 2001 verbessert werden.

- 1 Inzwischen liegt eine 7. Auflage von Christoph MARKSCHIES und Jens SCHRÖTER [Hgg.], *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I Band: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012, vor. Dort besonders in diesem Zusammenhang: Monika SCHÄRTL, Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die »Höllenfahrt Christi«, 231-261, besonders 557ff.; Hans-Martin SCHENKE, Die koptischen Bartholomaeustexte: »Das Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herren«, 851-885; C. Detlef G. MÜLLER, Die *Epistula Apostolorum*, 1062-1092.
- 2 Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampf (StBibWarburg XX), Leipzig 1932.
- 3 »Descensus ad inferos«. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert (Frakfurter theologische Studien 53), Frankfurt am Main 1997 (mit einer umfangreichen Bibliographie, S. 457-499)
- 4 Hades. Reception, meaning and evolution of the figure of the Pagan god in Byzantine art (polnisch mit summary, 232-5), Kraków 2002

Die Betrachtungen des Autors gehen von ausgewähltem äthiopischen Bildmaterial aus der Zeit vom 14. bis 18. Jh. aus. Es handelt sich dabei grundsätzlich um Buch- und Tafelmalerei – mit einer Ausnahme (fig. 37 a, b), die eine Stoffmalerei aus dem frühen 17. Jh. betrifft – die auf 74 Tafeln in unterschiedlicher Qualität abgelichtet worden sind. Bedauerlicherweise fehlen genaue Angaben zu der Größe der abgebildeten Objekte (es dürfte sich meist um kleine tragbare Triptychen und Diptychen handeln). Eine Suche nach den angegebenen Quellen ist möglich, de facto aber unzumutbar. Die Datierungen liefern Diskussionsansätze, die der Forschung überlassen werden müssen.

Die kurze Einführung (S. 15-19) versucht die Ikonographie des *Descensus ad inferos* in Rahmen der sog. christlichen Kunst zu bestimmen (darüber ausführlicher in der Besprechung von Bogdan ŻURAWSKI, St Raphael Church I at Banganarti, s. unten S. 296f.), ohne aber den Nilraum ausreichend zu berücksichtigen. Primär ist hier an die nubischen Parallelen zu denken, die dem Autor eigentlich schon aufgrund seiner guten Kontakte zu den polnischen Forschern und seiner zahlreichen Besuche in Warschau bekannt waren. Der Hinweis auf Balicka-Witakowska (S. 24), die in ihrem Art. (2001: 34) – er lag mir nicht vor – die Malereien aus Faras (ant. Pachoras) erwähnt hat, ist unzureichend, insbesondere weil die primären Quellen, sogar im allgemein zugänglichen Werk von Kazimierz MICHAŁOWSKI (Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln u. a. 1967, 134-137, Tf. 54/55, 56), ganz zu schweigen von den ikonographisch-vergleichenden Betrachtungen, auch zum *Descensus Christi ad inferos* (Piotr O. SCHOLZ, Das nubische Christentum und seine Wandmalereien, in Stefan JAKOBIELSKI & DERS. (Hgg), Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makritischen Reiches 177-252, besonders 238ff.) unberücksichtigt geblieben sind.

Die Reflexion über die Bedeutung der »Resurrection« in der äthiopischen Theologie ist etwas kurz ausgefallen (S. 21f.). Die Vielfalt der angesprochenen ἀνάστασις (vgl. LAMPE, PatGrLex 1961, 121-124) ist wesentlich für das Verständnis der Auferstehung Christi und seine Höllenfahrt. Dabei wird die Hölle (= Ge'ez: *Š'ol*) – im Henochbuch dargestellt (XXII,1 - XXIII,4) – zum Ausgangspunkt der Betrachtung in der äthiopischen Visualität der *Höllenfahrt*; sie führte schließlich zum narrativen Bestandteil einer quasi kanonischen Ikonizität, die hier unter formalen Gesichtspunkten untersucht worden ist und immer noch nach weiteren Betrachtungen sucht, u. a. sowohl aus liturgischer Sicht als auch in der semiotisch verstandenen Einordnung im kirchlichen Raum. So findet sich z. B. in der *Nā'akk'eto Lā'ab* Kirche – dem Zentrum der Zag'we Dynastie – östlich von Lalibāla (EncAeth 3 [2007], 1091f.) ein großes Bild mit den vier zentralen theologisch bedeutsamen Stationen Theotokos/Gottesmutter, Höllenfahrt, der Reiterheilige, der Gekreuzigte.⁵

Der Autor unternimmt in weiteren Teilen seiner Ausführungen den Versuch einer chronologischen Klassifizierung des ihm bekannten Materials, in dem er die erste Phase für die Zeit vom 14. bis zum 16. Jh. (S. 23-37), die Übergangsphase vom 16. bis zum frühen 17. Jh. (S. 39-62) und den Höhepunkt (The peak of the adaptation process) für die Jahrhunderte vom 17. bis zum 18. Jh. (S. 63-84) einsetzte. Dann folgen die summarischen Schlußfolgerungen (S. 85-97/100), aus denen sich sein immerwährendes Anliegen herauskristallisiert, daß ein Einfluß der europäischen Ikonographie wesentlich gewesen sei, die Nicolò Brancalone – der in Äthiopien zwischen 1480-1520 lebte (S. 34) – gebracht hatte.

Ob man mit diesen Thesen einverstanden ist oder nicht: es handelt sich um einen interessanten Beitrag zu der immer noch nicht ausreichend erforschten Ikonizität des äthiopischen Hochlandes.

Piotr O. Scholz

Małgorzata Martens-Czarnecka, The wall paintings from the monastery on Kom H in Dongola (NUBIA III/Dongola 3), PAM Monographs Ser. 3, Warszawa 2011, 281 Seiten, 141 Fig.s (ein vollständiger Katalog von Wandmalereien [S. 265-278] befindet sich auf beigefügter Diskette, CD), pb. 29,5 x 20 cm (Übersetzung aus dem Polnischen von Barbara Gostyńska)

Der Versuch, die Forschungen in (Old)Dongola nach 35 Jahren in einer Monographie zu erfassen, ist nur in groben Zügen gelungen. Nicht alle Beteiligten an den Dongola-Forschungen nahmen daran teil,

⁵ Abbildungen bei Ewald HEIM & Brigitte KLEIDT, Äthiopien, christliches Afrika, Ratingen 1999, 121.

nicht alles ist zeitlich druckreif geworden und wurde woanders publiziert, schließlich war auch der Umfang begrenzt und das Bildmaterial konnte nicht vollständig veröffentlicht werden (Stefan JAKOBIELSKI & Piotr O. SCHOLZ [Hgg.], *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* [Bibliotheca nubica et aethiopica 7], Warszawa-Wiesbaden 2001, 407 Seiten und LXIV Tafeln). Die Forschungen gingen weiter, sie erfassen inzwischen neue Fundstellen im Raum von (Old)Dongola (s. die Besprechung von B. Żurawski unten S. 296f.). Die technischen Möglichkeiten, Bildmaterial zu digitalisieren, sind inzwischen so gut geworden, daß man es inzwischen vollständig zugänglich machen kann. Die Warschauer Konferenz der Society for Nubian Studies (2006) setzte Maßstäbe und forderte weitere komplexe Bearbeitungen des entdeckten Materials; die Konferenzakten: *Between the cataracts*, die 2010 erschienen sind, wurden in *OrChr* 94 (2010) 2011, 292-299 besprochen. In dieser Situation und nach zahlreichen Vorarbeiten der Autorin (S. 21f.) liegt eine archäologische Untersuchung vor, die ihren Rahmen mit der Behandlung der Ikonographie der neu entdeckten Wandmalereien sprengen will. Die Autorin suchte – nachdem sie ausführliche Beschreibungen von Wandmalereien, die man in der ausgegrabenen Klosteranlage in Old Dongola entdeckte, vornahm – Wege für Lösungen und Erklärungen für die ihr meist verschlossene Ikonographie zu finden. Damit beginnen aber die Probleme, die aus den fehlenden Kenntnissen sowohl der ikonologisch-hermeneutischen Methode, als auch der biblisch-theologischen Aspekte resultieren. Vorweg sei nur ein Beispiel, das die Schwierigkeiten verdeutlicht, vorgeführt.

»The iconography of the Holy Trinity is one of the most problematic issues in Christian art (LCIk I: S. 537-538; Boespflug 1984; Janocha 2001: S. 418; Grimaldi-Hierholtz 1995; Chojnacki 1983; S. 101-170, besonders S. 113; Dąb-Kalinowska 1994: S. 40).« Diese Verweise sind z. T. falsch, in der Bibliographie nicht vorhanden bzw. abwegig. Wenn mit der Abk. LCIk das Lexikon der christlichen Ikonographie gemeint ist, dann stimmen die Angaben für den Artikel »Dreifaltigkeit« von W. Braunfels nicht. Es sind die Sp. 525-537. Bei »Boespflug« kann es sich nur um Boespflug handeln, der aber in der Bibliographie nicht auffindbar ist. Die Reihenfolge der Autoren ist unverständlich, weil man die Grundlagen dieser Systematik nicht verstehen kann, sie ist weder chronologisch, noch forschungsgeschichtlich, noch aufgrund der Wichtigkeit etc. aufgestellt.

»Christ occupied the central position between God the Father and the Holy Spirit, as evidenced by the few surviving legends written above the heads of the Trinity. This central position in compositions also stemmed from Christ's rightful place of the right hand of God (Mk 14:62). The scene is said to have evolved from the *Philoxenia* (Hospitality of Abraham), a scene deriving from an episode related in the Old Testament Book of Exodus (18:1-15). It was a popular theme in early Christian and Byzantine paintings (Grabar 1968a: S. 112) and it portrayed the Holy Trinity or rather three angels symbolizing the Trinity.«

Abgesehen von der englischen Sprache der Übersetzung, die jeder fachkundigen Terminologie fern liegt und deshalb auch kaum wahrgenommen werden kann, haben wir es mit irreführenden Angaben zu tun. Es braucht nicht einmal betont werden, daß die Präfiguration der Dreifaltigkeit, die in der Gestalt der drei Engel in Mamre/Mambre stattfindet (Gen 18, 1-8) seit der justinianischen Zeit (Ravenna) zum Kanon der christlichen Ikonographie und nicht zum »most problematic issues in Christian art« gehört. (Darüber ausführlich bei Hans Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Wien 1959-1967, 24ff.; Hans Martin von Erffa, *Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*, Berlin 1995, II 91-102 [dort auch die bibliographischen Angaben]). Man fragt sich, wie es angesichts der so großen beurteilenden Gremien der Polnischen Akademie der Wissenschaften (Piotr Bieliński, Krzysztof M. Ciałowicz, Wiktor A. Daszewski, Włodzimierz Godlewski, Karol Myśliwiec), aber auch ausländischer Gelehrter (Jean Charles Balty, Charles Bonnet, Giorgio Bucellatti, Stan Hendrickx, Johanna Holaubek) und einem »independent reviewer« (Prof. Dr. Adam Łajtar) zu solchen Fehlern kommen kann?

Aus der Diskrepanz und Unverständlichkeit der Trinitätstheologie, die übrigens in Nubien ikonographisch sehr gut belegt ist (s. Piotr O. Scholz, *Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien*, *OrChr* 84 [2000] 178-231; Ders., in *Dongola-Studien*, 249-251), resultieren weitere Folgen, die von der Autorin unberücksichtigt geblieben sind, obwohl sie sich dem Thema zu widmen glaubte (S. 157-162), ohne es jedoch bewerten und analysieren zu können.

Das Beispiel führt zu der grundsätzlichen Frage nach dem Charakter der Monographie, die selbstverständlich auch von dem Bazillus des Harvardzitationssystem betroffen ist und jeden potentiellen Leser dazu verleitet, sich mit der Bibliographie zu beschäftigen. Sie besteht aus ca. 400 Eintragungen,

die durch einige lexikalische Werke ergänzt werden. Leider werden die autorisierten Lexikon-Artikel nicht als solche kenntlich gemacht. Es handelt sich um unterschiedliche Beiträge, Artikel und Monographien in deutscher, englischer, französischer, italienischer, niederländischer und polnischer Sprache. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Bibliographie mehr zufällig als sinnvoll zusammengestellt worden ist. Dafür sprechen einige aufgenommene Werke, die eigentlich vollständig zu zitieren sind, so wird z. B. nur auf den 1. Band von Oskar Wulff (Altchristliche und byzantinische Kunst) hingewiesen, obwohl noch zwei weitere Teile im Rahmen des Handbuches der Kunstwissenschaft als Teil 2 (mit fortsetzender Paginierung 361ff.) Die byzantinische Kunst (Potsdam 1924), ihr folgte 1936 ein bibliographisch-kritischer Nachtrag, erschienen sind. Deren Indizes wären sehr hilfreich gewesen, wenn die Autorin das Handbuch tatsächlich benutzt hätte. Man kann kaum hinnehmen, daß das äthiopische Henochbuch nach der Übersetzung von R. Laurence (1838) und nicht nach der Edition von R. H. Charles (The Book of Enoch, Oxford 1893/1912²) zitiert wird. Die Zahl der Beanstandungen (die hier aus räumlichen Gründen nicht vorgeführt werden können) ist groß. Man fragt sich angesichts einiger eingeführter Abkürzungen, ob man damit das Harvard-System nicht total diskreditieren möchte (ich würde es begrüßen). Die Autorin fügt z. B. die Abk. »Acts« für die Apostelgeschichte (S. 9) ein, gleichzeitig schafft sie aber eine weitere Reihe von Abkürzungen in Form von »Acts Cambridge 1978« usw. und meinte damit die Konferenz-Akten der SNSSt (S. 11). Die Angaben zu den enzyklopädischen Reihenwerken sind meist falsch bzw. nicht mehr richtig, sie betreffen das PKG, RAC, RbK. Das LCIk (allgemein zitiert als LCI, s. oben) ist nicht vorhanden.

In die Bibliographie sind Werke aufgenommen, die oft keine kontextuelle Begründung haben bzw. die Annahme erlauben, daß die Autorin keine allzu große Vorstellung von der Fachliteratur hat. Die Verweise auf die polnischsprachigen Publikationen sind problematisch – z. B. S. 130: »The portentous character of the visions is emphasized by the archangel depicted above the scene, presumably Uriel (CE 7:2160), if one reads the Old Testament Apokrypha (Polish translation, Rubinkiewicz 1999)« – und auch nichtssagend. Der Leser, der mit der sonderbaren Übersetzung bedacht wird, muß in die Lage versetzt werden, die Angaben nachzuprüfen bzw. zu verifizieren, so sollte man z. B. Apokryphen laut den allgemein anerkannten Abkürzungen mit den entsprechenden Stellen und nicht nach den Seiten der jeweiligen – dazu noch polnischen Übersetzung – Ausgabe (z. B. S. 125: »The story of Tobias conveys a significant theological message. /.../ (Farmer 1997 [polish translation Chrostowski 2000: S. 588-595] «) zitieren. Das bekannte Abkürzungs-Verzeichnis (TRE. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, Berlin/New York 1994²) ist offenbar unbekannt geblieben.

Der Aufbau ist auf dem ersten Blick interessant, obwohl man sich wundern muß, wie es dazu kommt, daß sich nach den archäologischen Abschnitten (S. 31-90; einige Abbildungen [=Fig.], auf die verwiesen wird, nicht vorhanden sind z. B. 18, 21, 22, 23) »iconographic and iconological aspects« (S. 105-238) finden, die alles andere als systematisch und ersichtlich durchgeführte Analysen und Kommentare sind. Das Werk ist leider, trotz vieler beachtlicher Informationen, die mehr aus dem archäologischen Material als aus der Argumentation und den Thesen der Autorin resultieren, bedenklich. Es wäre insofern erforderlich, es zu überarbeiten. Eine Berücksichtigung des präsentierten Bildmaterials scheint ebenfalls erforderlich zu sein. Eine Besprechung kann nicht in vollen Umfang durchgeführt werden, nicht nur aus Platz- und Zeitgründen, sondern aus der Notwendigkeit, sinnvoll alles zu berücksichtigen, was leider in falsche Richtung gegangen ist. Ohne Theologie ist keine Ikonologie möglich! Deshalb ist zu bedauern, daß die Archäologen, die sich ikonologisch betätigen wollen, immer noch glauben, daß theologisches Wissen bei der Interpretation religiöser Ikonographie nicht erforderlich sei! Außerdem läßt sich die sich ausbreitende Auffassung, daß man im Bereich der Geisteswissenschaften ohne Deutschkenntnisse auskommen kann, nicht bestätigen.

P. S. Es ist beabsichtigt, einen Beitrag: »Nubien im Lichte der neueren Forschungen. Zum 50. Jahrestag der Ausgrabungen in (Old)Dongola« vorzulegen, in dem ausführlich auch die hier kurz besprochene Monographie zur Sprache kommen wird.

Piotr O. Scholz

Bogdan Żurawski, St. Raphael Church I. at Banganarti mid-sixth to mid-eleventh century. An introduction to the site and the epoch (African reports 10/2012, Monograph Series 2/ zugleich Banganarti 1/NUBIA IV), Gdańsk 2012, 437 Seiten, mit zahlreichen Abbildungen [pb. Format 29,5 x 21,00 cm]

Es handelt sich um eine archäologisch ausgerichtete Arbeit, die zwar dem Titel gerecht wird, aber zugleich als grenzüberschreitend bezeichnet werden kann. Der Autor versucht den *Sitz im Leben* seines Grabungsortes – mit dem er seit 1997 verbunden ist – zu bestimmen, indem er erneut eine kurze Geschichte Nubiens skizziert (S. 13-40) um sich dann auch Gedanken über die Christianisierung Nubiens und über das Königtum von Tungul/Dongola zu machen (S. 59-118). Er greift dabei in die Diskussion nicht ein (dazu Piotr O. Scholz, Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien. Einige Randbemerkungen zum »Bericht« des Johannes von Ephesos, OrChr 94 [2010] 123-146), sondern bezieht sich auf G. Vantini, S. Richter und H. F. Dijkstra, also auf Autoren, mit denen bereits polemisiert wurde, und die nichts allzu Neues zum Gegenstand der Forschung vorgebracht haben. Zugleich bearbeitet Żurawski die außerarchäologischen Quellen zu Banganarti/Tanqasi (S. 119-144) mit großer Akribie, was ihn veranlaßt, auch über die Forschungsgeschichte des Niltals zu schreiben und sie im kartographischen Material abzubilden. Leider sind einige wiedergegebene Karten und ihre Ausschnitte in der Qualität sehr unterschiedlich, manche auch schlecht lesbar (131/7, 132/8, 133/9).

Der historische Diskurs, mit dem der Autor beginnt (S. 78-90), versucht mit Recht die bisherige, von der Mehrheit angenommene Datierung der Christianisierung Nubiens auf frühere Jahrhunderte vorzuverlegen. Dabei übergeht er die entsprechende ihm bekannte Literatur. Seit 1968 habe ich mich in zahlreichen Beiträgen um eine Revision der gängigen Ansichten zur Christianisierung Nubiens bemüht. Aus den Spekulationen des Autors ergibt sich eindeutig, daß Periodisierungsversuche, die eine »postmeroitische Zeit« zu erkennen glauben (bei Żurawski handelt sich um die Zeit zwischen 350-450 n. Chr., S. 39) sinnlos sind. M. E. erreichte das Christentum das meroitische Reich sehr früh (Apg 8,26-40; P. O. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ (DissPhilUBonn 1985) Bonn 1988), was zur Folge hatte, daß Nubien nach der Eroberung Meroës durch Ezana (vgl. Erich Dinkler, König Ezana von Aksum und das Christentum. Ein Randproblem der Geschichte Nubiens, in Erika Endesfelder et al., Ägypten und Kusch [Festschrift Fritz Hintze], Berlin 1977, 121-132) sehr schnell christlich wurde.

Der auf seine Ausgrabungen bezogene Teil der Ausführungen (S. 145-186) wird durch den *de facto* kunsthistorischen erweitert, in dem der Autor sich den neuentdeckten Wandmalereien (S. 187-364) und ihren Themen widmet. Sie werden in einem sehr umfangreichen Kontext behandelt, so u. a. Murals between God and man (S. 187-196), Illustrating Heaven and Hell (S. 197-240), The Banganarti *Anastasis* [S8/S/2a] (S. 241-290), The »right panel man« enigma [S8/S/2b] (S. 291-300), Spearheading the Evil One [S8/S/1] (S. 301-308), Julian an Merkurios [S18/S/1] (S. 309-324), Hands in prayer [S18/S/2] (S. 325-364), Pilgrimage to St Raphael at Banganarti (S. 365-386).

Die Grenzen oft sehr engezogener Betrachtungen werden oft gesprengt, so wird z. B. ein »Catalogue of minor art objects with representation of Theotokos in *Doppelorantengestus* (chronologically arranged)« zusammengestellt (S. 338-364). Das ist ein interessanter Beitrag zu der Ikonizität des christlichen Orients und zu Byzanz; deshalb ist eine eingehende Untersuchung sowohl religionswissenschaftlicher (Friedrich Heiler, Das Gebet, München 1920², wird nicht berücksichtigt), als auch ikonologischer Natur erforderlich.

Zwar ist die Bibliographie mit ca. 1160 Eintragungen, zuzüglich primärer Quellen (31 Eintragungen), relativ umfangreich, enthält aber dennoch vieles nicht, was wichtig ist. Man denkt nicht nur an die Klassiker wie Wilcken (er wird nur aus zweiter Hand zitiert, S. 75), Enno Littmann (DAE), Leo Frobenius, sondern auch an die vor nicht allzu langer Zeit wirkenden Forscher und Autoren, z. B. Inge Hofmann, Andreas Kronenberg, Bianca Kühnel, Piotr O. Scholz, um nur einige zu nennen (vgl. die Bibliographie bei Scholz, Nubien, TRE 29 [1994], 682-698, 695-698; Sudan TRE 32 [2000], 310-322, 319-322). Einige Autoren werden mit ihren Nubien betreffenden Texten nicht berücksichtigt, so z. B. Erich Dinkler, C. Detlef G. Müller.

Es ist erneut auf das unfreundliche, leserfeindliche Harvardzitationssystem hinzuweisen. Man stellt bei der Suche fest, daß sich einige abgekürzte Werke nicht in der Bibliographie finden lassen, so z. B.

»Petry (ed) 1998« (s. Kennedy 1998) bzw. mit Erscheinungsdaten versehen sind, die nicht einmal im Sinne des Zitierungssystems sind, weil das System durch die Erscheinungsdaten, die Forschungsgeschichte versinnbildlichen wollte, deshalb auch Hintze 1967 und nicht »Hintze 2000« (S. 69), MacMichael 1922 (S. 104f.) und nicht »1967« (S. 18) usw.

Quellen bzw. Hinweise sind nicht nach den Übersetzungen mit den Seitenangaben zu zitieren, so z. B. S. 230, Anm. 141 »Warner 2001, 104« (= David A. Warner, *Ottoman Germany: the Chronicon of Thietmar of Meresburg*, Manchester 2001). Die Chronik von Thietmar ist nach den Büchern und Abschnitten der Codices anzugeben (dafür hätte übrigens auch die polnische Ausgabe in der Übersetzung von Marian Zygmunt Jedlicki 1953, Nachdruck Krakow 2005, gereicht).

Schlußendlich ist die Monographie in ihrem Charakter nur schwer zu bestimmen (es sollte sich um eine Habilitationsschrift handeln¹) und deshalb verlangt sie eine grundlegende Überprüfung, die in einer kurzen Besprechung nicht erfolgen kann (s. unten. P. S.). Man versteht nicht, warum ein Autor der zu J. W. von Goethe greift und einige alte deutsche Reiseberichte zitiert, das Lexikon für Theologie und Kirche nur in der ersten Auflage (1930-38) kennt (obwohl inzwischen zwei weitere vorliegen), wichtige Artikel in der RAC und die deutschsprachige Fachliteratur (meist) unberücksichtigt läßt.

Man fragt sich auch, warum einige Inschriften nicht in einer lesbaren Umschrift wiedergegeben werden. Man soll sich mit einem Verweis, z. B. S. 203/Fig. 14, s. Łajtar 2007: 140-152, d. h. *Journal of Juristic Papyrology* (=JJP) 37, das nicht immer einfach zu finden ist, zufrieden geben. Es wäre hilfreich, wenn man nach den Regeln der Ausgrabungspublikationen mindestens die Inschriften in Umschrift wiedergegeben hätte, insbesondere, weil die Abbildungen nicht immer von vorzüglicher und lesbarer Qualität sind. Daß diese Forderung dem Verf. bekannt ist bestätigt eine andere Inschrift, die publiziert wurde (S. 303).

Es ist zu bedauern, daß der Index (S. 425-437) etwas willkürlich, ohne korrekte Umschriften u. ä. zusammengestellt worden ist. Einige Angaben stimmen nicht, z. B. Cyril of Alexandria (saint) 209, Cyril of Jerusalem (saint) ebd., man muß S. 208 in Augenschein nehmen. Hagiographie scheint nicht die Stärke von Żurawski zu sein, wenn er einen Unterschied zwischen dem heiligen Cyrill von Alexandrien und dem Patriarchen (im Index 118, 122, 230) macht. Daß es sich um die gleiche Person handelt scheint ihm entgangen zu sein.

P. S. Es ist beabsichtigt, in einem Beitrag zum 50. Jubiläum der archäologischen Forschungen im Dongola-Raum eine Untersuchung »Nubien im Lichte neuerer Forschung« durchzuführen, in der auch die hier kurz besprochene Monographie ausführlich untersucht werden wird.

Piotr O. Scholz

Zbigniew T. Fiema and Petra Frösén [mit 30 Beiträgen anderer Autoren], *The mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan*, vol. 1 *The church and the chapel*, Helsinki (Societas Scientiarum Fennica) 2008, 447 Seiten und 69 Farbabbildungen [33x25 cm]

Mit diesem umfangreichen Band liegt eine beachtenswerte archäologische Publikation vor, als Ergebnis der Forschungen, die im Rahmen des langjährigen *Finnish Jabal Hārūn Project* (=FJHP) stattgefunden haben (darüber J. Frösén, S. 1f. und Z. Fiema, S. 51-60). Sie bestätigt, daß die Erforschung des vorislamischen Orients noch viele verborgene »Geheimnisse« offenlegen kann, was die Vielzahl der Denkmäler aus der christlichen Periode verdeutlichen mag. Diese Tatsache ist beachtlich, weil nicht in allen Ländern der islamischen Hemisphäre die Möglichkeit besteht, frei und unabhängig nach der christlichen Vergangenheit zu suchen, wie das noch in Jordanien – früher auch in Syrien (der gegenwärtige Kriegszustand läßt nichts Gutes ahnen) – der Fall ist.

Der Band besteht aus 16 Kapiteln, von denen zwei (S. 51-85) methodologischer und formaler Art sind. Sie versuchen vom archäologischen Material auszugehen, um sowohl umfangreich über die Religionskultur und Geschichte des Ortes, als auch über die Ergebnisse der archäologischen Unter-

- 1 In Polen herrscht eine besondere akademische Sitte, die zuläßt, sogar fordert, die Habilitationsschrift noch vor dem Habilitationskolloquium zu veröffentlichen. Das führt manchmal zu einigen Peinlichkeiten, besonders dann, wenn der Kandidat und seine Arbeit abgelehnt werden.

suchungen der finnischen Expedition zu berichten. Bedauerlicherweise haben wir es auch hier wieder mit dem leserunfreundlichen (Harvard)-Zitationssystem zu tun, in dem hinter jedem Kapitel eine Bibliographie und Anmerkungen zu finden sind, die erlauben sollen, die Verweise zu bestimmen, was nicht immer gelingen kann. So finden wir z. B. im Kap. 2 von Päivi Miettunen, *History, past explorations, monuments and Pilgrimages* (S. 27-50) in der Note 127 (S. 46) Angaben: »For pilgrimages, see also comments in al-Salameen and al-Falahat 2007: S. 259« (so auch in der Note 143), die ins Leere laufen; sie sind nämlich bibliographisch nicht faßbar! Es erhebt sich die Frage, ob man die Beiträge mit Anmerkungen überfrachten soll, die nicht mehr besagen als z. B. »Hani al-Falahat 2002 personal communication«. Bei 181 Anmerkungen im Kap. 2 finden wir 24 derartige Angaben.

Als geringfügige Erleichterung empfindet man dabei die Tatsache, daß die biblischen Stellen im Text in Klammern eingesetzt werden.

Um das Problem zu verdeutlichen, kann ich auf das erste Kapitel von Jaakko Frösen und Paivi Miettunen: *Aaron in der religiösen Literatur, im Mythos und Legende* (S. 5-25) hinweisen. Dort werden dem 10seitigen Text (S. 5-15) 152 Anmerkungen (S. 15-20) beigelegt, die mit einer Bibliographie (S. 20-25) abgeschlossen werden. Dabei entsteht Sonderbares, das man nur als Beispiele positivistischer Betrachtungsweise, d. h. geschichts- und geistloser, betrachten kann. So finden wir Euseb von Caesarea unter verschiedenen Abkürzungen: 1904, 1952, 1964, 1965, 1975, 2003, 2005! Nicht anders verhält es sich mit allen anderen antiken, frühchristlichen und mittelalterlichen Autoren, die Bibel eingeschlossen. Soll das eine Wissenschaftsmethode für die künftige Forschung sein? – als Rezensent muß ich das bezweifeln, weil die bisherigen (klassischen und zur Perfektion geführten) Systeme viel besser, sinnvoller, adäquater und bekömmlicher für den Leser waren. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß man die Bücher nur für sich selbst und eine mechanistische Auswertung (d. h. der Zitierungshäufigkeit) herstellt. Meine diesbezüglichen Bemühungen, den Verlagen und Autoren die Absurdität dieses Zitierungssystem klarzumachen, sind bis heute unbefriedigend geblieben, obwohl ich nicht der Einzige bin, der den Unsinn seit Jahren anprangert. Deshalb muß man in allen Rezensionen weiterhin in aller Deutlichkeit darauf hinweisen und hoffen, daß man bald die Nachteile dieses geistlosen Systems erkennt und zur Tradition der Fußnoten zurückkehrt.

In *medias res* übergehend, findet man einen umfangreichen Grabungsbericht, der für die Erforschung des Raumes um das Rote Meer in der Zeit der Christianisierung und danach beachtenswert ist. Angesichts der Islamisierung dieser Gebiete ist die Tatsache, daß man die *ǧāhiliya*-Periode untersuchen kann, von großer Bedeutung, weil man es in islamisch regierten Ländern nur ungern zuläßt, die christliche Vergangenheit aufzudecken. Das soll nicht besagen, daß sich das Projekt FJHP nur einer Periode gewidmet hätte. Auch die islamischen Hinterlassenschaften wurden berücksichtigt und bearbeitet, u. a. Inschriften (S. 282f.), Keramik (S. 287) und die Geschichte der muslimischen Pilgerschaften (S. 38-44).

Die Darstellung ist zeitlich eingegrenzt, was – angesichts der langen Geschichte des Petra-Raumes – verständlich erscheint, besonders, weil weitere Bände angekündigt sind. Aus dem Umschlag ergeben sich folgende Angaben: Vol. II *The Nabataean cultic complex and the Byzantine monastery*, Vol. III *The archaeological survey*. Deshalb ist die Publikation für die Topographie des christlichen Orients von beachtlicher Bedeutung. Es bestätigt sich, daß das Christentum im Raum um das Rote Meer schon seit seinen Anfängen vorhanden war und sich in Nabataea schnell ausbreitete. Die nabatäischen Spuren sind überall erkennbar (S. 995), auch auf dem Gebiet der ausgegrabenen Kirche und der dazu gehörigen Kapelle (Kap. 6, S. 98-185). Diese archäologisch-architektonische Untersuchung stellt auch den umfangreichsten Teil dieser Monographie dar, weil die weiteren Kapitel selektiv unterschiedliche Funde behandeln, so Kap. 7 die Marmorreste und mit ihnen verbundene Ornamentik (S. 187-233), Kap. 8 die kreuzförmigen Baptisterien (S. 234-245). Zwar kennen die Autoren (Anu Rajala und Zbigniew Fiema) die vergleichbaren Baptisterien im Negev und im palästinensischen Raum, scheinen aber keinen Blick für den gesamten Raum um das Rote Meer zu haben, in dem derartige Baptisterien auch vorkommen, z. B. in Nubien (Alt-Dongola), die für die vergleichende Forschung unverzichtbar sind. Zu den Beispielen (vgl. Włodzimierz Godlewski, *Les baptistères Nubiens* [FARAS VI], Warszawa 1979) läßt sich auch bemerken, daß die Beziehungen in diesem gesamten Raum in christlicher Zeit bestanden haben (Piotr O. Scholz, *Kusch – Meroë – Nubien*, Sonder-Nr. ANTIKE WELT 1986/87, 131ff.). Damit haben wir mit dem engen, inzwischen für die archäologischen Publikationen typischen, lokal beschränkten Blickwinkel zu tun, dem entgegenzuwirken ist. Man soll nämlich bedenken, daß

auch eine Migration bzw. Angriffe der Bedawe/Blemmyer im Raum um das Rote Meer stattfanden (Rudolf Salzbacher, Mönche, Pilger und Sarazenen [MünsterThAbh 3], Altenberge 1989, 48-59).

Die weiteren Kapitel behandeln das Mosaik (Kap. 9: S. 246-271, dazu auch die Farbabbildungen, 36-48; leider entspricht die Qualität dieses Materials nicht den Mosaiken, die wir aus anderen Orten Jordaniens kennen, vgl. Piotr Bienkowski [Hg.], *The art of Jordan*, Liverpool 1991, 109-132), die griechischen Inschriften (Kap. 10, S. 272-285), die Keramik (Kap. 11, S. 286-329), das Glas (Kap. 12, S. 330-375), die Ziegel (Kap. 13, S. 376-391), Metallobjekte (Kap. 14, S. 392-403) und die verputzten Wände (Kap. 15, S. 404-423).

Im 16 Kap. (S. 424-441) zieht Z. Fiema Schlußfolgerungen, aus denen ersichtlich wird, wie dicht im 4. Jh. das Kirchennetz in Transjordanien war. Die auf dem Ġabal Hārūn ausgegrabene Kirche ist der schon früher bekannten Marienkirche in Petra verwandt. Die festgestellten Ausbauphasen der Kirche sprechen für eine lebendige Christenheit, die eigentlich erst in der Zeit der Kreuzzüge ganz verschwand. Das Problem, ob es sich um eine Kloster- oder eine Ortskirche (>civic church, S. 425) handelt, läßt sich m. E. wahrscheinlich am besten mit der Klassifizierung der Basilika als einer Pilgerkirche lösen. Das Atrium in der Anlage (vgl. S. 424/1), aber auch einige Ausführungen von Fiema (S. 430f.) würden dafür sprechen.

Das präsentierte Material ist reich und erlaubt der Forschung, viel größere Kreise zu ziehen, als das die Autoren tun. Immerhin liegt uns mit diesen Arbeiten ein wesentlicher Beitrag für eine weitere, bislang immer noch unzureichende Erforschung des Raumes um das Rote Meer vor, die ich seit Jahrzehnten postuliert habe (Piotr O. Scholz, *Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer*, in Ders. [Hg.], *Orbis aethiopicus* [Fs Stanislaus Chojnacki], Bibliotheca nubica 3/1990, Albstadt 1992, XXIII-XXXI).

Trotz des großen Aufwandes und der Kosten dieses Projekts sind die publizierten Aufnahmen nicht immer von wünschenswerter Qualität (vgl. z. B. S. 90/fig. 4; 92/11; 94/14; 134/57; 138/62; 152/89; 186/1), was zu der Frage veranlaßt; ist das Folge der Anwendung der neuen Medien oder einer schlechten Druckkunst (Printed by Tammisaaren kirjapaino)?

Piotr O. Scholz

Vincenzo Ruggieri [SJ] con la collaborazione di Franco Giordano, Alessandra Acconci, Jeffrey Featherstone, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte* (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus), Soveria Mannelli (Cantanzaro) (Rubbettino Editore) 2005, 267 Seiten [Format 28x22 cm] mit zahlreichen Abbildungen, Tafeln und Indizes, 58,00 €

Eine gebirgige Landschaft, die auch die fruchtbare Küstenregion im Südwesten Kleinasiens (heute Türkei) und ihre Hinterlassenschaften umfaßt, steht im Zentrum einer archäologisch-topographisch ausgerichteten Monographie, die sich zwar grundsätzlich dem byzantinischen Karien widmet, sich aber kaum der reichen Vergangenheit entziehen kann. Deshalb muß verwundern, warum sowohl der Art. von L. Büchner (RE/PW 10,2 [1919] 1943/7) als auch das klassische Werk von Dietram Müller, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots, Kleinasien*, Tübingen/Berlin 1997 unberücksichtigt geblieben ist.

Der Herausgeber, der aus dem Kreise des Pontificio Istituto Orientale stammt, ist inzwischen bekannter Forscher auf dem Gebiet Kleinasien, insbesondere Kariens, und damit kompetent, eine sachgemäße Kultur- und Religionsgeschichte dieses Raumes darzustellen.

Der Bibliographie (S. 13-37) – die ca. 700 Titel umfaßt und der bei Archäologen so beliebten Zitierweise (sog. Harvard-System) folgt, die nicht den Lesern, sondern nur den Autoren dienlich sein kann. Man bedenke, daß die Bibliographie z. B. schon 18 Eintragungen des Herausgebers selbst (S. 32) verzeichnet – in einigen Jahren handelt es sich um zwei Veröffentlichungen – was zu den »berühmten« Abkürzungen, z. B. 1993a, führt. Wie lassen sich solche Texte effizient lesen, wenn dazu noch hinter jedem Kapitel oft umfangreiche Anmerkungen kommen (s. unten)? Ich werde nicht müde – wie einige Fachkollegen, so seit langen auch Kenneth A. Kitchen – dieses System an den Pranger zu stellen.

Die mir erst 2010 zur Besprechung vorgelegte Publikation wird hier nur kurz angezeigt. Der Aufbau der Monographie ist übersichtlich und überzeugend:

I. Städte und Bischofssitze in Karien / *Città e sedi episcopali della Caria* (S. 39-50, Anm.¹⁻¹¹³, 51-3),

II. Grundzüge der christlichen Topographie in Karien / *Lineamenti di topografia cristiana in Caria* (55-107, Anm.¹⁻²¹², S. 108-116),

III. Die Halbinsel von Halikarnassos: die Nordküste in der byzantinischen Zeit / *La penisola di Halicarnassus: la costa nord nel periodo bizantino* (S. 117-190, Anm.¹⁻¹⁸³, 191-7);

sie wird mit einigen Zusätzen, die sich mit Angaben von Eusebius zu Karien (S. 199-211, Anm.¹⁻⁴³, 225f.), mit Reiseberichten (publiziert englisch in London 1745, vol. 1 und vol. 2 in französischen Version, Paris 1806) von Richard Pococke (S. 213-224) und mit den Resten von Gebetsnischen (S. 227-241, Anm.¹⁻⁸⁰, 242-245) beschäftigen, abgeschlossen. Das alles beenden Schlußfolgerungen (S. 247-254, Anm.¹⁻⁴⁵, 255f.), die grundsätzlich unser bisheriges Wissen über Karien bestätigen (Vincenzo Ruggieri, Karien, RAC 20 [2004] 145-166), in denen man aber noch einige weitere Details erfahren kann. Zwar haben wir mit einem Abschnitt der Kulturgeschichte Kariens in der Spätantike und in frühbyzantinischer Zeit zu tun, aber ein vollständiges Bild bedürfte noch weiterer Forschungen, insbesondere, weil man auch die Vernichtungsversuche der heidnischen Einrichtungen durch Johannes von Ephesos und seine Anhänger zu berücksichtigen hat (s. Susan Ashbrook Harvey & Heinzgerd Brakmann, J. v. E., RAC 18 [1998], 553/64, besonders 562). Die Letzteren sind auch mit späteren Zerstörungen konfrontiert, die seit dem 7./8. Jh. einerseits durch die fortschreitenden ikonoklastischen Auseinandersetzungen, andererseits durch die langsame Islamisierung im Gang waren und es schwer machen sich vorzustellen, wie das Christentum mit seiner Infrastruktur hier ausgesehen hat. Immerhin erlauben die Angaben bezüglich der Bischöfe und ihrer Sitze anzunehmen, daß das Christentum noch bis ins 15. Jh. in einigen Regionen wirkte (Bischof Theodosios von Aphrodisias bis 1450, S. 48). Die publizierten Farbabbildungen vermitteln nur eine Ahnung davon, wie reich das Bildprogramm sein müßte, wenn es nicht zu der Zerstörung der Wandmalereien gekommen wäre (man vergleiche die 17 Farbtafeln zwischen den Seiten 198/199).

Für diverse Untersuchungen über Kleinasien – die mit vergessenen Ansätzen Josef Strzygowskis (1862-1941) begannen (Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte. Kirchenaufnahmen von J. W. Crowfoot und J. I. Smirnov, bearbeitet von J. Strzygowski, Leipzig 1903), kann sich die Publikation als sehr nützlich, trotz ihrer leserunfreundlichen Konzeption (Anmerkungen am Ende jedes Kapitels) erweisen.

Piotr O. Scholz

Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире [Der gute Nothelfer. Verehrung des heiligen Nikolaus in der christlichen Welt], hg. von Aleksandr W. Bugayevsky, Moskau 2011, 598 Seiten mit zahlreichen Abbildungen (Format 27,5 x 21,5 cm)

Es handelt sich um eine Sammlung von Beiträgen als Ergebnis einer Konferenz, die 2007 in Bari/Italien – dem Ort der Verehrung seiner Reliquie (seit 1087) – stattgefunden hat. Sie besteht aus 28 Artikeln, die in drei Gruppen aufgeteilt worden sind: Hagiographie (S. 10-204), Hymnologie (S. 208-279) und Ikonographie (S. 282-591) und die russisch publiziert sind. Man kann annehmen, daß die Vorträge während der Konferenz in den Originalsprachen gehalten wurden, weil einige Beiträge zum Schluß mit dem Namen der Übersetzer versehen worden sind (so bei Gerardo Cioffari, Michele Bacci, Valentino Pace, Eva Haustein-Bartsch, Maria Vassilaki wurden die Beiträge aus dem italienischen, Deutschen und Englischen ins Russische übersetzt). Im Druck wird eine Zusammenfassung, die jeweils deutsch, englisch bzw. italienisch verfaßt ist, beigelegt. Das erlaubt, die Titel dieser Fassungen in die Bespr. aufzunehmen. Die Mehrzahl der Vortragenden Autoren stammt aus Russland (16), die übrigen aus Italien (4), Bulgarien (2), Deutschland (2), Griechenland (1) und den USA (1).

Zur Information wird das Inhaltsverzeichnis wiedergegeben, weil in dieser Bespr. nur einige Beiträge Berücksichtigung finden können:

- A. V. Bugayevsky, Focus on Byzantine sources. An attempt at a hagiographical reconstruction (10-34)
- A. Y. Vinogradov, Heiliger Nikolaus zwischen Hagiographie und Archäologie (36-55)
- A. V. Bugayevsky, Greek texts on St. Nicholas' deeds and miracles as a historical source (56-99)
- A. Y. Vinogradov, Griechische hagiographische Überlieferung des heiligen Nikolaus. Probleme und Perspektiven (100-107)
- Gerardo Cioffari, Le fonti latine su San Nicola anteriori al X secolo (108-165)
- Clementina Ivanova, Texts devoted to St. Nicholas in the Balkan cyrillic calendar of saints (166-175)
- I. I. Makeyeva, Ancient Slavonic manuscripts of miracles of St. Nicholas of Myra in Lycia. Problems of Slavic translation (176-186)
- A. E. Naumov, Sul legame tra San Stefano di Dečani e San Nicola (188-191)
- V. M. Guminsky, St. Nicholas and the old Russian tradition of pilgrimage (192-204)
- Michael Zheltov, Saint Nicholas of Myra in the Byzantine hymnography (208-221)
- Mariya Yovcheva, Establishment of a weekly commemoration of Saint Nicholas of Myra in the Byzantine and Slavonic paraklitika (Oktoechnoi) of 10th-14th centuries (222-231)
- Tatyana Vladyshevskaya, Kontakia in honour of Saint Nicholas of Myra in the oldest Russian chant repertory. Tipografskij Ustav & Kontakarion (11th-12th centuries) 228-237
- S. A. Cherkasova, Russian hymnography for the feast of translation of relicts of Saint Nicholas of Myra (238-251)
- G. A. Romanov, Holy processions in honour of St. Nicholas (252-279)
- Nancy Ševcenko, Saint Nicholas in Byzantine art (282-295)
- Michele Bacci, Iconography of Saint Nicholas. Results and perspectives of the studies (296-317)
- Valentino Pace, Iconography of Saint Nicholas in medieval art of southern Italy (318-335)
- A. V. Ryndina, The Bari roots of Russian carved icons of St Nicholas. 14th-18th centuries (336-365)
- E. S. Smirnova, Images of archpriest Nicholas of Myra in Lycia with selected saints (366-381)
- I. A. Sterligova, Jeweled icon of St Nicholas in medieval Russia (382-408)
- Eva Haustein-Bartsch, Die Ikone des heiligen Nikolaus vom Jaroslav-Hof (Nikolaj Dvorisčenskij) und ihre Legende (410-417)
- Maria Vassilaki, St Nicholas in Post-Byzantine icon-painting. Cretan school (418-425)
- E. Serebrjakova, The image of St Nicholas Thaumaturgos in the medieval Russian book miniature (426-445)
- V. D. Sarabyanov, The image of St Nicholas the miracle-maker in the murals of St Sofia Cathedral in Kiev (446-463)
- M. A. Makhanko, The vologda version of the icon »St Nicholas of the river Velikaya«. On different redactions of the hagiographical versions of the miracle-making image (464-483)
- A. S. Preobrazhensky, St Nicholas icons in the Collection of Mikhail de Buar (Elizavetin) 484-521
- N. V. Zadorozhny & I. A. Shalina, St Nicholas icons at the private museum of Russian icons (522-549)
- I. A. Shalina, Typology of old Russian iconography of St Nicholas (550-591)
- Den Anspruch, die »Verehrung des heiligen Nikolaus in der christlichen Welt« zu erfassen, hat der – was die Formalien betrifft¹ – vorzüglich herausgebrachte Konferenzband leider nicht ganz erfüllt. Zwar kommt das Abendland auch zur Sprache, aber der christliche Orient wird nur zur Randerscheinung der Betrachtungen, wenn man von einigen hagiographisch ausgerichteten Ausführungen über die Heimat des Heiligen absieht (z. B. bei Vinogradov). Immerhin findet man Nikolaus als Huldiger, als Anbeter des Simeon des Säulenheiligen (S. 427).
- Gerardo Cioffari kommentierte die *Vita sancti Nicolai* (die hier in lateinischer Version abgedruckt ist, S. 140-163). Dem gehen voraus der Text der *Praxis de stratelatis* in lateinischer Version (S. 113-117) aus dem 6. Jh., die Auszüge aus dem *Liber pontificalis* (um 830), in denen Nikolaus Erwähnung findet (S. 121f.), die *Acta sancti Nicolai* aus dem Martyrologium Rabani Mauri (S. 125, 128f.), denen

1 Man findet einen zweispaltigen Satz mit Fußnoten, mit reichlichen Bildmaterial, das sich fast durchgehend in guter Farbqualität präsentiert, manchmal sogar zweimal abgelichtet. Es ist nur zu bedauern, daß man sich nicht dazu entschlossen hat, einen Index beizufügen.

sich Hymnen aus dem *Vetus Romanum* (S. 132-135, 138f.) anschließen. Das erlaubt dem russischen Leser, die lateinischen Quellen kennenzulernen (russ. Übersetzungen sind beigelegt). Grundsätzlich gewinnt man aber den Eindruck, daß der Band zu einem Kompendium des orthodoxen Wissens über den populären Heiligen geworden ist, in dem die abendländischen Quellen und Kenntnisse für den Osten erschlossen werden sollten.

Die Bearbeitung der Ikonographie erweitert unser bisheriges Repertoire (vgl. Leander Patzold, Nikolaus von Myra, LCI 8 [1976], 45/58) um neue Beispiele, die inzwischen bis ins 7.-8. Jh. zurückreichen und sich auf Siegel (S. 299/4f.) und die Tafelmalerei aus dem Katharinenkloster/Sinai (S. 283/1; 305/16, 551/1) beziehen. Dort finden sich auch spätere vorzügliche Beispiele – aus dem 10., 11., 12. und 14. Jh. – von Tafelbildern, sowohl was die Qualität als auch die Programmatik anbelangt (S. 306/17, 307/18, 309/20). Die früheren sinaitischen Tafelbilder lassen sich m. E. sogar in das 6. Jh. datieren; sie verraten auch große Nähe zu den uns bekannten Bildern aus Ägypten (Abba Abraham, Mena und Christos).

Der Beitrag von Michele Bacci (296ff.) liefert einen Versuch, die Weltliteratur zum Thema des heiligen Nikolaus zusammenzustellen und Publikationen bis in das Jahr 2006 zu erfassen. Die fundierte Untersuchung behandelt auch das neue Material sehr umfangreich. Leider sind einige Objekte, die inzwischen zum UNESCO-Welterbe gehören, wie z. B. die Dreifaltigkeitsschloßkapelle in Lublin/ Polen unberücksichtigt geblieben (Anna Różycka-Bryzek, Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego, Warszawa 1983; Dies., Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagiełły w kaplicy zamku Lubelskiego, Lublin 2000, 138f.).

Die süditalienische Ikonographie, die sich an den Kreuzwegen zwischen Okzident und Orient ausgebildet hat, weist wichtige Aspekte auf, die für die Bedeutung des heiligen Nikolaus für das sakrale Königtum sprechen. Diese Tendenzen zeugen m. E. von starken orientalischen Bezügen. So findet sich auf einer Email-Plaquette (heute im Cathedral-Museum von Bari) die Krönung von Roger durch Nikolaus (um 1132). Sie ist insofern wichtig, weil man auch in dem Bildprogramm der Schloßkapelle zu Lublin den heiligen Nikolaus in der Szene der Legitimierung der Königswürde (1386) von Władysław II. (Jagiello) findet. Darüber habe ich in einem polnisch veröffentlichten Vortrag, den ich 2011 in Vilnius gehalten habe, gesprochen (mit englischem summary: *Implementation of the divine kingship in the iconography of the paintings of the Lublin castle chapel*, in *Acta Academiae Artium Vilnensis* 65/66 [2012] 107-131, besonders 116ff. mit Farabbildungen).

Der umfangreichste Teil ist der Ikonographie gewidmet und umfaßt über 300 Seiten. Er ist für die christliche Visualität und damit auch für die Frage der ikonischen Vermittelbarkeit der Lehre in religiösen Gemeinschaften von Interesse. Man erkennt die Wichtigkeit einer bildhaften Narrativität für die Vermittlung von religiösen Inhalten, z. B. in der Buchmalerei (S. 430-444), in Wandmalereien (S. 446-65), in Tafelbildern (meist als Ikonen bezeichnet, S. 464-483). Diese Tradition kann übrigens als ein Vorbild für die heute so populären *comics* angesehen werden. Für der kyrillischen Schrift unkundige Benutzer wäre es von praktischem Nutzen gewesen, neben den Zusammenfassungen auch die Bildlegenden in einer der abendländischen Sprachen einzuführen.

Trotz einiger neuer Ansätze und Bilder bleiben dennoch die Klassiker der Nikolausforschung von Gustav Anrich (Hagios Nikolaos, der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche, 2 Bde., Leipzig-Berlin 1913/17) und Karl Meisen (Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931) unübertroffen.

Piotr O. Scholz

Kurzanzeigen

Rana Sabbagh, Faye Ayash, Janine Balty, Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, *Le martyrium Saint-Jean dans la moyenne vallée de l'Euphrate. Fouilles de la Direction Générale des Antiquités à Nabgha au nord-est de Jarablus (Documents d'archéologie syrienne XIII)*, Damas (Ministère de la culture. Direction Générale des Antiquités et des Musées) 2008, 31 [Text der französischen Version] und 54 [Text und Tafeln der arabischen Version] Seiten

Es handelt sich um einen kurzen Ausgrabungsbericht, der wieder ein Objekt christlicher Vergangenheit Syriens zur Vorschein gebracht hat. Man fand ein Mosaik, das durch eine Inschrift versehen ist (Umschrift und Übersetzung, S. 23-28), die um 400 entstanden sein dürfte und die dem edessenischen Duktus entspricht. Sie bestätigt die Existenz des Martyriums des hl. Johannes. Trotz der eindeutig christlichen Aussage entspricht das Mosaik den spätantiken Vorbildern, was die 26 Abbildungen voll und ganz bestätigen. Die Thematik umfaßt florale, zoomorphe und geometrische Motive, die sich zum Teil symbolisch interpretieren lassen, deshalb kann man auch annehmen, daß die Komposition einer paradiesischen Vorstellung, als Erlösungsort des Märtyrers gedient hat. Die Qualität des Werkes weist auf eine provinzielle Werkstatt hin. Wir haben es mit einem informativen Heft zu tun, das wahrscheinlich lange auf eine Fortsetzung warten wird. Es bestätigt von neuem, wie wichtig es ist, in Syrien nach den christlichen Hinterlassenschaften zu suchen und sie zu publizieren.

Piotr O. Scholz

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Edited by Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington (= *History of Medieval Canon Law*), Washington D. C. (The Catholic University of America Press), 2012, 356 Seiten, ISBN: 978-0-8132-1679-9

Die Herausgeber der Reihe »History of Medieval Canon Law«, in der von 1999 bis 2008 bereits drei Bände erschienen sind und in der noch weitere herauskommen sollen,¹ haben mit dem unlängst erschienenen vierten Band dankenswerterweise auch das byzantinische und christlich-orientalische Recht einbezogen, das von den westlichen Kanonisten bisher kaum zur Kenntnis genommen und – wenn überhaupt – allenfalls ganz am Rande behandelt wurde. Susan Wessel befaßt sich mit »The Formation of Ecclesiastical Law in the Early Church« (S. 1-13), und damit mit einer Literatur, die für das östliche Kirchenrecht von größerer Bedeutung ist als für das lateinisch-westliche. Heinz Ohme (Berlin) behandelt in seinem Beitrag »Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2)« (S. 24-114) die Kanones der frühen allgemeinen und Lokalsynoden, die den wesentlichen Kern des griechischen Kirchenrechts ausmachen. Den griechischen Kirchenrechtssammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts, der Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser vom 6. bis 8. Jh., den Synoden des 8. und 9. Jh., den kirchenrechtlichen Bestimmungen der byzantinischen Kaiser des 9. bis 11. Jh., der Bußliteratur und schließlich den Patriarchal- und Synodalentscheidungen des 10. und 11. Jh. widmet sich Spyros Troianos (Athen) im Abschnitt »Byzantine Canon Law to 1100« (S. 115-169). Er verfaßte auch die Fortsetzung »Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries« (S. 170-214) über Patriarchal- und Synodalentscheidungen, kaiserliche Gesetzgebung, Werke griechischer Kanonisten, Rechtssammlungen, Gerichtsentscheidungen, Responsen, Traktate und Klostertypika dieses Zeitraums (S. 170-214). Abschließend berichtet der Unterfertigte über »Sources of Canon Law in the Eastern Churches« (S. 215-342). Dieser Abschnitt gliedert sich in »The Common Heritage of Canon Law in the Eastern Churches« und Kapitel über die einzelnen Kirchen (Melkites, Western Syrians

1 Ohne Bandzählung: Lotte Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140)* (1999), Detlev Jasper und Horst Fuhrmann, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (2001), Wilfried Hartmann und Kenneth Pennington (Hrsg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234* (2008).

[Jacobites], Maronites, Copts, Ethiopians, Eastern Syrians [Nestorians], Armenians, Georgians); Nubien und Indien wird bei den jeweiligen Kirchen kurz mitbehandelt. Diese Kapitel geben zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte der betreffenden Kirche sowie ihre Literatur im allgemeinen und dann über die Kirchenrechtsquellen (Ps.-Apostolisches, übernommene griechische Synodal- und Väterkanones, eigene Synoden, sonstige Kirchenrechtsliteratur, Rechtssammlungen, Mönchsregeln u. a.), jeweils mit ausführlichen Literaturangaben. Entsprechend den Vorgaben der Reihe endet der behandelte Zeitraum mit dem Jahr 1500. Den Band beschließt ein »Index of Councils and Synods« (S. 343-344) und ein »General Index« (S. 345-356).

Die Herausgeber zeigen sich im Vorwort erfreut, diesen Band der Reihe vorlegen zu können, weil – wie sie zu Recht schreiben – »no other book in any language covers the rich history of canon law in Eastern Christianity.«

Hubert Kaufhold

Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Herausgegeben von Peter Bruns und Heinz Otto Luthé (= Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient. Herausgegeben von der Forschungsstelle Christlicher Orient, Band 1), Wiesbaden (Harrassowitz) 2012, Seiten, ISBN: 978-3-447-06644-0, 56,00 €

Der Band dokumentiert die Eröffnungsveranstaltung der Forschungsstelle¹ am 5. und 6. November 2009. Im Vorwort legen die Herausgeber »Gründungsimpulse, Ziele, Programm und erste Arbeitsergebnisse« vor (S. VII-XIII). Es folgen Grußworte des Ortsbischofs Gregor Maria Hanke OSB, des koptischen Bischofs für Deutschland Anba Damian, des Erzbischofs der armenischen Kirche in Deutschland Karekin Bekdjan und des Präsidenten der römischen Kongregation für die katholische Erziehung Kardinal Zenon Grocholewski sowie die auf der Veranstaltungen gehaltenen Ansprachen des damaligen Eichstätter Universitätspräsidenten Professor Andreas Lob-Hüdepohl und des chaldäischen Erzbischofs Louis Sako aus Kirkuk im Irak, des jetzigen chaldäischen Patriarchen.

Anschließend ist der Festvortrag von Professor Udo Steinbach zum Thema »Autochthone Christen im Nahen Osten heute – zwischen Verfolgungsdruck und Auswanderung« wiedergegeben (S. 1-14). Er thematisiert eines der Ziele der Forschungsstelle, die nicht zuletzt auch die heutige Situation der Christen im Nahen Osten in den Blick nehmen will. Dem weiteren Ziel der Forschungsstelle, nämlich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Christlichen Orient galt der zweite Festvortrag, den der Unterfertigte über das Thema »Die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Faches« hielt. Er ist in wesentlich erweiterter Form in den Band aufgenommen (S. 15-214). Der erste Teil befaßt sich mit der Geschichte der Wissenschaft vom Christlichen Orient in Europa und vor allem in Deutschland und ihren einzelnen Sparten, von der Äthiopistik bis zur Kaukasiologie. Im zweiten Teil wird der Geschichte des akademischen Faches »Wissenschaft vom Christlichen Orient« nachgegangen, das der Sache nach schon jahrhundertlang betrieben wurde, das es in dieser Form aber erst seit der ersten Hälfte des 19. Jh. gibt und das leider wieder zu verschwinden droht, weil es schon weitgehend den Sparmaßnahmen und wohl auch dem geringen Interesse der akademischen Zunft zum Opfer gefallen ist. Der dritte Teil gilt dem eigenständigen wissenschaftlichen Wert des Faches und seiner Bedeutung für die Theologie. Dieser Beitrag wird durch ein Personenregister, ein geographisches Register und ein Sachregister (S. 175-198) erschlossen und durch zahlreiche Abbildungen im Text sowie 24 Farbtafeln illustriert.

Am Schluß des Bandes wird das derzeit laufende, auf drei Jahre angelegte DFG-Forschungsprojekt »Orientalische Quellen zum Kirchenrecht – Edition und Übersetzung pseudapostolischer Kirchenordnungen in arabischer Überlieferung« vorgestellt, an dem neben dem Unterfertigten als Leiter zwei wissenschaftliche Mitarbeiter tätig sind (S. 215-223)².

Hubert Kaufhold

1 Vgl. Hubert Kaufhold, Die »Forschungsstelle Christlicher Orient« an der Katholischen Universität Eichstätt, in: *Oriens Christianus* 93 (2009), S. 252-254.

2 Vgl. dazu auch Andreas Ellwardt und Hubert Kaufhold, Frühes Christentum im Originalton, in: *Agora. Magazin der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt*, 27. Jahrgang, Ausgabe 2, Eichstätt 2011, S. 18-19.

Anzeigen

Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient

Herausgegeben von der Forschungsstelle Christlicher Orient

2: Mor Ignatios Aphrem I. Baršaum

Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur

Aus dem Arabischen übersetzt
von Georg Toro und Amill Gorgis

2012. LII, 506 Seiten, 1 Foto, 29 Tabellen, gb
ISBN 978-3-447-06837-6
€ 78,- (D)

In über 30-jähriger Forschungsarbeit hat Mor Ignatios Aphrem I. Baršaum reichhaltige Quellen zur Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur an unterschiedlichsten Orten gesammelt. Bei der Mehrzahl handelt es sich um Handschriften aus westlichen wie östlichen Bibliotheken und Archiven der ganzen Welt, die mit der Zeit und durch widrige Umstände in alle Winde verstreut wurden. Mor Ignatios Aphrem I. Baršaum besuchte u.a. Mosul und seine Dörfer, das Mor-Mattai-(Matthäus-)Kloster, Ġazīrat ibn 'Umar und den Tur 'Abdin, wo es gleich 45 Stätten voller syrischer Schätze gibt, insbesondere Beth Sbirino, Mardin und Umgebung, außerdem das Za'faran-Kloster, Amida mit seinen umliegenden Dörfern, Veran Šahar, Edessa, Aleppo, Ĥmot (Hama), Ĥoms und Umgebung sowie Damaskus, Beirut, das Mor-Markus-Kloster, die zwei Klöster der Armenier und Griechen in Jerusalem, Ägypten, Konstantinopel (Istanbul), London, Oxford, Cambridge, Birmingham, Paris, Florenz, Rom, Berlin, New York und Boston. Zudem wurden zahlreiche Manuskripte ausgewertet, die sich in Privatbesitz befinden. Es wurden ausführliche Bestandsverzeichnisse der berühmtesten syrischen Bibliotheken erstellt, wobei auch die Orte, die nicht besucht werden konnten (das Mor-Kyriakos-Kloster, Basirijje, Kharput, Hešno d-Manšur, Severeke, Se'ert

(Siirt), Širwon, Gharzon, das Berg-Sinai-Kloster und die Bibliothek des koptischen Patriarchats in Kairo) über umfangreiche Informationen zahlreicher Kleriker erschlossen wurden.

Mor Ignatios Aphrem I. Baršaums *Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur* wird nun erstmals in deutscher Übersetzung von Georg Toro und Amill Gorgis vorgelegt und so einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

3: Peter Bruns, Heinz Otto Luthe (Hg.)

Orientalia Christiana

Festschrift für Hubert Kaufhold
zum 70. Geburtstag

2013. XXX, 683 Seiten, 22 Abb., 5 Karten,
5 Tabellen, gb
ISBN 978-3-447-06885-7
€ 98,- (D)

Der 70. Geburtstag von Professor Dr. Dr. Hubert Kaufhold war für Kollegen, Freunde und Schüler ein willkommener Anlass, diese Festschrift vorzubereiten. Mit ihren Beiträgen für *Orientalia Christiana* dokumentieren sie nicht nur das weite Spektrum der Forschungen Hubert Kaufholds im Bereich der Wissenschaft vom Christlichen Orient; sie geben darüber hinaus auch einen umfassenden Überblick zum internationalen Stand und zur inneren Dynamik einer Disziplin, die sich im Kontext hochschulpolitischer Neuorientierungen immer wieder neu behaupten muss. Vor allem aber betrachten Herausgeber und Autoren diesen Band als ein Zeugnis der weltweiten Wirkung Hubert Kaufholds sowie als Zeichen des Dankes, den es einem außergewöhnlichen Gelehrten abzustatten gilt.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca

Herausgegeben von Martin Tamcke

42: Till Engelmann

Annahme Christi und Gottesschau

Die Theologie Babais des Großen

2013. X, 237 Seiten, br
ISBN 978-3-447-06833-8 € 58,- (D)

Während in den bisherigen Untersuchungen zu Babai dem Großen entweder seine christologischen oder seine mystisch-asketischen Schriften im Mittelpunkt standen, widmet sich Till Engelmann in *Annahme Christi und Gottesschau* bewusst seinem ganzen Leben und Werk und nimmt auch kleinere bisher kaum studierte Schriften in den Blick. Auf diese Weise ergibt sich ein vollständigeres Bild des Theologen, der seine Kirche wie nur wenige andere prägte.

43: Martin Tamcke (Hg.)

Zur Situation der Christen in der Türkei und in Syrien

Exemplarische Einsichten

2013. 269 Seiten, br
ISBN 978-3-447-07005-8 € 48,- (D)

Aus der Rebellion in Syrien ist ein Bürgerkrieg geworden und die Christen gehen einer mehr als ungewissen Zukunft entgegen. In der Türkei äußern sich Vertreter der Minderheiten an der Seite der Demonstranten und fordern einen grundsätzlichen Wandel in der Regierungspolitik.

Im vorliegenden Sammelband geben Forschungsergebnisse und Beiträge zur aktuellen Diskussion und Rezeption in Deutschland exemplarische Einblicke in die Problematik

44: Matthias Binder

Asket und Eschaton

Das Endzeitbuch
des Šubḥālmāran von Kirkuk

2013. XIV, 493 Seiten, 1 Abb., gb
ISBN 978-3-447-10066-3 € 94,- (D)

Bei diesem Buch (ediert 2004 von David J. Lane als *Book of Gifts*, Teil 6) handelt es sich um einen lange unberücksichtigten altsyrischen Text, der nun erstmals wissenschaftlich bearbeitet wurde. Innerhalb der Studie wird der oft widersprüchlichen Chronistik eine eigene Deutung der religionspolitischen Ausgangslage gegenübergestellt. Ferner wird das „Endzeitbuch“ in Relation gesetzt zur zeitgenössischen Mönchsreform und Mystik sowie zur Apokalyptik und vor allem zur christologischen Debatte. An Einzelmotiven sind Antichrist und Elia, das Braut-Christi-Motiv und die psychologisierende Höllendarstellung hervorzuheben. Einige bislang unbekannte Fragmente werden isoliert, darunter ein apokalyptischer pseudo-clementinischer Text. Eine deutsche Übersetzung ist beigefügt.

45: Felicita Tramontana

Passages of Faith

Conversion in Palestinian villages
(17th century)

2014. XII, 157 pages, 1 ill., 4 maps, pb
ISBN 978-3-44710135-6
Ca. € 48,- (D)

The book sets out to explain the diffusion of Catholicism and Islam in the 17th-century district of Jerusalem through a detailed analysis of the changes of faith undergone by the inhabitants of some villages in the area (Dayr Abān, Šubā, Bethlehem, Bayt Jālā, Bayt Shaḥūr and Ayn Karim).

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Karlheinz Schüssler (Hg.)

Das koptisch-sahidische Johannesevangelium sa 506 aus dem Jeremias-Kloster von Sakkara

mit Textvarianten der Handschriften in
Barcelona, Cairo, Dublin, Naqlun, New York

Arbeiten zur Biblia Coptica 1

2013. XII, 277 Seiten, 2 Abb., 1 Tabelle, br
ISBN 978-3-447-06735-5

€ 78,- (D)

Noch heute birgt das *Evangelium nach Johannes*, das „Johannesevangelium“, viele Rätsel, die der Bearbeitung und Lösung harren. Auch wenn dieses Evangelium mit den Synoptikern Matthäus, Markus und Lukas einige Übereinstimmungen zeigt, so bietet es doch eine Fülle von Abweichungen und lässt viele Fragen unbeantwortet. Diese Fragen sind von umso größerer Bedeutung, als gerade das Johannesevangelium von allen vier Evangelien das nicht nur zahlenmäßig am meisten bezeugte, sondern auch das am weitesten verbreitete ist. Dies gilt nicht nur für die in Griechisch abgefassten Schriften (wenngleich Aramäisch die Muttersprache Jesu war), sondern auch für die Übersetzungen, insbesondere die frühen Versionen aus Ägypten. Einer der ältesten koptischen Johannestexte wurde im Sahidischen, dem oberägyptischen Dialekt der Ägypter bewahrt.

Karlheinz Schüssler veröffentlicht nun erstmals den sahidischen Johannestext einer Pergamenthandschrift, die im Jeremias-Kloster von Sakkara um 600 n. Chr. angefertigt wurde. Er zeigt, dass dieser frühe Text gegenüber den griechischen Zeugen diverse Besonderheiten aufweist, z.B. das Fehlen der „Ehebrecherinnen-Perikope“, die in den griechischen Texten später hinzugefügt, im Sahidischen aber noch nicht enthalten ist. So ist gerade dieses sahidische Johannesevangelium ein besonderer Zeuge dafür, wie der einstige „Urtext“ ausgesehen haben könnte. Neben einer

ausführlichen Einleitung mit Erörterung der sprachlichen Eigentümlichkeiten bietet der Band die fotografische Wiedergabe der in Dublin aufbewahrten Handschrift sowie die Transkription des koptischen Texts.

Josef van Ess

Im Halbschatten

Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)

2014. XII, 257 Seiten, br

ISBN 978-3-447-10029-8

€ 49,- (D)

Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971), jüngerer Bruder des bekannten Historikers Gerhard Ritter, unterrichtete in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre an der neu gegründeten Universität Hamburg und nach dem Krieg von 1949 bis 1956 an der Universität Frankfurt. Er war Schüler von Carl Heinrich Becker und blieb dessen Umkreis Zeit seines Lebens verbunden. Seine wissenschaftliche Reife erlebte Ritter jedoch in der kemalistischen Türkei und betrachtete die politische und geistige Entwicklung im Deutschland der Zeit nach 1933 aus spürbarer Distanz. Seine Kontakte mit der im Umbruch befindlichen Welt der osmanischen Gelehrsamkeit und den nach 1933 hinzukommenden deutschen Emigranten, die nach Atatürks Wunsch die türkischen Universitäten (vor allem in Istanbul und Ankara) reformieren sollten, gaben seinem Werk eine Weite des Blickes, die in der deutschen Orientalistik sonst kaum erreicht wurde. In seinen letzten Jahren wechselte er sein Forschungsgebiet radikal, als er in Beirut eine Gemeinde aramäischsprachiger Christen entdeckte, die aus dem Tur Abdin stammte und im libanesischen Exil ihre neusyrische Sprache weiter pflegte. Ritter wendete sich von der Islamwissenschaft ab und analysierte die Grammatik des neu gefundenen Idioms.

Im Halbschatten erzählt Ritters Leben und Werk im Sinne einer *intellectual biography*.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Supplement to Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies

Edited by Alessandro Bausi

1: Denis Nosnitsin

Churches and Monasteries of Təgray

A Survey of Manuscript Collections

2013. XXXII, 430 pages, 512 ill., pb

ISBN 978-3-447-06969-4

€ 59,- (D)

Ethiopia is the home to an ancient Christian tradition that started with the introduction of Christianity in the 4th century AD. Today, many hundreds Ethiopian churches and monasteries still preserve numerous manuscripts, witnesses of the country's rich literary tradition. Written mostly in Ge'ez, the liturgical language of the Ethiopian Orthodox Church, these unique documents are of great value as both part of the world cultural heritage and material for diverse scholarly studies. Since 2009, Denis Nosnitsin has been the Principal Investigator of the project Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia, Salvation, Preservation and Research, supported by a grant from the European Research Council (7th Research Framework Programme IDEAS). This volume, which opens a new academic series in the field of Ethiopian studies, is the result of extensive field research Denis Nosnitsin carried out in the years 2010–2012 in the Təgray region, in northern Ethiopia. Its seven chapters contain preliminary descriptions of eighty four ecclesiastic sites and their collections, many of them never studied before. The volume is richly illustrated with images of churches and manuscripts and is supplied with a detailed index.

2: Denis Nosnitsin (Ed.)

Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia

Proceedings of the International Workshop, Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: History, Change and Cultural Heritage Hamburg, July 15–16, 2011

2013. XVIII, 188 pages, 130 ill., 4 maps, 6 tables, pb

ISBN 978-3-447-10102-8

€ 36,- (D)

Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia brings together a selection of papers presented at the first International Workshop of the project Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia, Salvation, Preservation and Research (2009–2014, 7th Research Framework Programme IDEAS, ERC Starting Grant 240720), held in Hamburg in July 2011. Project members and invited scholars, all with firsthand experience in Ethiopian manuscript studies, explored the spheres of influence in the historical monastic landscape of the North Ethiopian highlands. Case studies dedicated to prominent or little known individual sites completed the program.

The essays in this collection, edited by Denis Nosnitsin, are of great interest to both researchers and students of Ethiopian Studies, African History, Christian Orient and History of Religion.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de