

Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 97 | 2013/2014



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

Harrassowitz Verlag

Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 97 | 2013/2014

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 71–96 (1987–2012)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

ZGd 368 - 97, 2013/14

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an

Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2015

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

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

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

www.harrassowitz-verlag.de

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VII
Abkürzungen	IX
Beiträge	
VOLKER MENZE – KUTLU AKALIN	
<i>Kann man Bücher verbrennen?</i> Severus of Antioch's Letter to Nonnus Scholasticus, a Heretical Codex, and a Late Roman <i>Autodafé</i>	1
ANDREW PALMER	
Gegenseitige territoriale Ansprüche der Ost- und Westsyrier im 7./8. Jahrhundert im Lichte des Liber Castitatis und dreier unedierter Heiligenviten	24
MICHAEL MUTHREICH	
Die Autobiographie des Dionysius Areopagita – eine allegorische Werbung für philosophisches Denken im Christentum?!	45
ANDREW J. HAYES	
The Transfiguration of Moses	67
GEORG GRAF (†)	
Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus, herausgegeben und eingeleitet von Eva Ambros	100
AARON MICHAEL BUTTS	
Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis	137
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
Liturgical Texts Related to Anba Ruwais	160
CARL EHRIG-EGGERT	
Le patriarche Ignatius Ni'matallāh et sa contribution à la réforme du calendrier (1579–1580)	176
MANFRED KROPP	
»Im Namen Gottes, (d. i.) des gnädigen (und) B/(b)armherzigen«. Die muslimische Basmala: Neue Ansätze zu ihrer Erklärung	190

MICHAEL KNÜPPEL und ALOÏS VAN TONGERLOO

Zum Projekt »Electi et Auditores – Göttingen als ein Zentrum der manichäologischen Forschungen«	202
Personalialia	207
Nachruf auf Luise Abramowski (Theresia Hainthaler)	208
Besprechungen	
Les apophtegmes des pères. Collection systématique chapitres XVII-XXI. Texte critique, traduction, et notes par Jean-Claude Guy, 2005 (Bruns)	211
Euthérios de Tyane, Protestation. Lettres. Texte de M. Tetz. Introduction, traduction et notes par Joseph Paramelle, 2014 (Bruns) ...	211
Théodoret de Cyr, Histoire Ecclésiastique. Tome I (Livres I-II). Introduction Annick Martin. Traduction Pierre Canivet, 2006; Tome II (Livres III-V). Texte grec de L. Parmentier et G.C. Hansen 2009 (Bruns) .	212
Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres III-IV. Texte grec de l'édition J. Bidez. Introduction et annotation par Guy Sabbah. Traduction par André-Jean Festugière, 1996; Livres V-VI ..., 2005; Livres VII-IX ... 2008 (Bruns)	213
Évagre le scholastique, Histoire ecclésiastique. Livres I-III, 2011; Livres IV-VI. 2014 (Bruns)	214
P. L. Gavrilyuk, Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne, 2007 (Rist)	215
A. Mustafa u. a. (Hrsg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, 2007 (Rist)	217
Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide. Textes réunis par C. Jullien, 2008 (Rist)	219
E. Vergani – S. Chialà (Hrsg.), Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione Siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004. – La tradizione cristiana Siro-occidentale (V–VII secolo). Atti del 4° Incontro ... 2005. – La grande stagione della mistica Siro-Orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro ... 2006. – L'eredità religiosa e culturale di Siri-occidentali tra vi e ix secolo. Atti del 6° Incontro ... 2007, 2006–2012 (Kaufhold)	222
°Abd al-Jabbār: Critique of Christian Origins. Taṭbīt dalā'il an-nubuwwa. Edited, translated, and annotated by G. Said Reynolds and S. Khalil Samir, 2010 (Kropp)	224
M. S. Zakhary, De la Trinité à la Trinité. La christologie liturgique d'Ibn Sabbāc, auteur copte du XIIIe siècle, 2007 (Bruns)	228

A. A. Vojtenko, Egipetskoe monašestvo v IV v.: Žitie prep. Antonija Velikogo, Lavsaik, Istorija monachov, 2012 (Bumasznov)	232
A. A. Vojtenko (Hrsg.), Aeternitas. Sbornik statej po greko-rimskomu i christianskomu Egiptu, 2012 (Bumasznov)	233
M. Tamcke und A. Manukyan (Hrsg.), Herrnhuter in Kairo. Die Tagebücher 1769–1783, 2012 (Walbiner)	235
M. Tamcke, K. Weiland, A. Manukyan (Hrsg.), Die Tagebücher Johann Heinrich Danckes aus Behnesse 1770–1772, 2013 (Walbiner)	236
Getatchew Haile, The Homily of Zār'a Ya'əqob's Mäṣṣafä Bərhan on the Rite of Baptism and Religious Instruction, 2013 (Tedros Abraha)	238
La vita e i miracoli di Libānos. Editi e tradotti da A. Bausi, 2003 (Kropp)	242
A. Bausi und A. Gori (Hrsg.), Tradizioni orientali del «Martirio di Areta». La prima recensione araba e la versione etiopica, 2006 (Kropp)	245
Sacred Text. Explorations in Lexicography. Hrsg. von J.-P. Monferrer-Sala und Á. Urbán, 2009 (Kropp)	249
I. Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie 2004 (Rist)	251
Alexandria, hrsg. von T. Georges u. a., Tübingen 2013 (P. O. Scholz)	253
F. West, Anton Baumstark: On the Historical Development of the Liturgy. Introduction, Translation and Adnotation, 2011 (G. Winkler)	258
J. van Ess, Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971), 2013 (Peltz)	259

Anschriften der Mitarbeiter

Assistant Professor Dr. KUTLU AKALIN, Artuklu University, Institute of Living Languages, Department of Syriac, Mardin 47100, Türkei

Dipl.-Theol. EVA AMBROS M. A., Bayerische Akademie der Wissenschaften, Kommission für gräzistische und byzantinische Studien, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München, Deutschland

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

Privatdozent Dr. DMITRIJ BUMAZHNOV, Nikolausberger Weg 27, 37073 Göttingen, Deutschland

Assistant Professor Dr. Aaron M. Butts, Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures, The Catholic University of America, 035 Mullen Library, 620 Michigan Ave. N. E., Washington, DC 20064, USA

Dr. CARL EHRIG-EGGERT, Carl-Goerdeler-Straße 25, 55122 Mainz, Deutschland

Assistant Professor ANDREW J. HAYES PH. D., Department of Theology, University of St. Thomas, 3800 Montrose Blvd., Houston, TX 77006, USA

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

Dr. Dr. MICHAEL KNÜPPEL, Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde der Georg-August-Universität Göttingen, Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen, Deutschland

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

Professor Dr. VOLKER MENZE, Center for Eastern Mediterranean Studies, Central European University, Nador utca 9, 1051 Budapest, Ungarn

Dr. MICHAEL MUTHREICH, Akademie der Wissenschaften, Patristische Kommission, Friedländer Weg 11, 37085 Göttingen, Deutschland

Dr. ANDREW N. PALMER, Bruininkhuizen 28, 4875 AG Etten-Leur, Niederlande

Dr. CHRISTIAN PELTZ, St.-Martins-Platz 3, 81541 München, Deutschland

Professor Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland

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

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) - 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hrsg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia, Córdoba 2004 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907 bis 1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bände, New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI ^{1/2/3}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913-1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände und Supplement, Leiden 1960-2004; The Encyclopaedia of Islam, 3. ed., Leiden 2007 ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007

LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 3. Aufl. 2002
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1(1956)-12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo-Jounieh (Libanon)-Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1(1920) – 11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965; 4. Auflage 1998ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1(189G) – 30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopaedie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912) – 6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

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

Prof. Dr. ALOIS VAN TONGERLOO, Patrijzenstraat 26, 2440 Geel, Belgien

Dr. CARSTEN WALBINER, University of Birzeit, History Dept., P. O. Box 14, Birzeit, Palestinian Territories

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Augustinum München-Nord, Weigl-Str. 66, App. 4121, 80935 München, Deutschland

Professor Dr. YOHANNA NESSIM YOUSSEF, St Athanasius Coptic Orthodox Theological College, P. O. Box 1153, Mitcham North, VIC Australia, 3132

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719–1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869–1888; hrsg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911–1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia, Córdoba 2004 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974–1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907–1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bde., New York 1982–1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903–1950
EI ^{1/2}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913–1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände und Supplement, Leiden 1960–2004; Leiden 1960–2004; The Encyclopaedia of Islam, 3. ed., Leiden 2007 ff.
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
GEDSH	Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas van Rompay, Piscataway 2011
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944–1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.

KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B. - Basel - Wien, 3. Aufl. 2002
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957–1968; 3. Auflage 1993–2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901–1911, Leipzig 1911–1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956) – 12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo - Jounieh (Libanon) - Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857–1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1(1920) - 11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956–1965; 4. Auflage 1998–2007
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1(189G) - 30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopaedie, Berlin - New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912) – 6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg - Moskau 1 (7) 1999ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Volker Menze – Kutlu Akalın

Kann man Bücher verbrennen?
Severus of Antioch's Letter to Nonnus Scholasticus,
a Heretical Codex, and a Late Roman *Autodafé*¹

*Sie sterben eines natürlichen Todes. Sie sterben,
wenn ihre Zeit erfüllt ist. Man kann von ihrem
Lebensfaden nicht eine Minute abschneiden,
abreißen oder absengen. Bücher, das wissen wir
nun, kann man nicht verbrennen.*

Erich Kästner, "Kann man Bücher verbrennen?
Zum Jubiläum einer Schandtät", 9. Mai 1947²

Erich Kästner, poet, pacifist, and acclaimed author of children's books, was one of the authors of "un-German" literature whose books were burned on May 10, 1933 by the new German student "elite" in several German university cities. In the evening of this Thursday, Joseph Göbbels, Germany's minister of propaganda, publicly condemned Kästner along with many other writers while the author stood in the audience at the Opernplatz in Berlin, and witnessed the *autodafé* of his own books.³ Kästner wrote those lines 14 years later, after the end of World War II, in a German newspaper to remember this "apokalyptische Volksfest" (apocalyptic fair) as he phrased it. Although the attempts of burning books have a longstanding and shameful tradition in institutions such as churches, states and universities alike,⁴ Kästner apodictically states that books can only die a natural death: books

- 1 The work for this article was made possible through a research grant of the German Research Foundation (DFG), and we are very grateful to the DFG for the financial support. It is also a pleasure to thank Sebastian Brock (Oxford) for invaluable comments on the introduction, text and translation as well as Cristian Gaspar (Budapest) and Luk van Rompay (Durham) for comments on the introduction. Mona Körte (Berlin), Claus Maywald (Mainz) and Jürgen Weber (Weimar) enlightened us about difficulties in burning books, and Jürgen Tetzner (Münster) provided us with literature on ignition temperatures. Mistakes, however, can only be credited to us; Kutlu Akalın is responsible for text and translation, Volker Menze for the introductory article.
- 2 "They die of a natural death. They die, when they have fulfilled their time. No one can cut, rip or singe off a single minute from their thread of life. Books – we know this now – cannot be burnt." Erich Kästner, *Über das Verbrennen von Büchern*, Zürich: Atrium 2012, 11.
- 3 *Autodafé* as term referring to burning books is more common in French and German, and therefore used as loanword here, understanding burning (heretical) texts as public spectacle.
- 4 Kästner himself refers to the history of book burning – down to Tacitus – in his reflections on 1933: Kästner, *Über das Verbrennen von Büchern*, 14f. For the history of book burning see for example the somewhat dated but instructive overview by Frances E. Hammitt, "The Burning of

do not burn! While Kästner meant the intellectual destruction of a book,⁵ not the factual burning of one copy of it, eye-witness' reports from 1933 also indicate that the latter may be more difficult than one might expect: "Although their linen- and paperback-covers had been ripped off as precautionary matter, the books did not burn well. Petroleum was time and again needed to support the burning."⁶ It seems that scholars in the humanities at times underestimate the difficulties to successfully undertake an *autodafé*!⁷

The problem if a book actually burns when thrown into the flames lies also at the heart of the text being discussed here.⁸ Severus, the former non-Chalcedonian patriarch of Antioch (512–518), having been condemned together with his writings at the council of Constantinople in 536 wrote this letter shortly before his death in 538 in his exile in Egypt. The letter describes how Chalcedonians entered a monastery, confiscated a book of Severus, and unsuccessfully tried to burn it – interpreted by the non-Chalcedonians as a miracle. Thereby it offers a rare glimpse of how regional and local officials implemented the decision of an ecclesiastical council and the enforcement of the subsequent imperial legislation. It is an irony of history that this letter – written by a "heretic" according to imperial legislation – should have been burned but survived the times, and came down to us to report the imperial measures concerning its own destruction.

The article offers a short introduction to the historical context, the author Severus and book burning in the Roman world before the letter is discussed more in detail, its value for the broader picture of the religious controversy and persecutions in the sixth century and the question of how to understand the "miracle". At the end, text and translation will be presented.

Books", *The Library Quarterly*, 15.4 (1945), 300–312; in recent years, the topic of biblioclasm became en vogue; see for book burning Haig Bosmajian, *Burning Books*, Jefferson, N. C.: McFarland & Company 2006, grandiosely claiming to have written the first comprehensive overview of book burning from antiquity to the twentieth century. See also Hermann Rafetseder, *Bücherverbrennungen. Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*, Vienna: Böhlau 1988; in addition, in recent years a good number of studies on the destruction of libraries have appeared as well.

- 5 Although Hammitt, "The Burning of Books", 308f reports that actually a few book burnings have proved successful in eliminating texts.
- 6 "Obwohl man vorsorglich ihre Leinen- und Pappeinbände entfernt hatte, brannten die Bücher nicht gut. Man mußte immer wieder Petroleum zu Hilfe nehmen."; Ernst Ottwalt, "In diesen Tagen [1936]" in: Klaus Schöffling, *Dort wo man Bücher verbrennt. Stimmen der Betroffenen*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, 99.
- 7 See the note in Mona Körte/Cornelia Ortlieb, "Formen des Buchgebrauchs in Literatur, Kunst und Religion. Eine Einführung", in: eadem, *Verbergen, Überschreiben, Zerreißen. Formen der Bücherzerstörung in Literatur, Kunst und Religion*, Berlin: Erich Schmidt 2007, 9–30, here 12 n. 12 which initiated the idea for analyzing the technical questions of how books can be burned.
- 8 Sebastian Brock told us in a personal communication that he had actually prepared and sent in an edition and translation of this letter to Nonnus to *Oriens Christianus* some thirty years ago. However, the text was lost and no further copy existed. A short piece of this letter has already appeared in translation in Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford: Oxford University Press 2008, 135.

a) A Post-Chalcedonian World

The council of Chalcedon convened in 451 in order to settle the disputes around the divine and human natures in Christ, divided eastern and western Christianity for centuries to come. In the wake of the council, the second half of the fifth, the whole sixth and the beginning of the seventh centuries were a period of doctrinal struggles and controversies that shook the foundation of the Eastern Roman Empire.⁹ Whereas the West adhered to the formula of faith introduced at Chalcedon, the Christians in the East at least partially resisted fiercely. Eastern Roman Emperors attempted to deal rather unsuccessfully with the opposing Christian groups for more than a century and a half.

Officially the Eastern Roman Empire – the only Roman empire still existing at this time – became Chalcedonian with the accession of emperor Justin I in 518. After reaching a union with the papacy, the eastern bishops were requested to sign a papal statement of faith which emphasized the primacy of Rome over all other sees in the *oikumene*.¹⁰ For obvious reasons, this letter was opposed not only by non-Chalcedonian but also by eastern Chalcedonian bishops alike – especially the patriarch of Constantinople who could not envision himself as underling to Rome. However, in the end, a compromise among the Chalcedonians could be reached and only the non-Chalcedonian bishops remained stubborn, preferring exile to defecting from their faith. Among the more than 50 bishops who left for exile was also one patriarch, Severus of Antioch, who had not only been a highly influential advisor for the previous emperor Anastasius (491–518) but can certainly be regarded as one of the most important theologians of Late Antiquity.

b) Severus of Antioch

In a recent article Lucas van Rompay noted that the twentieth century had been a good century for Severus.¹¹ Indeed, the last century was the first that, on a scholarly level, did justice to this great theologian and bishop by seeing most of his extant works being published. Still, some of Severus' writings have come to light only throughout the last few decades, and have only recently been published or still await publication. These comprise especially translations in other languages

9 For Chalcedon, see the excellent introduction and translation in *The Acts of the Council of Chalcedon*, trans. Richard Price and Michael Gaddis, Liverpool: Liverpool University Press 2005; for a brief overview of the post-Chalcedonian struggles see Volker Menze, "Chalcedonian Controversy", *The Encyclopedia of Ancient History*, Oxford: Wiley-Blackwell 2012, 1428–31.

10 Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 56–105.

11 Lucas van Rompay, "Severus, Patriarch of Antioch (512–538), in Greek, Syriac, and Coptic Traditions", *Journal of Canadian Society for Syriac Studies* 8 (2008), 3–22, here: 3; for Severus in general see especially Pauline Allen and C. T. R. Hayward, *Severus of Antioch*, London and New York: Routledge 2004.

than Syriac – the language in which most of Severus' texts have survived although the patriarch himself spoke and wrote in Greek.¹²

Severus was born in Pisidia in 465 into a pagan family and studied in Alexandria and Berytus before he converted to Christianity, and was baptized at the end of the 480s. After his conversion, Severus became a monk in southern Palestine that at this time was a stronghold of non-Chalcedonianism.¹³ Severus' opposition to the Council of Chalcedon determined most of his life, and in 512 he was instituted as patriarch of Antioch. For the next six years the patriarch tirelessly worked for the non-Chalcedonian cause, and in some of his letters it can be seen that he hoped for a bright non-Chalcedonian future.¹⁴

Severus regarded himself as the successor of the great Alexandrian patriarchs, Athanasius (328–373) and of course Cyril (412–444).¹⁵ His theological abilities at least matched those of the two Alexandrian patriarchs, and like them, he was the leading – not to say dominating – theological protagonist of his time. His influence on the Christological discourse of the sixth century was far reaching, not the least because Severus was a particularly productive author.¹⁶

Severus' works comprises several genres, especially dogmatic treatises and polemics, homilies and letters. From the period before his episcopate, Severus' main dogmatic work in which he defended the non-Chalcedonian point of view against Chalcedon is the *Liber contra impium grammaticum*, addressed against the Chalcedonian John the Grammarian.¹⁷ Further dogmatic works include his *Ad Nephalium*, Severus' earliest dogmatic work, and his *Ad Sergium Grammaticum*, in which Severus explains a fellow non-Chalcedonian the correct non-Chalcedonian Christology.¹⁸

12 See for example most recently the Coptic translation of a letter by Severus: Jitse Dijkstra and Geoffrey Greatrex published a Coptic ostrakon: "Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of *O.Mon.Epiph.* 59)", *Millennium* 6 (2009), 223–264.

13 See in general Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza, Vigiliae Christianae* Suppl. 78, Leiden: Brill 2006; for Severus see Kathleen M. Hay, "Severus of Antioch: An Inheritor of Palestinian Monasticism," *Aram* 15 (2003), 159–171.

14 For Anastasius see most recently Mischa Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart: Klett-Cotta 2009.

15 Andrew Louth, "Severos of Antioch: An Orthodox View", *Sobornost* 28.2 (2006), 6–18, here: 8.

16 For a good introduction to Severus and his work see Allen and Hayward, *Severus of Antioch*. Due to the fact that the Greek Christian tradition considered him a heretic, the *post mortem* influence of his oeuvre became limited to Near Eastern Christendom and his works have survived almost exclusively in (Syriac but also Coptic and Arabic) translations since the eighth century; for Severus' Greek legacy see van Rompay, "Severus, Patriarch of Antioch (512–538)", 4–6.

17 For Severus' theology and especially his Christology see Roberta C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford: Oxford University Press 1976, 9–56, Iain R. Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich: Canterbury Press 1988, and Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg: Herder 1989, 20–185.

18 For the latter an excellent English translation and commentary can be found in Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*.

His polemical and dogmatic texts but also his homilies were soon translated into Syriac – some already in his lifetime.¹⁹ From the time of his episcopate 125 homilies have survived which Severus had delivered as patriarch.²⁰ The surviving letters range from around 508 to shortly before Severus' death in 538 over three decades and form especially for the historian an extremely important source. Severus is said to have written more than 3800 letters of which less than 300 have survived.²¹

However, none of these writings would have survived if Roman laws had been implemented to the letter. When Justin I became emperor in 518, Severus was forced into exile to Egypt; his stay there was only interrupted for a short visit to Constantinople in 535/6 where he unsuccessfully attempted to influence the religious policy in order to re-introduce non-Chalcedonianism as imperial doctrine.²² Severus returned to Egypt where he died February 8, 538.

Even in exile and away from his patriarchal library, Severus remained a highly productive author, and officially he was not condemned as heretic although the Chalcedonians certainly regarded him as one. This changed in 536, when an ecumenical council in Constantinople condemned him and several of his followers as heretics. Emperor Justinian accepted the ecclesiastical decision and issued the appropriate edict (*Novella* 42) that requested Severus' works to be burned.

c) Book Burning in the Roman World

Justinian's *Novella* that ordered Severus' writings to be burned was no novelty but expected by contemporaries as a short introduction to the tradition of book burning in the Roman world will show. The earliest documented case in the Roman world took place in the time of the Roman Republic in 181 BCE.²³ The first emperor Augustus (27 BCE – 14 CE) is said to have burned as many as 2000 texts of

19 For example Severus' treatises against Julian were already translated into Syriac by bishop Paul of Callinicum in 528; see J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus in Tres Partes Distributus*, Vol. I.3, Rome: Typographia Linguarum Orientalium 1759, 232; for Paul's and later translations of Severus' homilies see Allen/Hayward, *Severus of Antioch*, 49f.

20 For an analysis of the homilies see especially Robin Darling, "The Patriarchate of Severus of Antioch, 512–518", unpubl. PhD-thesis University of Chicago 1982.

21 Calculations of Severus' letters slightly vary in the literature.

22 Menze, *Justinian and The Making of the Syrian Orthodox Church*, 186–91.

23 Daniel Sarefield, "The Symbolics of Book Burning: The Establishment of a Christian Ritual of Persecution", in: William E. Klingshirn and Linda Safran, *The Early Christian Book*, Washington D. C.: Catholic University of America Press 2007, 159–173, here: 161; for a broader study see also his unpublished dissertation: Daniel Sarefield, "Burning Knowledge". Studies of Bookburning in Ancient Rome", unpubl. PhD-thesis Ohio State University 2004. A general overview of the destruction of books in the ancient world can be found in Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart: Anton Hiersemann 1981 and shorter but updated in idem, "Büchervernichtung", *RAC* I Supplement (2003), 171–233; Dirk Rohmann, "Book Burning as Conflict Management in the Roman Empire (213 BCE – 200 CE)", *Ancient Society* 43 (2013), 115–149 undertakes a critical survey of the early testimonies in the Roman world.

magical and divinatory writings publicly; the amount of texts destroyed was rather unusual but the ritual of purification through fire itself continued in imperial Rome for the next three centuries.²⁴ Although Christians themselves had suffered from burnings of their holy texts under non-Christian emperors in the third and especially at the beginning of the fourth century,²⁵ already the first Christian emperor, Constantine I (306–337), found no fault with using this measure against writings that he found impious. Against the texts of Arius, a priest from Alexandria and later known as the arch-heresiarch of Late Antiquity, the first Christian book burning was set into motion.²⁶ Indeed the Christian practice of burning writings can be traced back to the New Testament and Paul's stay in Ephesus (Acts 19:19).

It became the standard practice in the later Roman empire that after a doctrine had been condemned as heresy by an ecumenical church council, the emperor was supposed to issue an edict that affirmed the condemnation and requested the heretical texts to be destroyed by fire. The Theodosian Code (*CTh*), compiled under Theodosius II (408–450), as well as the Justinianic Code (*CJ*), compiled under Justinian I (527–565), collect several laws against heretics whose books should have been confiscated and burned publicly under supervision of the authorities.²⁷ One of these laws issued against the *mathematici* in 408 CE (*CTh* 9.16.12) requested the bishop to act as supervisor of the book burning – not a secular judge.²⁸ If this was the emperor's initiative or the bishops' request is not

24 Short overview in Sarefield, "The Symbolics of Book Burning"; with a different approach to the question of purification see Rohmann, "Book Burning as Conflict Management".

25 The burning of the Scriptures during the last great persecutions is mentioned both by Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*, 12.2 (ed. and trans. Alfons Städele, FC 43, Turnhout: Brepols 2003, 120f) as well as Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 8.2 (ed. E. Schwartz and T. Mommsen, 2nd edition F. Winkelmann, GCS NF 6.2, Berlin: Akademie Verlag 1999, 740).

26 Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* I.9.30, ed. G. C. Hansen, GCS NF 1, Berlin: Akademie Verlag 1995, 33f; Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* I.21.4; ed. and trans. G. C. Hansen, Vol. 1, Turnhout: Brepols 2004, 184–7; see also Eusebius, *Vita Constantini* III.66: the authorities searched for other heretical books as well; Eusebius von Caesarea, *De Vita Constantini*, ed. and trans. H. Schneider, FC 83, Turnhout: Brepols 2007, 408f; for book burning by Christians, Sarefield, "'Burning Knowledge'. Studies of Bookburning in Ancient Rome", 213–39 offers a comprehensive overview. Parts of it *verbatim* published as Daniel Sarefield, "Bookburning in the Christian Roman Empire: Transforming a Pagan Rite of Purification", in: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. H. A. Drake, Aldershot: Ashgate 2006, 287–296.

27 For example *CTh* 16.5.34 from 398 CE against the Eunomians and Montanists, and *CJ* 1.1.3 from 448 CE against Porphyry as well as Nestorius, the former patriarch of Constantinople; see also *CJ* 1.5.6 already from 435 CE against Nestorius; *CJ* 1.5.8 (from 455 CE) banned all writings against the Council of Chalcedon, and requested texts by Eutyches and Apollinarius to be burned.

28 As it can be found for example in the law against the Eunomians and Montanists; see previous footnote. Ammianus Marcellinus reports book burning for 371/2 in connection with a plot of treason. Here, philosophical and magical writings were targeted, partially being burned in public under the supervision of judges, partially destroyed by their owners as precaution; Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* 29.1.41 and 29.2.4; ed. and trans. John C. Rolfe, LCL 331, Cambridge/MA: Harvard University Press 1936, 210–13 and 216f.

known but probably since Athanasius of Alexandria (328–373), bishops had been keen on imposing their authority as orthodoxy on their flock.²⁹ In order to do so, it was necessary to take out of circulation intellectual resources that taught doctrines deviating from that of the bishop. Bishop Rabbula of Edessa (411/12–435/6) issued a canon requesting his clergy and the sons and daughters of the covenant to search for heretical books, and either bring them to their bishop or burn them immediately.³⁰ At the end of the fifth century book burning under the supervision of a bishop is attested in Berytus where the local bishop commissioned the public prosecutor and Christian students – among them the future patriarch Severus – to find and burn magical books in front of the church of the Virgin Mary.³¹

Burning books was therefore not only, and not foremost, a way of destroying magical or heretical texts (and eliminating the possibility that people could read them and be influenced³²) but, being in the hands of religious authorities, also a ritual of purification from the pollution of unclean texts and thoughts.³³ Even 1500 years later Joseph Goebbels claimed in his speech at the Opernplatz in Berlin that the burning of indexed books would purify the German spirit from the pollution of Jewish intellectualism. Societies and circumstances can hardly be compared but that books have power and influence on people's mind, and that a public celebra-

29 See David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Third-Ninth 'Festal Letter'", *Harvard Theological Review* 87.4 (1994), 395–419.

30 Rabbula of Edessa, *can.* 50, in: Arthur Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm ETSE 1960, 48. Other examples of bishops searching for heretical books have been identified; see Sarefield, "'Burning Knowledge'. Studies of Bookburning in Ancient Rome", 227; idem, "Bookburning in the Christian Roman Empire: Transforming a Pagan Rite of Purification", 291.

31 Zachariah Rhetor, *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*, ed. and trans. Lena Ambjörn, TeCLA 9, Piscataway: Gorgias Press 2008, 70f; *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch*, trans. S. Brock and B. Fitzgerald, Translated Texts for Historians 59, Liverpool 2013, 70f. Zachariah records a previous, private burning of magical books by the owner of those books as requested by the Christian students (Brock/Fitzgerald, 66f; Ambjörn, 62f).

For book burning in the west see the incident in Tarragona in the first quarter of the fifth century as recorded in Consentius' letters to Augustine: Raymond van Dam, "'Sheep in Wolves Clothing': the Letters of Consentius to Augustine", *Journal of Ecclesiastical History* 37.4 (1986), 515–35. Also the *Liber Pontificalis* reports the burning of Manichaean books in front of churches in Rome under popes Gelasius (492–6), Symmachus (498–514) and Hormisdas (514–23); see *The Books of Pontiffs* (*Liber Pontificalis*). *The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715*, trans. R. Davis, Translated Texts for Historians 5, Liverpool: Liverpool University Press 1989, 42, 44f and 48.

32 Book burning as preventive action so that no one would be able to read the text is explicitly stated in *CJ* 1.1.3.

33 Judith Herrin, "Book Burning as Purification", in: Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis, *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham: Ashgate 2009, 205–222; Sarefield, "The Symbolics of Book Burning: The Establishment of a Christian Ritual of Persecution", 164. For the increasing importance of bishops in exposing "heresies" and "magic" – discussed with material of the Manichean and Priscillian controversies in the western part of the empire – see Raymond van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley: University of California Press 1985, 85–114.

tion of destruction and purification by flames are appropriate means to deal with the danger, seems a common denominator throughout history – in the twentieth century probably most famously put into fiction by Ray Bradbury in his *Fahrenheit 451*.³⁴

In Christian Late Antiquity, heretical books were obviously regarded as endangering the well-being of orthodox communities.³⁵ It would have been sufficient and much more economical to erase the heretical text from the parchment or papyrus and reuse the material for another book. As the frequent reuse of parchments and papyri show, this was common practice in accordance with the value of the material. In case of condemned texts, however, it seems that this was not an option but rather a public spectacle of burning them was deemed appropriate for the spiritual cleanliness of society. As an *autodafé* of texts was hardly an efficient or even sufficient way to suppress heretical texts, it was foremost a symbolic ritual of purification by fire.³⁶

d) The Manuscript Harvard syr. 22

Severus' letter on the *autodafé* of his own book can be found in Harvard syr. 22, a manuscript that has been (re)discovered and first described by Sebastian Brock in the 1970s.³⁷ It consists of 80 folios which Brock describes as "very badly damaged" "the vast majority of which are loose", and "the order of the folios is in complete disarray".³⁸ Nevertheless, the manuscript is of some importance: it is of a fairly early date, eighth or ninth century, and it contains several texts not preserved anywhere else. One of them for example offers the invaluable discussion of faith between Chalcedonian and non-Chalcedonian bishops in Constantinople in 532/3 which Sebastian Brock already published more than thirty years ago.³⁹ Some items of these texts are preserved in other manuscripts of well-researched collections (like the British Museum, now British Library) and have been published.⁴⁰ Other texts still await publication; one of them is the short letter to Nonnus Scholasticus (folio 60r–60v).

34 The novel is set in the future in which firemen are called upon to burn books for the common good of society. First published in 1953, it was reprinted many times – ironically in the 1970s in a "modified" version not authorized by Bradbury.

35 Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, 35f.

36 Herrin, "Book Burning as Purification", especially 221f.

37 Sebastian Brock, "Some New Letters of the Patriarch Severus", *Studia Patristica* 12 (1975), 17–24. For the Harvard collection of Syriac manuscripts see also the short catalogue by Moshe H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library*, Missoula: Scholars Press 1979, here 45f.

38 Brock, "Some New Letters of the Patriarch Severus", 18.

39 Sebastian Brock, "The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)", *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), 87–121; for a full list of texts preserved in Ms. syr 22 see Brock, "Some New Letters of the Patriarch Severus", 18–22; see also a new text with translation by Sebastian Brock, "A Report from a Supporter of Severos on Trouble in Alexandria", forthcoming.

40 However, see also the debate between Sergius and Severus: Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, especially 19f.

e) The Content of the Letter to Nonnus Scholasticus and Severus' Book

The heading of the text (probably provided later for this letter collection) summarizes the text: "Letter of the holy Severus to Nonnus Scholasticus from the city of Harran, concerning Nonnus' report to the persecuted bishops in Alexandria about the sign and wonder God performed through Severus' book. The heretics threw it into fire (but) it did not burn". Nonnus Scholasticus is otherwise unknown; the epithet *scholasticus* may identify him as a lawyer (although other options are possible).⁴¹ If he was a former acquaintance of Severus from his days when the later patriarch studied law in Berytus remains speculative. He certainly was a non-Chalcedonian, and may also have been a benefactor of the monastery that is mentioned in Severus' letter, or otherwise closely linked to it. The heading indicates that Nonnus – in a letter that preceded Severus' letter – reported to the non-Chalcedonian bishops in Alexandria about the attempted burning of one of Severus' books. Severus re-narrates the story in his reply:

You have related to the pious bishops a wonder that had happened through our book, in which were found expressions from the Holy Scriptures and from the holy fathers, which they were teaching occasionally at the churches. For you have written that when a chaste and not deceitful person, wearing the habit of monks, from one of the monasteries, was reciting from this book to certain people who themselves have consented to enter the monastic life, those who struggle with God and who are found guilty with a curse from heaven, i. e., Cyriacus and those with him, came to that place. They seized it from his hands, and they kindled a fire from a lot of dry-rubbish. And they threw it (in) to burn. When the fire was hindered and checked with the force of the Spirit which was in those words which were spoken by Him in the Old and The New Testaments, and (with the force) of those (words) of the God-inspired teachers who have interpreted this. It [i. e. the fire] did not reach the inflammable part of the material, but with no burning that book remained (intact) due to those scripts, and in the leather with which it was enshrouded and wrapped on the outside. And I do not suppose that this sign was for a demonstration of the faith of orthodoxy. God forbid! But for a refutation which directs the thoughts of those wicked ones, acted by God, who is capable of doing anything. Because the signs are (performed) on account of the unbelievers, and not on the account of the believers.

The description of the book indicates that it was a (doctrinal) *florilegium*, which by default was full of references to the Scriptures and the Church Fathers.⁴² "Our book" could either point to a book, which contained writings by Severus, or

41 *The Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE)* 2, 788: Nonnus 3 mentions only this text. There is another "Nonnus Scholasticus" in the sixth century but from Antioch in Egypt and unlikely to be identical with Nonnus from Harran: *PLRE* 3, 949: Nonnus 4. For "scholasticus" see the discussion about possible meanings in Axel Claus, "Ο ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΣ", unpubl. PhD University of Cologne 1965.

42 Henry Chadwick, "Florilegium", in: *RAC* 7 (1969), 1131–60, dogmatic *florilegia* 1156–9; Bernhard Neuschäfer, "Florilegium", in *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, ed. S. Döpp and W. Geerlings, Freiburg: Herder 3rd edition 2002, 270f; see also the collection of *florilegia* and references to scholarly literature in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Vol. 2/1: Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Freiburg: Herder 1991, 58–88.

a book, which Severus once owned – or both. As Severus wrote a number of doctrinal treatises, it would be futile to find out which one it could have been.⁴³

If the book was indeed owned by Severus, he may have sent it at some point of his tenure as patriarch to the abbot of this monastery, maybe at the abbot's request. Alternatively, the book changed hands when Severus left Antioch for exile as the patriarch could not take his library with him. He may have tried to save the non-Chalcedonian doctrinal works from destruction by his Chalcedonian successor by entrusting them to confidants who relocated them to non-Chalcedonian monasteries in Syria and Mesopotamia.

f) The Monastery and its Chalcedonian Intruders

To locate the monastery exactly or name it with some certainty remains impossible. The fact that Nonnus is reported as being from the city of Harran makes it likely that the described miracle happened in a non-Chalcedonian monastery in or around that city. One option would be the Qobe monastery that also had connections to Edessa and was probably situated on the road between Harran and Edessa.⁴⁴ Considering that a small cohort of Chalcedonians entered the monastery, and taking into account that they found only one "heretical" book among its book collection, it may have been a rather small monastery with a rather insignificant book collection.⁴⁵

Cyriacus, the head of the Chalcedonian party intruding the monastery, was accompanied by a small party of five or six subordinates – probably soldiers – at his command. Although a civil or military magnate could have undertaken the task of confiscating books, it seems more likely that a Chalcedonian detachment entering a non-Chalcedonian monastery would be headed by a clergyman.⁴⁶ And although

43 See the list of Severus' *florilegia*/dogmatic treatises containing patristic quotations in Grillmeier, *Jesur der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 2/1, 75f.

44 Marlia Mundell Mango, "Where was Beth Zagba?" in: *Harvard Ukrainian Studies Vol. 7. Okeanos: Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students* (1983), 405–430, here: 413–15. If it was indeed the Qobe monastery, the monks – having been expelled in the 520ies – had resettled by 536.

45 The main collection of any monastery, however, were probably biblical books anyway, certainly a psalter and some gospels; other non-Chalcedonian monasteries may have contained more (non-Chalcedonian) books; see for example *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, ed. and trans. J. Flemming, AKGW.PH 15.1, Berlin 1917, 158f which mentions a 'treasury of books'; see also Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 135–40.

46 See for example the story by John of Ephesus, in which he accused the Chalcedonians of using the army against monks: *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, ed. I.-B. Chabot, CSCO 104. Paris: E Typographeo Reipublicae 1933, 39f (*The Chronicle of Zuqnin Pars III and IV A. D. 488–775*, trans. A. Harrak. Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto 1999, 65). The Roman troops were headed by a *chorepiscopus* and a *periodeutes*. For a short but instructive overview of how the Chalcedonian persecutions were put into place see Jan van Ginkel, "Persuasion and Persecution: Establishing a Church Unity in the Sixth Century", in: *All those Nations... Cultural Encounters within and with the Near East. Studies presented to Han Drijvers*, ed. H. L. J. Vanstiphout, Groningen: Styx 1999, 61–9.

this intruding party was small, it was probably headed by a clergy with authority over an abbot, like a *chorepiscopus* or a bishop. As Severus did not further identify Cyriacus, he seemed to have been a well-known opponent of the non-Chalcedonians. A Cyriacus can be found in one of Severus' letters dated to 522–5.⁴⁷ The Cyriacus in this letter is described as “miserable” and “wicked” which corresponds to Cyriacus of the letter to Nonnus, although, admittedly, seen through the eyes of a non-Chalcedonian, that description may fit any Chalcedonian! The Cyriacus of 522–5 seems to have been a cleric as Severus recounts a subdeacon who separated from Cyriacus, thereby indicating that Cyriacus was a priest or maybe even bishop. It may well have been a priest who became a Chalcedonian bishop between 525 and 536. The two attested Chalcedonian bishops named Cyriacus at the time of the letter (536/7)⁴⁸ in the patriarchate of Antioch are bishops of Seleucobelus in Syria II and Sophanene in Mesopotamia but it could, of course, also have been a local chorepiscopus or the bishop of Harran whose name is otherwise unattested.⁴⁹

g) Ephrem of Amida's “Descent” to the East

The letter was clearly written after Severus had been expelled from his see in Antioch in 518 as it is introduced as an answer to “Nonnus' report to the persecuted bishops in Alexandria”. Several non-Chalcedonian bishops had fled to Alexandria at some point after the accession of Justin I to the throne. In 535 the non-Chalcedonian bishops Constantine of Laodicea, Antoninus of Aleppo, Thomas of Damascus (or Thomas of Yabrud), Pelagius of Kalenderis, and Eustathius of Pherre certainly stayed in Alexandria, and it seems likely that Nonnus had sent his letter to these bishops.⁵⁰

For bishops burning books see Sarefield, “The Symbolics of Book Burning: The Establishment of a Christian Ritual of Persecution”, 171.

47 Severus, *Select Letters* V.15, in: *The Select Letters of Severus Patriarch of Antioch*, Vol. 2, ed. and trans. E. W. Brooks, 394–405 (350–9), here: 394f (351). Brooks dated the letter to 522–7, Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 114, 146 argues that the cluster of bishops stayed around Marde probably only until 525.

48 For the date see below.

49 Attested Cyriaci: Giorgio Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, Vol. 2 Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padova: Edizioni Messaggero 1988, 781 and 858. Harran: Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, 811. There were several Cyriaci present in Constantinople in 536 but none of them was bishop: *ACO* III, ed. Schwartz, 249 (priests and archimandrites).

50 In 535 these bishops wrote *Canons* and sent them from Alexandria to their non-Chalcedonian communities in the eastern provinces. This text also refers to the time of persecution in which these bishops had fled to Alexandria. It can be dated to 535; for the text see *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, ed. and trans. A. Vööbus, CSCO Vols. 376/8, Louvain 1975, 159–163 [154–157]. For the date: Arthur Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde*, Vol. 1, B, CSCO 317, Leuven: Secrétariat du CorpusSCO 1970, 269–273. See also Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 156.

Severus may have been one of the bishops hiding in Alexandria, but more likely, the bishops in Alexandria forwarded Nonnus' report through a trustworthy messenger – who knew the exact whereabouts of his patriarch in Egypt – to Severus. Severus most likely wrote this letter 536/37 because the council of Constantinople convened in 536 condemned the non-Chalcedonians, namely Severus, Anthimus (patriarch of Constantinople 535/6), Peter of Apamea (former metropolitan until he went into exile in 519), Zoaras (a non-Chalcedonian stylite) and their followers. Emperor Justinian issued his *Novella* 42 which confirmed the decisions of the council and decreed that no one was allowed to possess or copy any of Severus' writings or books. Furthermore, the emperor required that those books were to be burned.

In other words, *Novella* 42 provided the Chalcedonian church with a much sought-after basis to enforce Chalcedon in the whole empire.⁵¹ Nothing could have made Ephrem, the Chalcedonian patriarch of Antioch who was responsible for implementing the decree in his jurisdiction, happier than this. According to the non-Chalcedonian bishop and historian John of Ephesus, in the wake of the council, the patriarch undertook his infamous "descent to the East".⁵² John vividly describes how Ephrem "persecuted, disturbed and troubled the entire East and the Church of God and all Syria."⁵³ Ephrem supposedly expelled monks from monasteries, made stylites to come down from the pillars, drove out hermits and forced people by the sword to take the Chalcedonian Eucharist everywhere in the East.⁵⁴ Ps-Zachariah Rhetor to a certain extent differentiates between Ephrem who was supposed to "admonish" people to adhere to Chalcedon and Clementinus – about whom nothing is known but from the context can be assumed that he was an army officer, probably a *dux* – who was to "coerce the inhabitants of the cities in the East to accept the Council [of Chalcedon]".⁵⁵

The patriarch's route towards the East up to the Persian border can be reconstructed according to the accounts of two non-Chalcedonian authors, Ps-

51 Emperor Justinian had given up – at least for a while – his attempts for reconciliation with the non-Chalcedonians. Although it seems that the enforcement was limited to the strongholds of the non-Chalcedonians in Syria and Mesopotamia; Egypt was another case.

52 For Ephrem see Joseph Lebon, "Éphrem d'Amid, Patriarche d'Antioche (526–544)", *Recueil de Travaux* 40 (1914), 197–214 and Glanville Downey, "Ephraemius, Patriarch of Antioch", *Church History* 8 (1938), 364–370.

53 *Chronicon Pseudo-Dionysianum*, ed. Chabot, 38 (*The Chronicle of Zuqnin*, trans. Harrak, 64).

54 The Chalcedonian tradition of course remembered Ephrem as the successful but peaceful converter of non-Chalcedonian stylites: John Moschus, *Pratum Spirituale* 38; *The Spiritual Meadow of John Moschus*, trans. John Wortley, Cistercian Studies 139, Kalamazoo/MI: Cistercian 1992, 25f. See below the discussion of the ordeal by fire.

55 Ps-Zachariah Rhetor *H.E.* X.1, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Vol. 2, ed. and trans. E. W. Brooks, CSCO 84/88, Paris: 1919–24, 174f (*The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, ed. and trans. G. Greatrex, R. Phenix and C. B. Horn, Translated Texts for Historians 55, Liverpool 2011, 399); Clementinus: *PLRE* 3, "Clementinus 2", 318.

Zachariah Rhetor and Elias, the author of the *Vita* of John of Tella.⁵⁶ Ephrem visited Aleppo/Beroea, Qenneshrin/Chalcis, Mabbug/Hierapolis, Batnan, Edessa, Sura, Callinicum, "the rest of the border region", Resh'aina/Theodosiopolis, Amida, and Tella/Constantina.⁵⁷ One of Ephrem's army officers, Cometas, who was ordered to find one of the most dangerous opponents of the Chalcedonian church, John of Tella, first stopped at Harran, before he went to Nisibis and Singara (in Persia) to catch John.⁵⁸ John of Tella had threatened the Chalcedonian Church of the Empire for the last fifteen years by ordaining thousands of priests throughout the *Oriens*, and thereby creating a new underground-church that shook the foundation of the official church of the empire.⁵⁹ From Nisibis, John of Tella was brought to Dara, and from there he was led to Theodosiopolis, where the bishops assembled to await Ephrem.⁶⁰ Further Chalcedonian protagonists mentioned to have already been there were Asylus, bishop of Theodosiopolis and Christophorus, chorepiscopus of Amida. Travelling with Ephrem's entourage were – in addition to a sizeable army – Rufinus, Ephrem's *scholasticus*, and probably Abraham Bar Kayli, the metropolitan of Amida. On the way to Antioch where John was jailed and died a year later, Cometas, who led the prisoner there, stopped again at Harran and frightened the non-Chalcedonians in and around the city.⁶¹

In short, following the council of 536, the Chalcedonians mobilized an enormous amount of manpower and combed through the eastern provinces up to the Persian border for "heretical" elements in order to implement the imperial decree. The patriarch's entourage comprised bishops and military but it seems that several Chalcedonian parties independently from each other travelled the patriarchate and paid non-Chalcedonian villages and monasteries a visit in order to enforce the new religious policy. Probably one of the smaller troops led by

56 Elias provides less place names for Ephrem's visits than Ps-Zachariah but gives more detailed information about his entourage.

57 Ps-Zachariah Rhetor *H.E.* X.1, Brooks, 175 (Greatrex, Phenix and Horn, 399).

58 Elias, *Life of John of Tella*, in: *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, ed. and trans. E. W. Brooks, CSCO 7–8, Paris: E Typographeo Reipublicae 1907, 66f (English translation: *The Biography of John of Tella (d. A. D. 537) by Elias*, trans. J. R. Ghanem, Phd Thesis Madison/Wisc. 1970, 77). For John see Nathanael J. Andrade, "The Syriac Life of John of Tella and the Frontier *Politeia*", *Hugoye* 12.2 (2009), 199–234 and the next footnote.

59 In addition to a few other instructional texts, John also wrote a *Profession of Faith* in which he imagines a different church with an ecclesiology independent from the Roman empire and an imperial ideology; see especially Volker Menze and Kutlu Akah, *John of Tella's Profession of Faith: the Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, Piscataway: Gorgias Press 2009. See also Volker Menze, "The *Regula ad Diaconos*: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology, and the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile", *OrChr* 90 (2006), 44–90. The *Novella* 42 forbade any person to trouble the peace of the Church, convert or baptize anyone, or give out the Eucharist outside the Chalcedonian churches. This was subject to punishment and Ephrem intended to exercise this against John.

60 Elias, *Life of John of Tella*, ed. Brooks, 74f (Ghanem, 86).

61 Elias, *Life of John of Tella*, ed. Brooks, 86f (Ghanem, 99f).

Cyriacus came to the monastery mentioned in Nonnus' report, and seized Severus' book.

The violent image of "Ephrem's descent" painted by the non-Chalcedonian authors cannot completely be reconciled with Severus' letter. No physical violence by the party of Cyriacus is mentioned, and the monks were not even expelled although there is no question about their adherence to a "heretical" doctrine. The Chalcedonians' only target in the monastery was the destruction of the non-Chalcedonian intellectual resources.

This should not be interpreted as a lack of thoroughness on the side of the Chalcedonians but as prudence as Christian authorities had learned over the last two centuries that there was nothing worse in enforcing the law than creating martyrs among those being under enforcement. Michael Gaddis in his *There is no Crime for those who have Christ* phrased this aptly: it was "easier to let the law being violated than to punish the wrongdoers and thus risk earning those Christians the title of martyrs – and themselves that of persecutors."⁶² Independent from the ruling of a church council or a canon, in the eyes of Christians – being sensitive to persecutions – any group using physical coercive measures could not claim to be the true religion.

Interpreting Severus' letter, the Chalcedonians had learned their lesson well, and avoided painstakingly to create eye-witness material that could be used for a hagiographical narrative. However, by failing to burn one of Severus' books, they actually gave their opponents another welcome opportunity to prove themselves as being orthodox in the eyes of their contemporaries.

h) The Book that did not burn: Miracle or Incompetence?

Nonnus and all non-Chalcedonians who heard about the story of a book of their beloved patriarch thrown into the fire that did not burn, considered the fire as divine ordeal. Instead of purifying the society by destroying a supposedly heretical text as intended, the fire acted as a tool of God proving the orthodoxy of the non-Chalcedonians.⁶³

In the post-Chalcedonian period such ordeals were well-established patterns – at least in hagiographical narratives. John Rufus reports in his *Plerophoriae* (a collection of non-Chalcedonian anecdotes, visions, and prophecies from probably shortly after 512) that a Chalcedonian village priest wished to prove the orthodoxy of the Council of Chalcedon against a stubborn non-Chalcedonian villager by proposing an ordeal by fire. Both should hold their right hands over a fire and the

62 Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press 2005, 191.

63 Severus claims in the letter that the miracle was not provided by God to prove the non-Chalcedonians' orthodoxy but as a sign for non-believers. However, even Severus' rhetorical volte regards the Chalcedonians as non-believers who could learn from the "miracle", and the non-Chalcedonians as orthodox who simply would not need further proof of their righteousness.

one whose hand was not burned, was believed to be in the possession of the true faith.⁶⁴ Another story recounts two groups of monks, one Chalcedonian, the other non-Chalcedonian who wished to prove their respective faith by throwing the *Tome* of Pope Leo (as proof-text for the Chalcedonians), and the *Encyclical* of the usurper Basiliscus (as proof-text for the non-Chalcedonians) respectively into the flames.⁶⁵ As predictable, in both cases the non-Chalcedonians held the upper hand – the priestly hand gets severely burned and the *Tome* of Leo was consumed by the fire while the *Encyclical* survived its ordeal. The same method of trial by fire is commemorated for Ephrem of Amida around 90 years later in John Moschus' *Spiritual Meadow* – only that here the Chalcedonian won the day over a non-Chalcedonian stylite.⁶⁶

If such an ordeal by fire functioned as a *topos*, can it be assumed that also the miracle of Severus "non-flammable" book belongs to the same category? John Rufus' *Plerophoriae* and John Moschus' *Spiritual Meadow* are hagiographical texts, and the reader would be surprised – to say the least – if these ordeals had turned out any different than they did. However, nothing can be said about the historical evidence behind these stories.

The case is different with Severus' letter, even though the intention of proving the orthodoxy of Severus and his writings – and by extension the non-Chalcedonian cause in general – remains the same. Nonnus had probably not been an eyewitness, and he or the monks of the monastery could simply have created this story. However, this seems unlikely, not only because the genre is different and the account of a miracle was not a natural ingredient for a letter but also for scientific considerations.

From the letter, it is not possible to reconstruct how Severus' book may have looked like exactly. However, it is clear that it was a codex bound in leather, and the pages themselves most likely made of parchment.⁶⁷ Beyond that we can only

64 *Plerophoriae* 47; edition and French translation by F. Nau, *Plérophories*, in: *PO* 8 (1912), 1–208, here 98–100; Volker Menze, "Die Stimme von Maiuma. Johannes Rufus, das Konzil von Chalcedon und die wahre Kirche", in: *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, ed. B. Aland, J. Hahn and C. Ronning, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 220f.

65 *Plerophoriae* 46; Nau, *Plérophories*, 98; eastern Chalcedonians may have been sceptical of Leo's *Tome* as well but in a non-Chalcedonian narrative, this text constituted obviously the Chalcedonian statement of faith. The *Encyclical* was a decree by the usurper Basiliscus, published in 475, that was directed against the *Tome* of Leo.

66 John Moschus, *Pratum Spirituale* 38; *The Spiritual Meadow of John Moschus*, Wortley, 25f.

67 For the invention of the codex see the classic, short introduction by C. H. Roberts and T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London: British Academy 1983; however, it does not deal with the binding of codices (see next footnote); a detailed study on early codices offers Eric G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1977.

Concerning the question if the pages were made of parchment or papyri, see for example the list of dated Syriac manuscripts in W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Vol. 3, London: British Museum 1872, 1236: all Syriac manuscripts from the sixth century (more than 20) in the British Library are made of parchment; however, there are some Syriac

speculate about its shape as comparisons are non-existing.⁶⁸ Maybe in order to imagine the form and functioning of the codex a well-known comparison – although from Egypt, around 300 years earlier and the pages being made of papyri (as well as parts of the binding) – are the Nag Hammadi codices. They are also bound in leather, and many of them have leather ties and envelope flaps that would keep the books closed – which would fit the description of the letter that says that the leather cover protected the inner pages.⁶⁹

There is nothing to prove that Severus' codex had a similar closing mechanism but it may be a possibility. If so, the prosecutors should have unlocked and opened the codex (or even rip off the covers as the Nazis did in 1933) to allow oxygen to reach the inner parts of the codex as otherwise the leather-bound covers would have protected the inside quite well.⁷⁰ If thrown in flames, leather shrinks from the heat but is not easily inflammable. In general, it is impossible to state the ignition temperature of "leather" as this depends on the kind of animal it was made from, the tanning process, its humidity, thickness, density, shape of object it was used for, as well as the external conditions (air flow, exposure to oxygen, how the

manuscript made of papyri preserved in Egypt, and they must have circled outside Egypt as well (although not preserved).

- 68 The standard reference work for bookbinding is J. A. Szirmai, *The Archaeology of Medieval Bookbinding*, Aldershot: Ashgate 2000 which provides a good introduction to the earliest Coptic as well as Byzantine codices but does not contain any discussion of Syriac codices. Similarly disappointing in this respect are also modern catalogues on early (Christian) manuscripts: dates, discovery, script etc. are considered but no word about the binding. *The History of Bookbinding 525–1950 A. D.*, ed. Walters Art Gallery, Baltimore/Maryland: Trustees of the Walters Art Gallery 1957 has despite its title hardly any – and no relevant – examples from the sixth century; also Berthe van Regemorter, *Some Oriental Bindings in the Chester Beatty Library*, Dublin: Hodges Figgis 1961, 11 with plate 3b offers only one Syriac example from the eighth/ninth century.

W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3. Vols., London: British Museum 1870–72 remains a master piece with meticulous description of date, script etc. for each manuscript, and contains even an index of dated Syriac manuscripts. However, nothing is said about their bindings, if original or rebound etc. Lucas van Rompay told me in an e-mail that the old bindings – if existing – of Syriac manuscripts from Deir al-Surian which had been brought to London in 1830s and 1840s, were most probably replaced by new bindings. In other words, Syriac codices from the sixth century do exist but they no longer have their original sixth century binding. Therefore, to the best of my knowledge, no Syriac manuscript from the sixth century can be brought into the discussion here as reference.

- 69 Szirmai, *The Archaeology of Medieval Bookbinding*, 7–31 for Nag Hammadi and other late antique Coptic Codices.

- 70 Claus Maywald from the Gutenberg-Museum in Mainz pointed out to me in an e-mail communication that after fires in libraries, often books can be found with burned covers but which are intact inside.

The disastrous fire in the Anna Amalia library in Weimar/Germany in 2004 which destroyed 50.000 books showed that more research is necessary in order to understand how exactly external factors like fire, heat, water etc. affect books and the material they are made of respectively (leather, parchment, paper etc.). Studies are undertaken at the University of Applied Sciences and Arts at Hildesheim to understand these factors alone, as well as in combination (first fire that damages the book, then the water used to extinguish the fire), and also considering the locations of the books in the building.

leather is placed in the fire etc).⁷¹ In fact, to define the ignition temperature of solid materials in general is difficult, and Ray Bradbury was mistaken when he assumed that the (auto)ignition temperature of printed paper is 451° Fahrenheit (ca. 232° Celsius).⁷² However, even below the ignition temperature, solid material can change and become disintegrated – paper, for example, already yellows, and parchments curls and browns at around 150° Celsius.⁷³ If the pages of Severus' book were made of parchment, they would have shrunk considerably because of the heat.

However, all questions concerning the ignition temperature of the codex aside, it is very likely that the ignition temperature of the “dry-rubbish” – which probably can be interpreted as dry branches, dung and maybe some hay found in or around the monastery – as reported by Nonnus used to make the bonfire was lower than that of the leather codex.⁷⁴ In other words, the fire lit of “dry-rubbish” would burn (at an unknown temperature as this cannot be estimated and differs between the inner part of the fire and the tips of the flames by several hundred degrees Celsius) but if the Chalcedonians did not provide for enough burning material or waited long enough, the heat transfer from the fire would only let the codex shrink and char but not burn it. If burning indeed started, the pages would burn from the outside slowly towards the inside.⁷⁵

One example of a Syriac manuscript (10th/11th century) made of parchment that was damaged by fire but did not burn completely, can be found in the library of

71 See for example the dated but very instructive study by S. H. Graf, *Ignition Temperature of Various Papers, Woods, and Fabrics*, Bulletin 26, Engineering Experiment Station: Corvallis, Oregon 1949, especially the conclusions pp. 64–66. For different kind of leathers and its tanning processes see R. Reed, *Ancient Skins, Parchments and Leathers*, London and New York: Seminar Press 1972, 13–85.

72 Gisbert Rodewald, *Brandlehre*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 6th edition 2007, 179; in the literature on fire/fire protection usually a range of temperatures can be found at which paper and other solid material ignite. The temperatures stated here are taken over from the literature and offer idealized estimates.

The ignition temperature should also not be mixed up with the minimal burning temperature – the temperature that is needed to continue the burning process without further external energy supply, and which is considerably higher than the ignition temperature; Rodewald, *Brandlehre*, 185. He presents data for ignition temperature as well as the minimal burning temperature. For example, for paper the difference would be more than twice as high, c. 360° (ignition) versus c. 800° Celsius (burning).

73 Tony Cafe, “Physical Constants for Investigators”, <http://www.tforensic.com.au/docs/article10.html>; Reed, *Ancient Skins, Parchments and Leathers*, 317.

74 See Cafe, “Physical Constants for Investigators”, <http://www.tforensic.com.au/docs/article10.html> indicates for example decayed woods as igniting at 150° Celsius, hay at 172° Celsius whereas leather – it should be assumed under same conditions – would need 212° Celsius.

75 For the temperatures by which leather and parchment start to shrink and char (250–300° Celsius): Reed, *Ancient Skins, Parchments and Leathers*, 316–19. For a half-burned Syrian manuscript see Sachau 14; Eduard Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin: A. Asher & Co. 1899, 27: an East Syrian manuscript from maybe 13th century, that was rebound 1386, had its upper part of the pages destroyed by fire.

Duke University/Durham; no covers are left, folios at the beginning and end are missing, but from the remaining 87 folios, only the first four at the beginning and the last 14 are heavily damaged, while all the inner folios are more or less complete.⁷⁶ In other words, it seems to have been exposed to a serious burning but nevertheless substantial parts have survived almost undamaged.

Severus' book may have been exposed to a fire that did so little damage to the codex that partisan interpreters could categorize it as a "miracle". Whether the leather-bound covers shrank, and parts of the parchments got charred or maybe even parts of the pages became unreadable, is not recorded but was most certainly the case. In the eyes of the non-Chalcedonians that did not diminish the miracle. With the knowledge of modern fire investigation techniques, however, it can be deduced that ignorance and inexperience on the side of the Chalcedonians caused the failure. The prosecutors did not rip off the covers or cut the codex into pieces to facilitate the burning process, and they only lit a small fire with available material on the spot.

Conclusion

It remains unknown what happened to Severus' book but it seems unlikely that the Chalcedonian prosecutors left it untouched after they had failed to burn it. They may have taken it with them and got rid of it at a later stage. Either way, however, this did not matter for the non-Chalcedonians. God had provided them with a miracle – in public and in the presence of their enemies. Scientific explanations were not available to sixth-century monks but they could have studied the Old Testament. When king Jehoiakim of Judah first cut apart (he apparently knew what he was doing!) and then burned the scroll of the prophet Jeremiah containing the divine words of punishment for Judah, God requested to have the scroll rewritten, adding concerning the king of Judah: "You have dared to burn this scroll [...] He [the king] shall have no one to sit upon the throne of David, and his dead body shall be cast out to the heat by day and the frost by night. And I will punish him and his offspring and his servants for his iniquity; I will bring on them [...] all the disasters with which I have threatened them" (Jer 36:29–31). If Severus had lived a few years longer, he most certainly would have interpreted the bubonic plague that broke out in the Eastern Roman Empire in 541/2 in this Old Testament framework, and regarded the pandemic as a divine disaster caused by a heretical religious policy that had persecuted him and ordered his texts to be burned.

Be this as it may, the – purely local – purification ceremony of burning Severus' "heretical" book turned out to be a public relations disaster for the Chalcedo-

76 Maria Doerfler, Emanuel Fiano, Lucas van Rompay, *Syriac Books & Manuscripts of the Duke University Collection. A Special Exhibit*, [Durham 2011] with plates; accessible online: <https://archive.org/stream/lumodosuryoyo20114950doer#page/n0/mode/2up>.

nians. By failing to complete their *autodafé*, the Chalcedonians provided their opponents with a triumph interpreted as divine miracle. Daniel Sarefield concluded his dissertation on book burning in the Roman World claiming that "bookburning does not appear to have been a particularly effective method of eradicating prohibited works."⁷⁷ It appears indeed to be a myth that books easily burn and an *autodafé* would be a simple and effective way to destroy texts that were considered illicit.⁷⁸

However, although the party of Cyriacus can be blamed for this singular instance, an overall purification of the Chalcedonian church from heretical books also failed. Severus' books, not just this one reported by Nonnus, certainly did not burn in Erich Kästner's metaphorical understanding. Despite the order to burn them, Severus' works still circulated even in Greek in the later sixth century, many of them have survived in Syriac until today, including this very letter providing a unique glimpse of how an imperial edict for burning heretical codices was implemented in the Later Roman Empire.⁷⁹

77 Sarefield, "'Burning Knowledge'. Studies of Bookburning in Ancient Rome", 237.

78 *Contra*, for example, Rohmann, "Book Burning as Conflict Management in the Roman Empire", 119. However, I have to admit that I undertook an *autodafé* at the Central European University in September 2013 to see for myself how a leather-bound book would burn, and it burned down much faster than I anticipated. I have to thank CEU for allowing me to do this on its premises, and the communication office to film it and provide me with a short movie; see <https://www.dropbox.com/s/xitsjfi51vyr9wl/Volker%20Menze.mp4?dl=0>.

Water may damage leather more substantially in the long run than a half-hearted attempt to burn it: worms and dampness are named in canon 68 of the Council in Trullo (692) as causes for the destruction of books, not fire (*The Council of Trullo Revisited*, ed. G. Nedungatt and M. Featherstone, Rome: Pontificio Instituto Orientale 1995, 150f); see also John Chrysostom, *Homily XXXVIII on Acts* in which John reports that he picked up a book from the river that a magician had tried to deposit there before soldiers could catch him with the incriminating text (*Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, NPNF 11, trans. J. Walker, J. Sheppard, and H. Browne, rev. G. Stevens, reprinted Edinburgh: T&T Clark 1997, 444).

79 For Severus in Greek see van Rompay, "Severus, Patriarch of Antioch (512–538)", 6. However, not just a good number of non-Chalcedonian texts, for example by Severus, have survived but also other forbidden "heretical" texts like Nestorius' apology, the *Bazaar of Heracleides*, in Syriac translation.

60^r col a, line 33 |
 60^r col b |
 60^v col a |

80

[f. 60r^o, column a, line 33 | Letter of the holy Severus to Nonnus Scholasticus from the city of Harran, concerning Nonnus' report to the persecuted bishops in Alexandria about the sign and wonder God performed through Severus' book. The heretics threw it into fire (but) it did not burn. §

To Nonnus Scholasticus, trained in everything, lover of Christ, Severus.

The writings of your wisdom, the lover of Christ, to our feebleness have arrived, in which you have related to the pious bishops a wonder [60r^o, col b] that had happened through our book, in which were found expressions from the Holy Scriptures and from the holy fathers, which they were accurately teaching from time to time at the churches. For you have written that when a chaste and not deceitful person, wearing the habit of monks, from one of the monasteries, was reciting from this book to certain people who themselves have consented to enter the monastic life, those who struggle with God and who are found guilty with a curse from heaven, i. e., Cyriacus and those with him, came to that place. They seized it from his hands, and they kindled a fire from a lot of dry-rubbish. And they threw it (in) to burn. When the fire was hindered and checked with the force of the Spirit which was in those words which were spoken by Him in the Old and The New Testaments, and (with the force) of those (words) of the God-inspired teachers who have interpreted this. It [i.e. the fire] did not reach the inflammable part of the material, but with no burning that book remained (intact) in those written parts, and in the leather with which it was enshrouded and wrapped on the outside. And I do not suppose that this sign was for a demonstration of the faith of orthodoxy. God forbid! But for a refutation which directs the thoughts of those wicked ones, acted by God, who is capable of doing anything. Because the signs are (performed) on account of the unbelievers, and not on account of the believers. These things which Paul repeated and instructed in the letters which he wrote to the Corinthians, to whom it was permitted to talk in the different languages of the peoples. For he said thus: "Tongues, then, are a sign not for believers but for unbelievers."⁸¹ For when ... to them ... spoken, ... [60v^o, col a] (they) were hardened and willingly were blinded, and He who rules everything through wisdom was stirred who did such things. So much so that when the Gospel spread to the ends of the world and, as if to say, it gazed intently at all the nations in the preaching of the true religion, it held its peace as if in a large part from effecting such things. And these things are effected, not as in a demonstration, but on account of the necessity of those barbarians who, not being able to hear and perceive the subtlety of the teachings, were in need of such a resource. For it was not

81 1 Cor. 14:22.

that divinity in the likeness of haughty men was to empty glory. But when he pities on account of salvation he comes in every manner. And He realized for us this thing which had been said. This is what God had said to Ezekiel, because Israel was swollen in its mind and turned back to stupidity. He spurred him and said thus:

Son of Man, go to the House of Israel and speak to them my words. Because it is not to a people which speaks obscurely, or (speaks) a difficult language. You are sent to the House of Israel, but not to people with varieties of voice or of a different language, and not to (people) who are heavy-tongued, whose words you do not understand.⁸⁵ If I had sent you to them, they would listen to you. But the House of Israel does not desire to listen to you. Because all of the House of Israel is apathetic and hardhearted. And lo I gave you a mighty face against their face and I will strengthen your victory against |60v^o, col b| their victory. And it (i.e., the House of Israel) will co[n]tinually be stronger than flint. [Do] not [fear] them, and do not be terrified from [before] their faces, because they are a rebellious house.⁸⁶

Cyriacus struggles with God and (also) those five or six *homunculi* in his retinue, despised in faith, corrupt in mind, whose contention Truth vanquishes, "for it is strong at all times and harder than flint, because they do not want to listen to me."⁸⁷ Thus we have heard the one who spoke to Ezekiel. To your wisdom, the lover of Christ, he will give a reward on account of your seething zeal in this world, and in the life to come to which there is no end, apart from with Him, there is nothing, no other kind of excellence, nor any everlasting reward. And we the humble ones never cease from offering up prayer for your sake. For the memory of the just men is of much advantage to those who keep them in remembrance. §

He laid his signature, that is, Unity in the Holy Trinity: for this is our God, may He guard your faithful wisdom as He performs these things which are beloved and pleasing to Him. And may He deliver you from every harm of the Devil, demons and evil people, and when your wisdom acts well, He will hold you worthy of the life to come, that is in the kingdom of heaven, through the prayers of the saints, amen. §

It has ended.

85 The text here is corrupt; translation suggested by Sebastian Brock.

86 Eze. 3:3–8.

87 Eze. 3:9.

Andrew Palmer

Gegenseitige territoriale Ansprüche der Ost- und Westsyrer im 7./8. Jahrhundert im Lichte des *Liber Castitatis* und dreier unedierter Heiligenviten

Einleitung

Gegenstand des Aufsatzes sind vier hagiografische Quellen in syrischer Sprache aus der frühislamischen Zeit:

- 1) der *Liber Castitatis* (ca 860);
- 2) die *Vita Sallaræ* (ca 670);
- 3) die *Vita Theodoti* (ca 700);
- 4) die *Vita des Simeon Olivarum* (Abfassungszeit noch ungeklärt).

Ersterer ist zwar längst bekannt, aber wurde noch nicht als Quelle für das Eindringen ostsyrischen Mönchtums in westsyrisches Territorium ausgewertet; die übrigen Quellen wurden z. T. zusammengefasst, aber sie sind noch nicht erschlossen worden.

1. Der *Liber Castitatis* ist ein Werk des Išo'dnaḥ, eines ostsyrischen Bischofs von Baṣra im heutigen Iraq. Es enthält 140 kurze Biografien ostsyrischer Klostergründer vor allem der spätsassanidischen und der frühislamischen Zeit.¹ Zwei dieser Biografien betreffen Klostergründungen durch den Mönch Šarri, bei Dara (§ 3), bzw. den Mönch Bar Kewela, bei Kfartutho (§ 32), beide im ehemaligen römischen Reich. Diese Klostergründungen bezeugen einen Vormarsch ostsyrischen Christentums ins Territorium der Westsyrier nach der Einnahme Daras 573 (Abbildungen 1 und 2).

2. Die *Vita Sallaræ* ist anonym; vermutlich wurde sie kurz nach dem Tode des Sallārā geschrieben. Der ostsyrische Mönch Sallārā war der geistliche Führer der westlichen Isla-Einsiedler, die Eugen (Augen, Awgin) und Yōḥannān den Araber aus dem 4. Jh. als ihre geistlichen Ahnen verehrten. Er führte bei ihnen die zönotische Lebensweise ein, dann verließ er sie mit 120 Mönchen, um ein neues Kloster – den heutigen muslimischen Wallfahrtsort Sīlotinka Mīrada bei Kalecik/Beth Aluṣa (Abbildungen 3 und 4) – hoch über dem Fluß, der Nisibis (Nusaybin) so reichlich bewässert, zu gründen.

Diese Klostergründungsgeschichte war dem Išo'dnaḥ unbekannt. Die *Vita Sallāræ* ist – wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Übernahme des betref-

1 Sebastian P. Brock, »Išo'dnaḥ«, *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage (GEDSH)*, herausgegeben von S. P. Brock u. a. (2011), 217.

fenden Wallfahrtortes durch die Westsyrier – ausschließlich westsyrisch überliefert worden.

3. Die *Vita Theodoti* wurde um 700 vom Mönchs-Priester Joseph, dem Schüler des westsyrischen Klostergründers Theodotos² (†698), diktiert, und vom Priester Simeon aus Samosata aufgeschrieben. Theodotos – ein wandernder Heiliger – besuchte viele Gegende und begegnete wiederholt Ostsyriern in westsyrischen Klöstern, dessen Herkunft aus ökonomischen Gründen (einer war z. B. Bauschreiner) keine Rolle für die westsyrischen Mönche spielte. Der Text ist ein seltenes Zeugnis des pragmatischen Beieinanderwohnens von Ostsyriern und Westsyriern, etwas, was aus ideologischen Gesichtspunkten nicht geschehen durfte.

4. Die ursprüngliche *Vita des Simeon Olivarum* wurde von Job, einem Neffen Simeons, geschrieben. Sie ist nur noch in einer späteren Bearbeitung erhalten, die anachronistische Einschübe kennt. Teile davon, die durch das Sieb der historischen Kritik hindurchkommen, bezeugen ein etwa gleichzeitiges westsyrisches Eindringen in ostsyrisches Territorium aus nord-östlicher Richtung und vor allem den Bau der ersten westsyrischen Kirche in der ostsyrischen Stadt Nisibis. Vermutlich ist ein Teil der dem Simeon zugeschriebenen Bautätigkeit den zwei ersten westsyrischen Bischöfen von Nisibis zuzuschreiben, die in der ersten Hälfte des 7. Jhs. lebten. Solche westsyrische Bauten werden nämlich in der Korrespondenz des ostsyrischen Katholikos Išo'yab III. aus der Mitte des 7. Jhs. erwähnt. Er spornte die Ostsyrier der Stadt an, diese Bauten zu zerstören.

Die *Vitae* dieser drei Heiligen und der *Liber Castitatis* bilden zusammen ein Dossier für die Geschichte des gegenseitigen Eindringens der Ostsyrier und Westsyrier nach der Aufhebung der römischen Grenze zwischen Dara und Nisibis. Dazu können z. B. auch die Briefe des Išo'yab III. gerechnet werden.³ Sie beweisen auch die Freiheit, die die einheimischen Christen im ersten islamischen Jahrhundert immer noch genossen, um Klöster und Kirchen neu zu gründen.

2 *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, Bd. 2, herausgegeben von Jean-Baptiste Chabot, CSCO 104, *Scriptores Syri* 53 (1933), 156, 160, 164–65; *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488–775*, übersetzt von Amir Harrak, *Medieval Sources in Translation* 36 (1999), 149, 153, 156.

3 *Išo'yahb patriarchae III. liber epistularum*, herausgegeben und übersetzt von Rubens Duval, CSCO 11 (1904), 223, 225–28; lateinische Übersetzung, CSCO 12 (1905), 162, 163–66; französische Übersetzung des betreffenden Auszugs: Andrew N. Palmer, »La montagne aux LXX monastères: la géographie monastique du Tur 'Abdin«, in: *Le monachisme syriaque*, herausgegeben von Florence Jullien, *Études Syriaques* 7 (2010), 169–259: S. 176–77.

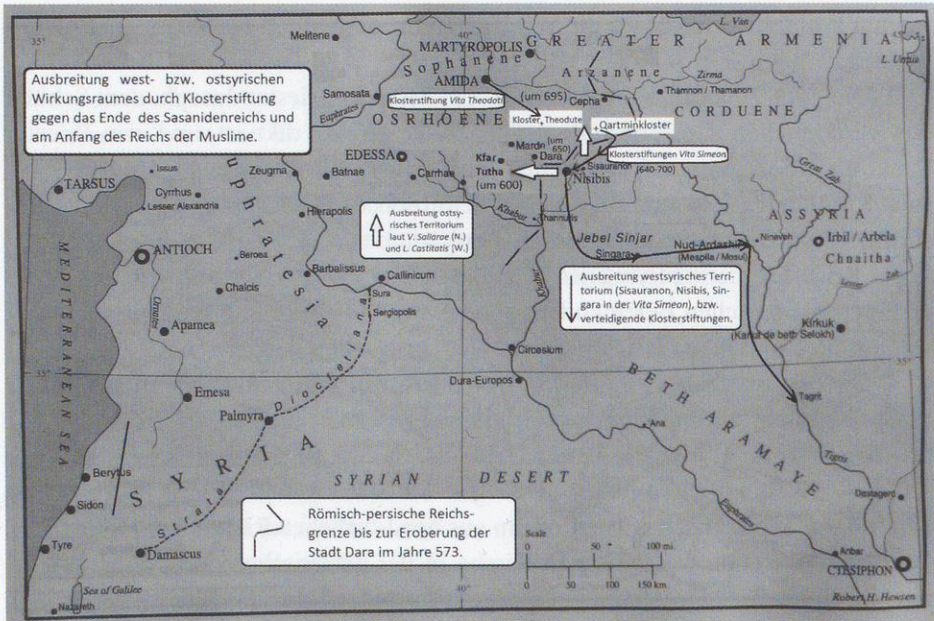


Abbildung 1: aus Geoffrey Greatrex und Samuel N. C. Lieu, *The Roman eastern frontier and the Persian Wars*, Teil 1: AD 363–630: a narrative sourcebook (2002)

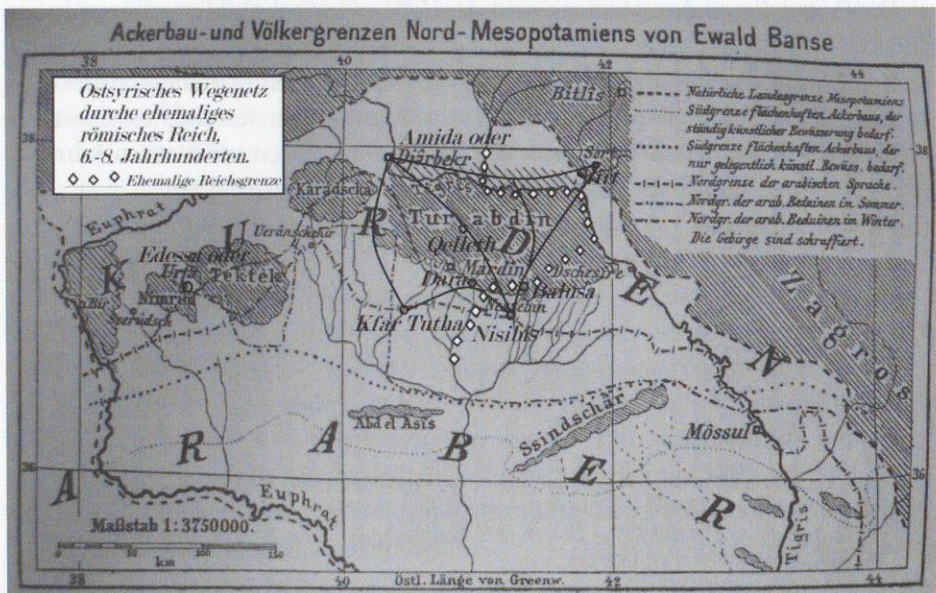


Abbildung 2: aus Ewald Banse, *Auf den Spuren der Baghdadbahn* (1913)



Abbildung 3: »Silotinka Mirada«, Wallfahrtsort süd-westlich von Kalecik
(das schlossartige Dorf links im Bild)

Stand der Forschung

Der *Liber Castitatis* ist eine Quelle für die historische Geographie vor allem des ostsyrischen Mönchtums.⁴ Als solches wertete ihn Christelle Jullien in einem zweiteiligen Aufsatz vor wenigen Jahren aus⁵ und gab Scott Johnson eine Probe des dieser Quelle zu widmenden Kapitels aus seinem künftigen Buch über die Rolle des Reisens in der syrischen, griechischen und lateinischen Literatur der Spätantike.⁶ Der Name *Liber Castitatis* ist die lateinische Übersetzung des syrischen Titels *ktābā d-naḡpuṭā* durch Ibrahim al-Ḥaḡilani (Abraham Echellensis, 1653). In den Handschriften steht nur der lange Untertitel, den Bedjan auf *Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum* verkürzte.

- 4 In seinen Werken zur historischen Geographie der Kirche des Ostens verweist Jean-Maurice Fiey des öfteren auf diese Quelle: *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, 3 Bände (1965–8); *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310 (1970); *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, CSCO 388 (1977).
- 5 Christelle Jullien, »Recherches sur le *Livre de la Chasteté*: contribution à la géographie historique de l'empire sassanide«, in *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien*, herausgegeben von Rika Gyselen, *Res Orientales* 18 (2009), 224–710, und *Sources for the history of Sasanid and Post-Sasanid Iran*, herausgegeben von Rika Gyselen, *Res Orientales* 19 (2010), 165–76.
- 6 Scott F. Johnson, »The *Liber Castitatis* of Isho'dnaḡ of Baṣra: geography and travel in late antique collective hagiography«, Vortrag auf dem 11. Symposium Syriacum in Malta, im Druck.

'Silotinka Mirada': muslimischer Wallfahrtsort bei Kalecik (Nusaybin).
Zu identifizieren mit dem Kloster, das Sallara bei Beth Aluša stiftete.

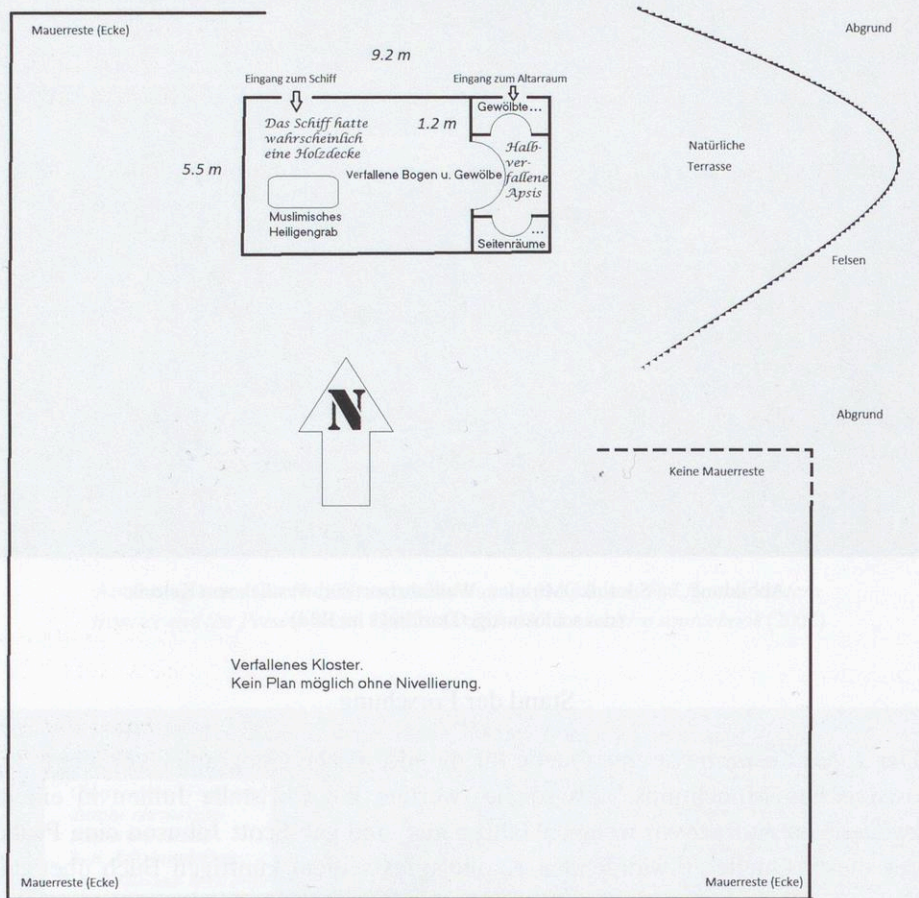


Abbildung 4: Skizze der Anlage »Silotinka Mirada«. Andrew Palmer, 2012.

Die einzige veröffentlichte Übersetzung ist die französische von Jean-Baptiste Chabot aus dem Jahr 1896; ihr zugrunde liegt der von Chabot gedruckte Text der Pariser syrischen Handschrift Nr. 333, einer Abschrift der Straßburger Handschrift Nr. 4129 aus 1891 (des ehemaligen Exemplars des Samuel Giamil).⁷ Die Vorlage der Straßburger war eine sehr alte Handschrift im chaldäischen Jakobskloster bei Siirt in der Südost Türkei. Schon 1905, als Addai Scher den Katalog der Siirter syrischen Handschriften verfasste, war diese Vorlage vermutlich verschollen, da sie nicht von Scher beschrieben worden ist.⁸

7 Jean-Baptiste Chabot, »Livre de la chasteté composé par Jésusdenah évêque de Baçrah«, *École française de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896).

8 Addai Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques*, s. d. [1905].

Der zweiten Ausgabe aus dem Jahr 1901 liegen drei Handschriften zugrunde: das Exemplar des Herausgebers Paul Bedjan, die Straßburger Hs. 4129 und eine wohl im 1. Weltkrieg zerstörte Handschrift in Löwen.⁹ Eine arabische Übersetzung dieser zweiten Ausgabe liegt vor.¹⁰ Ausgezeichnete Vorarbeit für eine dritte Ausgabe leistete Jean-Maurice Fiey in einem grundlegenden Aufsatz aus dem Jahr 1966.¹¹

Im Jahre 1966 galt der *Liber Castitatis*, der in der zweiten Hälfte des 9. Jhs. geschrieben wurde, noch als erstes datiertes Zeugnis für den ägyptischen Einsiedler Eugen, der im 4. Jh. gelebt haben soll und den die syrische Überlieferung immer noch als Vater des syrischen Mönchtums verehrt. Fiey vertrat die Ansicht Labourts, Eugen und seine Schüler seien keine historischen Persönlichkeiten gewesen.¹² Florence Jullien argumentierte neulich, die Legende Eugens sei eine frei erfundene Nachahmung der historischen Klostergründungen durch Abraham von Kaschkar und seine Schüler ab ca. 570.¹³ Sowohl Fiey als Jullien legen Wert auf die Tatsache, das Eugen und seine Schüler in der Beschreibung eines von der Synode von Diamper (1599) verbotenen Buches, dessen Inhalt mit Teilen des *Liber Castitatis* übereinstimmt, gar nicht vorkommen.¹⁴ Genannte Beschreibung beginnt mit Abraham von Kaschkar, den Florence Jullien als den wirklichen Vater des ostsyrischen Mönchtums betrachtet.¹⁵

Obwohl er nur eine kurze arabische Zusammenfassung der *Vita Sallārāe* kannte,¹⁶ meinte Fiey schon zu wissen, dass diese Quelle historisch nichts taugt.¹⁷ Die

9 Paul Bedjan, hrsg., *Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensis; Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum* [= *Liber Castitatis*]; *homiliae Mar-Narsetis in Joseph; documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus* (1901), 437–517, ohne Übersetzung.

10 Bulos Cheikho, *al-Diyūra fī mamlakatay al-furs wa'l-'arab* (1939). Cheikho folgt der (richtigen) Bezifferung Bedjans, wobei Chabots Nr. 66^a in Nr 67 geändert wird und Chabots Nr. 133 hinfällig ist.

11 Jean-Maurice Fiey, »Îchô'dnaḥ, Métropolit de Baṣra, et son œuvre«, *L'Orient syrien* 11 (1966), 431–56.

12 Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique (1904), 300–15; Jean-Maurice Fiey, »Aônēs, Awun et Awgin«, *Analecta Bollandiana* 80 (1962), 52–81.

13 Florence Jullien, »Aux sources du monachisme oriental: Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin«, *Revue de l'histoire des religions* 225:1 (2008), 37–52.

14 Jean-Baptiste Chabot, »L'autodafé des livres syriaques du Malabar«, *Florilegium: ou recueil de travaux d'érudition dédiés à monsieur le marquis Melchior de Vogüé*, [herausgegeben von J.-B. Chabot und G. Maspero] (1909), 613–23: S. 619–23.

15 Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, CSCO 622 (2008); im Gegensatz dazu beschreibt Chialà die Bewegung Abrahams als eine Wiedergeburt, legt er doch gebührend Wert auf die Beschreibung Eugens in einem Buch aus dem 7. Jh. als derjenige, »der vor allen Einsiedlern des Landes von Persien dieser Lebensweise einen Anfang gab«: Nicholas Sims-Williams, »Dādisho' Qaṭrāyā's commentary on the *Paradise of the Fathers*«, *Analecta Bollandiana* 112 (1994), 33–64: S. 44; Sabino Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità: la rinascita del monachesimo siro-orientale* (2005), S. 15–16.

16 Iṣḥāq Armala, »*Siyāḥa fī ṭūr 'abdin* [Journey through Ṭūr 'Abdin]«, *al-Mašriq* 16 (1913), 561–78, 662–75, 739–54, 835–54: S. 849.

Vita Sallārāe bezeugt das Bestehen einer Überlieferung im 7. Jh., die sich nicht nur Eugens, sondern auch sämtlicher Eugennachfolger bis einschließlich Sallārā, dem letzten Führer aller Einsiedler rund um die Höhlen Eugens und Johannans, erinnerte. Sallārā ernannte selber, als er wegging, um ein eigenes Kloster bei Beth Aluṣā zu gründen, zwei Äbte für die fortan geschiedenen zönotischen Klöster, die er in der Nähe dieser beiden Höhlen gründete. Schon die längere englische Zusammenfassung der *Vita* durch Brock zeigt, dass Fieys Verdächtigung voreilig war, obwohl es ein Problem ist, dass Rusbihan (*Liber Castitatis* § 108) nicht unter den Eugennachfolgern genannt wird.¹⁸ Vieles spricht nämlich dafür, dass diese Quelle im 7. Jh. entstand und auf Geschichte, nicht auf reiner Erfindung, fußt.

Die *Vita Theodoti* ist mit Sicherheit authentisch.¹⁹ Nach zwei kurzen Aufsätzen von Arthur Vööbus²⁰ unterschied Verfasser dieses Beitrags zwischen dem Genus dieser *Vita* und dem der gleichfalls historischen *Vita* des Johannes von Tella;²¹ dann schrieb er über dieses Beispiel des wandernden Heiligen,²² bettete die *Vita* in eine soziale Geschichte des Mönchtums ein²³ und wertete sie als Quelle für die Beziehung der syrischen Christen zu den ersten arabisch-islamischen Herrschern Nordmesopotamiens aus.²⁴ Dieser letzte Aspekt wurde von Robert Hoyland, Chase Robinson und Jack Tannous weiter ausgearbeitet.²⁵ Alle erkannten diese *Vita* als eine wichtige geschichtliche Quelle für das dunkle 7. Jh., das erste Jahrhundert des Islams.²⁶

17 Fiey, *Nisibe*, 155–56.

18 Sebastian P. Brock, »Notes on some monasteries on Mount Izla«, *Abr-Nahrain* 19 (1980/1), 1–19; Nachdruck: *id.*, *Syriac perspectives on late antiquity*, Collected Studies 199 (1984), XV: S. 12–14.

19 Jean-Maurice Fiey, ed. Lawrence I. Conrad, *Saints syriacques*, Studies in late antiquity and early Islam 6 (2004), 188–89 (§ 444: Théodote, évêque d'Āmed); Jack B. Tannous, »Theodotos of Amid«, *GEDSH*, 408–9.

20 Arthur Vööbus, »Découverte de la biographie de Théodote d'Āmid par Šem'ōn de Samosate«, *Le Muséon* 89 (1976), 39–42; *id.*, »Discovery of an unknown Syrian author: Theodôtê of Amid«, *Abr-Nahrain* 24 (1986), 196–201.

21 Andrew N. Palmer, »Saints' Lives with a difference: Elijah on John of Tella (d. 528) and Joseph on Theodotos of Amida (d. 698)«, in: *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, herausgegeben von H. J. W. Drijvers u. a., Orientalia Christiana Analecta 229 (1987), 203–16.

22 Andrew N. Palmer, »Semper vagus: the anatomy of a mobile monk«, *Studia Patristica*, 18:2, herausgegeben von Elizabeth Livingstone (1989), 255–60.

23 Andrew N. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Tur 'Abdin*, University of Cambridge Oriental Publications 39 (1990), 6–7, 25, 76, 88–91, 159–65, 176, 252.

24 Andrew N. Palmer, »Āmid in the seventh-century Syriac Life of Theodūtē«, in: *The encounter of eastern Christianity with early Islam*, herausgegeben von Emmanouela Grypeou u. a., The History of Christian-Muslim Relations 5 (2006), 111–38; *id.*, »Symeon of Samosata, at the dictation of Joseph, disciple of Theodūtē« und »Tash'itā awkīt neṣḥānē d-qaddishā mār(i) t'wdw' epīsqūpā d-āmid mdī(n)tā«, in: *Christian-Muslim Relations: A bibliographical history*, herausgegeben von Barbara Roggema, Herman Teule und David Thomas, Bd. 1 (2010).

25 Die Transkription und englische Übersetzung der garschuni-arabischen Übersetzung der *Vita Theodoti* von 1734 durch Jack Tannous liegt unveröffentlicht vor.

26 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 13 (1997), 157–60; Chase F. Robinson, *Empires and elites after the Muslim conquest: the transfor-*

Die *Vita Simeon Olivarum* ist auch keine reine Erfindung; sie enthält unabhängige Erinnerungen an den Hintergrund des ersten westsyrischen Kirchenbaus der ostsyrischen Stadt Nisibis, eines großen Ereignisses, das in die syrischen *Chronica minora* Eingang fand,²⁷ und fügt diesen Chroniken glaubwürdige Einzelheiten, namentlich über die Dotierung der von ihm gegründeten Klöster, zu.²⁸ Dank dieser Quelle, 1934 auf Arabisch zusammengefasst,²⁹ 1959 in einer freien syrischen Übertragung herausgegeben von Yōḥannān Dōlabānī,³⁰ und 1979 aus dieser letzten zusammengefasst von Sebastian Brock,³¹ konnte Verfasser dieses Aufsatzes erstmals ausführlich beschreiben, wie das westsyrische Eindringen in die ostsyrische Stadt Teil eines allmählichen, vom Qartminkloster aus finanzierten Vormarsches aus dem Nordosten war; und wie das reiche Kloster erst in den Landbau auf der fruchtbaren Ebene von Bēt 'Arbāyē investierte, um danach mit dem Gewinn aus dem Anbau von Olivenbäumen für sich das Recht zu erwerben, in der Stadt Nisibis Mühlen, Badehäuser und Wirtshäuser zu bauen, aus denen die im 7. und im frühen 8. Jh. gegründeten westsyrischen Kirchen und Klöster der Stadt ein Einkommen gewannen.³²

Hoyland, Robinson und Tannous nahmen auch diese Quelle in ihre verschiedenartigen Betrachtungen über die frühislamische Zeit auf.³³ Verfasser dieses Aufsatzes schrieb mit Jack Tannous eine Notiz über die *Vita* und deren ursprüngliche Verfasser für ein Nachschlagwerk über die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen.³⁴ Im Anschluss trug Jack Tannous alsdann über die *Vita* vor, wobei er auf den Grund des anachronistischen Einschubes über die Debatte zwi-

mation of northern Mesopotamia, Cambridge Studies in Islamic Civilization (2000); Jack Tannous, *Syria between Byzantium and Islam. Making incommensurables speak*, PhD dissertation, Princeton University (2010).

- 27 *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, Bd 1, *Praemissum est chronicon ad A.D. 819 pertinens*, herausgegeben von Jean-Baptiste Chabot [Chron. 819 von Afrem Barṣom], CSCO 109, *Scriptores Syri* 56 (1937), 13, 14, 17 (A.G. 1011, 1018, 1045); *Chronica minora*, Bd 2, herausgegeben von Ernest W. Brooks, CSCO 2 (1904), 157–238, at 233, 235 (A. G. 1018, 1045); übersetzt von Andrew N. Palmer in *The seventh century in the West-Syrian chronicles*, *Translated Texts for Historians* 15 (1993), 78–79.
- 28 Fiey, *Saints*, 175–76 (§ 412: Siméon, évêque de Harrân).
- 29 Iḡnaṭiyyūs Afrām Barṣawm, *al-Majalla al-baṭriyarkīyya* 2 (1934), 34–37.
- 30 Philoxenos Yōḥannān Dōlabānī, *Maktabzabnē d-ūmrā qaddishā d-qartmīn* (sic) ['Geschichte der Abtei Qartmīn'] (1959), 125–58; 2. Ausgabe (1991), 81–100 (Nachdruck: 2011).
- 31 Sebastian P. Brock, »The Fenqitho of the Monastery of Mor Gabriel in Ṭur 'Abdin«, *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 168–82; S. 174–82.
- 32 Palmer, *Monk and mason*, 159–65 und *passim*. Fiey, *Nisibe*, 72–4, 111, der die Zusammenfassung Barṣawms kannte, hatte schon einige Widersprüche zu anderen Quellen signalisiert.
- 33 Hoyland, *Seeing Islam*, 168–71; Robinson, *Empires and elites*, 43, 57f.; Tannous, *Syria*, 236, 270, 274, 277, 318–19, 326, 365–66, 370–73.
- 34 Andrew N. Palmer und Jack B. Tannous, »Eyyūb of Bēth Man'em«, »Taš'itā d-qaddishā rām baḡbayyā mār(y) šem'un d-zaytē«, in: *Christian-Muslim Relations*, Bd. 5, herausgegeben von Alex Mallett und David Thomas, Leiden 2013, S. 615–9.

D Cambridge (England), Orientalisch Nr. 1320, aus 1898 oder 1899⁴³
Abschrift der wahrscheinlich 1915 zerstörten⁴⁴ Hs. Urmia Nr. 226 von 1891, wovon die Vorlage damals schon 800 bis 1000 Jahre alt gewesen sein soll.⁴⁵ Der Text soll mit der zweiten Ausgabe ziemlich übereinstimmen, wobei er dessen Lücken und Zusätze teilt. Das könnte bedeuten, dass die Vorlage der Hs. Urmia Nr. 226 identisch war mit der sehr alten Vorlage der Straßburger Hs.; in diesem Falle muss diese alte Hs. im Jahre 1891 im Dorfe Arâden gewesen sein.⁴⁶

E Brüssel (Belgien), Sammlung der Bollandisten, *olim* Mardin (Scher) Nr. 83⁴⁷
Der Inhalt soll sein: 1. *Schatzhöhle*; 2. *Liber Castitatis*.

F Teheran (Iran), Sammlung der chaldäischen Kirche, *olim* Nisan 20⁴⁸
Es wurden noch keine Einzelheiten zu dieser Handschrift bekannt gemacht.

G Eigenes Exemplar des zweiten Herausgebers, Nachlaß Paul Bedjan.⁴⁹ Es könnte die Varianten sowohl der Straßburger als auch einer im ersten Weltkrieg wohl verlorengegangenen Löwener Handschrift enthalten, wenn diese nicht in einem gesonderten Heft durch Dr. Goussen notiert worden sind.⁵⁰

Vita Sallârâe

A Mardin (Türkei), Kirche der 40 Märtyrer, Nr. 276, von 1961, S. 337–446⁵¹
Serto-Schrift. Die modern-türkische Unterschrift des Schreibers wurde noch nicht entziffert. Über die Vorlage dieser Hs. ist nichts bekannt.

B Kloster Mor Gabriel bei Midyat (Türkei), ohne Nummer, von 1963, S. 264–332⁵²

43 A. E. Goodman, »The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge«, *Journal of the Royal Asiatic Society* N.S. 71 (1939), 581–600: S. 598. Zu Cambridge selbst soll man eine ausführliche Beschreibung dieser Sammlung durch denselbigen Goodman einsehen können: *Syriac Manuscripts. (Jenks Collection), described by the Rev. A. E. Goodman, University Library, Cambridge, 1937*. Fiey, »Icho'dnaḥ«, 437, gibt als Datum dieser Hs. (wovon er einen Mikrofilm besaß): 1899; bei Goodman heißt es: 1898.

44 William F. Macomber, »New finds of Syriac manuscripts in the Middle East«, in: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge, Teil 2, Sektion 4*, Supplement 1 zur *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Teil 2 (1969), 473–82, S. 478.

45 Oshana Sarau and William A. Shedd, *Catalogue of Syriac manuscripts in the library of the Museum Association of Oroomiah College* (1898), 37.

46 Diese Hs. soll im Dorfe Arâden im Gebiet Sapna bei 'Amadiya (Nord-Iraq) geschrieben worden sein: Fiey, »Icho'dnaḥ«, 437.

47 Addai Scher, »Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin«, *Revue des Bibliothèques* 18 (1908), 64–95 (Inhalt: 1. *Schatzhöhle*; 2. *Liber Castitatis*); Alain Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques* (1991), 109 (ohne Erwähnung der *Schatzhöhle*).

48 William F. Macomber, persönliche Auskunft; zitiert bei Fiey, »Icho'dnaḥ«, 437, Anmerkung 35.

49 Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922), 234, Anmerkung 3.

50 Bedjan, *Liber superiorum*, Vorwort, viii–ix.

51 Hill Museum and Memorial Library: www.hmml.org > research > search Oliver > search by library > Mardin, Church of the Forty Martyrs 276 > f. 201v–204v, Datum unten auf f. 204v. Die *Vita Sallarae* wurde im Jahre 1961 geschrieben, nach dem Tode Dolabanis, der die anderen Heiligengeschichten in dieser Hs. ausschrieb.

Serṭo-Schrift. Quelle für die Zusammenfassung durch Brock. Schreiber war der Diakon (inzwischen Erzbischof des Ṭur ‘Abdin) Samuel Aktaş, der sich leider nicht mehr daran erinnert, aus welchem Exemplar er diese *Vita* abschrieb.

C Kloster Mor Gabriel, bei Midyat (Türkei), ohne Nummer, von 2000, S. 69–83, 54*–71*⁵³

Serṭo-Schrift des Mönches Gabriel aus Arkah.

Vita Theodoti

A Damaskus⁵⁴ (Syrien), Syr.-Orth. Patriarchat, Nr. 12/18, ca. 1186, foll. 58a.1–69a.3⁵⁵

Estrangelo-Schrift, gemischt mit Serṭo-Elementen. Schreiber war Josue, Mönch, Priester und Sakristan des Malkeklosters im Ṭur ‘Abdin. Das Datum ergibt sich aus einer Kombination der in der Hs. B verstümmelt überlieferten Jahresangabe mit der Abschrift einer Schlussnotiz aus dem Jahre 1185.⁵⁶ Beschädigt und in der unteren Hälfte einer der drei Spalten auf jeder Seite z. T. unlesbar (Abbildung 5).

B Jerusalem (Israel), Markuskloster, Nr. 199B, von 1734, foll. 547a–564b⁵⁷
Gut lesbare garschuni-arabische Übersetzung in Serṭo-Schrift durch den Mönch Bischara aus Aleppo der damals weniger beschädigten Hs. A (Abbildung 6).⁵⁸ Die

52 Sebastian P. Brock, »Izla«, 6–14. Diese Hs. wurde im Sommer 2012 von Eliyo Aydin im Auftrag für Andrew Palmer digital aufgenommen.

53 Diese Hs. wurde von Andrew Palmer 2011 digital aufgenommen. Nach S. 83 werden die Seiten wieder ab 54 gezählt.

54 Bzw. Kloster Sankt Ephräm, Ma‘arat Sayyidnāya, wo die Handschriftensammlung seit etwa 15 Jahren verwahrt wird.

55 Kurze Beschreibung im handgeschriebenen syrischen Katalog durch Philoxenos Yoḥannan Dolabani, November 1957 (im syr.-orth. Patriarchat), 12/17 und 12/18; arabische Übersetzung dieser Beschreibung in G. Paulos Behnam, *Nafaḥāt al-ḥuzām fī ḥayāt al-baṭriyark iḡnāṭiḡyūs afrām al-awwal barṣawm* (1959), 125–67; S. 166; französische Übersetzung eben dieser Beschreibung in Yūḥannā Dōlabānī, René Lavenant, Sebastian Paul Brock und Samir Khalil Samir, »Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarchat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (aujourd’hui à Damas)«, *Parole de l’Orient* 19 (1994), 555–661; S. 606. Ausführliche arabische Beschreibung mit Auszügen auf Syrisch durch Iḡnāṭiḡyūs Afrēm Barṣawm, *Maḥṭūṭāt* [Hss.], 3 Bände (2008), Bd 2: *Maḥṭūṭāt dayr al-za‘farān* [Die Hss. des Safranklosters], 358–78; lange englische Beschreibung durch Sebastian Brock in Yūḥanna Dolabani u.a., »Catalogue«, 608–14; vollständige französische Beschreibung durch Flavia Ruani, »Damas Patriarchat syr. 12/17« und »Damas Patriarchat 12/18«, <http://www.mss-syriaques.org> > search: 12/17, 12/18.

56 Vgl. die Abschrift derselben Schlussnotiz in London (England), British Library, Add. Nr. 12174, fol. 110a, abgedruckt bei William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838* (1872), 1124–25.

57 Anton Baumstark, »Die literarischen Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem«, *Oriens Christianus* N. S. Bd. 3 (1913), 128–34, 311–27; S. 322 Beschreibung durch Georg Graf; Abdruck in A. Baumstark, *Die Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* (2012); William F. Macomber, *Final inventory of the microfilmed Manuscripts of the St Mark’s Convent, Jerusalem: Manuscripts in Syriac, Garshuni, Arabic, April 16, 1990*, <http://cpart.maxwell-institute.byu.edu> > publications & resources > manuscripts > Jerusalem-St Mark’s Monastery 3.3, Nr. 83; Jack B. Tannous, unveröffentlichte Transkription und englische Übersetzung der garschuni-arabischen Version der *Vita Theodoti* durch den Mönch Bischara um 1733.

Übersetzung lässt einfach weg, was schon damals unleserlich war und fasst zuweilen Wiederholungen zusammen, aber ist sonst wörtlich. Die Lücken im Syrischen können größtenteils durch Rückübersetzung aus dem Arabischen gefüllt werden.⁵⁹

C Mardin (Türkei), Kirche der 40 Märtyrer, Nr. 275, von 1909, pp. 481–600⁶⁰

Ser̥to-Abschrift der Hs. A durch den Restaurator Yoḥannan Dolabani.

Vita des Simeon Olivarum

A Paris (Frankreich), syr. Nr. 375, foll. 152a–210a, aus 1879⁶¹

Ser̥to-Schrift mit Abbildungen. Das Jahr ist z. T. unleserlich geworden, lässt sich aber aus anderen Begebenheiten ergänzen. Die *Vita Simeon Olivarum* ist der 6. Text eines zusammenhängenden Inhalts, der von der Sakralgeschichte des Gabrielklosters handelt.⁶²

B Mardin (Türkei), Kirche der 40 Märtyrer, Nr. 259, foll. 105a–127a, aus 1916⁶³

Ser̥to-Schrift. Eine Handschrift aus eben diesem Jahre diente als Quelle für die durch Dolabani 1959 herausgegebene freie Übertragung.⁶⁴

C Damaskus (Syrien), syr.-orth. Patriarchat, Nr. 9/16, von 1954, der erste von sechs Texten⁶⁵

Ser̥to-Schrift des Patriarchen Mor Ignatios Aphrem I. Barṣaum. Die Vorlage ist unbekannt.

D Midyat (Türkei), Barṣaumakirche, ohne Nr., von 1955, S. 298–359⁶⁶

Ser̥to-Schrift des Nu'man Aydin. Enthält auch die *Vita Barsumae*. Vorlage unbekannt.

58 Andrew N. Palmer, »The Garṣūnī version of the *Life* of Theodotus of Amida«, *Parole de l'Orient* 16 (1990/1), 253–60.

59 Irfan Shahīd, *The martyrs of Najrān: new documents*, Subsidia Hagiographica 49 (1971), 17–30, gebraucht Hs. A (die ebenda, Tafeln I–IX, teilweise abgebildet wird), ergänzt durch Hs. B (ebenda auf Tafeln X–XVIII abgebildet), um einen anderen Text herauszugeben.

60 Hill Museum and Memorial Library: www.hmml.org > research > search Oliver > search by library > Mardin, Church of the Forty Martyrs 275 > View sample images from manuscript > f. 293v–296v.

61 Briquel-Chatonnet, *Catalogue*, 57–60 (*Vita Simeon*: 58–59).

62 Françoise Briquel-Chatonnet, »Note sur l'histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamin«, *Le Muséon* 98 (1985), 95–102.

63 Beschreibung durch Hill Museum and Memorial Library: www.hmml.org > research > search Oliver > search by library > Mardin, Church of the Forty Martyrs 259 > View sample images from manuscript > fol. 192v, unten: A.G. 2227 = A.D. 1915/6.

64 Brock, »*Fenqitho*«, 171; Dolabani, *Qartmin*, 158 (reprint: 100); die Kopie in einer Hs. aus 2000 im Gabrielkloster (Schreiber: Mönch Gabriel aus Arkah), S. 285–306, ist eine Abschrift des von Dolabani abgedruckten Textes.

65 Dolabani u. a., »Catalogue«, 596 (arabische Übersetzung: 157).

66 Diese Hs. wurde 2011 digital aufgenommen.

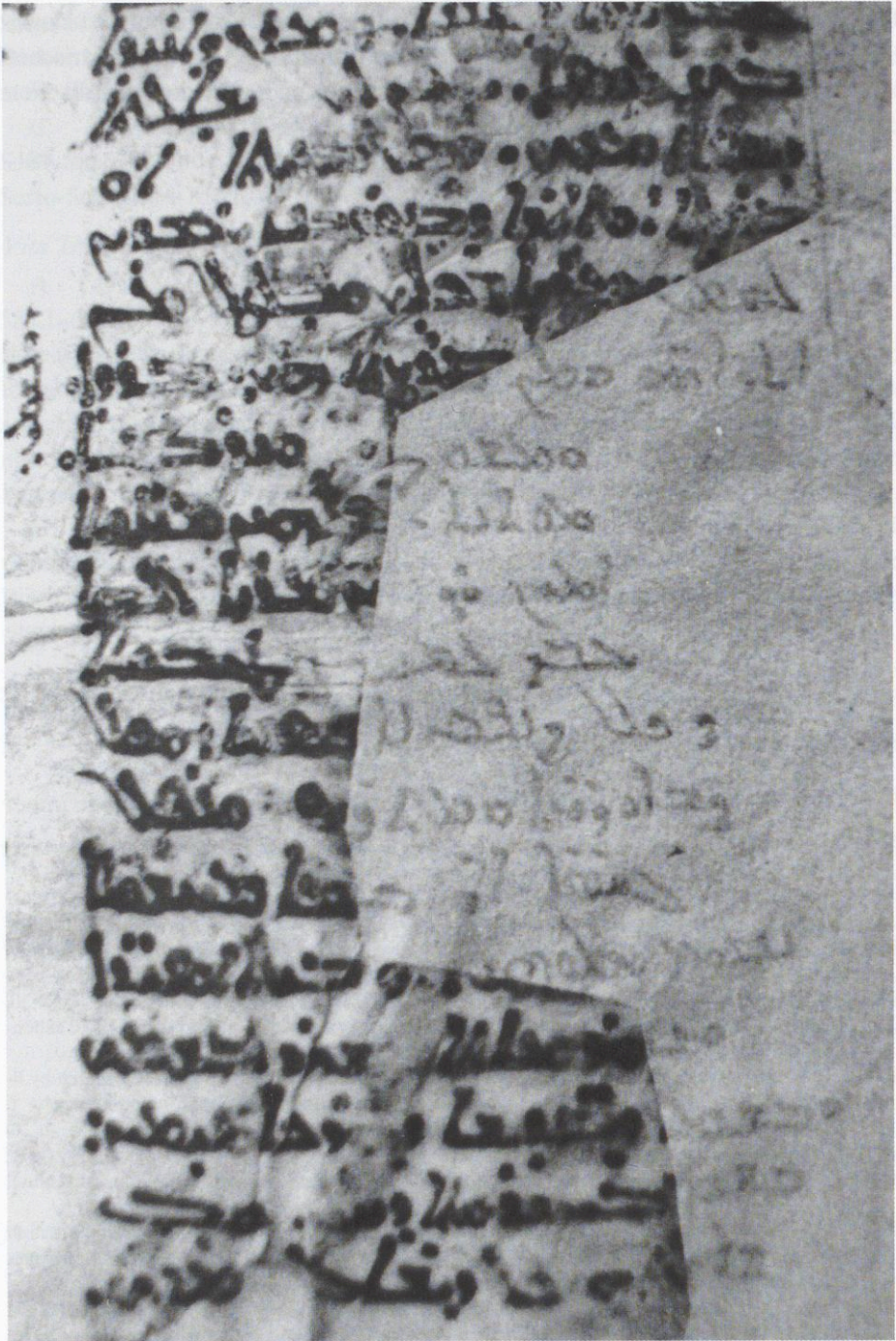


Abbildung 5: Damaszener Handschrift 12/18, fol. 68a, Unterer Teil der ersten Spalte.
 Aufnahme: Dr A. N. Palmer, 1986, mit Dank an den syrisch-orthodoxen Patriarchen

§ 236, 2 **منها** 2 **لحمي** «deinem heiligen Namen», bei Weglassung des Wortes 'Herr'. || **مع** **لأول** **فيه** **مع** 3-2 § 236, 2-3 **مع**: wahrscheinlich vom selbigen Schreiber im Rande hinzugefügt. || § 236, 3 **معدى** **الجراد** «die Heuschrecke». || **والشوب** **مععدا** «und der heiße Wind». || § 236, 4 **معدا** **بوزجر** «Schläge des Zornes». || **للأبد** **لحجم** «für immer». || § 237, 1 **حده** 1 **حده** «bitte»: nicht im Arabischen vorhanden, aber notwendig, um den Raum auszufüllen; das Arabische hat **أياها** «O», dem im Syrischen nichts gegenübersteht. || **هذه** **أر**: Ar. «diese». || § 237, 2 **وإز** **يذهب** «geht». || **حلب** **بايادي** «in die Hände». || § 237, 3 **أو** **له** 3 **oder**. || **هبع** **أو** **له** 3 **oder**. || **يسهر** **بعده** «die Wache hält». || § 237, 4 **أعطيته** **أع** **أع** «schenke ihm».

Die arabischen Varianten in den ersten drei Regeln des ersten Absatzes und die Weglassung eines Wortes am Anfang des zweiten zeigen, dass die Übersetzung nicht immer zuverlässig ist. Doch gewinnt man aus dem Arabischen durch Rückübersetzung die fehlende Heuschrecke, den Schirokko, den Zorn und die Wörter »für immer«, »diese«, »der geht«, »in die Hände«, »oder«, »und (ins Gefängnis) kommt«, »ein Gelübde ablegt«, »Wache hält«, und »schenke ihm« ohne Zweifel zurück. Die englische Übersetzung des auf diese Weise zurückgewonnenen syrischen Originals lautet wie folgt:

[§ 236] Our Lord, in whom I have taken refuge, grant me the request which I have asked of you, that every household, or village, or district, who make an offering to your name, Lord, <and to my name>, hold back and abolish from that district and from that village hail, locusts, maggots, mildew, heatwaves, fatal diseases and all the blows of (divine) anger forever, amen!

[§ 237] Yes, Lord God, I beg you, do me this favour, that everyone who becomes a displaced person, and everyone who goes on a journey and is persecuted and falls into the hands of robbers, or upon whom a storm sets at sea, or who is thrown into jail, and who makes a vow and comes and keeps a vigil in your name and in the name of the saints who are buried here and in the name of my own despicable person, give him everything he asks of you and grant him deliverance by your infinite mercy!

Schlussbemerkung

Wie der Titel schon aussagt, handelt es sich hier lediglich um einen Ansatz. Der Verfasser möchte teils in Zusammenarbeit mit Jack Tannous die unveröffentlichten Quellen erschließen. Die Leser werden freundlich eingeladen, schon in dieser Anfangsphase mit uns mitzudenken und unsere Kenntnisse aus den ihrigen zu ergänzen.

Literaturverzeichnis

Quellen

Anonym 755. *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum*. Herausgegeben von Jean-Baptiste Chabot. Bd. 2. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) 104. Scriptores Syri 53. Paris, 1933. Englische Übersetzung von Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488–775*. Medieval Sources in Translation 36. Toronto, 1999.

Anonym 819. *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens*. Bd. 1. *Praemissum est chronicon ad A.D. 819 pertinens*. Herausgegeben von Jean-Baptiste Chabot [Chronicon bis 819 herausgegeben von Afrem Baršom]. CSCO 109, Scriptores Syri 56. Paris, 1937.

Anonym 846. *Chronica minora*. Bd. 2. Herausgegeben von Ernest W. Brooks. CSCO 2. Paris, 1904. S. 157–238. Der betreffende Auszug wurde übersetzt von Andrew N. Palmer, *The seventh century in the West-Syrian chronicles*. Translated Texts for Historians 15. Liverpool, 1993. S. 78–79.

Išo'dnaḥ. 1. Ausgabe: »Livre de la chasteté composé par Jésusdenah évêque de Baḡrah«. Herausgegeben und übersetzt von Jean-Baptiste Chabot. *École française de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16. Rome, 1896. 2. Ausgabe: *Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi; Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum; homiliae Mar-Narsetis in Joseph; documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*. Herausgegeben von Paul Bedjan. Paris, 1901. S. 437–517. Arabische Übersetzung der 2. Ausgabe: Cheikho, Bulos. *Al-dīyūra fī mamlakatay al-furs wa'l-'arab*. Mossul, 1939.

Išo'yahb III. *Išo'yahb patriarchae III. liber epistularum*. Herausgegeben von Rubens Duval. CSCO 11. Paris, 1904. Lateinische Übersetzung von Rubens Duval. CSCO 12. Paris, 1905. Französische Übersetzung des betreffenden Auszuges von Andrew N. Palmer. »La montagne aux LXX monastères: la géographie monastique du Ṭur 'Abdin«. In: *Le monachisme syriaque*. Herausgegeben von Florence Jullien. Études Syriaques 7. Paris, 2010. S. 176–77.

Simeon von Samosata. *Vita Theodoti*. Transkription der garschuni-arabischen Übersetzung durch den Mönch Bischara um 1734 mit englischer Übersetzung von Jack Tannous, Department of History, Princeton University. Unveröffentlicht.

Literatur

Anonym. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*. Bd. 47. Paris, 1923.

Armala, Iṣḥaq. »*Sīyāḥa fī ṭūr 'abdin* [Journey through Ṭur 'Abdin]«. *Al-Mashriq* 16 (1913): 561–78, 662–75, 739–54, 835–54.

Baršawm, Iḡnaṭiyūs Afrām. »*Qiṣṣat Mār Sim'an az-Zaitūn*« [Geschichte des Mar Simeon Olivarum], *Al-maḡalla al-baṭriyarkīyya* 2 (1934): 34–37.

Baršawm, Iğnaṭīyos Afrēm. *Maḥṭūṭāt* [Handschriften]. 3 Bde. Damaskus, 2008.

Baumstark, Anton. »Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem«. *Oriens Christianus* N.S. Bd. 3 (1913): 128–34, 311–27. Nachdruck in: *id. Die Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*. Piscataway, 2012.

Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922.

Briquel-Chatonnet, Françoise. *Manuscripts syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n° 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.

Briquel-Chatonnet, Françoise. »Note sur l'histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamin«. *Le Muséon* 98 (1985): 95–102.

Brock, Sebastian P. »The Fenqitho of the Monastery of Mor Gabriel in Ṭur 'Abdin«. *Ostkirchliche Studien* 28 (1979): 168–82.

Brock, Sebastian P. »Notes on some monasteries on Mount Izla«, *Abr-Nahrain* 19 (1980/1): 1–19. Nachdruck in: *id. Syriac perspectives on late antiquity*. Collected Studies 199 (1984). XV.

Brock, Sebastian P. »Isho'dnaḥ«. *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage (GEDSH)*. Herausgegeben von Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas van Rompay. Piscataway, 2011.

Chabot, Jean-Baptiste. »Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874 (nos. 289–334)«. *Journal Asiatique*, 9. Reihe, Bd. 8 (1896): 234–90.

Chabot, Jean-Baptiste. »L'autodafé des livres syriaques du Malabar«. *Florilegium: ou recueil de travaux d'érudition dédiés à monsieur le marquis Melchior de Vogüé*. [Herausgegeben von Jean-Baptiste Chabot und G. Maspero.] Paris, 1909. S. 613–23.

Chialà, Sabino. *Abramo di Kashkar e la sua comunità: la rinascita del monachesimo siriano-orientale*. Magnano, 2005.

Desreumaux, Alain. *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*. Paris, 1991.

Dolabani, Philoxenos Yoḥannan. Handgeschriebener syrischer Katalog der Handschriftensammlung des syrisch-orthodoxen Patriarchats. November 1957. (Im syr.-orth. Patriarchat.); arabische Übersetzung dieses Katalogs in: G. Paulos Behnam, *Nafaḥāt al-ḥuzām fī ḥayāt al-baṭriyark iğnāṭīyūs afrām al-awwālī baršawm*. Mossul, 1959. S. 125–67. Französische Übersetzung desselben Katalogs in: Yūḥannā Dōlabānī u. a. »Catalogue«. S. 559–607.

Dolabānī, Philoxenos Yoḥannān. *Maktabzabnē d-ʿūmrā qaddīshā d-qartmīn (sic)* [ʿGeschichte der Abtei Qartmīn']. Mardin, 1959. 2. Ausgabe: Glane/Losser, 1991. Nachdruck: Glane/Losser, 2011.

Dōlabānī, Yūḥannā, René Lavenant, Sebastian Brock, Samir K. Samir. »Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (aujourd'hui à Damas)«. *Parole de l'Orient* 19 (1994): 555–661.

Fiey, Jean-Maurice. »Aônês, Awun et Awgin«. *Analecta Bollandiana* 80 (1962): 52–81.

Fiey, Jean-Maurice. *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*. 3 Bd. Beirut, 1965–8.

Fiey, Jean-Maurice. »Îchô'dnaḥ, Métropolitane de Baṣra, et son œuvre«. *L'Orient syrien* 11 (1966): 431–56.

Fiey, Jean-Maurice. *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*. CSCO 310. Louvain, 1970.

Fiey, Jean-Maurice. *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*. CSCO 388. Louvain, 1977.

Fiey, Jean-Maurice. *Saints syriaques*. Herausgegeben von Lawrence I. Conrad. Studies in late antiquity and early Islam 6. Princeton, 2004.

Goodman, A. E. »The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge«. *Journal of the Royal Asiatic Society* N.S. 71 (1939): 581–600.

Goodman, A. E. *Syriac Manuscripts. (Jenks Collection), described by the Rev. A. E. Goodman*. University Library, Cambridge, 1937. Unveröffentlicht.

Hill Museum and Memorial Library: www.hmml.org. Digitised manuscript collections from the Province of Mardin and elsewhere.

Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as others saw it*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 13. Princeton, 1997.

Johnson, Scott F. »The *Liber Castitatis* of Isho'dnaḥ of Baṣra: geography and travel in late antique collective hagiography«. Vortrag auf dem 11. Symposium Syriacum in Malta im Juli 2012. (Im Druck.)

Jullien, Christelle. »Recherches sur le *Livre de la Chasteté*: contribution à la géographie historique de l'empire sassanide«. Teil 1: *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien*. Herausgegeben von Rika Gyselen. Res Orientales 18. Paris, 2009. S. 224–710. Teil 2: *Sources for the history of Sasanid and Post-Sasanid Iran*. Herausgegeben von Rika Gyselen. Res Orientales 19. Paris, 2010. S. 165–76.

Jullien, Florence. »Aux sources du monachisme oriental: Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin«. *Revue de l'histoire des religions* 225:1 (2008): 37–52.

Jullien, Florence. *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*. CSCO 622. Louvain, 2008.

Labourt, Jérôme. *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris, 1904.

Macomber, William F. »New finds of Syriac manuscripts in the Middle East«. In: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge, Teil 2, Sektion 4, Supplement 1 zur Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Teil 2* (1969): 473–82.

Macomber, William F. *Final inventory of the microfilmed Manuscripts of the St Mark's Convent, Jerusalem: Manuscripts in Syriac, Garshuni, Arabic, April 16, 1990*, <http://cpart.maxwellinstitute.byu.edu> > publications&resources > manuscripts > Jerusalem-St Mark's Monastery 3.3. Die Vita Theodoti = Nr. 83 auf f. 547r–564v (syrische Folienzählung).

Nau, François. »Notice des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des catalogues (sy. 289–355)«. *Revue de l'Orient Chrétien*, 2. Reihe, Bd. 6 / 16 (1911): 241–310.

Palmer, Andrew N. »Saints' Lives with a difference: Elijah on John of Tella (d. 528) and Joseph on Theodotos of Amida (d. 698)«. In: *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature*. Herausgegeben von H. J. W. Drijvers u.a. *Orientalia Christiana Analecta* 229. Rom, 1987. S. 203–16.

Palmer, Andrew N. »Semper vagus: the anatomy of a mobile monk«. *Studia Patristica* 18:2. Herausgegeben von Elizabeth Livingstone. 1989. S. 255–60.

Palmer, Andrew N. *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Ṭur 'Abdin*. University of Cambridge Oriental Publications 39. Cambridge, 1990.

Palmer, Andrew N. »The Garšūnî version of the *Life* of Theodotus of Amida«, *Parole de l'Orient* 16 (1990/1): 253–60.

Palmer, Andrew N. »Āmīd in the seventh-century Syriac Life of Theodūtē«. *The encounter of eastern Christianity with early Islam*. Herausgegeben von Emmanouela Grypeou u.a. *The History of Christian-Muslim Relations* 5. Leiden, 2006. S. 111–38.

Palmer, Andrew »Symeon of Samosata at the dictation of Joseph, disciple of Theodūtē. The Life of Theodūtē of Āmīd«. *Christian-Muslim Relations: A bibliographical history*. Herausgegeben von Barbara Roggema, Herman Teule und David Thomas. Bd. 1. Online resource. Leiden, 2010.

Palmer, Andrew und Jack B. Tannous, »Eyyūb of Bēth Man'ēm. The story of St. Simeon of the Olives, exalted among the elect«. *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*. Bd. 5. Herausgegeben von Alex Mallett und David Thomas. S. 615–9. *History of Christian-Muslim Relations* 20. Leiden, 2013.

Robinson, Chase F. *Empires and elites after the Muslim conquest: the transformation of northern Mesopotamia*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge, 2000.

Ruani, Flavia. »Damas Patriarchat syr. 12/17«, »Damas Patriarchat syr. 12/18«, <http://www.mss-syriaques.org>>search: 12/17, 12/18

Sarau, Oshana and William A. Shedd, *Catalogue of Syriac manuscripts in the library of the Museum Association of Oroomiah College*. Urmia, 1898.

Scher, Addai. *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques*. [Mossul, 1905].

Scher, Addai. »Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent de Notre-Dame des Semences«. *Journal Asiatique* 10.7 (1906, Januar–Juni): 479–512. *Journal Asiatique* 10.8 (1906, Juli–Dezember): 55–82.

Scher, Addai. »Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin«. *Revue des Bibliothèques* 18 (1908): 64–95.

Shahîd, Irfan. *The martyrs of Najrân: new documents*. Subsidia Hagiographica 49. Brüssel, 1971.

Sims-Williams, Nicholas. »Dâdisho' Qaṭrâyâ's commentary on the *Paradise of the Fathers*«. *Analecta Bollandiana* 112 (1994): 33–64.

Tannous, Jack B. *Syria between Byzantium and Islam. Making incommensurables speak*. PhD dissertation. Princeton University, 2010.

Tannous, Jack B. »Theodotos of Amid«. *GEDSH*. S. 408–9.

Tannous, Jack B. »The Life of Simeon of the Olives«. Vortrag auf dem 11. Symposium Syriacum in Malta im Juli 2012. (Im Druck.)

Vööbus, Arthur. »Découverte de la biographie de Théodote d'Āmid par Šem'ôn de Samosate«. *Le Muséon* 89 (1976): 39–42.

Vööbus, Arthur. »Discovery of an unknown Syrian author: Theodôtê of Amid«. *Abr-Nahrain* 24 (1986): 196–201.

Vosté, Jacques-Marie. »Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)«. *Angelicum* 5 (1928): 3–36, 161–94, 325–58, 482–98. Nachdruck: *id.*, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. Rom, 1929.

Wright, William. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*. 3 Bd. London, 1872.

Michael Muthreich

Die Autobiographie des Dionysius Areopagita¹ – eine allegorische Werbung für philosophisches Denken im Christentum?!

Einführende Bemerkungen

Die Autobiographie des Dionysius Areopagita ist für den heutigen Leser ein fremdartiger Text. Es ist ein antiker Text, und damit ist er an sich schon fremd, mindestens in zeitliche und sachlich-inhaltliche Ferne gerückt. Vieles an der Weise der Darstellung verstehen wir heute nicht mehr, akzeptieren es höchstens, weil es eben ein Text aus anderer Zeit und von anderem Umfeld ist.

Ganz so fremd ist der Text freilich nicht, knüpft er doch an biblisches, genauer gesprochen, neutestamentliches Geschehen an. Die vorkommenden Namen sind dem Kenner der Bibel und der Antike bekannt: Paulus, natürlich Dionysius vom Areopag, Sokrates, Äskulapius und Demokrit. An dieser Stelle, bei der bloßen Nennung der Namen, horcht man allerdings auf. Es fällt die Häufung von Namen bekannter antiker, griechischer Philosophen und Denker im weiteren Sinne auf. Diese Namen erstaunen zunächst in einem an sich neutestamentlich-biblischem Umfeld und lenken die Aufmerksamkeit unmittelbar auf die griechische Kultur, auf griechische Wissenschaft und Philosophie im Besonderen.

Der aufgeschlossene Leser der Autobiographie des Dionysius Areopagita erkennt und versteht sofort, dass die historisch nachweisbaren griechischen Persönlichkeiten – Sokrates, Äskulapius oder Demokrit – nicht unmittelbar, nur gleichsam stellvertretend gemeint sein können, und dass die so genannten Personen auch nur mehr eine Statistenrolle im Gesamtgeschehen des Textes spielen; aber sie verweisen doch wenigstens auf ihre berühmten Namensvettern. Wer diese berühmten Namensvettern sind, ist hinlänglich bekannt. Wer aber sind diese Personen in der Autobiographie des Dionysius? Sokrates ist der Name des Vaters von Dionysius. Wird damit etwa die Herkunft des Dionysius aus der Philosophie angedeutet? Äskulapius ist der Name des Schülers des Dionysius. Er bringt seinem Meister das Buch der Sphären oder der Astronomie, damit dieser die verwirrenden Himmels- und Naturerscheinungen, derer er in Heliopolis zur Zeit der Kreuzigung Christi gewahr wird, deute. Dionysius kann sie gleichwohl dadurch alleine nicht deuten. Er muss über sie hinaus gehen. Ist durch diesen Äskulapius

1 Es handelt sich hier um Pseudo-Dionysius Areopagita oder vielleicht sogar um Pseudo-Pseudo-Dionysius Areopagita; im Text steht immer Dionysius Areopagita.

vielleicht die heilende und helfende Funktion der Philosophie angedeutet, die insofern im Ansatz bereits einen Vorblick auf den Heiland, auf Christus erlaubt? Demokrit – der Name ist in vielen überlieferten Texten der Autobiographie nicht immer eindeutig zu erkennen² – ist der Lehrer des Dionysius. Er führt ihn in die philosophisch-naturwissenschaftlichen Studien ein. Wird damit die gründliche griechische – wissenschaftsorientierte – Bildung des Dionysius, sein Eingesenktsein in die Philosophie ausgesprochen? Gewiss auch, denn es wird in einigen überlieferten Texten breit erläutert, in welche Wissenschaften genau Dionysius von ihm eingeweiht wurde, was ihn die Philosophie gelehrt hat; das gesamte Weltwissen nämlich.

Die Namen dieser paganen griechischen Denker werden in der Autobiographie nur an wenigen Stellen und jeweils nur ein einziges Mal genannt; mit Ausnahme des Äskulapius. Er wird zweimal genannt. Und doch stehen sie an zentralen Stellen, sind gleichsam Leuchttürme zur Orientierung im Text; Statisten zwar, aber als solche doch wichtige Hinweisgeber. Dem aufmerksamen Leser erschließt sich sofort, dass mit alledem die Philosophie massiv in den Vordergrund des Geschehens drängt. Und so drängt sich zugleich die Frage auf: Warum ist das so? Eine naheliegende Antwort, die im Weiteren näher beleuchtet werden soll, lautet: Die Wichtigkeit der Weisheit, der Philosophie für den Glauben zum Einen, für die Theologie zum Anderen soll exemplarisch verdeutlicht werden.

Der Text der Autobiographie

Da die Kenntnis der Autobiographie des Dionysius Areopagita nicht selbstverständlich ist, mithin nicht vorausgesetzt werden kann, soll an dieser Stelle ihre Übersetzung eingeschaltet werden. Sie wurde auf Grundlage des arabischen Textes angefertigt, der von Paul Peeters im Jahre 1909 in der Zeitschrift »al-Mašriq« publiziert wurde³.

»Es sagte der heilige weise Dionysius: Merkt auf, oh ihr Hörenden, damit ich euch vorzügliche Weisheit für diejenigen, die sie lieben, schildere. Ich war nämlich eine Zeit lang mit ihrem Wissen gewappnet. Und weil ich sie so liebte, kam ich in ihr allen Weisen gleich. Die Weisheit rief mich, und ich folgte. Sie beeindruckte⁴ mich nämlich. Mit einigen großen Männern nun betrat Arios Pagos das Haus der Götter. Da er der Archont der Dämonen war, betrat er das Haus der Götter, um das Haus und den Dienst der Priester an den Göttern zu überprüfen. Als er aber meinen Eifer und meinen guten Dienst dabei sah, rief er mich und

2 Es treten unter anderem die Varianten Demokrates und Diokrites oder Diokrates auf.

3 Peeters 1909.

4 Der arabische Text hat انجذب . Ich lese انجذب . Das ist nicht die einzige Stelle im Text, an der für ein ٣ ein ٣ steht.

fragte mich nach meinem Namen und meinem Vater. Ich sagte ihm, dass ich aus Athen sei, der Sohn des bekannten Sokrates, und dass ich den Göttern geweiht sei. Er befahl den Götzenpriestern, sich um mich zu kümmern und mich alle Arten der Weisheit zu lehren. Da schickten sie mich zu Demokrates, dem Haupt der Philosophen, und er nahm die Mühe auf sich, mich zu unterrichten. So erlernte ich Eingang und Ausgang der Philosophie, und ich erlernte auf gründliche Weise, was unten [auf der Erde] und was oben [im Himmel] ist. Und ich erlernte das Maß der Sterne und der Stunden ... ich gelangte außerdem an die äußerste Grenze des Buches von der Astronomie. Und ich weilte mit Macht unter den Weisen und durchlief in der Weisheit die Grade der Philosophie.

Nach einigen Tagen aber erging durch den Archonten [der Befehl], dass in Athen ein großes Haus für den Weisen Arios Pagos gebaut werde. Als es fertig gebaut war, versammelten sich die Athener, um ihre Opfer darzubringen, und an einigen Altartafeln stand in eleganter Schrift⁵ geschrieben: »Der verborgene Gott ist der Herr der Götter«. Als aber Arios Pagos das Gotteshaus betrat, befahl er, dass ich zum Oberhaupt der Richter gemacht werde. Und als die Athener das taten, freuten sie sich sehr über mich.

Nach einiger Zeit nun versammelten sich die Bewohner der Stadt, ich meine Baalbek, und stürzten den Götzen, der Seraphion heißt, um und begruben seine Büste. Dadurch aber war das Land in Aufruhr, sodass sie den Priester, der ihn umgeworfen hatte, einsperrten und seinetwegen nach Athen schrieben. Als Arios Pagos von jener Sache erfuhr, befahl der Archont, mich nach Heliopolis zu schicken, damit ich untersuchte, was mit dem Götzen geschehen war. So ging ich, wie mir befohlen worden war, nach Heliopolis. Das Land aber war in Aufruhr durch meine Ankunft, und das ganze Land und alle Obersten der Städte und Dörfer ringsum versammelten sich. Sie kamen wegen der Urteilsverkündung, um zu sehen⁶, wie ich wohl Recht sprechen würde. Daraufhin befahl ich ihnen, den Markt zu schmücken und sich für den folgenden Tag zur Gerichtssitzung einzufinden. Sie stellten sich allesamt früh morgens ein, und ich saß auf dem goldenen Thron und alle Obersten und Größen, Priester, Archonten und Philosophen waren anwesend. Ich befahl niemandem, sich zu setzen, damit sie nämlich aufmerksam blieben im Dienste der Götter. Dann machte ich die gerechten Urteile gemäß bestehenden Gesetzes bekannt, wie es sich für einen gerechten Richter gehört. Zur sechsten Stunde stand die Sonne noch inmitten ihres Laufs und alle Augen waren auf mich gerichtet, wie ich das Urteil erkläre. Und es war [eben] die Zeit, da der Herr Christus litt, als die gesamte Erde plötzlich bebte, die Sonne sich verfinsterte und alle Götzen fielen und zerbrachen. Und das dauerte drei Stunden. Als aber die Finsternis vorüber war, warfen sich die Priester, die Obersten allesamt und die Menge der Anwesenden vor mir nieder und fragten mich, was denn in der Welt

5 Der arabische Text hat دبايح. Ich lese ديباح oder ديباج.

6 Der arabische Text hat ومشاهدتها. Ich lese ومشاهدتها.

geschehen sei. Da nahm ich das Buch der Zahlen und verfolgte den Weg der Sonne und die Klassen der Lichte [Sterne] und betrachtete alle Sternzeichen, fand aber keinen Grund für jene Veränderung ... dann war ich ratlos und tränen-erstickt, vielleicht würde ich den Grund für den Aufruhr der Elemente niemals finden. Das Überlegen hatte mich ermüdet⁷ und mein Denken war erschüttert, ich beschränkte mich ja auf die Weisheit, dass sie mich leite und mich auf die wahre Bedeutung lenke. Da antwortete sie und sprach zu mir: Der Grund, den du suchst, oh Weiser, ist nicht in den Höhen und nicht in den Tiefen [zu finden]. Bemühe dich darum, ihn zu suchen, wenn du ein Weiser bist. Gehe über die Bücher der Sphären hinaus, dann findest du, was du suchst. Nun befahl ich meinem Schüler Äskulapius, dass er mir das Buch der Sphären, d.h. der Astronomie bringe. Und ich begann die Erde vor mir zu überschreiten. Da sah ich einen Mann, der in der Mitte der Erde gekreuzigt war. Und er war festgemacht an einem Holz, über seinem Kopf ein Schild auf dem verborgen stand, dass dieser der verborgene Gott sei, der im Geheimen zur Erde herabgestiegen und durch eine Jungfrau leiblich erschienen sei. Und er sei der Schöpfer der gesamten Schöpfung, der sichtbaren wie der unsichtbaren. Die ihn gekreuzigt haben, kreuzigten ihn durch das Übermaß ihrer Unwissenheit, ohne Einsicht. Als ich das aber sah, legte ich meine Hand an mein Gewand und zerriss es. Als die Priester und anwesenden Weisen dieses mein Tun sahen, waren sie verwirrt. Dann näherten sie sich mir und baten mich, ihnen zu erklären, was diese gewaltige Sache sei, wegen der der Welt dieses wiederfahren war. Da gab ich ihnen einen Wink mit meiner Hand, dass niemand ein Wort sprechen möge und sagte erschöpft: Hört zu, ihr Weisen, und zweifelt nicht, denn die Wahrheit ist erschienen. Und, oh Volk, bemühen wir uns doch nicht um Hinfälliges! Der vor der Welt verborgene Gott ist aus eigenem Willen in die Welt hinabgestiegen, ist Mensch geworden und wurde von seinem Volk aufgrund ihrer Ungerechtigkeit ohne Wissen in seinem Menschsein gekreuzigt. Deswegen verfinsterte sich das Licht, wurde die Erde erschüttert und veränderten sich die Elemente. Daraufhin verzeichnete ich den Tag, die Stunde, die Zeit, den Monat und das Jahr und bewahrte es auf, damit es in den kommenden Zeitaltern bekannt sei.

Nach vierundzwanzig Jahren aber kam der ehrwürdige Apostel Paulus, um in Athen zu predigen. Als sie seine Predigt hörten, rumorte das Land, weil er mit Festigkeit lehrte und das Kreuz verkündete. Da versammelten sich alle Menschen samt den Obersten und kamen zu mir und sagten, dass ein fremder Mann in unsere Stadt gekommen wäre, ein zweifelhafter Mann, von⁸ Aussehen. Aus seiner Rede zeigt sich uns, dass er zu den Weisen und Philosophen gehört. Und die Menschen sind über seine Rede und seinen Aufruf verwundert und darüber, dass er Wissen anführt, das wir nicht kennen. Und es ist verwunderlich, denn er predigt

7 Im Arabischen steht تكدي (؟) [sic!].

8 Es ist wohl »schönem« oder »gutem« zu ersetzen, also: »von gutem Aussehen«.

uns einen gekreuzigten Gott und ruft uns dazu auf, zu ihm zu kommen und ihm zu dienen. Und er hält uns ab von Schlachtungen und Opfern. Deswegen sind wir gekommen, um es dir zu berichten, damit du hinsichtlich seiner anordnest, was du für richtig hältst. Als sie mir jenes mitgeteilt hatten, befahl ich ihnen vielerorts ausrufen zu lassen, dass sich alle Menschen versammeln sollten. Ich aber saß auf der obersten Stufe am Richter-Pult und befahl den Weisen, allen Philosophen, Priestern und Obersten des Landes sich zu setzen. Dann ließ ich Paulus herbeirufen und befahl, dass niemand sprechen solle. Als er aber eintraf, befahl ich ihm zu sprechen und den Inhalt seiner Predigt offenzulegen. Da begann dieser vom Heiligen Geist Erwählte mit Festigkeit und Unerschrockenheit, ohne Furcht oder Unruhe zu sprechen: Ich sehe, oh Athener, dass ihr die Nation seid, die am besten den Dämonen dient, und als ich an einigen Häusern und Altartafeln vorbei kam, sah ich die Aufschrift »der verborgene Gott«. Diesen predige ich euch, vor diesem verneigt ihr euch, ohne es zu wissen. Ich aber wünsche, dass ihr ihn in Wahrheit erkennt. Er ist derjenige [...], der ans Kreuz gestiegen ist und Schmerzen an seinem Leib ertragen hat zur Erlösung der Welt. Und er hat die Menschen vom Dienste an den Dämonen befreit. Durch sein Leiden litten die Elemente. Die Sonne verfinsterte sich, die Erde bebte, die Felsen spalteten sich und die Götzen fielen und zerbrachen. Als er aber das Kreuz und die Elemente erwähnte, erinnerte ich mich an das, was geschehen war, als ich in Heliopolis war. Ich befahl meinem Schüler Äskulapius, der mit mir in Heliopolis war, mir jene Aufzeichnungen aus jener Zeit zu bringen. Als er sie mir gebracht hatte, öffnete und las ich sie vor allen Obersten. Und ich fragte den heiligen Paulus nach Zeit, Tag, Monat und Jahr und danach, in welchem Sternzeichen die Sonne stand und in welchem Winkel und wie weit der Vollmond war. Das verglichen wir, und seine Rede kam überein mit dem, was ich hatte an diesem Datum. Da stellte sich heraus, dass der Gekreuzigte der Gott war, der die gesamte Schöpfung erschaffen hat. Als ich das hörte, hielt ich mich nicht mehr zurück, sondern bekannte meine Sünden, nahm das Glaubensbekenntnis an und ließ mich von der Hand des heiligen Paulus taufen; ich und alle Bewohner Athens. Er aber übertrug mir das Priesteramt. Da dankte ich Gott, der mich durch die Weisheit zur Erkenntnis der Wahrheit geführt hatte und mir auch durch die Weisheit die Autorität des Bekenntnisses gab [...].«

Soweit der Text. Es gibt mitunter größere Abweichungen in den verschiedenen Versionen der Autobiographie, was Detailfragen angeht. Allein unter den arabischen Übersetzungen gibt es teilweise große Abweichungen. In dem groben – und daher in gewissem Sinne amüsanten – Missverständnis des Areopags als des Archonten der Dämonen namens »Arios Pagos« beispielsweise ist der gegebene

Text nicht repräsentativ für die arabischen Handschriften insgesamt⁹. Die wesentlichen Grundmomente aber sind ansonsten, in allen mir bekannten Texten, dieselben; als da wären: der Name des Vaters, des Schülers und des Lehrers (mit den genannten Varianten), die Ausbildung des Dionysius, der Bau des Tempels auf dem Areopag, das Sakrileg in Heliopolis, des Dionysius' Reise dorthin zum Zwecke des Richtens, die Sonnenfinsternis aufgrund der Kreuzigung Christi am Tage der Rechtsprechung mit dem dabei Erlebten sowie die Ankunft des Paulus vierundzwanzig Jahre später samt den Geschehnissen um dieses Ereignis herum mit der schließlichen Bekehrung des Dionysius.

Der Sinn der Autobiographie

Am Ende der Autobiographie nun wird es deutlich ausgesprochen: Dionysius dankt Gott dafür, dass er durch die Weisheit, sprich: die Philosophie, zur Wahrheit und damit zum Glauben an Christus gekommen ist. Darin liegt wohl Sinn und Bedeutung des Textes; im Aufzeigen der Wichtigkeit der Philosophie für den christlichen Glauben. In dem beigegebenen Text wird der Dank am Ende einfach ausgesprochen. In der Pariser Handschrift der Autobiographie (BnF ar. 212, f. 134b, 12–16) lautet das Ende folgendermaßen:

»Ich aber preise nun meinen Herrn Jesus Christus, der mir die Weisheit gegeben hat. Und ich danke der Weisheit, denn sie hat mich vom Götzendienst zur Anbetung Christi geführt, in dessen Hand Lob, Preis, Größe, Erhabenheit und Würde ist, zusammen mit seinem Vater, dem Schöpfer und dem lebendigen sowie lebendig machenden Heiligen Geist, jetzt und für alle Zeit bis in die letzten Epochen und Zeiten. Amen. Amen. Amen.«

Gott wird ausdrücklich für die Verleihung der Weisheit, das heißt der Philosophie gepriesen und ihr selbst dafür gedankt, dass sie zum christlichen Glauben führe. Philosophie rückt in der Autobiographie damit in eine sehr große Nähe zur Weisheit; sie ist gleichsam ein Synonym der Weisheit.

Das Ende der Autobiographie in der Handschrift aus dem Vatikan (Vat. ar. 75, ff. 167b, 8–168b, 14) ist vergleichsweise umfangreich. In großer Breite wird die Weisheit, auch und gerade die der Griechen, gepriesen und in unlöslichem Zusammenhang mit der Weisheit Gottes gesehen. Dort heißt es:

»Dionysius sagte: Hört nun, ihr geliebten Brüder und wisst, dass die Weisheit ihren gebührenden Platz einnimmt. Es gibt nichts Größeres als die Weisheit Gottes, denn durch sie schuf Er die Welt, die Ewigkeiten und die Zeiten.

9 Allerdings haben mindestens eine georgische Handschrift sowie die von Kugener herausgegebenen syrischen Handschriften dieselbe Variante; vgl. Peeters 1921, 294f. und Kugener 1907, 296f. und 314f. Sollte dies den ursprünglichen Text repräsentieren, so wird er wohl nicht ohne zusätzliche Erklärung auf griechischen Ursprung zurückzuführen sein.

Durch sie tat Er große Wunder, Zeichen und Machttaten. Durch sie erlaubte Er den Weisen, den Astronomen und Astrologen Berechnungen der in der Logik und Astronomie bewanderten Philosophen anzustellen. Alles dieses wäre nicht möglich ohne Seine Gnade und die Inspiration unseres Herrn Jesus Christus. Denn Er gibt das Wissen, die Tugend, die Weisheit und alle damit verbundenen Wissenschaften ein. Die Weisheit der Philosophie fließt aus ihnen, erleuchtet sehr und ist besser als jede Beute. Sie ist aufbewahrt in den Speichern der Gottesliebenden. Ich aber sah und schaute mit eigenen Augen alle Leiden, die unser Herr Jesus Christus am Kreuz für die Menschheit litt. Ich sah dies in Heliopolis, Baalbek, der Stadt der Sonne. Wenn die Weisheit Gottes nicht vorher gewesen wäre, mich gelehrt, geführt und begnadet hätte, woher hätte ich dann diese hohe Gabe besessen? Nun sei der hochheilige, herrliche Gott gepriesen. Gewaltig sind Seine Taten und Seine großen Wunder, die Er tat im Lande der Juden. Wenn sie nicht gewesen wären, dann hätte mich nichts zum Glauben geführt, selbst wenn sich die Jünger versammelt hätten und alles Mögliche vorgebracht hätten, so wären sie doch nicht in der Lage gewesen, mich zum Schüler oder zum Gläubigen zu machen. So aber preise ich den Namen meines Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus des wahren Sohnes Gottes und folge Ihm mein ganzes Leben lang, denn Er verleiht den Weisen Weisheit. Er gibt das wahre Wissen für das ewige Leben. Er führte mich aus dem Irrtum falscher Götzen und aus dem verworfenen, dämonischen Aberglauben heraus. Ich werfe mich vor dem höchsten Gott nieder für die gerettete Schöpfung, denn er führte und erlöste mich durch die lebendige Kirche. Jener, der Sein Blut gab für uns am Holz des Kreuzes. Ich preise Ihn auch, weil die ungläubigen Juden Seine heilige Seite durchbohrten und daraus Blut und Wasser auf Adam fielen. Und der Grund und die Erlösung für uns waren alle Gläubigen mit Ihm. Ich, Dionysius werfe mich Gott dankend nieder vor meinem Gott und meinem Herrn Jesus Christus, der die unreinen, dämonischen Opfer und ihre hässlichen, hochmütigen Tempel ungültig gemacht hat und die verworfenen Schlachtungen ersetzt hat durch Seine reinen, heiligen und lebenspendenden Opfer. Nun begreift jeder, den wir sehen, dass wir in Dunkelheit und tödlichem Irrtum befindlich sind¹⁰, und dass Er der Herr der Herren ist. Und ich preise denjenigen, der uns erleuchtet, gerettet, begnadigt und geholfen hat aus der Hand des Verderbers und seiner großen Bosheit, der nicht will, dass einer der Menschen lebe und niemanden zum wahren, lebenspendenden Wissen einlädt. Der barmherzige Gott aber ist derjenige, der Freude an Barmherzigkeit und Erlösung für alle hat, der nicht will, dass einer von ihnen verloren gehe, denn sie sind das Werk Seiner Hände, wie er mit Seinem Propheten sagt: So wahr ich lebe, sagt der Herr: Ich will den Tod

10 Wörtlich: »sitzen«.

des Sünders nicht, sondern dass er sich von seinem bösen Weg abkehre und seine Seele lebe. Nun aber wollen wir alle aus einem Mund den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, den einen barmherzigen Gott preisen. Er wird auf Ewigkeit hin so bleiben. Amen. Und Gott sei auf immer und ewig gepriesen.«

Deutlich drückt dieses abschließende Lob der Weisheit auch die syrische Überlieferung aus. In ihr heißt es¹¹:

»Ich weiß gewiss, dass mich nicht Menschen von Heidentum und Sündhaftigkeit errettet haben; sondern die Weisheit, die mir von Gott verliehen wurde, gab mir den Grad der Ehre sowie das Geschenk des Ruhms sowohl im Heidentum als auch im Christentum. Und höret nun, meine hervorragenden Brüder und Liebhaber jeglicher Weisheit, dass meine Weisheit mich geheilt hat. Und glaubet und seid überzeugt, meine Brüder, dass es keinen höheren Reichtum gibt als sie. Durch sie werden Ehrengabe und Ruhmesgaben verliehen. Ich aber preise Gott, den Herren über alles und den Schenker der Weisheit, der uns Leben verleiht durch seinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und den Heiligen Geist. Ihm sei Lob und Ehre von allen seinen Dienern und Geschöpfen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. «

Oder¹²:

»Und ich weiß, meine Geliebten, dass mich nicht Menschen errettet haben aus dem Heidentum der Götzen; sondern es war Gott mit Hilfe der Lehren der Weisheit. Und sie, die Weisheit verlieh mir die Grade der Ehre in Heidentum und Christentum. Und ich weiß, dass es keinen Reichtum gibt wie die Weisheit. Und jeden Tag meines Lebens bete ich an und preise ich den Schenker der Weisheit, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist in Ewigkeiten. Amen.«

Philosophie ist also äußerst wichtig; und daher dieser gesamte Bericht: als augenscheinlicher, aussagekräftiger Beweis dafür. Dieser Sinn wurde von allen Übersetzungen in verschiedene Sprachen stets mitgeführt.

Warum Philosophie?

Sicherlich ist Philosophie als Weisheit wichtig, ja unerlässlich für den Glauben, wenn sie von Gott gerade zu diesem Zwecke eingerichtet wurde und wenn Gott mit ihr alles schuf, ja mit ihr sogar Wunder tut. Menschen ist durch Teilgabe an ihr die Möglichkeit geworden, Einblicke zu erhalten in Bereiche der göttlichen

11 Vgl. Kugener 1907, 336–39 (Ende des Textes der Rezension B).

12 Vgl. a.a.O., 312f. (Ende des Textes der Rezension A).

Weltregierung. Das ist von der textimmanenten Logik her gesehen gewiss richtig. Doch der Text kann nur überzeugen aus einer Erkenntnis heraus, die vorgängig – bereits vorhanden – ist, sie gleichsam nur illustrieren und damit für breite Schichten christlich Glaubender verständlich und endlich akzeptabel machen. Warum und inwiefern sollte Philosophie – im Grunde eine Gegnerin des Christentums, heidnischer Welt entstammend – tatsächlich sinnvoll sein für den christlichen Glauben, für bereits Christen gewordene Menschen gar? Für den philosophisch Gebildeten, der seine Freude an philosophischen Spekulationen hat, der ihren Nutzen sieht, sie für wichtig, ja unumgänglich hält, ist das keine Frage, selbst dann nicht, wenn er Christ ist. Doch war es zur Zeit des Dionysius (5./6. Jh.), einer Zeit intensiver Auseinandersetzungen heidnischer Denker mit solchen des Christentums und umgekehrt¹³, eine durchaus noch unausgemachte Frage, ob und inwieweit Elemente heidnischer Kultur, zu denen eben auch die Philosophie gehörte, sich mit dem Christentum vereinbaren lassen¹⁴. Für den Christen mindestens bestand ein Bedarf an Klärung: Wenn Philosophie für den Glauben überhaupt nutzbar gemacht werden kann, welche Philosophie ist das? Wie ist Philosophie dann überhaupt zu verstehen? Auf jeden Fall gereinigt von allen heidnischen Reminiszenzen. Worin liegt eigentlich ihr Nutzen? Ist der Nutzen größer als möglicher Schaden?

Um diese Fragen für den Christen befriedigend zu beantworten, musste zunächst ein angemessenes Verständnis für Philosophie gefunden werden. Der christliche Verteidiger und Befürworter der bisher in ihrem Grunde heidnischen Philosophie musste sie so darstellen, dass sie ihren heidnischen Geruch, ihre Anrüchigkeit verlor. Er musste sie gleichsam von ihrer Vergangenheit, ihrer Herkunft aus dem Heidentum reinigen. Das konnte nur gelingen, indem die in ihr bereits angelegte Eigenschaft als Universalwissenschaft hervorgehoben und auf ihren Anspruch auf Vermittlung allgemeingültiger Erkenntnis abgehoben wurde. Philosophie wurde dahingehend stilisiert, dass sie – aufgrund ihres unbestechlichen Gerichtetseins auf Wahrheit – beinahe bereits als Richterin auftreten kann, um Ansprüche verschiedener Religionen zu beurteilen und gegebenenfalls zurückzuweisen. Gerade dadurch, dass sie unumgänglich der Wahrheit verpflichtet ist, muss sie letzten Endes zugunsten des Christentums entscheiden, wenn notwendig dieses eben im Besitz der Wahrheit ist. Dieser Auffassung von Philosophie liegt die Vorstellung zugrunde, dass sie als Weisheit letztlich in der göttlichen Weisheit gründet und aus ihr auch entspringt. Somit steht sie endlich für den Vernunftgebrauch an sich, wobei Vernunftbesitz eine Gnade und ein Geschenk Gottes ist, um Seinen Willen und Sein Werk angemessen verstehen zu können. Die Botschaft muss also lauten: Der Christ braucht, da er in der Wahrheit steht, die Philosophie als in göttlicher Weisheit und Gnade gegründete nicht zu fürchten.

13 Vgl. Suchla 2008, 36–40.

14 Vgl. a.a.O., 41–47.

Sie steht ihm vielmehr zur Seite und bestätigt seinen Glauben. Er muss sie also nicht fürchten. Er muss sie fordern!

Wozu vor allem soll der Christ nun Philosophie fordern? In der Autobiographie wird es deutlich: Sie führt Menschen zum Glauben an den wahren Gott, sie führt zu Christus. Und nicht nur das: Sie hat die Kraft mitzuhelfen, gebildete Heiden, ja prominente Führungspersonlichkeiten des Heidentums, zum Christentum zu konvertieren; so geschehen bei Dionysius Areopagita. Diese Heiden müssen nur offen sein für die Philosophie, zugänglich für Vernunftargumente, im Verein vielleicht mit der Gnade eines Wunders; durch welches das Ereignis der Bekehrung schließlich vollendet wird. Denn es muss beides wohl zusammentreffen: Die denkerischen Voraussetzungen zum Christusglauben müssen gegeben sein, vor allem durch philosophische Vorbildung; dann aber auch die Bekehrung durch Predigt, durch das klärende Wort, das allerdings auf die Grundlagen, die durch Philosophie bereits gelegt sind, aufbauen kann. In der Autobiographie entspricht dem in etwa eine Zweiteilung in die Erzählung vor dem Geschehen der Sonnenfinsternis bis eben hin zu jenem einschneidenden Erlebnis und dann die Erzählung vom Erscheinen des Paulus in Athen Jahre später mit der damit einhergehenden Bekehrung des Dionysius. Ist Dionysius im ersten Teil noch mit sich und der Philosophie allein, so löst sich im zweiten Teil durch die Predigt des Paulus das noch unverarbeitete, unverständene und bloß aufgehobene, das heißt archivierte Ereignis aus dem ersten Teil und mündet in das eigentliche Verstehen und die Bekehrung. So sind es letztlich diese beiden Momente, die wichtig sind, wichtig zumindest für die Bekehrung von Heiden vor hellenistischem Hintergrund: die Philosophie als stellvertretend für die natürliche Vernunft auf der einen Seite und die Botschaft der Apostel, das Evangelium auf der anderen Seite. Festzuhalten aber ist: In der Philosophie ist die christliche Wahrheit bereits vorgebildet und grundgelegt, wenn sie auch dem heidnischen Philosophen als solche noch nicht unmittelbar bewusst ist. Im Bild gesprochen: So in etwa, wie Dionysius in seiner Vision bereits die Kreuzigung Christi sah mit allen zugehörigen Deutungselementen, aber noch nicht Christ zu werden vermochte, die christliche Botschaft noch nicht im Eigentlichen, vielmehr nur in einem Bild erkannte. Echtes Erkennen und Ergreifen erfolgte dann erst durch die Predigt des Paulus.

Warum Dionysius Areopagita?

Wenn festgehalten werden soll, dass philosophisches Denken zum Glauben an Christus führt, dann stellt sich alsbald die Frage, ob es nicht in den heiligen Schriften bereits Hinweise darauf gibt. Konkrete Hinweise darauf gibt es dort – abgesehen von der allgemein positiven Bewertung von Weisheit – wohl nicht. Es gibt aber, mit der Apostelgeschichte zumal, die räumliche Öffnung des biblischen Umfeldes – des alten Israel und des vorderen Orients – in die Welt des hellenistischen

Heidentums hinein. Es kommen griechische und römische Städte in den Blick, darunter auch Athen, Heimat großer Philosophen, des Sokrates und des Platon etwa. Selbst wenn in Athen – gemäß Darstellung in der Apostelgeschichte – der Predigterfolg des Paulus eher gering gewesen zu sein scheint, so werden doch zwei Namen von Bekehrten genannt; einer davon eben Dionysius. Dieser Dionysius war Areopagit, wie es an der einschlägigen Stelle heißt¹⁵. Er gehörte zum Rat formuliert die Lutherübersetzung. Daraus ist geschlossen worden, dass er zum Rat der Richter des Areopags gehörte. Durch diese Tatsache empfahl sich Dionysius in besonderem Maße als Gewährsmann, wenn es darum ging, die Durchdringung christlicher Inhalte in originär heidnisches – griechisch-hellenistisches – Denken zu fördern¹⁶. Hier fand man, wenn Dionysius stellvertretend für die geistige Elite Athens stehen konnte, das Beispiel einer idealen Bekehrung vor dem Hintergrund griechischer Bildung. Hier konnte dargestellt werden, dass sich Christentum und griechische Bildung nicht ausschließen, ja dass sie zusammengehören, dass das eine zum anderen führe. Christentum war von daher nicht nur vereinbar mit heidnischer Bildung und Wissenschaft, es konnte sie sogar ergänzen und auf ihr aufbauen, wenn anders gezeigt werden konnte, dass eine solche Bekehrung durch die antike Bildung notwendig werden muss. Dionysius als Gewährsmann für diese Verträglichkeit von Christentum mit heidnischem Griechentum und die Notwendigkeit der Bekehrung aus diesem heraus zu wählen, lag somit nahe. Es gibt – geht man von biblischen Schriften aus – wohl keine überzeugende Alternative. Nur galt es, diese wenig konkrete Gestalt, über die aus der Schrift kaum mehr als der bloße Name bekannt war, mit Leben zu erfüllen. Dies unternahm im 5./6. Jahrhundert ein bislang unbekannter Autor, der unter dem Pseudonym Dionysius Areopagita seine Schriften verfasste. Vielleicht handelte es sich auch um mehrere Personen, die sich derselben Aufgabe verschrieben hatten und – vielleicht unabhängig voneinander – den Einfluss philosophischer Bildung und wissenschaftlichen Denkens auf das Christentum fördern wollten.

Dieser Dionysius bringt als gebildeter Grieche alle Voraussetzungen dafür mit, das Modell für einen bekehrten Griechen, einen bekehrten Philosophen abzugeben. Sein Name ist gleichsam Programm¹⁷: der Areopagit, der hohe Richter vom Areopag in Athen hat sich zum Christentum bekehrt. Es gibt wohl kaum ein besseres Argument für die Wahrheit des Christentums als wenn sich selbst große Autoritäten heidnisch-griechischer Kultur zu Christus bekennen. Dieses Argument nimmt die Autobiographie in ihrer Schilderung der Bekehrung des Dionysius auf und verarbeitet es bildlich verständlich, macht es somit einsehbar auch für weniger gebildete Hörer, indem sie die einfache Feststellung des in der Apostel-

15 Apg. 17, 34.

16 Vgl. Suchla 2008, 19.

17 Vgl. Suchla 2008, 20.

geschichte gegebenen Tatbestandes deutet im Sinne einer Heraufführung des in heidnischem Denken bereits angelegten Christentums in die endgültige Klarheit.

Darüber hinaus mag Dionysius Areopagita als herausragender Theologe und Philosoph durchaus bekannt gewesen sein. Seine Schriften und deren Erfolg könnten unter Umständen dazu beigetragen haben, mehr über die Bekehrung dieses Denkers und ihren Hintergrund erfahren bzw. erzählen zu wollen. Der siebente Brief an den Bischof Polykarp, der am Ende das Ereignis der Sonnenfinsternis in Heliopolis anspricht, könnte als Motiv und Ausgangspunkt für eine breitere Darstellung gedient haben. Wenigstens stehen die Briefe – stilistisch wie inhaltlich – auch sonst in einer größeren Nähe zur Autobiographie als die theologisch und philosophisch recht komplexen Schriften »De divinis nominibus«, die beiden Hierarchienschriften und die »Mystische Theologie«. Hier allerdings eine zeitliche Reihenfolge oder sonstwie einen Zusammenhang festzustellen, liegt außerhalb der Möglichkeiten dieses Aufsatzes. Es lässt sich auch die Frage der Autorschaft nicht klären, das heißt die Frage, ob der Autor der durch Johannes von Skythopolis herausgegebenen Schriften des Dionysius Areopagita identisch ist mit dem Verfasser der Autobiographie. Es scheinen, besonders wenn dem nicht so sein sollte, allerdings zumindest Grundmomente des Lebens als vielleicht stereotype Fiktionen bekannt gewesen zu sein. Eben dieses Erlebnis der Sonnenfinsternis in Heliopolis gehört unter sie. Es findet sich zumindest sowohl in dem genannten siebenten Brief als auch – als zentrales Ereignis – in der Autobiographie. Die Bekanntheit dionysischer Schriften, das heißt seine Autorität, könnte also ein weiterer Grund dafür gewesen sein, ihn als Paradigma des zum Christen gewordenen Philosophen zu wählen und seine Bekehrungsgeschichte zu erzählen.

Warum eine Autobiographie?

Wenn einsichtig ist, dass der Name Dionysius Areopagita programmatisch für die Propagierung und Nutzarmachung philosophischer Wissenschaft für christliches Sprechen von Gott, für christliche Theologie steht; und zwar wegen der genannten Gründe, die sich auf zwei Hauptargumente reduzieren lassen, nämlich: 1. Philosophie als gottgegebene Vernunftkenntnis untermauert und stützt notwendig christlichen Glauben und 2. Diese Aussage wird durch die Persönlichkeit des Dionysius Areopagita bekräftigt bzw. bestätigt. Zum einen wegen der einfachen Tatsache, dass mit ihm ein angesehener Richter aus Athen zum christlichen Glauben konvertiert ist und zum anderen auch durch die hochphilosophische Theologie, die sich in seinen Schriften dem kundigen Leser darbietet. So bleibt schließlich noch die Frage nach der Autobiographie zu klären. Ist die Autobiographie für diesen Zweck eine angemessene Textsorte?

Autobiographisches im Zusammenhang mit den Erzählungen der Autobiographie findet sich – abgesehen von Darstellungen im genannten siebenten Brief –

nicht in den kanonischen Schriften¹⁸ des Dionysius Areopagita. Darin geht es um Theologisches im weitesten Sinne, mitunter auch um damit verbundene wissenschaftliche Erörterungen. Ereignisse der Autobiographie werden also nur in dem genannten Brief an Polykarp aufgenommen, jedoch auch dort nicht anders als im Zusammenhang mit naturphilosophisch-theologischen Erklärungen.

Die Autobiographie des Dionysius Areopagita weicht zudem in Vielem von seinen übrigen – kanonischen – Schriften ab. Sie ist zum Beispiel kein Brief an einen bestimmten Adressaten. Sie ist dem Wesen nach unphilosophisch, das heißt es werden keine philosophisch-theologischen Einzelfragen erörtert. In dem reinen Berichten von Ereignissen ähnelt sie in gewisser Weise der »Epistola de morte apostolorum Petri et Pauli« – einem weiteren nichtkanonischen Text des Dionysius –, in der von der Hinrichtung des Paulus und verschiedenen Wundern im Zusammenhang damit berichtet wird. Allerdings richtet sich diese *epistola* zumindest an einen Adressaten, den Paulusschüler Timotheus nämlich, und ähnelt damit, der äußeren Form nach wenigstens, den übrigen dionysischen Schriften des CD. Auch wenn die Autobiographie nun narrativ ist und nicht explikativ, so ist sie doch wohl in ihrem Grundanspruch hoch theologisch; vor allem dann, wenn die Annahme richtig ist, dass das Anliegen dieser *narratio* eine rechtfertigende Darlegung des Nutzens der Philosophie für den Glauben ist.

Inwiefern eignet sich aber eine Autobiographie dazu, das angegebene Ziel zu erreichen? Eine autobiographische Darstellung hat fraglos etwas Grundsätzliches, eine eigene Autorität, wenn sie von bedeutenden Personen verfasst erscheint. Eine Erklärung der Wichtigkeit von Philosophie mit Hilfe philosophischer Spekulationen hat dagegen etwas Zirkuläres, wirkt unter Umständen angreifbar. Schließlich soll die Legitimation des Gebrauchs von Philosophie erst erwiesen und nicht mit ihren eigenen Mitteln bewiesen werden. Ein Bericht also, der sich auf biblische Ereignisse stützt und sich mit bekannten Namen aus der Schrift schmücken kann, ist ungemein überzeugender. Zumal in der reinen Erzählung der Ereignisse eine Ähnlichkeit – sowohl inhaltlicher als auch struktureller Art – mit dem Neuen Testament – der Apostelgeschichte im Besonderen – aufleuchtet, das Moment eines historischen Zusammenhangs ins Auge fällt.

Die allegorische Deutung der Autobiographie

Eingangs wurde gesagt, dass die Autobiographie des Dionysius Areopagita für den heutigen Leser ein fremdartiger Text sei. Zu diesem Text gilt es einen Zugang zu finden. Es gibt grundsätzlich nur zwei mögliche Verhaltensweisen ihm gegenüber: Er kann kritisch aufgenommen und abgelehnt oder wohlwollend ausgelegt und angenommen werden. Bei kritischer Ablehnung gibt es wiederum mindestens

¹⁸ Dazu zählen die von Johannes von Scythopolis herausgegebenen Werke des Dionysius Areopagita, das *Corpus Dionysiacum* (CD).

drei mögliche Verhaltensweisen zum Text: 1. Er wird als uninteressant liegen gelassen. Er wird zur Kenntnis genommen, vielleicht archiviert, aber nicht weiter bedacht. 2. Er wird zwar beachtet, aber für unverständlich und überholt gehalten, weil die Ansprüche, die er stellt, nicht mehr verständlich sind. So wird er dann stehen gelassen. 3. Er wird beurteilt als simpler Täuschungsversuch, als eine betrügerische – mindestens zweifelhafte – Überredung der Hörer zur Erreichung eines durch den Text suggerierten Zieles.

Wird dem Text Wohlwollen entgegen gebracht, so gibt es da auch mindestens drei Möglichkeiten der Annahme: 1. Er wird einfach, vertrauend hingenommen. 2. Der Text wird ernst genommen und genau untersucht. In diesem Fall wird er dann in einem zeitgemäß akzeptablen Rahmen gedeutet. Er wird heutzutage philologisch, vielleicht kritisch-hermeneutisch untersucht, oder es könnten die Ereignisse – eher populärwissenschaftlich – einer an Psychologie und Naturwissenschaft angelehnten Analyse unterzogen werden. So könnte die Vision etwa Folge eines Schockes gewesen sein, der aufgrund außergewöhnlicher äußerer Ereignisse und des damit verbundenen psychologischen Stresses zustande kam. Dabei wäre natürlich zu fragen, inwiefern der Autor – der ja schließlich sehr viel später lebte – tatsächlich unter einem solchen Schock gestanden haben kann; auf welche Informationen greift er dann möglicherweise zurück usw. usf.. Auch Sonnenfinsternis und Erdbeben sind zumindest theoretisch möglich und könnten unter Umständen nachgewiesen werden. 3. Schließlich ist es möglich, den Text spirituell, im Sinne einer Allegorese zu lesen, wobei das historische Fundament in seinen unhinterfragten Grundmomenten unangetastet, belassen bleiben kann. Für eine fruchtbare und sinnvoll-gewinnbringende Auseinandersetzung mit dem Text der Autobiographie scheiden im Grunde alle Zugänge aus, bis auf den philologisch-hermeneutischen und – wie hier vorgeschlagen werden soll – denjenigen, der spirituellen Deutung eines letztlich in der Historie verankerten Ereignisses, wie auch immer dieses konkret ausgesehen haben mag.

Dass der Text mindestens auch spirituelle, allegorische oder symbolisch-hyperbolische Dimensionen aufweisen sollte, ist aus dem autortypischen Programm erschließbar. Sollte es sich bei dem Verfasser der Autobiographie tatsächlich um den Autor auch der übrigen dionysischen Schriften handeln, so liegt es auf jeden Fall nahe, dass er seinen Text symbolisch verschlüsselt hat, besonders darum, weil es sich um einen narrativen Text handelt, mit wenig anderer Möglichkeit, Theologisches zum Ausdruck zu bringen. Ist der Verfasser ein anderer, der aber diese Schriften kannte und sich daran orientierte, so ist eine solche Verschlüsselung wenigstens recht wahrscheinlich.

Allegorische Auslegung war spätestens seit Origenes eine mögliche Weise christlicher Schriftdeutung. Mit Ambrosius und Augustinus war sie dazu auch im Westen eine allgemein anerkannte Methode für das Schriftverständnis im Be-

wusstsein gebildeter Christen¹⁹. Für Dionysius nun bedeutete der allegorisch-bildhafte Ausdruck die eigentliche, beste Weise des Sprechens von Gott und göttlichen Dingen; besser noch als die Weisen der Verneinungen und der absoluten Zuschreibungen von allem zu Gott. »Wie die negative der positiven Rede überlegen ist, so ist nach Dionysius Areopagita der negativen die symbolische Rede überlegen, da ihre farbige Bildersprache nicht nur Gott als einen Verborgenen enthüllt, einen Unaussagbaren aussagt und einen Ungestaltbaren gestaltet, sondern auch plakativ »anderes angibt als das, was sichtbar ist«, daher nachgerade zur Auslegung zwingt [...]«²⁰. Dionysius sagt selbst:

»Wenn es nun zutrifft, dass die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenen der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind, dann folgt, dass bei den unsichtbaren Gegenständen die Darstellung durch Ausdrucksformen ohne jede Analogie die passendere ist. Es ehren also die geheiligten Darstellungen der Worte die himmlischen Gliederungen und schänden sie nicht, wenn sie sie durch Gestalten ohne jede Analogie darstellen, indem sie dadurch aufzeigen, dass sie allem Stofflichen in unvorstellbarer Weise entrückt sind.«²¹

Die symbolische Darstellung unterteilt er in der »Himmlichen Hierarchie« nochmals:

»Wenn aber einer die unpassenden Bilddarstellungen angreift und sagt, er empfinde Scham, den gottähnlichen aller heiligsten Gliederungen diese gemeinen Gestalten zuzuschreiben, genügt es, ihm zu erwidern, dass es zwei Methoden der geheiligten Offenbarung gibt.

Die eine, die, wie es nahe liegt, den Weg über Bilder nimmt, die das Heilige in gleichartiger Weise abbilden, die andere, die durch Bilderfindungen ohne jede Gleichartigkeit bis hin zum vollkommen Unpassenden und Unwahrscheinlichen gestaltet wird. [...]

Dass darüber hinaus auch unser Denken die abweichenden unter den Gleichartigkeiten²² eher (zu höherer Betrachtungsweise) emporführen, wird, glaube ich, kein Vernünftiger bestreiten. Denn die edleren Bilder können einen leicht in die Irre führen, indem sie ihn in dem Glauben belassen, die himmlischen Wesen seien gewisse gold- oder lichtglänzende oder blitzende Männer, prächtig in ein strahlendes Kleid gehüllt und eine Art Feuer, ohne zu schaden, ausstrahlend, oder mit welchen anderen Schönheiten des Analogie-

19 Vgl. dazu auch Fuhrer 2011, 53f.

20 Suchla 2008, 116.

21 Vgl. Himmliche Hierarchie II, 3. Die Übersetzung der Auszüge daraus stammt aus: Heil 1986, 32.

22 Gemeint ist die zweite Methode der Offenbarung, das Darstellen des Göttlichen mithilfe scheinbar unpassender Bilder.

typs die Gotteskunde den himmlischen Gedanken sonst noch Gestalt verliehen hat. Damit es denen, die keine Idee von etwas haben, das die Schönheiten der Sinnenwelt übersteigt, nicht so geht, lässt sich die Weisheit der heiligen Gotteslehrer, die zu höherer Einsicht führen will, in der geheiligten Weise auch zu den unpassenden Nichtähnlichkeiten herab, nicht duldend, dass das sinnliche Element in uns bei den beschämenden Bildern verweilt und sich dabei beruhigt. Vielmehr rüttelt sie sie das nach oben strebende Element der Seele auf und spornt es durch die Missgestalt der Gebilde an, da es doch nicht zulässig und auch nicht wahr zu sein scheint, dass den so beschämenden Gestalten wahrhaft das gleicht, was im göttlichen Bereich über dem Himmel zu schauen ist.«²³

Freilich hält sich die Autobiographie nicht idealtypisch an den von Dionysius genannten zweiten, besseren Typ. Er stellt Göttliches schließlich doch in Bildern der Größe und der Gewalt- bzw. Machttaten dar, denn nichts anderes sind die Aufbrüche und Konvulsionen der Elemente zur Zeit der Kreuzigung des Gottessohnes. Allerdings ist durch das Ereignis der Kreuzigung – Gottes letztlich – bereits das Unausdenkliche, völlig gegen jede Erwartung Stehende ausgesprochen. Das Wüten der Elemente erscheint gleichsam nur als ein Unterstreichen dieses absoluten Skandalons. In diesem Sinne müssen die Erschütterungen der äußeren Welt wohl nicht nur wörtlich verstanden werden, sondern können auch – im übertragenen Sinne – als Offenbarwerden Gottes in der menschlichen Seele, der Innenwelt aufgefasst werden. Die Erschütterungen der Außenwelt bezeichnen damit gleichsam Abbild, Ausdruck und Entsprechung innerer Erschütterungen, die vor bzw. mit einer Bekehrung zur Wahrheit Christi einhergehen. Und nicht nur das: Die Wahrheit selbst zeigt sich als letztlich vollständige Umkehrung – als Katastrophe im wahrsten Sinne des Wortes – der bisher geltenden Ordnungen und Werte. Was groß und fest erschien, wird plötzlich klein und hilflos. Umgekehrt ist es genauso. Der gewaltige Götze fällt auf sein Angesicht, wegen des elend am Kreuz Versmachenden werden die Elemente aufgewühlt. Alle großartige Wissenschaft trägt nichts bei zur Klärung solcher Erschütterungen. Die einfache Wahrheit des Evangeliums tut es; der Zimmermannssohn als Gott, dem sich der große, hochgebildete Richter aus der Philosophenstadt Athen letztlich unterwerfen muss. Und er tut es, indem er diesen in seiner vermeintlich schwächsten Stunde, am Kreuz sieht, freilich inmitten der Aufwühlungen der äußeren Welt und bereits dargestellt als der unbekannte Gott, auf den Paulus später in seiner Rede auf dem Areopag verweisen wird. Das sind die mitschwingenden Deutungen, die in dem damaligen Hörer der Erzählung wohl hervorgerufen wurden, die dem heutigen Leser vielleicht nicht mehr so frisch vor Augen stehen, weil er sie

23 Vgl. Himmlische Hierarchie II, 2–3. Die Übersetzung der Auszüge daraus stammt aus: Heil 1986, 31–33.

nicht mehr so unvermittelt und unvoreingenommen empfangen kann. Gerechtfertigt werden die Armen und Verfolgten in ihrer Unschuld. Ihrer ist das Himmelreich heißt es im Evangelium²⁴. Die Welt, Schöpfung Gottes wütet ob ihrer Armut und der Ungerechtigkeit, die darin liegt; hier ist es in der Person Christi symbolisch ausgesprochen. In die gleiche Richtung weist, Gleiches predigt wohl auch Paulus in Athen; eine Zumutung für die Bewohner einer reichen Stadt, die durch Kultur, eigenes Denken und Wirken mächtig geworden ist, sich zumindest mächtig dünkt, eigenmächtig handelt. Kein Wunder also, dass sie sich bei ihrem obersten Richter Dionysius Areopagita über Paulus beschwerten. Nur deshalb jedoch, um sich nachher – so die Autobiographie – bekehren zu lassen. Es ist allerdings das ursprüngliche Geschehen bereits nach einer langen Vermittlungsgeschichte, das hier zur Darstellung kommt. Es selbst steht zwar im Zentrum des Textes, doch der eigentliche Zweck ist ein anderer, eben die Rechtfertigung der Philosophie für den Glauben. Das wird – wie bereits gesagt – am Ende bei der abschließenden Bewertung des Geschehens durch Dionysius deutlich; dem Dank Gottes für die Weisheit, die schließlich zum Glauben führte, um es noch einmal in Erinnerung zu rufen.

Geht man von der symbolisch-allegorischen Deutbarkeit des Textes aus, ja von der Voraussetzung, dass er so gedeutet werden soll, daraufhin geschrieben wurde, so kann man es unternehmen, Einzelheiten darin näher zu betrachten; etwa die Namen, die anfangs bereits genannt wurden. Auch ihnen wohnt dann letztlich ein symbolischer Sinn inne. Ihn zu entschlüsseln fällt, wegen der Bekanntheit der Namen und des mit ihnen zu Verbindenden, nicht weiter schwer. Sokrates stellt das Urbild des Philosophen dar. Er ist in diesem Sinne dank Platon bis heute im Bewusstsein. Dieser Sokrates ist der Vater des Dionysius und weist damit hin auf seine Herkunft aus der philosophischen Kultur. Äskulapius steht für die Heilkunst. Er ist der Arzt, der Heiler an sich, seine Idee gleichsam. Diese Heilkunst steht Dionysius im Bild des Äskulapius als Schüler zu Gebote und zu Diensten. Sie ist in diesem Sinne vielleicht bereits die heidnische Vorausabbildung des Heilands, des Weltenheilers. Bringt doch Äskulapius dem Dionysius in der Stunde seiner Verwirrung das Buch der Astronomie, den Logos gleichsam der antiken wissenschaftlichen Welt und des philosophischen Weltbildes. Bei Demokrit – wenn sein Name recht entschlüsselt ist – steht die Sache etwas komplizierter. Doch scheint er das Ideal der Wissenschaften, der damaligen Naturlehre zu verkörpern. Das wird dadurch nahe gelegt, dass er den jungen Dionysius in die Wissenschaften, besonders Astronomie und die damalige Naturlehre, einführt. Paulus ist die einzige Person, die in einem durch die Apostelgeschichte nachweisbaren historischen Verhältnis zu Dionysius steht. Doch steht er als Apostel natürlich zugleich stellvertretend für den christlichen Glauben, vielleicht für den Geist oder

24 In gewisser Abwandlung von Mathäus 5, 3 u. 10. Siehe auch Lukas 6, 20.

den Logos selbst in seiner bekehrenden Kraft. Die Götzen sind wohl Sinnbilder der Mächte der alten, weltlichen Ordnung, deren Sachwalter die Priester und Philosophen sind. Sie werden nicht rundweg abgelehnt, lehren sie Dionysius doch alle Wissenschaften, durch die er schließlich zur Wahrheit findet. Selbst der Archont der Dämonen, der höchste Götze gewissermaßen, bezeichnet bereits einen Vorblick auf den unbekannten Gott in seiner Ordnungs- und Erhaltungsfunktion. Er lässt den Tempel auf dem Areopag errichten, den Ort, der dann zur Bekehrungsstätte des Dionysius wird und schließlich Ausgangspunkt für die Christianisierung der gesamten Stadt Athen. Er schickt Dionysius zudem in die Stadt Heliopolis, wo dieser den ersten Schritt zur Bekehrung tut, wo er im Grunde den Sturz der Idole beurteilen soll – am Bild des einen bestimmten, Sarapis (Serapis) oder Seraphion²⁵ Genannten. Dieser Sarapis war ein griechisch-ägyptischer Hochgott, der unter den Ptolemäern für die Griechen in Ägypten eingeführt worden war²⁶. Er war unter anderem ein solarer Gott und steht damit bedeutungsmäßig in Beziehung zu Heliopolis, der »Sonnenstadt«. Sarapis hat desweiteren die Besonderheit, dass er eine Adaption ägyptischer Götter (Osiris, Apis) für griechische Religiosität und somit griechisches Denken darstellt. Vielleicht wäre – dies berücksichtigend – die Deutung möglich, dass durch den Fall des Sarapis darauf hingewiesen werden soll, dass sich der jüdische Gott durch Christus besser mit griechischem Denken und Glauben vereinbaren lässt als ägyptische, heidnische Götter. Um das Ende des vierten Jahrhunderts begann der Zerfall des Sarapis-Kultes, der unter anderem mit der Zertörung von Sarapeen einherging. Erinnerungen daran werden in den Text der Autobiographie eingegangen sein.

Der Text als solcher lässt sich nun zudem in zwei Teile gliedern, deren erster Teil in seinem allgemeinen Sinn »noch vorchristlich« genannt werden kann, während der zweite Teil bereits als »christlich« zu bezeichnen ist. Beide Teile sind in bestimmter Hinsicht parallel aufgebaut. Dabei geht es grundsätzlich um die Verabschiedung von Altem und die Begrüßung des Neuen; im ersten Teil freilich weitaus dramatischer dargestellt. Der erste Teil, der mit der Rückkehr des Dionysius nach Athen, nach dem Ereignis in Heliopolis, endet, ist gleichsam die materiale Vorbereitung auf das spirituelle, geistige Ereignis des zweiten Teils, das in der Konversion des Dionysius kulminiert. Dionysius und auch Asklepius sind dabei die Angelpunkte, um die herum sich jeweils der Umschlag aus der materialen in die geistige Ebene vollzieht.

Im ersten Teil zerstört ein ansonsten unbekannter Priester, sei es gewollt oder ungewollt, eine Statue des Serapis, des höchsten heidnischen Götzen in Heliopolis. Dafür muss er sich vor Gericht verantworten, das von Dionysius in Heliopolis geleitet wird. Im zweiten Teil »zerstört« Paulus die heidnische Götterwelt und

25 Es handelt sich wohl um ein Missverständnis. Der Tempel des Sarapis, das Serapeum, wird irrtümlich für den Gott selbst gehalten.

26 Für weitere Information, vgl. LThK 9, 70 und RGG⁴, 836f.

Gottesvorstellung durch sein Predigen. Für dieses Tun muss er sich auf dem Areopag verantworten. Vorsitzender der Verhandlung seiner Sache ist wieder Dionysius. Diesmal findet die Anhörung jedoch in Athen statt. Das material geschilderte Erdbeben gegen Ende des ersten Teils, das bei Dionysius zu der visionären Erkenntnis führte, dass Gott, der Schöpfer der Welt, Menschengestalt angenommen hat und von seinem Volk gekreuzigt wurde, entspricht dabei dem – weitaus weniger dramatisch geschilderten – Erweckungserlebnis des Dionysius, gleichsam dem geistigen Erdbeben, das Paulus durch seine Predigt initiierte; und das Dionysius letztlich zu Christus führte. Asklepius, der Schüler des Dionysius, bringt beide Male den Text, der für die Erkenntnis des Dionysius unumgänglich ist. Im ersten Teil ist es das Buch der Astronomie, das Dionysius übersteigen muss, um den ihm noch unbekannten Gott visionär zu erschauen. Im zweiten Teil sind es die Aufzeichnungen aus Heliopolis, die ihn die Übereinstimmung seiner Vision mit den Lehren des Paulus erkennen und ihn damit den Schritt hin zum Christentum tun lassen. Während der erste Teil also von Philosophie und Naturlehre – bezeichnet durch das Buch der Astronomie – beherrscht wird und in eine gewisse natürliche Theologie mündet, waltet im zweiten Teil christliche Theologie – gegeben durch die Anwesenheit des Paulus –, die im Verein mit Philosophie, bedeutet durch die Aufzeichnungen aus Heliopolis, zur Umkehr des Dionysius führt.

Moderne Voraussetzungen für eine allegorische Lesart der Autobiographie

Die allegorische Weise des Lesens setzt notwendig eine allegorische, eine bildlich-symbolische Betrachtung der Dinge voraus, eine Weltbetrachtung, die vielleicht auch mythisch zu nennen wäre. Damit einhergehend ist dann die allegorische, symbolisch-verschlüsselnde Weise des Schreibens, die – vielleicht unbewusst – wohl auch vielen Erzählungen der Heiligen Schrift zur Grundlage gedient hat und darüber hinaus notwendig ausgriff auf religiöse Texte in ihrem Umfeld. Texte des Alten Testaments konnten spätestens seit Philo allegorisch gedeutet werden, der die philosophische Herangehensweise an dichterisch unverständliche oder gar skandalöse Texte von den Griechen übernahm; als Jude selbst in der hellenistischen Kultur stehend. In christlichem Rahmen ist diese Art der Auslegung wohl von Anfang an ins Auge gefasst worden, bereits bei Paulus. Dem damaligen prospektiven Leser bzw. Hörer waren solche allegorisch verschlüsselten Texte wohl unmittelbar zugänglich. Andernfalls wären sie so nicht geschrieben worden. Doch wie steht es mit dem heutigen Leser, der in einer Epoche steht, welche die Aufklärung hinter sich hat? Kann er mit solchen Texten ernsthaft noch etwas anfangen? Und falls die Frage überhaupt bejaht werden sollte, inwiefern? Der heutige Leser, dem die bildlich-allegorische Dimension solcher Texte nicht mehr ohne weiteres verständlich ist, ist jedenfalls auf eine Erklärung angewiesen. Theologische und

religiöse Texte hat er sich in der Regel angewöhnt, nicht wie literarische Texte zu lesen, bei denen eine solche symbolische Verschlüsselung wohl statthaft ist. Er liest sie entweder im Vertrauen auf ihre grundsätzliche Stimmigkeit oder wenigstens wie einen wissensvermittelnden, wissenserweiternden Text oder aber zur moralisch-sittlichen Belehrung und Erbauung. Aus diesem Grund erscheinen ältere, vorneuzeitliche Texte religiösen Inhalts, Apokrypha zumal, häufig als unverständlich und überholt, oft sogar als abwegig. Die symbolisch-spirituelle Dimension solcher Texte gilt es daher dem heutigen Leser wieder zugänglich zu machen. Damit ist man allerdings in die unangenehme Lage versetzt, eben auf als überholt geltende, vorneuzeitliche Verstehensstrukturen zurückgreifen zu müssen; Verstehenshorizonte in den Blick zu rücken, wieder zu eröffnen, die gleichsam noch aus dem »dunklen Mittelalter« zu stammen scheinen. Das ist eine undankbare Aufgabe; doch vielleicht ist sie auch lohnend.

Vielleicht sollten wir uns wieder verstärkt daran erinnern, dass Denken ohne Bilder, Symbole oder Allegorien im weitesten Sinne dem Menschen gar nicht möglich ist. Selbst in den exakten Naturwissenschaften wird in Modellen gedacht, die gleichermaßen leicht zu Wissenschaftsmythen entarten können, besonders dann, wenn sie populärwissenschaftlich fasslich und vereinfacht aufgearbeitet sind; wie erst, wenn aus zeitlicher Entfernung auf sie als Überholte zurückgeblickt wird. Ähnliches gilt natürlich für entsprechende antike Texte; auch dort werden häufig anhand konkreter Erzählungen Modelle zum Verstehen größerer Zusammenhänge entworfen. Die Modelle entsprechen dem heutigen Wissensstand nicht mehr, weil sie von Beobachtungen abhängig sind, die noch nicht so tief in die Mikrostrukturen der Dinge eindringen und auch noch nicht so weit hinauf auf die Makrostrukturen der Welt ausgreifen konnten. Dennoch war der Grundgedanke bei solchen – dann auch mythisch genannten – Erzählungen wohl ein sehr ähnlicher; eben die modellhafte Darstellung gewisser interessierender Zusammenhänge. In der hier behandelten Autobiographie und in Schriften von ähnlichem thematischen Aufbau und Duktus geht es allerdings nicht primär um Physikalisches, Fragen der Naturlehre, sondern um – im weitesten Sinne – theologische Texte; Texte, die von Gott sprechen. Diese gilt es einem für den heutigen Leser akzeptablen Verständnis zu öffnen.

Abschließende Bemerkungen

Da Allegorie, Symbol und Bild nun sehr vieldeutig in ihrem Sinngehalt sind und als Begriffe zum Teil die falschen Assoziationen wecken, sollte eine eigene, weniger missverständliche Terminologie gewählt werden. Mir scheint es möglich und sinnvoll zu sein, hier etwa auf den von Karl Jaspers geprägten Begriff der Chiffre²⁷ zurückzugreifen und solche vorneuzeitlichen, christlich-religiösen Texte als chif-

27 Vgl. dazu Jaspers 1932, 128–237 und Jaspers 1970.

friert bzw. selbst als Chiffren zu verstehen; sie unter Umständen und im weiteren Sinne als Chiffren der Transzendenz zu verstehen. Bei Jaspers bedeutet Chiffre allerdings vorrangig den direkten Bezug der Existenz auf Transzendenz. Insofern jedoch wesentlich und eigentlich Betreffendes in der Weise der Chiffre sich zum Ausdruck bringt, zum Ausdruck kommt, wäre damit sicherlich auch der Grund gelegt für ein legitimes Gestalten geistig-geistlicher Inhalte in Form bildhaften, symbolisch-allegorischen Sprechens. Solche Allegorien, Symbole oder Metaphern wären mithin eine Entsprechung der Chiffren auf der Ebene allgemeinschlicher Mitteilung; übertragen also aus der direkten Kommunikation der Transzendenz mit der Existenz auf die Ebene der Kommunikation gleichsam von Existenzen untereinander zum Zwecke geistlicher Mitteilung oder geistigen Austausches; einer gegenseitigen Verständigung über das je eigene Verstehen des an sich Transzendenten. Kommunikation von Gott zu Mensch würde damit gestaltbildend auch für Kommunikation unter Menschen, und Texte mit solchem Anspruch wären immer auf implizite Chiffrierung, auf Chiffre hin zu lesen²⁸.

Ganze Texte wären damit zu dechiffrieren auf hintergründige Informationen zur Gottheit, zu göttlichem Wirken, zu Gott selbst. Dieses Dechiffrieren wäre sozusagen in Entsprechung zu allegorischer Schriftauslegung bzw. zum Lesen von Texten auf einen solchen verborgenen, gleichsam verschlüsselten Sinn hin. Abgeschmackt Erscheinendes, dem ersten Zugriff sich Verwehrendes, Irrationales, unmöglich Wunderbares wäre dann unter Umständen ein Hinweis darauf, dass nicht wörtlich zu verstehen, sondern auf den dahinter verborgenen Sinn zu schauen ist. Das gilt besonders für Erzählungen, die auf den ersten Blick kaum mit der Würde Gottes etwa oder dem, was vernünftig erscheint, zu vereinbaren sind; so, wie Dionysius es in dem bereits zitierten Stück aus der Himmlischen Hierarchie vorstellt. Es käme damit eine Tiefendimension wieder in den Blick, die wohl vielen der bisher für die theologische Exegese übersehenen, weil abwegig – vielleicht sogar grotesk – scheinenden, apokryphen Texten eine neue Bedeutung und damit ein neues Gesicht – vielleicht Gewicht – verleiht. Dionysius hat diese Dimension gesehen und mit ihm das Mittelalter. Vielleicht ist es an der Zeit, dass auch wir sie heute wieder sehen lernen, um aus vielen solchen Texten nicht nur für die historischen Wissenschaften, sondern auch inhaltlich Gewinn zu ziehen. Vielleicht gelingt es, die mit viel philologischer Sorgfalt und Mühe aufgearbeiteten und edierten Texte nicht nur für ein elitäres Publikum an Universitäten und Akademien nutzbar zu machen, sondern ihnen darüber hinaus auch einen Sitz im Leben zu verschaffen. Dazu sollte dieser Aufsatz eine Anregung sein und einen bescheidenen Beitrag leisten.

28 Hier wäre allerdings noch sehr viel Klärendes beizutragen. Es mögen an dieser Stelle jedoch die wenigen Andeutungen genügen. Vielleicht bietet sich die Gelegenheit, an anderer Stelle mehr dazu zu sagen.

Bibliographie

- Fuhrer 2011 Fuhrer, T., Allegorisches Lesen und Schreiben in Augustins *Confessiones*, in: Suchla, B.R. (Hrsg.), Von Homer bis Landino – Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag), Berlin 2011, 53–84
- Heil 1986 Heil, G., Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingel., übers. und mit Anm. versehen, Stuttgart 1986 (BGL 22)
- Jaspers 1932 Jaspers, K., Philosophie, Dritter Band: Metaphysik, Berlin 1932
- Jaspers 1970 Jaspers, K., Chiffren der Transzendenz. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961, München 1970
- Kugener 1907 Kugener, M. A., Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite, in: Oriens Christianus 7, 1907, 292–348
- LThK 9 Lexikon für Theologie und Kirche, San-Thomas (9), Freiburg im Breisgau 2006
- Peeters 1909 Peeters, P., قصة القديس ديونيسيوس الاريدوباغي (= Die Geschichte des Heiligen Dionysius Areopagita), in: al-Mašriq (=al-Machriq) 12, Beirut 1909, 118–127
- Peeters 1921 Peeters, P., La version ibéro-arménénienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite, in: Analecta Bollandiana 39, 1921, 277–313
- RGG⁴ Religion in Geschichte und Gegenwart (vierte Auflage), R–S (7), Tübingen 2008.
- Suchla 2008 Suchla, B. R., Dionysius Areopagita, Freiburg im Breisgau 2008

Andrew J. Hayes

The Transfiguration of Moses

A Survey and Analysis of St. Ephrem's Interpretation of Exodus 34,29

Ex. 34,27–35 describes Moses' appearance after receiving the law on Sinai. We read there that his face shone with brightness after having been in the Lord's presence. The passage seems to have held a special fascination for Ephrem the Syrian (ca. 306–373), an interest whose analysis is the subject of the present essay. The following translation of the passage follows the Peshitta version, the form in which Ephrem would have known it:

And the Lord said to Moses: 'Write down these statements, for because of these statements, I have established a covenant with you and with all of Israel'. And [Moses] was present with the Lord for forty days and forty nights. He did not eat bread, nor did he drink water. And he wrote on tablets of stone the words of the covenant, the ten decrees. Thus two tablets of testimony were in the hand of Moses as he descended from the mountain of Sinai. As he descended from the mountain, Moses was also unaware that the skin of his face had become radiant (ܡܫܝܝܢ) while God was speaking with him. Then Aaron and all of Israel saw that the skin of Moses' face had become radiant (ܡܫܝܝܢ). As a result, they were afraid to approach him. Moses called them, and Aaron and all the leaders of the assembly came to him, and Moses spoke to them. After that, all the Israelites approached him. Then he commanded them everything that the Lord had spoken with him on the mountain of Sinai. Once Moses had finished speaking with them, he placed a veil over his face. Thus, whenever Moses would enter in before the Lord to speak with him, he would take off the veil until he came out. Upon coming out he would tell to the members of the community of Israel that which had been commanded. And the Israelites would observe Moses' face—that the skin of Moses' face was radiant (ܡܫܝܝܢ). And Moses would remove the veil from his face whenever he went in to speak with him¹.

On its face, the passage describes the luminous effect of Moses' encounter with God, a seemingly episodic but lingering effect associated with God's oracular pronouncements through Moses. Clearly for the people of Israel, according to the text, it lost none of its strangeness.

The Septuagint, rather than emphasizing Moses' radiant face, described him as *δεδοξασται*, a word that contains no obvious reference to light. This rendering of the passage may account for the relatively sparse treatment of the episode in the writings of Greek fathers in the Alexandrian tradition, such as Origen, Cyril, and Gregory of Nyssa. Philo too says little about it². When Origen and Cyril, for in-

1 *Genesis-Exodus* (Leiden, 1977), pp. 201–202.

2 Both Gregory and Philo authored philosophical biographies of Moses, according to the conventions of their day. Neither addressed the radiance on Moses' face. Brock notes this fact with justi-

stance, do treat the text³, they seem to rely on II Cor. 3,18, which focused on Moses' veil as a metaphor or allegory for alleged Jewish incomprehension of the scriptures.

The Syrian tradition, and Ephrem in particular, found more to appreciate. Unlike the Alexandrians, Ephrem focuses on Moses' brightness, in a way that is frequent, often extensive, and central. He treats Moses' transfiguration, as we may conveniently call it, a total of thirteen times, of which about three quarters span more than one stanza in his poems, or several lines of prose, as the case may be. Likewise, in most of those passages, Ephrem's argument depends substantially on the episode. Neither is his interest in the passage limited to a particular phase of his career. Rather, it appears in both his early and his late writings, and his treatment of the episode appears to develop over the course of his career, as he puts it to different uses. In short, the image of Moses transfigured often caught Ephrem's eye. It is the goal of this study to answer the question whether any consistent pattern appears in Ephrem's use of the text. Does it seem to play an important role in his overall vision of the spiritual life?

Thus, our task is to analyze all thirteen of the passages in which Ephrem treats Moses' transfiguration. Ephrem, it turns out, offers five main interpretations of the story, singly or in combination. Chief among them is to view the glory-light given to Moses as a kind of spiritual nourishment, often presented in terms of metaphors for eating, drinking, smelling, etc. Contextual clues suggest that the Eucharist, in such cases, is never far from Ephrem's mind. A second common interpretation is to take the transfiguration as a divinization, that is, some kind of transformative sharing in God that nevertheless preserves intact the distinction between creature and creator. In addition to these two most fundamental themes, three others appear derivative. That is, Ephrem treats the transfiguration of Moses as an anticipation of the glorious vision enjoyed by the saints in Paradise, as a model for appropriate theological contemplation, and as a paradigm to which ascetics should aspire. These five interconnected interpretations, which we will number 1–5, respectively, show first that Ephrem takes the transfiguration of

liable surprise in his translation *Jacob of Sarug's Homily on the Veil on Moses' Face* (Piscataway, New Jersey, 2009), p. 4. The assertion of a link between Gregory and Ephrem on this point is mistaken, *pace* Kathleen McVey (trans.), *Ephrem the Syrian: Hymns* (Mahwah, New Jersey, 1989), pp. 67, n. 28. Brock does note, also on p. 4, that Jacob of Serugh's *Homily* depends directly on Ephrem's eighth poem in the collection *Hymni de Fide*.

3 Cyril of Alexandria's Letter 41 is devoted to explaining the scapegoat, and particularly the seemingly scandalous reference to sacrificing to Azazel. In section 7, it refers to Ex. 34,29 in order to justify a spiritual interpretation of the passage. See, for the Greek, Schwartz, *A.C.O.* 1.1.4, pp. 15–20. For a translation, see John I. McEnerney (trans.), *St. Cyril of Alexandria: Letters 1–50* (Washington, D.C., 1987), p. 172. Origen's twelfth homily on Exodus takes a similar perspective (For the Greek, see *P.G.*12, 382B–387B. For a translation, see Ronald E. Heine (trans.), *Origen: Homilies on Genesis and Exodus* (Washington, D.C., 1982), pp. 367–374.). *On First Principles* 1.1.2 (*P.G.*11, 122B–C) is similar.

Moses as a paradigm for his thought on the spiritual life as the pursuit of wisdom, and second, in a way that accords the Eucharist a central role in spiritual transformation, contemplation, and the quest for that wisdom.

To show this twofold thesis, we will first survey, in section 1, all the instances where Ephrem discusses Ex. 34,29, in order to identify, in section 2, his most extensive considerations, his characteristic vocabulary, and his favorite metaphors. Detailed literary analysis of each passage follows in section 3, in a plausible chronological order⁴. Section 4 summarizes Ephrem's interpretations in a synoptic way.

Ephrem's interest in Moses' transfiguration is doubtless another example of his special familiarity with Jewish traditions. In particular, the tradition that Adam and Eve were clothed with robes of glory-light in Paradise presents an obvious parallel to the story of Moses' transfiguration by glory-light, for which Ephrem does indeed employ the clothing metaphor. Yet investigating this parallel and others like them and possible interdependencies would take us too far from our present purpose, which is simply to analyze Ephrem's use of Moses' transfiguration⁵. In any case, Ephrem's interest in traditions about the garments of light is hardly unique to him among Syriac authors. There is a wealth of scholarship on related themes in the spiritual writings of both inter-testamental Judaism and early Syriac Christianity. Nevertheless, scholarship to date on such traditions in Christian guise, in which Moses does figure prominently, has tended to overlook the extent and depth of Ephrem's interest in Moses' transfiguration⁶.

4 Based on Beck's classifications of works as Nisibene or Edessene. See Edward Matthews, "General Introduction", in Kathleen McVey, (ed.), *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works* (Washington, D.C.; 1994), p. 30. See also Edmund Beck (ed. & trans.), *Lobgesang aus der Wüste* (Freiburg im Breisgau, 1967), pp. 14–17. Beyond that classification, the order offered is only a conjecture.

5 In a future article, I hope to investigate the Ephrem's links and similarities with other Syrian authors, in particular, pseudo-Macarius. It proved impossible to do the question justice in this article.

6 Much of the research on Moses' transfiguration in patristic literature has been pursued by Alexander Golitzin, especially with reference to the work of pseudo-Macarius. His works include "Temple and Throne of the Divine Glory: 'Pseudo-Macarius' and Purity of Heart, Together With Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship", in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature* (Collegeville, Minnesota; 1999), pp. 107–129; "Earthly Angels and Heavenly Men": The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), pp. 125–153; "Recovering the Glory of Adam: 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth Century Syro Mesopotamia", in *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (Leiden; 2003), pp. 275–308; "The image and glory of God in Jacob of Serug's homily, 'On that chariot that Ezekiel the prophet saw'", *St Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003), pp. 323–364; "The Vision of God and the Form of Glory: More Reflections on the Anthropomorphic Controversy of AD 399", in *Abba* (Crestwood, N.Y.; 2003), pp. 273–297; and "Heavenly Mysteries: Themes from Apocalyptic Literature in the Macarian Homilies and Selected Other Fourth-century Ascetical Writers", in

The method of literary analysis employed here, in addition to relying on the relative predominance of terms and imagery within each immediate context, also classifies *polarities*, an approach that has proven fruitful in the works of the South African scholar, Phil Botha⁷. Such polarities are pairs of terms or pairs of ideas in some kind of opposing balance. They serve various rhetorical functions, typically one or more of the following: (1) to contrast two groups, realities, or ideas; (2) to associate two groups, realities, or ideas; or (3) to designate a totality by reference to an encompassing pair of groups, realities, or ideas. Despite the structuralist pedigree of Botha's method, polarities are analyzed here purely as a literary device that Ephrem seems to have found useful, rather than as a social or anthropological construct.

1. The References to Ex. 34,29 in the authentic works of St. Ephrem

Ephrem's authentic writings fall into two groups: the works of his time in Nisibis (ca. A. D. 306–363) and the works of his exile in Edessa (ca. 363–373). The reader may refer to the following tables, which present the thirteen instances in Ephrem's works where Ex. 34,29 appears. **Table 1** below summarizes the four brief treatments. **Table 2** catalogues the nine lengthier treatments. A brief discussion of the shorter treatments described in the first table will serve as a suitable introduction.

Table 1: Ephrem's references to Ex.34,29: treatments of only a single stanza or a few lines

passage	provenance	summary
<i>Hymni de Azymis</i> 8.9	Nisibene	E. treats M.' radiance as evidence of a god-like power over both Pharaoh and nature, which he sees as grounded in Christ.
<i>Semones de Fide</i> 1.85	Nisibene (ca. 350)	According to E., M.' unbearable brightness is a pale reflection of Christ's divinity. It illustrates the incomprehensibility of the divine nature.
<i>Hymni de Ecclesia</i> 11.8	Edessene	According to E., desire for salvation clothed M. in brightness. M. is one among several examples of this personified desire.
<i>Hymni de Nativitate</i> 1.28	Edessene	According to E., M.' quasi divine brightness anticipates Christ's work of divinizing mortals via the incarnation.

Apocalyptic thought in early Christianity (Grand Rapids; 2009), pp. 174–192. Also significant is Andrei Orlov, "Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies", *Xristianskij Vostok* 10 (2002), pp. 498–513, and the joint publication, Andrei A. Orlov – Alexander Golitzin, "Many Lamps Are Lightened From the One": Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies", *Vigiliae Christianae* 55 (2001), pp. 281–298. Golitzin's student went on to study related themes in Aphrahat especially: Stephanie K. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God: A Study of Early Syriac Theological Anthropology* (Ph. D. diss., Marquette University, 2005).

7 A complete bibliography would be out of place here, but the work of his student contains an excellent orientation: Kees Den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, (Piscataway, New Jersey, 2006), pp. 47–90. I follow Botha's approach only in its general outlines, not in every particular.

In the Edessene works mentioned above, the reference to Moses appears as one among many in a list of seemingly traditional *testimonia*. For instance, Moses is remembered for his transfiguration, just as Elijah is remembered for his power over the rain (I Kgs. 17,1) or Ezekiel for his vision of God’s chariot (Ez. 1,4–28). In all four instances, like other righteous forefathers and prophets, Moses is in some sense a type of Christ. In *HdAzym* 8, Ephrem identifies the power which Moses had over Pharaoh and the natural elements in the course of the Exodus story, as ultimately rooted in Christ:

Moses, who became radiant (ܡܫܝܚ) was magnified (ܐܝܬܐ) by means of the blood [of the Egyptians⁸] and he who became a ‘god’ (ܡܠܐܚ) [to Pharaoh] prospered by means of his rod.

Ephrem argues in the next stanza that “Moses, pride of the sons of the [Jewish] People / was triumphant by means of the symbols of the Son [of God]”. For Ephrem, Moses’ “blood” and “rod” were types (ܬܝܥܝܢܐ) of the blood and cross of Christ.

The brief reference in *SdF* 1.85 takes Moses’ transfiguration in a different direction: to prove the incomprehensibility of Christ’s true divine nature. Thus, we may infer that Moses’ brightness, in this context, is implicitly a pale reflection of Christ’s divine character.

The Watchers cannot look on Him. Moses who became radiant (ܡܫܝܚ) will persuade you:
If the people could not look on Moses though he was human,
Who can look on His Essence?⁹ Only One Who is of Him can look on Him.

In this case, Ephrem emphasizes the unbearable character of Moses’ transfiguration in order to show *a fortiori* the unbearable brightness of the Son of God. The logic of the explanation depends on the analogy between Moses and Christ.

In *HdN* 1.28, Moses is one among many types that anticipate Christ’s nativity. In particular, Moses’ transfiguration points to Christ’s work of divinizing mortals:

Moses saw that he alone received the brightness of God (ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ). And he looked forward to the One who was to come who would make many more godlike (ܡܫܝܚܐ) by his teaching.

Ephrem takes up again the notion that Moses’ share in the divine brightness expresses the mystery of partaking divinity. A similar expression (albeit without the explicit comparison to God) occurs in *HdE* 11.8, where Moses is identified as the one whom longing for salvation “clothed with splendor (ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ)”. The common thread in these interpretations is their Christological character. Moses’ brightness anticipates the brightness or power of Christ’s divine nature, which Moses shares in some sense. On the whole, these brief treatments illustrate Ephrem’s second major interpretation: Moses’ transfiguration as divinization.

⁸ In context, the most likely referent of the blood is that of the Egyptians slain in the Red Sea, since that is the immediate passage of Exodus under discussion. One should not, however, rule out the possibility that Ephrem has also in mind the blood of the passover lamb.

⁹ I. e., the *Father’s* essence (ܡܫܝܚܐ), as the subsequent half-line makes clear.

Since the remaining works will be discussed in detail in their own subsections, it is simplest to offer the overview in the form of the following chart¹⁰. Included is the biblical detail of the episode of the transfiguration that seems to inspire Ephrem's overall approach in each case.

Table 2: Ephrem's Longer References to Ex.34,29—Nisibene and Edessene

no.	passage	provenance	biblical detail(s) focused on
1	<i>Hymni de Ieiunio</i> 9.1–2 <i>et passim</i> (In particular, the refrain refers to the transfiguration.) [subsequent abbreviation: <i>HdI</i>]	Nisibene	the fasting of Moses on Sinai, compared to the fasting of Daniel in Babylon
2	<i>Hymni de Ieiunio</i> 10.1–3	Nisibene	idem
3	<i>Hymni de Paradiso</i> 7.3–19 [subsequent abbreviation: <i>HdP</i>]	Nisibene	the fasting of Moses on Sinai; the fear of the Israelites
4	<i>Hymni de Paradiso</i> 9.22–29	Nisibene	the fasting of Moses
5	<i>Hymni de Ecclesia</i> 36.6–9 [subsequent abbreviation: <i>HdE</i>]	Edessene	the light of Moses and its temporary character, compared to the light at Christ's baptism in the Jordan
6	<i>Hymni de Fide</i> 8.1–6 [subsequent abbreviation: <i>HdF</i>]	Edessene	the overpowering character of the transfiguration; the veil worn by Moses
7	<i>Hymni de Fide</i> 33	Edessene	the overpowering brightness; the impossibility of representing it to human sight
8	<i>Sermo de Domino Nostro</i> , 29 [subsequent abbreviation: <i>SdDN</i>]	Edessene	the veil and the associated theological problem of how a mortal can see God
9	<i>Hymnen auf Abraham Kidunaya</i> 5.22–26 [subsequent abbreviation, by analogy to the rest: <i>HdAQ</i>]	Edessene (post 367)	the fasting of Moses; the derivative character of his glory-light

Ephrem's prose commentary on Exodus is absent from the tables above. This is because the commentary omits the passage entirely. This fact may be accounted for by the brief and cursory nature of the Exodus commentary itself, which indeed skips over the whole section of Exodus in which the story of Moses' transfiguration occurs. Other than a possible faint allusion to the story in Ephrem's first dis-

10 References to Ephrem's works point to the following critical editions: Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Fide* (CSCO 154 and 155; Louvain, 1955). *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174 and 175; Louvain, 1957). *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186 and 187; Louvain, 1959). *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 198 and 199; Louvain, 1960). *Des heiligen Ephraem des Syers Sermones de Fide* (CSCO 212 and 213; Louvain, 1961). *Des heiligen Ephraem des Syers Paschahymnen (De Azymis, De Crucifixione, De Resurrectione)* (CSCO 248 and 249; Louvain, 1964). *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Ieiunio* (CSCO 246 and 247; Louvain, 1964). *Des heiligen Ephraem des Syers Sermo de Domino Nostro* (CSCO 270 and 271; Louvain, 1966). *Des heiligen Ephraem des Syers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba* (CSCO 322 and 323; Louvain, 1972).

course to Hypatius¹¹, he seems not to treat the topic anywhere else. Contrary to expectation, Ephrem ignores Moses' transfiguration in his *Diatessaron* commentary when he discusses the transfiguration of Jesus¹². Instead, the focus there is on Jesus' transfiguration as a sign of his divinity and on refuting the Marcionite reading of the passage (as is also the case in the *Prose Refutations*). But this absence only confirms that even though the transfiguration of Moses may have been a traditional Christological type in the Syriac tradition, Ephrem was interested in it for his own interrelated purposes, which are not primarily about defending Christ's divinity. The image of Moses transfigured seems to draw Ephrem's mind in other directions, which we can now investigate by looking at his vocabulary and imagery.

2. Ephrem's vocabulary and imagery

Ephrem's lengthier treatments of Moses' transfiguration display a sophisticated use of imagery and rely on subtle links between words or ideas in the biblical text. For this reason, it is helpful to offer a rough classification of Ephrem's vocabulary and imagery. Images of light and radiance predominate, of course, in texts of both periods. Apart from light imagery, four main categories appear as ways of interpreting the meaning of the light. These include terms and images (A) for nourishment, (B) for physical beauty and contentment, (C) for sense perception, and (D) for exterior adornment.

As for the light language itself, Ephrem prefers the nominal form ܠܐܝܬܐ, meaning "brightness" or "splendor" (with 27 occurrences) when describing Moses' transfiguration, a fact that calls for some consideration, inasmuch as neither the lexeme ܠܐܝܬܐ, nor its root, appears in the Peshitta of Ex. 34,29. Why then, is it so prominent in Ephrem's descriptions of the event, such that it outpaces all other key words for light, splendor, or brightness? In part, it may be because the term often appears with other terms for glory and splendor in the Peshitta, especially in the psalms, to describe the splendor in which the almighty God is arrayed or clothed. For example, Ps. 104,1–2 exclaims: "My soul, bless the Lord! The Lord, my God, has been magnified exceedingly: splendor and adornment he has put on (ܠܐܝܬܐ ܕܠܗܝܐ ܠܐܝܬܐ). He is hidden in light, as in a cloak (ܠܐܝܬܐ ܕܠܗܝܐ ܠܐܝܬܐ ܕܠܗܝܐ ܠܐܝܬܐ)". Perhaps because he was already pre-disposed to view Moses' transfiguration in terms of a clothing metaphor¹³, the language of this passage may

11 J. J. Overbeck (ed.), *S. Ephraemi syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* (Oxford, 1865), pp. 23–24. It is, however, more likely, that Ephrem is alluding to Ex.19, 10–15, which describes how the Israelites were prevented from going near Sinai.

12 Louis Leloir (ed.), *Commentaire de l'évangile concordant* (Dublin, 1963), pp. 116–122.

13 Such metaphors are, after all, one of his favorite means of theological expression. See Sebastian Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", in

have been the first to occur to him. Yet, since this is not the only Peshitta term that would naturally have a place in this context, the question remains: why has Ephrem singled out this term in preference to other 'glory' words used in the Peshitta?

The term's etymology suggests a clue. The word ܠܡܝ entered into Aramaic from Akkadian *zīmu*¹⁴, whose primary referent seems to have been the appearance of the face, particularly the face of the gods. Yet a range of other nuances for *zīmu* is possible. It could also refer to an appearance *assumed* by some person, and it seems this nuance has carried over into Ephrem's Syriac: the ܠܡܝ of God is something that Moses, although mortal, can nevertheless take on himself. The term's etymology also suggests the kind of 'bloom' of the countenance that derives from being well-fed, as well as, derivatively, the splendid appearance of royal garments. Thus, the word, already frequently used by Aphrahat in descriptions of divine throne visions¹⁵, becomes a flexible point of departure for Ephrem. He develops the imagery of the divine brightness in the direction of God's incomprehensibility, spiritual nourishment, and clothing imagery. In other words, the etymology shows an organic connection between the term and the four metaphoric categories previously identified: (A) light as nourishment, (B) light as physical beauty and sign of contentment, (C) light as dazzling, and (D) light as clothing.

General vocabulary for light and brightness is, of course, ubiquitous. More specifically, most prominent are "becoming radiant (ܠܡܝܢ)" and "brightness (ܠܡܝ)", nearly every time Ephrem discusses the episode. Yet these are not the only terms. Other prominent language in the same semantic field often appears, including the word light itself: ܠܡܝܬ, and its cognate verbal forms, as well as the word glory: ܠܡܝܬܐ, conceived more as radiance than as fame. These four words and their cognates constitute the bulk of Ephrem's vocabulary for light and brightness¹⁶.

Examples of the most prominent words and images in each category will appear in the appropriate places below. Nevertheless, the criteria for inclusion in each category were as follows. Category A, for nourishment, includes roots that pertain to food, drink, fragrance, or their antonyms. Category B, for physical beauty and contentment, includes roots for words like beauty itself (root ܠܡܝܬ) and those that suggest a joyful disposition or healthy physical appearance, such as ܠܡܝܬܐ or ܠܡܝܬܐ. Category C includes roots of words that pertain to perception, both of the mind

Margot Schmidt – Carl Friedrich Geyer, (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Regensburg; 1982), pp. 11–39.

14 *Chicago Assyrian Dictionary* 22.119b–122b. See also Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, 377b.

15 Skoyles Jarkins, *Aphrahat and the Temple of God*, pp. 185–190.

16 Other roots in this semantic field, which appear in varying frequencies, include ܠܡܝܬܐ (to shine), ܠܡܝܬܐ (breath, emanating brilliance), ܠܡܝܬܐ (ray), ܠܡܝܬܐ (splendor), ܠܡܝܬܐ (sun), ܠܡܝܬܐ (daylight), ܠܡܝܬܐ (to triumph), ܠܡܝܬܐ (ray), ܠܡܝܬܐ (to illuminate), ܠܡܝܬܐ (to be resplendent), ܠܡܝܬܐ (lamp, candelabra).

and of the senses. Category D includes roots of words that pertain to clothing, such as **לבו**, or adornment, such as **לבוש**. It should be obvious that these divisions are hardly meant to be ironclad. Rather, they appear here as working categories that seem to have heuristic value.

3. A detailed survey of Ephrem's extended treatments

3.1. Extended treatments of the Nisibene period

Four extensive treatments appear in Ephrem's Nisibene¹⁷ works: poems 9 and 10 from the cycle *de Ieiunio*, and poems 7 and 9 from the cycle *de Paradiso*. In these poems, Ephrem's use of Moses' transfiguration seems to follow from a particular biblical detail: namely, that Moses "did not eat bread, nor did he drink water (**לֹא אָכַל לֶחֶם וְלֹא שָׁתָה מַיִם**)". Ephrem's line of thinking appears above all in the way the metaphor of spiritual nourishment tends to color his interpretation of Moses' transfiguration: Moses in a sense 'feeds' on or derives nourishment in connection with the glory that he beheld. Thus, language and imagery from categories A (nourishment) and B (contentment and beauty) predominate.

Text 1: De Ieiunio 9: spiritual nourishment and beauty as rewards of fasting

Ephrem introduces and concludes *HdI 9* with references to Moses, to whom he appeals as an ascetical paradigm. According to Ephrem, Moses' fasting and transfiguration inspired Daniel and his three youthful companions exiled in Babylon:

The youths in their fasting became even more sleek and beautiful (**וְהָיוּ יְעִיּוּן וְהָיוּ יְעִיּוּן**).

They contemplated Moses, because of whose fasting,

his brightness descended and illuminated the greedy (**וְהָיוּ יְעִיּוּן וְהָיוּ יְעִיּוּן**).

Two aspects of the poem as a whole illustrate how Ephrem takes Moses' transfiguration as a paradigm. The first point to note is the ascetical exhortation implied in the passage above. By presenting Moses as an example for the youths to contemplate, he invites his audience to do the same, and to follow their lead by fasting. Moses' heavenly brightness, which Ephrem takes to be the reward of his fasting, both motivates the practice of fasting and expresses its value. He sees that brightness reflected in the healthy, glowing countenance of the youths (Dn. 1,15). The contrastive polarity between *Moses* and the *greedy Israelites* at the foot of the mountain reinforces the point by encouraging dissociation from greed and darkness. In the next four stanzas Ephrem begins to imply that fasting itself paradoxically

¹⁷ A period, it should be pointed out, during which he seems to have served as the liturgical poet, choir director, and pastoral advisor for his successive bishops. See Sidney H. Griffith, *Faith Adorning the Mystery: Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian* (The Père Marquette Lecture in Theology, 1997), pp. 7–13. During his exile in Edessa, his works become more polemical.

youths modeling their actions on those of Moses. As the “sheep of the right hand, [they] hastened to quell the wrath. / In fear, they quickly clothed themselves in fasting, like the armor / of the victorious houses of Moses and Elijah”²². Moses’ example as a faster joins that of Elijah as the underlying reason why the fasting of Daniel and his companions succeeded in procuring divine wisdom and defeating spiritual foes. More to the point, Ephrem describes both Moses and Elijah as ones who “opened (ܐܠܗܐ—note the plural) the heavens”. In the case of Elijah, of course, this opening refers to his power to end a drought and obtain divine mercy by his prayer (see I Kgs. 17,1). But, given the “treasure” and “key” language in context, how else does Moses open the heavens but by opening heaven’s treasury of divine wisdom, out of which he received the Torah?²³

Throughout, Ephrem’s goal is to commend the spiritual beauty, wisdom, and triumph that result from fasting. Ephrem associates fasting with beauty, and with God’s elect, whereas he associates gluttony with the Babylonians and Egyptians. In this way he polarizes the issue of the choice between fasting and indulgence as one between spiritual growth and spiritual destruction.

Overall, nourishment metaphors dominate, at 70% of the imagery, the immediate context of his appeal to Moses’ transfiguration. The next largest semantic group consists of language for beauty or contentment, at about 20%. Ephrem’s language for spiritual nourishment ranges over a wide territory. Aside from ubiquitous references to fasting (the root ܦܥܝ in both nominal and verbal forms), Ephrem typically speaks of hungering (ܡܥܝܐ), being fattened (ܡܦܝܬܝܐ), and taste (ܡܚܝܬܐ). Most noteworthy in this poem, however, is his use of the root ܬܠܝܬ (a total of eight times) to emphasize the desirability of fasting and the desirability of those who practice it. At this point, Ephrem employs such language chiefly to encourage fasting.

In this poem, Moses’ transfiguration, and the glowing countenance of the youths, *results* from fasting, as a reward for their self-denial. Here, Ephrem does not, as he later will, treat the light of God as a kind of nourishment in its own right, but as *evidence* of an association with things heavenly, arising at least in part because of ascetical effort. In the end, in *De Ieiunio* 9, Moses’ transfiguration serves as a moral example or paradigm to motivate ascetic practice in the pursuit of wisdom. Ephrem’s other readings of the episode delve more deeply.

Text 2: De Ieiunio 10: the divine pasturage of wisdom

In his tenth hymn *De Ieiunio*, Ephrem opens directly with Moses’ fasting and transfiguration. Our poet addresses more directly the narrative of Exodus itself,

²² HdJ9.13.

²³ A reference to the plague of hail (Ex. 9,22ff.) is possible, but I think it unlikely because, in context, the opening of the heavens is meant to illustrate divine mercy rather than divine punishment.

rather than the story of the youths in Babylon. Moses' Sinai ascent and transfiguration set the stage for Ephrem's reading of the whole narrative. This is because he perceives a pervasive contrastive polarity between *Moses* and the *Egyptians*. "Moses", he writes, the "greatest of the fasters (ܠܬܝܬܝܬܐ ܕܝܫܬܐ)" rejected "the full table of the daughter of pharaoh ... / and longed ardently (ܠܥܡ ܕܥܝܪܐ) for the fast of the mountain". Thus, he "fasted and became radiant (ܠܡܝܬܐ); he prayed and was victorious"²⁴. Because Moses' heavenly radiance represents the heavenly realm, this polarity between Moses and the Egyptians also becomes a contrast between *earthly* and *heavenly*.

He ascended with an earthly countenance (ܠܥܝܢܐ ܕܐܪܥܐ)

but then put on (ܠܒܝܫ) and descended with that heavenly brightness²⁵ (ܠܡܝܬܐ ܕܫܡܝܐ)²⁶.

Moses' association with things heavenly via transfiguration empowers him to perform the god-like, function of revealing "mysteries (ܠܫܝܬܐ)"²⁷. Moses, the heavenly figure, contrasts with the Egyptians, and implicitly also the idolatrous Israelites, who preferred revelry and Pharaoh's "full table (ܠܥܡ ܕܥܝܪܐ)" (cf. Nm. 11,1–10)²⁸ to fasting.

Yet Ephrem goes further, interpreting Moses' vision as a kind of divine pasturage. In stanza 3, brightness is not merely the token of divinization as a reward of fasting, it seems to become the very nourishment of the divine life:

Moses, who ascended, grazed and grew fat (²⁹ܠܦܥܝܬܐ ܕܥܡ ܕܝܫܬܐ):

his fasting became for him like a banquet (ܠܥܡ ܕܝܫܬܐ ܠܝܬܐ ܕܝܫܬܐ)

and his prayer was a spring of living water (ܠܥܡ ܕܝܫܬܐ ܡܝܬܐ ܕܝܫܬܐ).

He was a man of discernment (ܠܥܝܢܐ ܕܝܫܬܐ), and his fasting was for expiation.

Ephrem proceeds to characterize Moses as the "hard-working bull" in contrast to the "worthless and sinful calf" set up by the Israelites. Continuing to draw his metaphors from the sphere of animal husbandry, our poet describes spiritual nourishment as grazing, or more literally "being pastured". Yet Ephrem plays on another meaning of the root for pasturing (ܠܥܝܬ), which also appears in the words for mind (ܠܥܝܬܐ) and thought (ܠܥܝܬܐ). The root used in this sense conveys mental activity. The double reference to pasturing and mental process leads Ephrem to describe Moses as a discerning man (ܠܥܝܢܐ ܕܝܫܬܐ) or sage. At the same time, it also suggests to him a comparison with Daniel, whom the Peshitta

²⁴ HdJ 10.2.

²⁵ In context, the translation 'appearance' for ܠܡܝܬܐ would also make excellent sense.

²⁶ HdJ 10.2.

²⁷ HdJ 10.5.

²⁸ Ephrem's seeming allusion to this passage about the manna constitutes another eucharistic reference, since the manna was traditionally viewed as a type of the Eucharist. Indeed, its sparkling appearance, described as being like "crystal (ܠܥܝܬܐ)", may have evoked, Ephrem's mind, the brilliance of Moses' face, but one can only speculate.

²⁹ Metrically, the passive vocalization is to be preferred, but this does not particularly impact the sense of the metaphor.

describes in similar terms. In Daniel's response to the king's fury over the incapacity of his sages to interpret his dream (Dn. 2,14), the Hebrew youth "took thought and counsel (ܐܬܚܝܬ ܕܠܒܐ ܕܢܒܝܐ)" and fasted for the sake of expiation. The implicit imagery of the heavenly treasury begins to become a little clearer. That is, Ephrem presents both Moses and Daniel as sages opening up the heavenly treasury of wisdom: in *HdJ* 9.10 Daniel, opens the "great treasury of the Holy Spirit" to withdraw, as it were, the understanding of dreams, and in *HdJ* 10.1 Moses stripped off the "riches of Pharaoh, / because he perceived the Treasure that enriches all", a treasure which, the context suggests, he received in the theophany on Sinai. In this way, Ephrem closely links their practice of fasting with their access to heavenly knowledge, which, Ephrem implies, is like a divine pasturage, or food for the one who makes the ascent to heavenly status by scorning earthly nourishment. Indeed, the remainder of the poem presents Moses, now nourished by God, as a divinely wise teacher who can "demonstrate hidden things by manifest ones (ܕܡܢ ܬܝܬܝܬܐ ܕܡܢ ܬܝܬܝܬܐ)"³⁰. This is a perspective that informs Ephrem's hymns *De Paradiso* generally, where Moses is described as the "master" or "teacher of the Hebrews (ܡܪܝܬܐ ܕܝܗܘܕܐ)" via the "treasury of revelations (ܬܝܬܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ)"³¹.

Yet why has Ephrem linked Daniel and Moses, spiritual vision and spiritual nourishment in the way just described? The answer seems to depend on another biblical detail, in the text of Dn. 2 itself, where, in thanksgiving for his enlightenment, Daniel prays as follows:

[God] gives wisdom to the wise (ܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ), and intelligence to the sensible. It is he who reveals the depths and their secrets. He knows what is in the darkness (ܕܡܢ ܬܝܬܝܬܐ ܕܡܢ ܬܝܬܝܬܐ), and the light is in his presence (ܡܢ ܡܢܐ ܕܡܢܐ).

Ephrem connects the "light" in the divine presence mentioned in Dn. 2,20–23 to the light that shines as a reflection in Moses' face (Ex. 34,29). Thus, Ephrem's comparison amounts to this: the intimacy with God, vision, and knowledge of hidden mysteries that Daniel enjoyed *as a result of prayer and fasting*, compare to the light that Moses experienced *as a result of prayer and fasting*. This implied link also accounts for why Ephrem, in the previous hymn from the same cycle, treated Moses as the model on which Daniel and his companions based their ascetical practice³². In both cases, their refusal of food naturally suggests to Ephrem that the divine vision each received took its place. Dn. 2,20–23 and Ex. 34,27–29, with links to the problem of obtaining wisdom from God, seem to come together in Ephrem's thought, as twin sources for his ever-deepening reflection on the mystery of human ascent to a kind of divinized status, which fasting facilitates. His hymns *de Paradiso* develop this perspective by explicitly treating the divine light as the food of the wise.

30 *HdJ* 10.5.

31 *HdP* 1.1.

32 *HdJ* 9.1.

Text 3: De Paradiso 7.3–19: the nourishing breath and the garments of light

In *HdP*7, Ephrem purports to take his audience on a heavenly journey to Paradise, and as we might expect from a text that leans heavily on Moses' transfiguration, Ephrem begins with the now familiar image of opening the heavenly treasury:

[The Father] has entrusted his Son to us that we might have assurance in him.

His body (ܡܝܬܐ) is with us, his assurance (ܡܝܬܐ), likewise, is with us.

He gave to us his keys (ܡܠܝܬܐ), for his treasures (ܡܠܝܬܐ) are stored up for us³³.

This time, however, the keys belong to Christ. At the same time, Ephrem also hints that the Eucharist constitutes the “keys” to heavenly wisdom. Speaking of Christ's body as “with us” only makes sense if the intended reference be sacramental. Moreover, stanza 3 connects the image to wisdom explicitly, since Paradise offers “a heavenly drink that renders its drinkers wise (ܡܠܝܬܐ ܠܡܕܝܐ)”. After this introduction, Ephrem proceeds to, as it were, withdraw and appraise the various ‘treasures’ in the heavenly treasury, listing them according to the state in life or ascetical practice to which they belong. Since the refrain makes reference to the “keys” of Christ, the emphasis always returns implicitly to the Eucharistic connotations of the first stanza. Over the course of stanzas 3 through 19, Ephrem deals with the ‘treasures’ belonging to poverty, the married life, youth, virginity, etc. In stanza 10, Moses' transfiguration becomes the treasure proper to the status of a revered elder (ܡܠܝܬܐ).

Bind together your [wandering] thoughts, old age (ܡܠܝܬܐ ܡܕܝܐ), in Paradise,

for its fragrance wafts toward you, and it rejuvenates (ܡܠܝܬܐ) you with its breath.

Your old stains are swallowed up in the beauty with which it clothes you.

In Moses, he draws you a picture as an example (ܡܠܝܬܐ ܠܡܕܝܐ),³⁴

for his cheeks, which had become ashen with age

by means of it (i.e., the fragrance) became radiantly beautiful (ܡܠܝܬܐ ܡܕܝܐ).

A token of old age, that grows young once more (ܡܠܝܬܐ ܡܕܝܐ) in Eden.

Ephrem takes Moses' transfiguration as an illustration, indeed, a paradigm (ܡܠܝܬܐ) of the ‘garments of light’ imagery appearing just before, in stanzas 5 and 6, and which he will continue to develop in stanzas 12–19. Although food and drink are not mentioned, it is the *fragrance* (ܡܠܝܬܐ) of Paradise that refreshes and glorifies Moses, a fragrance which Ephrem elsewhere explicitly treats as nourishing (*HdP* 10.4–12; see also below). Moreover, the image of spiritual nourishment is prominent throughout the section—25% of its metaphors relate to nourishment. One might be so bold as to see the “heavenly drink” of stanza 3 as parallel to the “fragrance (ܡܠܝܬܐ)” that makes Moses young.

Unique to this poem is the special prominence of language of physical beauty, purity, and contentment (category B) in the surrounding context. Indeed, as

³³ *HdP*7.1.

³⁴ The feminine pronoun refers back to ܡܠܝܬܐ, which is grammatically feminine.

Ephrem sees it, the gift of light indicates the restoration of the beauty of youth. In using this imagery, Ephrem seems to rely on another aspect of the story of Moses’ transfiguration: namely, the contrast between his calm familiarity with God and the distress of the Israelites, who “were afraid (ارسله) to approach” Moses. As in the *Hymni de Ieiunio*, Ephrem discerns a contrastive polarity between Moses and the Israelites, but his point here is a positive one: that Moses’ familiarity in the divine presence gives others hope to enjoy the same. Moreover, the Eucharistic allusions with which Ephrem began hymn 7 suggest that in his mind, the way to paradise’s contentment, peace, and rejuvenation is through the Eucharistic liturgy.

But why is Moses’ transfiguration especially significant in this passage, since it seems to have only one explicit mention? On the one hand, Moses’ example is one among many others (e.g., Joseph the patriarch in stanza 7 or the martyr brothers from Maccabees in stanza 19). On the other hand, it is Moses who plays a cardinal role in the poem as a whole. Ephrem uses his transfiguration between two extensive descriptions of how the denizens of Paradise are clothed in light and glory. In the 8 stanzas following the account of Moses, all the denizens of paradise “behold themselves in glory” and marvel at how “the clouded and turbulent nature of their bodies (حلتهم احوالهم الغائمة) has become clear, still, and resplendent with joy (نظمهم غلبه صفو حليم)”³⁵. Given that it introduces a lengthy presentation of the garments of light, one may conclude that Ephrem viewed Moses’ transfiguration as a key scriptural basis for the theme. Other examples in the surrounding context illustrate other features of the paradisiacal state, but our poet develops no feature so extensively as the robe of glory. Indeed, it seems that Ephrem’s confidence that the righteous will enjoy garments of glory derives precisely from Moses’ example.

Text 4: De Paradiso 9.22–29: fattening on waves of glory

The ninth hymn *De Paradiso* demonstrates best of all Ephrem’s proclivity for nourishment imagery as an interpretation of Moses’ transfiguration. Here, Ephrem draws together the themes of fasting as a means of illumination and of nourishment. The poem’s rhetorical purpose is to draw others to participate in the heavenly eucharistic feast. Although the eucharistic meaning of the poem does not come to full view until its conclusion, nevertheless, the poem’s main theme, the spiritual nourishment of paradise, appears at once. Picking up a theme first introduced in *HdP*7.10, the poem treats the breezes or breath of paradise as nourishing its inhabitants. In a typical couplet, for instance, Ephrem writes “Different breezes nurture the discerning / [their] breath fattens you, captivates, and delights you”³⁶. A diverse panoply of nourishment language appears in the poem: for

³⁵ *HdP*7.12.

³⁶ *HdP*9.11. This particular line is filled with word-play.

according to his capacity: “To each one, according to his strength, he cracks open the door and shows (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ) / the beauty of his hiddenness, and the radiance of his majesty (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ)”. *HdP* 7.1 (see page 80 above) confirms that this “treasury” language too is eucharistic in connotation, for it describes the way the Father has given his Son’s “body (ܡܠܟܐ)” to us as the “keys (ܡܠܟܐ)” to his heavenly “treasures”. It is likely that, even back in the *Hymni de Ieiunio*, Ephrem wanted us to connect the heavenly treasures of wisdom with the Eucharist. The Eucharist itself, that is, seems to be the treasury’s key.

Up to this point in *HdP* 9, the liturgical context of this nourishment language has remained obscure, but at the end a variety of eucharistic descriptions appears, now that the treasury door has been cracked open a bit, so to speak. Ephrem speaks of the Father’s “gift (ܡܠܟܐ), teeming with blessings”, including “taste (ܡܠܟܐ)”, “fragrance (ܡܠܟܐ)”, “color (ܡܠܟܐ)”, and “transformative power (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ⁴¹)”. Indeed, “assemblies” whose “nourishment is glory (ܡܠܟܐ)”, whose “face is brightness (ܡܠܟܐ) ... chew on and recall the satisfaction of his gift (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ)”. *HdF* 10, Ephrem’s signature poem on the Eucharist, confirms that such ‘gift’ language can be eucharistic, for it describes the sacrament precisely in the same terms, as the ‘gift’ of the Father⁴². Moreover, in the last stanza of *HdP* 9, the poet pleads to partake of the ‘crusts’ (ܡܠܟܐ⁴³) of the divine gift, borrowing the phrase “crusts” or “leftovers” from Mark 8,8, the miracle of the feeding of the four-thousand, itself a foreshadowing of the Eucharist. The language of eating the ‘gift’, together with the communal character of the meal enjoyed by the seers, illustrates that, like pseudo-Macarius⁴⁴, Ephrem applies the story of Moses’ transfiguration to a liturgical and ecclesial context. That is to say, he associates the *liturgy* of the eucharistic mystery with the revelation of the mysteries of divine wisdom.

Operative throughout the passages we have considered is the assumption, typical of Ephrem, that physical and exterior realities manifest divine and hidden ones. For instance, the heavenly countenance of Moses betokens his interior disposition. Thus also, physical food and drink represent, in his sacramental vision, the heavenly wisdom which refreshes Moses. The physical senses, such as taste

41 Literally, the “gift” is described as “transformed by power”, which I take, admittedly somewhat speculatively, to be a reference to the sanctification of the eucharistic elements.

42 *HdF* 10.22.

43 Literally, “that which remains in excess” or “left-overs”. The word is that of the Peshitta of Mk. 8,8 for the remainder of the food from the miracle of feeding the 4000. It is also the same root (though not the identical lexeme) used in the story in Jn. 6,12–13, whose Eucharistic overtones are even more explicit.

44 For example, see Golitzin, “Recovering the Glory of Adam,” p. 294. Much of what Golitzin describes in regard to pseudo-Macarius appears to hold true for the Ephremian texts we are considering. Golitzin acknowledges this parallel, though without further investigation, on pp. 304–305. His assertion on p. 303 that Ephrem has little to say on this topic is, as the present essay shows, mistaken.

and hearing, represent the powers or vital movements (ܐܘܪܐ) of the soul. There is no body/soul dualism in Ephrem's vision.

Yet, neither the senses, nor even the highest powers of the soul are fully adequate for the divine mystery. Thus, Ephrem deliberately joins different senses together in contradictory and confusing ways. The clash of sensations suggests the mental confusion faced by the soul in its mystical ascent from the human realm to the divine. For instance, in stanza 22, Ephrem first associates *vision* with *eating* and *hearing* with *drinking*. In Ephrem's metaphor, one seems to 'eat' a vision and 'drink' a sound. In the same vein, he associates *hunger* with *fatness* and *thirst* with *beauty*, in the sense that fatness arises from the satisfaction of hunger and (one supposes) beauty arises from the satisfaction of thirst. Subsequently, however, he inverts the imagery just described by associating *thirst* with *fatness*—as if one could grow fat on a liquid diet. In stanza 24, he links "devouring" and "vision" (i. e., *eating* and *seeing*) on the one hand, and "fattening" and the "waves of glory", on the other. This amounts to being fattened, not on solid food, as one might expect, but on drink. It is almost as if Ephrem cannot decide how to describe the indescribable nourishment of Paradise: does one 'eat' or 'drink' the vision of glory? Is it best described as a solid food or as a drink? Of course, as Ephrem makes clear elsewhere, no descriptions of Paradise are adequate⁴⁵. Ephrem's refusal to settle on a consistent set of terms for such descriptions highlights his implicit concern to counteract a crassly literal reading of the scriptures.

The clash of sensation images highlights the incomprehensibility of the 'food' of paradise and implies that all the powers or activities (ܐܘܪܐ) of the soul must be marshaled to attain the divine glory. Thus, in stanza 26, Ephrem describes the person as an "eye (ܥܝܢ)", as an "ear (ܐܘܪܐ)", and as a "womb" or perhaps "stomach (ܡܕܝܢܐ)"⁴⁶ for the divine glory, wisdom, and treasures. In stanza 27, he emphasizes God's adaptability to various human faculties: to the eye, to the hearing (ܐܘܪܐ), and to the tongue (ܠܫܢ): that is, to seeing, hearing, and speaking. Finally, in stanza 29, Ephrem gives some sense of what all these images that he sees implied in Moses' transfiguration ultimately mean for him: they identify the several faculties of the soul and their properties in the divinized person. The contemplatives or "seers" manifest "peace in their thoughts (ܥܝܢܐ)", truth in their knowledge (ܥܝܢܐ), fear in their inquiry (ܥܝܢܐ), and love in their praise (ܥܝܢܐ)". These four faculties of thought, knowledge, investigation, and praise seem to identify more precisely what the denizens of Paradise actually do. For them, the divine vision is both peaceful and dynamic. Ephrem even envisions the seers as reverently *inquiring* into divine mystery, with the same verb used by the Peshitta of I Cor. 2,10 to describe how the Spirit plumbs (ܥܝܢܐ) the secrets

45 HdP10.1 & 11.6–8.

46 The more normal word for "stomach" in Syriac is ܡܕܝܢܐ. The word ܡܕܝܢܐ possesses a more general sense that includes any sort of body cavity, including the womb, or bosom.

of God the Father. Ephrem himself has investigated this mystery to the extent of his capacity by using Moses' ascent, transfiguration, and vision as the starting point. Moses' example gives Ephrem hope that (as he puts it in the final words of his poem): "Everyone who gazes upon you / fattens on your beauty"⁴⁷.

3.2. Extended Treatments of the Edessene Period

The intertwined imagery of wisdom, Eucharist, and sacramental contemplation that we saw Ephrem connecting to Moses' transfiguration in the works of his Nisibene period gives way to more epistemological and polemical themes in his later works, with one exception. Five Edessene works deal extensively with the transfiguration of Moses. Of these, the two selections from the *Hymni de Fide*, and one from the *Sermo de Domino Nostro*, are most alike. The other two passages, one in *Hymnus de Ecclesia* 36 and one from the *Hymnen auf Abraham Kidunaya*, are more unique. Nevertheless, it is clear that the interest in wisdom and contemplation in the earlier poems has been focused more narrowly on the problems associated with any human claim to see God's glory or essence.

Text 5: HdE 36: Moses' transfiguration, precursor of Christ's baptism

The fifteen stanzas of the thirty-sixth *Hymnus de Ecclesia* amount to one of the most remarkable and focused uses of light imagery in all of Ephrem's corpus. As no description of human participation in divine light, it seems, would be complete without Moses' transfiguration, the story features quite prominently in this poem, which is also replete with the language of clothing and exterior adornment typical of the 'robe of glory' theme.

The poem focuses on the effects of Christ, as light of the world, in his Church. It pursues this idea by comparing Christ's nativity in Mary with his baptism in the Jordan river, which, according to a tradition widespread in the Syrian Orient, was transformed by divine light and fire at the moment of Jesus' baptism⁴⁸. Moses' transfiguration serves as an Old Testament type of the illumination of Mary, and of the illumination of the river.

Most of Ephrem's metaphors in this poem directly involve light, which he prefers to treat as clothing or exterior adornment; thus, 'light' language aside, adornment imagery comprises over 40% of his vocabulary. Nourishment language, so prominent in previous interpretations, yields to words for adornment (category D) and for beauty (category B—about 30% of the remainder).

⁴⁷ HdP9.29.

⁴⁸ W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Suppl. to Vigiliae Christianae, 25), (Leiden, 1994), pp. 14–20.

Two things deserve particular notice in this poem: first, that Ephrem appeals to the conception of Christ and his baptism to argue for an ebb and flow in the way Christ, as light, relates to humanity. The pattern appears at first to lack scriptural foundation. Yet, and this is the second point, Ephrem appeals to Moses' example to support the pattern he argues for in Mary and the Jordan. Let us first turn to the pattern.

An eye is purified by its association (ܡܥܡܐ) with the source of light.

It becomes resplendent by its outer furnishing (ܡܠܐ) and limpid (ܠܡܝܕܐ) by its ray, pure, by its brightness, and adorned by its beauty (ܡܝܬܝܒܐ ܠܚܒܐܝܬܐ)⁴⁹.

In Ephrem's example of the eye, there is an inner/outer polarity, an ebb and flow: outward to inward and back again. There is first union, as the light joins the eye, then light shining through the eye rendered transparent. Finally, having purified the eye, the light shines out of the eye, making its beauty apparent outwardly. Or, in other words, light shines in, purifies, and thus shines out. The eye, having been rendered transparent, takes on the characteristics of the light.

In Mary, the same pattern of indwelling, purification, and shining is posited:

Mary is like an eye: the light dwelt in her

it polished her mind (ܡܝܬܝܒܐ ܡܡܝܬܐ) and rendered her thought transparent (ܠܡܝܕܐ ܡܡܝܬܐ).

It purified her concerns (ܡܥܡܐ ܡܡܝܬܐ), and 'filtered' her virginity (ܠܡܝܕܐ ܡܡܝܬܐ)⁵⁰.

In the case of Mary, union takes place with Christ, the Light, and the aspects of her interior life are first "polished" and "cleared up", an interior state which then becomes manifest in her demeanor and her body (i.e., her virginity). The outward adornment by brightness is the finishing touch of the interplay of grace and ascetical practice (which, in this case, is Mary's virginity). Some of Ephrem's language, playing on the word "eye", which also means "spring", evokes the image of clear drink and filtered wine.

Ephrem moves from the womb of Mary to the "womb" of the Jordan river, where he perceives the same pattern:

The river in which he was baptized, symbolically re-conceived him:

The moist 'womb' of the waters conceived him in purity (ܠܡܝܕܐ ܡܡܝܬܐ),

gave birth to him in splendid innocence (ܠܡܝܕܐ ܡܡܝܬܐ), and brought him up in glory (ܡܡܝܬܐ ܠܚܒܐܝܬܐ)⁵¹.

In Ephrem's balanced rhymes, Jesus, the Light, is taken into the river, manifested within it, and brought forth. With this comparison, the *liturgical* context of the inner/outer polarity identified above emerges. The Christian, conformed to Christ, enters into the water of baptism, is transformed, and emerges. Mary her-

49 HdE36.1.

50 HdE36.2.

51 HdE36.3.

self, the Jordan river, and implicitly the individual Christian, are conformed to the unique Christ, just as the eye is transformed by and conformed to the light.

To support his reading, Ephrem turns to Moses' transfiguration in stanzas 6–9 as a key text.

Moses donned brightness (ܠܐܝܬܐ), arrayed from without (ܡܢ ܕܢܗܪܐ);
the river, in which Christ was baptized, donned light (ܠܐܝܬܐ) from within (ܡܢ ܕܢܗܪܐ).
And [Mary's] body, in which he dwelt was made radiant (ܠܐܝܬܐ) from within (ܡܢ ܕܢܗܪܐ).

Just as Moses became radiant with glory (ܠܐܝܬܐ ܡܥܠܐ),
because he saw briefly a glimmer (ܠܐܝܬܐ ܡܥܠܐ), how much more
does the body in which Christ dwelt become radiant (ܠܐܝܬܐ), as well as the river in which he was
baptized?

The brightness (ܠܐܝܬܐ) which the silent Moses donned in the wilderness
did not permit darkness to darken his fold.
For the light that shed from his face, served to guide his feet

Like the celestial beings (ܠܐܝܬܐ), who have no need of another light
for their eyes, because light already streams (ܠܐܝܬܐ) from their pupils,
and they are arrayed in flashes of glory (ܠܐܝܬܐ ܡܥܠܐ)..⁵²

In imagining Moses' experience, Ephrem observes a contrastive polarity between Mary and the river Jordan on the one hand, and Moses on the other. Both shared in the light of Christ, but the latter in a way far less perfect than the former. To explain the difference, Ephrem employs an inner/outer polarity in stanzas 6 and 7 with contrasts between “from within” and “from without” and between *indwelling* and a *brief glimpse*. The pattern of light entering in, purifying, and shining forth is the same for Moses as it is for Mary and for the Jordan river. Indeed, as we have seen in previous interpretations, Ephrem clearly associates Moses with the “celestial beings” who inhabit the heavenly realm. The difference lies in the nature and duration of the association of an earthly being with heavenly light. In the case of Moses, the association is brief and exterior. He ascends to the light of divinity. In Mary and the Jordan, the association is extended and interior. The light of divinity descends to them.

Thus, in this reading of Moses' transfiguration, Ephrem, seemingly inspired by the liturgy of baptism, emphasizes *clothing* with light. Light as nourishment finds no particular place in this reading. Nevertheless, the pattern of associating Moses with the heavenly realm and of using Moses' transfiguration as an icon of a divinized life continues. Theologically, what distinguishes this treatment from the rest is Ephrem's emphasis on Moses' receptivity to the light of Christ, rather than on ascetical practices. One might see also in his presentation a special interest in the interior disposition of those baptized. Ephrem encourages Christians to sur-

52 HdE 36.6–9.

pass even the radiant Moses by imitating Mary's receptive disposition toward Christ. Overall, the image is a passive one. Ephrem's insistence on the superiority of Christ, his defense of Mary's purity, and the reference to Moses' stammering, seeks to exalt Christianity in the face of Jewish (or perhaps judaizing) points of view.

*Texts 6 & 7: HdF 8.1–6 & HdF 33: indescribable glory,
both hidden and manifest*

By contrast, a different interest animates Ephrem's interpretations of Moses' transfiguration in the *Hymni de Fide*. Many of these compositions defend or commend the right attitude toward theological investigation. While such concern was not entirely absent before (see *HdP*9.28), now it becomes central. In contemporary theological controversies, Ephrem found it necessary to insist on the incomprehensibility of the divine nature, and thus he focuses on the *overpowering character* of Moses' transfiguration. His intense brightness admonishes those who would investigate the divine brightness of which it is merely a reflection.

The epistemological interest means that language of spiritual perception (category C) naturally dominates these poems. In *HdF* 8.1–6, for instance, it amounts to nearly 70% of Ephrem's language for interpreting the light imagery. In *HdF* 33, which discusses the indescribable character of the Word of God, it comprises more than half of his metaphoric vocabulary. Of these, the most frequent in *HdF* 8, by far, are the words ܐܝܢܐ "to see" and ܢܝܐ (root ܢܝܐ) "to gaze upon". Imagery of clothing and exterior adornment (other than Moses' veil itself) is almost completely absent. In *HdF* 33, the vocabulary is much more varied, and includes words like ܐܡܠܐܢܐ (mind), ܐܠܡܐܢܐ (thought), and ܐܠܡܐܢܐ (intelligence).

In the eighth hymn *De Fide*, Moses' transfiguration is the foremost biblical example with which Ephrem introduces a series of admonitions against attempting to "stare at the brightness" of God himself. In this passage, unique among his interpretations, the veil on Moses' face becomes a key element for his argument. Ephrem makes his point clear without delay:

Behold the brightness (ܐܠܡܐܢܐ) of Moses
which could not be beheld (ܐܠܡܐܢܐ ܠܐ ܢܝܐ)
by those who saw him.
They were incapable of gazing (ܐܠܡܐܢܐ) upon a mortal:
who would dare to gaze (ܐܠܡܐܢܐ)
upon the terrible, all-wounding [God]?
If the brightness (ܐܠܡܐܢܐ) of a servant
had such intensity (ܐܠܡܐܢܐ),
who can stand with uplifted eyes before his Master⁵³?

Ephrem's contrastive polarities between *servant* and *master*, *mortal* and *God*, establish his theme with crystal-clarity. The subsequent stanzas highlight various aspects of the story: Ephrem compares Moses' veil (ܠܥܠܝܐ) to the veil of the "brightness of living fire (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ ܚܝܝܐ)" that hides God's essence from the Cherubim. Given this comparison, it is almost as if the light itself is a veil. Ephrem encourages his audience to adopt "peace and silence (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ)" as a "sanctuary veil (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ)"⁵⁴. In this way, Ephrem proposes Moses as an example for contemporary Christians, an example of the proper approach to divine mystery, modeled on the heavenly realm itself. The overall strategy is associative—linking Moses, the Cherubim, and the Church. Ephrem encourages his flock to join their company.

The incomprehensibility of the divine essence is a commonplace of Ephrem's thought (indeed a commonplace of fourth-century pro-Nicene thinkers in general)⁵⁵. Of more interest is what exactly Moses' veil *veils*. The story of Moses itself is like a veil hiding another mystery: "How terrifying", says Ephrem, "is the depth in which your story (ܠܥܠܝܐ) is concealed!"⁵⁶ These words reveal that it is the *story* or *account* of the Son of God that is veiled from human inquiry just as the divine brightness is veiled from the Israelites. Indeed, says Ephrem,

Within Moses' veil lay hidden
your radiant truth (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ).
Within his slow speech lay hidden
your mellifluous explanation (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ ܝܠܕ).
Beneath these two types of covering is hidden
your truth and your proclamation (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ ܝܠܕ).
You rolled back the covering;
you clarified the stammering.
Now your truth rolls off the tongue (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ ܝܠܕ),
and your reality is obvious to the eye (ܠܥܠܝܐ ܠܝܚܝܬ ܝܠܕ).

The veil on his face,
and the stammering in his mouth,
were two types of covering.
You were hidden from the blinded People,
and apparent before the righteous.
For they earnestly desired your day.
Even now, the infidels of our own time
are blinded by a veil.

54 HdF8.2.

55 Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, (Oxford, 2006), p. 282.

56 HdF 8.3. One could also translate ܠܥܠܝܐ in a more technical sense as "your generation" (in reference to the Son's being begotten by the Father). It seems likely that Ephrem intends to allude both to the Word's birth and narrative in time as well as to whatever the eternal counterpart of that temporal path might be.

They are both blind and stammering:

blinded to your beauty (ܚܡܬܝܢ ܕܚܝܒܐ ܕܡܝܚܐ)

and tongue-tied for your explanation (ܕܠܝܠܐ ܕܡܝܚܐ)⁵⁷.

According to Ephrem, the beautiful and inexplicable mystery of Christ himself is the object the biblical story veils. To express this mystery, Ephrem develops a polarity between sight, which is receptive, and speech, which is expressive. Linked together, sight and speech form a merism expressing just how mysterious the mystery of Christ is: difficult both to receive in the understanding and to express with the tongue. They also convey the inability of certain contemporary Christians, like those of the Jews who had disbelieved in the time of Christ, to approach the real meaning of Christ. Yet while he emphasizes the real meaning of Christ's divine identity, Ephrem suggests something more. By treating the *brightness* as a veil, he acknowledges that the revealed truth enjoyed by the Church is manifest and radiant, yet ultimately incomprehensible. In this way, Ephrem's interpretation here resembles the image of "bright darkness" that St. Gregory of Nyssa loves to employ⁵⁸. At the end of the poem (stanzas 15 and 16), Ephrem returns to the familiar story of Daniel's vision.

HdF 33 takes a similar approach, but focuses our attention on the opening words of the Gospel of John, using the transfiguration of Moses to interpret them. John, like the visionaries Moses and Daniel before him, perceived the "truth (ܡܝܬܐ ܕܡܝܚܐ)" and in "gazing" upon Christ, "depicted [him] as both Word and God (ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ)"⁵⁹. Indeed, employing a distinction between *what* a thing is and *how* it exists⁶⁰, Ephrem refines the position adopted in *HdF* 8 about the truth manifest in the church, yet ultimately incomprehensible:

While he is completely hidden, his nature (ܡܝܬܐ) is both known and unknown.

On the one hand, it is clear that he exists (ܡܝܬܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ) on the other, 'how' he is, is hidden (ܡܝܬܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ).

Let us forego that which goes beyond us but let us entrust to others what he has entrusted to us⁶¹.

In other words, we should be content with what the scriptures convey to us: the 'facts' of revelation regarding the Son. We cannot hope to understand the *mode* of the Son's existence. In this way, what is radiantly manifest (known) is also hidden (not fully comprehended).

To illustrate this point, the poem deploys a single extended image: that of painting and iconography⁶². Ephrem argues that John, in calling him "Word" has

57 *HdF* 8.4-5.

58 For example, in Herbert Musurillo (ed. & trans.), *De Vita Moysis* (Leiden, 1964) 2.163.

59 *HdF* 33.1.

60 This same distinction appears earlier in his corpus in *SdF* 4.57-64.

61 *HdF* 33.3.

62 This is an image much-beloved of St. Ephrem. It has been studied by Sidney H. Griffith, "The Image of the Image Maker in the Poetry of St. Ephraem the Syrian", *Studia Patristica* 25 (1993), pp. 258-269.

pictured the Son in the best way possible, and that other representations fall short. His argument's appeal lies in leveraging a common experience. The Firstborn's appellation of "Word" indicates the inability to visualize him, just as spoken word and voice do not admit of physical representation: "Just as pigments cannot depict the voice / so also thoughts are not adequate for the Son"⁶³. Following these illustrations from the natural world, Ephrem turns to Moses' transfiguration as his biblical evidence:

What iconographer (ܐܝܬܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ) can fix his gaze upon that brightness (ܐܝܬܢܐ) with which Moses was arrayed? For no one could adequately represent him: neither the painters of murals on walls nor the dyers of garments (ܐܝܬܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ) ܐܝܬܢܐ⁶⁴.

The biblical text does not clearly teach that the 'true colors' of Moses' transfiguration cannot be portrayed, but Ephrem does seem to focus on the temporary character of the transfiguration, as implied in the text. The point Ephrem makes here is much the same as in *HdF*8: the analogy between Moses and Christ should warn anyone against the attempt to picture Christ's true identity and nature comprehensively. Over the final stanzas of his poem, Ephrem continues to develop the analogy and polarity between Christ and Moses. Moses' transfiguration crowns and completes Ephrem's argument: that "the very nature of the Existing One (ܐܝܬܢܐ ܕܡܝܬܐ) / cannot be comprehensively seen (ܐܝܬܢܐ ܕܡܝܬܐ)"⁶⁵. Why is Moses' example instructive? Because of his intimacy with God⁶⁶. If Moses, who "spoke to God face to face" (see Dt. 34,10) does not enjoy comprehensive knowledge of him, then who does? Moreover, Moses' limited and exterior contact with the divine brightness supports the superiority of Christ's heavenly status. Ephrem describes Moses as "*minimally* (or *briefly*) anointed with heavenly color (ܐܝܬܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ)"⁶⁷. The image of anointing itself also emphasizes exterior participation.

An important concern appears for the first time⁶⁸ in this poem: the error of anthropomorphism⁶⁹. Ephrem's precise and explicit protestations about the incapacity of human thought and artistry to depict the divine form, together with his epistemologically refined distinction between essence and existence, indicate a polemic directed against those who would take the apocalyptic visions described in scripture too literally⁷⁰. His argument seems to be that the tradition of heavenly

63 *HdF*33.9.

64 *HdF*33.10.

65 *HdF*33.13.

66 Exod 33.11.

67 *HdF*33.12. The image of being anointed with a heavenly color recalls 2 Enoch 26.6–10, on which, see Orlov – Golitzin, "Paradigms of Transformational Vision," pp. 281–282.

68 That is, in Ephrem's treatment of Moses' transfiguration.

69 See Golitzin, "The Vision of God and the Form of Glory," pp. 273–297.

70 *Ibid.*, pp. 286–297.

visions in the OT, particularly those represented by Moses and Daniel, reveals human capacity *overpowered* by the transcendent divine mystery, and therefore *all* representations of the divine nature do not express the divine essence, but only “the form in which he arrayed himself (ܐܦܚܝܬܐ ܠܡܝܬܐ)”⁷¹. Ephrem’s choice of the word ܡܝܬܐ recalls the condescension language of Ph. 2,8. It suggests that each vision of God in the Old Testament thus prefigures the condescension of the incarnate Christ, who humbled himself to put on a form (ܡܝܬܐ) that was not his own, in order to allow us to put on a countenance (ܡܝܬܐ) that is not our own. At stake here is a proper understanding of divinization: the boundary between the creator and creature is crossed only by the creator. Man does not see God in a properly divine form. Ephrem’s insistence on this doctrinal point is as trenchant as that of his contemporary Athanasius⁷².

Text 8: SdDN 29: mercy of God, mercy of Moses

The capacity to see God becomes the explicit focus of the twenty-ninth section of Ephrem’s *Sermo de Domino Nostro*⁷³, the only prose work (to the present author’s knowledge) in which he treats the transfiguration of Moses. Despite its different form, its thematic content is entirely familiar. Nearly all of Ephrem’s language in this section focuses either on some way of characterizing the divine brightness (most often described as ܡܝܬܐ or ܡܝܬܐ) or some way of speaking about the perception of God (typically the root ܡܝܬܐ for “vision”). Ephrem’s goal is to explain why it is that God said to Moses, “Man cannot see me, and live” (Ex. 33,20). Ephrem asks: “Is it because of the fury of his anger (ܡܝܬܐ .. ܡܝܬܐ) that the one who sees him dies, or is it because of the brightness of his essence (ܡܝܬܐ ܡܝܬܐ)?” Probably Ephrem wishes to exclude a Marcionite reading of the passage, which would incline to the former interpretation, thus making the God of the Pentateuch vengeful and evil.

Instead, Ephrem argues for the latter interpretation, taking Moses’ transfiguration as evidence. In fact, he presents Moses as the first visionary to realize that the divine essence is fundamentally incomprehensible. The imagery of a sea or flood, first introduced in the *Hymni de Paradiso* to describe God’s glory as an inexhaustible drink, appears once again:

For this reason, the same God who, in his love, wished that Moses’ sight should be set in a pleasant and beneficial ray of his glory (ܡܝܬܐ ܡܝܬܐ ܡܝܬܐ), by the same token, did not wish that

⁷¹ HdF33.13.

⁷² My primary point of reference for Athanasius is the fine study Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought* (Oxford Studies in Historical Theology), (Oxford, 2005), in particular, his second chapter.

⁷³ Beck’s edition, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino Nostro* (CSCO 270 and 271; Louvain, 1966), does not sub-divide the chapters into sections. All quotations from the 29th chapter of the work can be found on pp. 26–27 of his edition.

Moses' sight should be drowned (ܡܫܬܚܝܬܐ) in the midst of powerful flashes of his radiant glory (ܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ).

God's granting Moses some sort of vision of his glory Ephrem takes as evidence for God's love. Likewise, God's affording Moses some sort of protection (Ex. 33,22) from the "violent waves of his glory (ܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ)" manifests the same love.

Moses' decision, in turn, to veil his face from the people of Israel follows the example of this very love. Moses, Ephrem argues,

discovered from God himself, who covered him over with his hand ... lest he be harmed, that he also should spread a veil over himself and protect the weaklings from the vehement splendor, lest it injure them⁷⁴.

The incapacity of the people of Israel to bear the "reflected brightness (ܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ)" on Moses' face persuades Moses of the boldness required "to gaze upon the glory of the divine essence (ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ)". The glory on Moses' face is, as we have seen in previous interpretations, an earthly icon of what it is like in the heavenly realm: "The fact is", Ephrem says, "that in the waves of the divine essence (ܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ) both celestial and terrestrial creatures are submerged and then emerge (ܡܫܠܥܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ), and that they cannot 'touch bottom' nor reach its shores, nor find its end or limit"⁷⁵.

Ephrem turns his customary interpretation that *brightness* is a mark of the heavenly realm, a badge of membership among the denizens of Paradise, into a reminder that God's *essence* is incomprehensible. What associates Moses with the angels also dissociates him from God. The veil on Moses' face becomes the key element that Ephrem employs throughout these interpretations in the *Hymns on Faith* and the *Sermo de Domino Nostro* to emphasize the transcendence of God in himself, a concern that seems not to have informed his earlier treatments.

Text 9: The Hymns on Abraham Qidunaya—Ephrem's Farewell Compositions

For our last example, we turn to one of the last works of Ephrem's life: the final section of the fifth *Hymn on Abraham Qidunaya*. Abraham was one of the first Christian ascetics of fourth-century Mesopotamia to attract considerable fame. One might call him the Anthony of the Syrian Orient⁷⁶. The treatment of Moses'

74 SdDN29.

75 Ibid.

76 Many scholars, following Beck's doubts on the matter, reject the authenticity of these poems, so the inclusion of this passage in our survey calls for some explanation. A distinction must be made between the first five poems of the cycle and the latter ten. Theological anachronisms, similarities to a known pseudo-Ephremian account of Abraham Qidunaya, and garishly inexperienced use of Ephrem's typical metaphors make it certain that Ephrem did not author the final ten poems of the cycle. On the other hand, the absence of such anachronisms, the impressive rhetorical sophistication, and the marked rhetorical and thematic similarity to the authentic *Hymns on Para-*

transfiguration in *HdAQ* 5 fits the pattern we have already seen in Ephrem's other works. It combines some of the classic clothing language of *HdE* 36 (p. 85 above) with a concern for authentically motivated asceticism like that of the *HdJ* and *HdP*, together with the same emphasis on the borrowed, derivative character of Moses' glory so noticeable in the *SdDN*. Ephrem also describes the angels numbering Abraham among the "wise (سنتهم)"⁷⁷, in keeping with the wisdom motifs we have seen throughout.

In this case, Ephrem employs Moses as a paradigm of ascetically cultivated virtue, as he had in the hymns *de Ieiunio* and *de Paradiso*, to show that an authentic ascetic depends upon Christ in order to be conformed to him. In the end, Ephrem's point is simple: that just as Christ "lent his brightness to Moses (ܡܘܨܝ ܕܠܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ)"⁷⁸, so too the ascetic borrows his glory from Christ. It seems that Ephrem treats the ascetical practice itself as a form of adornment⁷⁹.

Nourishment metaphors⁸⁰ recede into the background of Ephrem's presentation of the transfiguration. One related example, however, deserves special note: when Christ "receives" our adornments, he "grafts them into his truth (ܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܠܟܐ) / in order that they might have the power to adorn us"⁸¹. As with Moses' "borrowed glory", whatever adornment we have derives its power only from Christ. Whence this horticultural image of 'grafting'? Perhaps from the NT image of Christ as the vine (Jn. 15,5), together with the tree of life traditions beloved of early Syriac authors⁸². Yet the word 'graft' also derives from the same root as "taste (ܡܠܟܐ)", and in this context suggests 'partaking of' or 'having a taste of' that which ultimately supplies the source of life and strength. Our ascetical practices, Ephrem implies, such as prayer, fasting, and vigil, have strength and value only insofar as they are *nourished* by Christ the vine, just as branches draw

disse make it all but certain that the first five poems in the cycle are indeed Ephrem's. A few scholars (Sebastian Brock, "Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource", *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), p. 187, following Sidney H. Griffith, "Abraham Qidūnāyā, St. Ephraem the Syrian, and Early Monasticism in the Syriac-speaking World", in Daniel Hombergen – Maciej Bielawski, (eds.), (Rome; 2004), pp. 239–264) have recently inclined to accept them as works of Ephrem. If their authenticity be accepted, the dating of the first five hymns is relatively certain, because they presuppose the death of Abraham. The year of his death, 367, thus provides a *terminus post quem*. Since Ephrem himself died in June of 373, his compositions on Abraham could only have been written in the last five or so years of his life.

77 *HdAQ* 5.16.

78 *HdAQ* 5.23.

79 The imagery of the ascetical practices themselves as an adornment appears in *HdP*, *passim*, and most clearly in *HdAQ* 5.16–17.

80 As an aside, it is interesting it is worth noting that in *HdAQ* 1.3 and 1.16, Ephrem loves to emphasize the contrast between Abraham's old age and youthfulness. Perhaps Ephrem uses the image of Moses transfigured because, as in *HdP* 7.10, he wishes to see argue that ascetical exercises ultimately rejuvenate their practitioner.

81 *HdAQ* 5.24.

82 Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, revised ed., (Piscataway, New Jersey, 2004), pp. 95–130.

adornments into that brightness which brightened his face (പ്രകാശം നൽകിയ പ്രകാശം, നൽകിയ പ്രകാശം നൽകിയ പ്രകാശം)”⁸⁵.

4. A Synoptic View of Ephrem's Five Uses of Moses' Transfiguration

Our survey has shown that indeed a certain pattern appears in Ephrem's uses of Moses' transfiguration, described in Ex. 34.29. Ephrem employs the story of Moses' transfiguration as a paradigm, a point of appeal for five major themes, each typically associated with a particular group of images. In summary, these five themes or interpretations are the following:

1. Moses' transfiguration shows us nourishment by divine glory and wisdom, sometimes (that is, in texts 1–4, especially text 4) as a foreshadowing of the Eucharist. Metaphors for nourishment and contentment (categories A & B) tend to predominate in such contexts.
2. Moses' transfiguration also portends the god-like status Christians may hope to enjoy (clearest in the briefer treatments).
 1. Such god-like status appears to make possible and perhaps to result from the action of heavenly contemplation (especially in texts 3 & 4),
 2. it offers a paradigm for reverent theological inquiry and pursuit of wisdom (particularly in texts 6 & 8), and
 3. it also furnishes the paradigm for the practice of asceticism, by revealing its spirit and goal (as in texts 1, 2, & 9).

83 *HdAQ*5.27.

⁸⁴ The best sources note this aspect of his career. The most recent introduction to Abraham's life can be found in the present author's dissertation, 'The Rhetoric and Themes of the Madraṣā Cycle in Praise of Abraham Qidūnāyā attributed to Ephrem the Syrian' (The Catholic University of America, 2012). For most readers, however, the most accessible recent introduction is Griffith, "Abraham Qidūnāyā," pp. 239–264. Griffith's article identifies all the known sources for Abraham's life.

85 *HdAQ*5.26.

Summation

As we observed in the beginning, Ephrem shows a special interest in the light that shines on Moses' face in Ex. 34,29. Focusing at different times in his career on different aspects of the episode, Ephrem ponders the significance of that light. Despite differences between the five interpretations offered above, they nevertheless tend to follow a consistent pattern, namely, that Moses appears as the paradigm of the ascetic wisdom-seeker, and the light that he received was either a mark of his heavenly wisdom or the 'food' of wisdom itself. In particular, the imagery and vocabulary suggest that Ephrem sees the pattern of Moses' ascent to heavenly wisdom revisited in the Eucharistic liturgy of the Church. It is for this reason that Moses served Ephrem as an icon of spiritual transformation through appropriate asceticism, heavenly contemplation, and the appropriately moderated quest for wisdom (sub-themes 1-3). What makes asceticism and the search for wisdom appropriate, Ephrem implies, is that it be motivated by the desire for heavenly good things rather than any dualistic rejection of the body (as is especially clear in *HdP* 9), and that it rely, in all humility, on the sacramental revelation of the Church. Ephrem focuses on what he takes to be the ascetical and sacramental dimensions of the episode.

In the short references, Ephrem treats the transfiguration of Moses as a Christological testimonium passage, though this is not his primary interest. In the longer passages, we find Ephrem's wisdom-oriented reading of the passage coming to the fore. Throughout, especially in the longer passages, Ephrem's light vocabulary hinges on a keyword, *ܠܝܬܐ*, which his predecessor Aphrahat had already used for throne-visions and whose etymology was flexible enough to suggest the range of metaphors and vocabulary that Ephrem chose to use to interpret the light. These patterns of imagery were (A) the light as spiritual nourishment; (B) the light as mark of spiritual health, beauty, and contentment; (C) the light as enabling spiritual perception; and (D) the light as an exterior adornment.

Imagery of categories A and B predominated in texts 1-4. Text 1 gives us two interpretations of the beauty of Moses: that it was a reward of fasting and that it also implies earthly food was replaced with some sort of heavenly nourishment. The image of wisdom's treasury is introduced obscurely, but not developed. Text 2 offers a more direct focus on Moses' transfiguration as a sign of heavenly status, but also as a nourishment by divine wisdom. Comparison to the details of Dn. 2 helps clarify this point. In this way, both texts present the paradigm of the ascetic wisdom-seeker. Text 3 interprets Moses' transfiguration as a paradigm for the protological robe of glory restored and implicitly presents the Eucharist as parallel to Moses' experience. Finally, text 4 draws together all these threads: Ephrem interprets the episode as a case of spiritual nourishment by the light of divine wisdom. Moses feeds on the glory-light itself. The whole context is Eucharistic and

sacramental, which in turn suggests that Ephrem also views the sacramental ascent as the proper way to access divine wisdom. Moses' transfiguration also led Ephrem to speculate on the transformation of human thinking, understanding, inquiry, and praise in Paradise.

In texts 1–4, Ephrem's goal is often to associate Moses with the Christian pursuit of wisdom via asceticism and the sacraments. In texts 5–8, Ephrem sounds a new note: the contrast between Christ's divine status and Moses' humanity. Thus text 5, although in some ways an outlier in the group because of its baptismal themes, focuses on divinization and association with heavenly status, but also considers the temporary character of Moses' illumination and the contrast between Moses and Christ. The context remains sacramental and still offers a pattern of divine illumination that depends on divine initiative. Texts 6 & 7 focus on the veil of Moses and on the overwhelming character of the vision to make a different set of points. On the one hand, the veiling of Moses' transfiguration is a warning. On the other hand, Ephrem also takes it as an image of the paradox of Christ. He considers Moses' experience as a vision of Christ's generation, and he adds Moses' stammering to the picture to show us the paradox of the mystery of Christ that is difficult both to comprehend and to express. Despite the mystery's hiddenness, it remains evident. Text 7 sharpens the point by focusing once again on the brevity of Moses' transfiguration as well as the veil, in order to refute anthropomorphism. Finally, text 8 develops the point about divine vision in *HdF*33 by focusing on the biblical characterization of Moses' intimacy with God and yet his inability to bear the full divine brightness. In this way he sees the transfiguration of Moses as an argument for divine incomprehensibility and as a mark of association with God: Moses' experience teaches both the inaccessibility and accessibility of God.

Finally, text 9 combines many of these elements to argue for the wisdom-seeker's complete dependence on Christ for access to the heavenly treasury. Eucharistic allusions seem to resurface, but now with a much stronger sense of the distinction between God and man.

If we turn to consider the question of rhetorical strategy, then throughout the poems of the Nisibene period, Ephrem tends to view Moses' transfiguration in an *associative* way: it bespeaks Moses' ascent to the heavenly realm and to wisdom. From the more associative texts, one gathers that, in our poet's mind, a key aspect of the ascetical life is the pursuit of wisdom, for which earthly things are rejected. Moses' transfiguration appears as the motivating principle of Daniel's pursuit of wisdom through prayer and fasting, the paradigm of heavenly ascent, and the biblical basis for descriptions of feeding on and reverently investigating the eschatological vision of the divine glory. Ephrem's habitual imagery suggests that the place where the Christian encounters the same kind of transformative theophany that Moses experienced is, prior to the eschatological Paradise itself, the sacramental liturgy of the Church. Ephrem expects that the ascetic pursuit of wisdom

takes place in an ecclesial and sacramental way, not separated from the Church. Thus, the spirit and goal of the ascetic life come into clearer focus. What the ascetic seeks is the vision of the divine glory, with a confidence in his prayer and fasting, but an awareness of his complete dependence on divine initiative.

Yet Moses' transfiguration, particularly the need to veil it from the Israelites at the foot of the mountain, also served a *dissociative* purpose for Ephrem. It reminded his flock of the great distance that remains between creature and the Creator. Thus, in the *Sermones de Fide*, the *Hymni de Fide*, and other kindred texts, Ephrem tends to focus more on the problem of how it is possible to see God's glory. Language of vision and adornment replaces his previous focus on nourishment and contentment imagery. He uses details from the story of Moses' transfiguration: the veil (as in *HdF* 8.1–6, *HdF* 33, and *SdDN* 29), its temporary or periodic character (as in *HdE* 36), and its derivative nature (*HdAQ* 5.22ff), to emphasize the distance between Christ, the Firstborn of the Father, and created beings. Moses' transfiguration thus permits him to distinguish between appropriate and inappropriate search for wisdom. The former relies on that insight which is given or revealed in prayer and sacramental intimacy. The latter eschews divinely given illumination in an impossible quest to unveil God's essence, before the audacious and immodest eye of the inquirer. Such is the focus of Ephrem's later works, but it is clear that he understood, even early in his career, the balance between the associative and dissociative aspects of the mystery of Christ, prefigured in Moses' transfiguration. For he employs the story in a dissociative way in one of his first works against immoderate theological discourse: the first *Sermo de Fide*.

The poems on Abraham Qidunaya unite the two poles, the associative and dissociative. In them, Ephrem praises a contemporary who succeeded in the pursuit of wisdom and in the teaching and pastoral care of the Church. It is no accident, therefore, that at the end, Ephrem recalls the example of Moses that had been the basis of both loving association with God and a humble understanding that the ascetic's robe of glory is merely borrowed, not possessed outright.

In all of these instances, the transfiguration of Moses seems to play an important mediating role that balances out Ephrem's typical polarity between reverence and audacity⁸⁶. In the mind of Ephrem, Moses' experience both guarantees the possibility of man's approaching God and reminds him of the impossibility of transcending creaturely limitation. Thus, the transfiguration of Moses serves Ephrem as a balancing point between extremes. Upon reflection, therefore, it is not too surprising that Ephrem should implicitly connect the paradigm of Moses' transfiguration to the Eucharist. For the Eucharist itself is a sacrament that ex-

86 *HdP* 1.1–3 typifies this polarity 'ܚܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ'. For a complete recent study, see Den Biesen, *Simple and Bold*, pp. 235–246.

presses above all the mediation between God and man achieved in the incarnation, on God's initiative.

Abstract — This article examines the thirteen passages in the writings of Ephrem the Syrian that treat the episode of Moses' transfiguration, described in Ex. 34,27–35. Analysis of Ephrem's vocabulary and imagery reveals that he uses the passage in several inter-related ways throughout the course of his literary career. Despite their differences, his interpretations tend to follow a consistent pattern, namely, that Moses appears as the paradigm of the ascetic wisdom-seeker, and that the light that he received was either a mark of his heavenly wisdom or the 'food' of wisdom itself. In his earlier writings, Ephrem focuses on the detail of Moses' fasting and tends to see Moses' transfiguration as evidence of his association with the divine realm in the pursuit of wisdom. He takes the glory-light as the food of divine wisdom, often presented in seemingly Eucharistic language. His later writings, while not denying Moses' quasi-divine status, tend to focus on other aspects of the story: the fear of the Israelites and the veil on Moses' face. In this connection, Moses' experience appears not only as a paradigm for the ascetic pursuit of wisdom, but also for an appropriate epistemological distance from God. Thus, while Moses' transfiguration remains a paradigm for the ascetic pursuit of wisdom and heavenly contemplation, it also serves as a model for appropriate theological inquiry. At the end of his life, Ephrem unites many of these themes in a final treatment of the episode.

Georg Graf

Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus

herausgegeben und eingeleitet von Eva Ambros

Einleitung

Georg Grafs fünfbändige ›Geschichte der christlichen arabischen Literatur‹ ist noch immer ein unentbehrliches Standardwerk für die Wissenschaft des Christlichen Orients.¹ Bereits vom Erscheinen des ersten Bandes 1944 an arbeitete Graf an Nachträgen und Aktualisierungen,² eine Aufgabe, der er sich bis zu seinem Lebensende unermüdlich widmete.³ Eine Frucht dieser Tätigkeit ist sein hier erstmals veröffentlichter Aufsatz über die arabischen Übersetzungen des Werks des Johannes von Damaskus, der – wie Graf im Vorwort hervorhebt – »eine weitere Ausführung und Begründung, auch Ergänzung« zu den entsprechenden Abschnitten seiner Literaturgeschichte darstellt.⁴

Das Original dieser Untersuchung ist verschollen,⁵ doch eine 33-seitige maschinenschriftliche Abschrift befindet sich seit langem im Besitz der Bibliothek des Byzantinischen Instituts der Benediktinerabtei Scheyern.⁶ Ein genaues Ent-

1 Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172), Città del Vaticano 1944–1953 (abgek. GCAL).

2 So verweist Graf sowohl im Vorwort zum ersten Band als auch zum zweiten Band auf die fortbestehende Notwendigkeit von Ergänzungen und Änderungen. Abgesehen von den schwierigen Zeitumständen und gesundheitlichen Beeinträchtigungen, die ihm die Handschriftenrecherche lange Jahre praktisch unmöglich machten, lieferte die fast zeitgleiche Publikation von Katalogen zu Handschriften in Syrien und Ägypten sehr viel neues Material für Nachträge. GCAL I, S. IX; GCAL II, S. VII. – Eine grundlegend erweiterte und überarbeitete Neuausgabe der GCAL ist in Anbetracht der ständig wachsenden Materialfülle seit langem ein Desiderat. Bisher wurden jedoch lediglich erste Schritte in diese Richtung unternommen. Vgl. Samir Khalil Samir, *Vers une ›Encyclopédie de la littérature arabe des Chrétiens‹*, in: *Parole d'Orient* 24 (1999) S. 45–59.

3 Die Gesamtdarstellung der christlich-arabischen Literatur war Grafs Lebenswerk, an dessen Verwirklichung er über drei Jahrzehnte arbeitete. Vgl. Georg Graf, *Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften*, anlässlich des 50. Todestages des Verfassers, neu herausgegeben und eingeleitet von Hubert Kaufhold (Beiruter Texte und Studien 107 a–b) 2 Bde., Beirut 2005, Bd. I, S. XV mit Anm. 1.

4 Vgl. Ms. S. 2 mit Bezug auf GCAL I, S. 377–379; S. 546–548; GCAL II, S. 41–45.

5 Möglicherweise war der Aufsatz zur Veröffentlichung in der Zeitschrift des Päpstlichen Bibel-instituts, *Orientalia Christiana Periodica*, bestimmt, denn am Ende der Abschrift findet sich – wohl originalgetreu – ein Zettel mit italienischen Satzanweisungen eingeklebt.

6 Das Byzantinische Institut Scheyern fungiert seit Dezember 1961 als Arbeitsstelle München der Patristischen Kommission der deutschen Akademien und gehört damit heute zur Kommission für

stehungsdatum des Aufsatzes läßt sich nicht angeben, da er nicht datiert ist. Der zeitliche Rahmen läßt sich jedoch eingrenzen auf die Jahre zwischen 1947, dem Erscheinungsdatum der GCAL II, und 1951, dem Jahr, in dem Johannes M. Hoeck in seiner Bestandsaufnahme der Forschung zu Johannes von Damaskus die bereits »druckfertige ausführliche Untersuchung von G. Graf« erwähnt.⁷

Daß Graf's Aufsatz im Kontext des Editionsprojekts der Werke des Johannes von Damaskus verfaßt wurde, geht aus einer Anmerkung Bonifatius Kotters in seiner Arbeit über die Überlieferung der Πηγὴ γνώσεως hervor: »Was hier von dieser (scil. der arabischen) Übersetzung gesagt wird, verdanken wir der gütigen Mithilfe von Prof. G. Graf (†), der in einem uns vorliegenden Manuskript über »die arabischen Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskos« zusammenstellte und erweiterte, was er in seiner »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« der Allgemeinheit schon zugänglich gemacht hatte.«⁸ Wohl zu diesem Zweck dürften auch die Filme mit etwa 4850 Aufnahmen aus arabischen Handschriften der Werke und der Vita des Johannes von Damaskus angeschafft worden sein.⁹

Kleinere handschriftliche Korrekturen und Ergänzungen sowie Notizen belegen, daß die Abschrift mit dem Original verglichen wurde, sehr wahrscheinlich schon von Graf selbst. So dürften einige mit Tinte geschriebene Einfügungen, die sowohl vom Schriftduktus als auch vom Inhalt niemand anderem zugeschrieben werden können, auf ihn zurückgehen, desgleichen die nachgetragenen diakritischen Zeichen in der Umschrift des Arabischen ebenso wie die handschriftlichen griechischen Begriffe und Phrasen. Eindeutig identifizieren läßt sich die Schrift

gräzistische und byzantinistische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München. Im Rahmen der Herausgabe der Werke des Johannes von Damaskus wird in der Kommission auch eine kritische Edition der Viten des Johannes von Damaskus vorbereitet. Dabei obliegt mir die Neuedition der 1912 erstmals herausgegebenen arabischen Vita, die der Priester-Mönch Miḥā'il aus dem Simeonskloster bei Antiochia 1085/86 verfaßte. Parallel dazu arbeitet Robert Volk an der Edition der eng damit zusammengehörenden griechischen Viten, allen voran BHG 884. Zum gegenwärtigen Stand der Vorarbeiten für die arabische Edition vgl. Eva Ambros, Die Neuedition der arabischen Vita des Johannes von Damaskus, in: Michael Grünbart (Hg.), Verflechtungen zwischen Byzanz und dem Orient. Beiträge der Sektion Byzantinistik im Rahmen des 32. Deutschen Orientalistentags in Münster 23.–27. September 2013 (Byzantinistische Texte und Studien), Berlin – Münster – Wien (erscheint voraussichtlich 2015).

7 Johannes M. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, in: *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951) S. 16 Anm. 3.– Bonifatius Kotter gibt »etwa 1950« als Entstehungsdatum an, vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B. (PTS 17) Berlin – New York 1975, S. 40 Anm. 71.

8 Bonifatius Kotter, Die Überlieferung der *Pege gnoseos* des hl. Johannes von Damaskos (*Studia Patristica et Byzantina* 5), Ettal 1959, S. 217 Anm. 3. – Im September 1967 veröffentlichte Kotter in der Zeitschrift *Hellas* einen Bericht über die Geschichte des Byzantinischen Instituts und erwähnt dabei Georg Graf als »treuen Mitarbeiter«, der die arabischen Übersetzungen untersuchte. Bonifatius Kotter, Das Byzantinische Institut von Scheyern, in: Benediktinerabtei Scheyern. 1077–1988. Vor 150 Jahren wiedererrichtet, hg. von Anselm Reichhold, Weißenhorn 1988, S. 146.

9 Kotter, Das Byzantinische Institut (wie Anm. 8) S. 148.

Bonifatius Kotters, der den Aufsatz intensiv ausgewertet hat.¹⁰ Er notierte mit Bleistift kleinere Korrekturen und Anmerkungen; von seiner Hand stammt auch ein Vermerk im vorderen Buchdeckel innen, der besagt, daß Original und Abschrift eine unterschiedliche Seitenzählung aufweisen, wobei die der Abschrift maßgeblich für die Zitate aus Grafs Aufsatz ist.¹¹ Bonifatius Kotter bezieht sich in seinen Editionen der Schriften des Johannes von Damaskus im Zusammenhang der Übersetzungen immer wieder auf den Aufsatz Grafs, und auch für Robert Volks Edition des ›Barlaam und Joasaph‹ war er in dieser Frage eine wichtige Quelle.¹² Obwohl auf diese Weise einige Fakten aus dem Aufsatz bereits bekannt sind, blieb naturgemäß doch vieles unerwähnt, wie etwa Grafs Ausführungen über die sprachlichen Charakteristika der Texte und ihrer Übersetzungen sowie über das Liedgut.¹³ So erscheint die Publikation des Aufsatzes auch heute noch von allgemeinem Interesse, mögen seit seiner Abfassung auch Jahrzehnte vergangen und die eine oder andere Information bereits überholt sein.¹⁴

Da im Rahmen der Neuedition der arabischen Vita auch die Überlieferung der arabischen Werke wieder neu in den Blick rückte, wurde das vom Byzantinischen Institut für die Edition der Werke gesammelte Filmmaterial zu den arabischen Übersetzungen in jüngster Zeit noch einmal beträchtlich erweitert. Damit lag mir ein wichtiger Teil der Handschriften, auf die Graf verweist, in Form von Filmen und Digitalisaten vor, so daß es bei der Vorbereitung des Aufsatzes für die Publikation in vielen Fällen möglich war, zu den angegebenen Textstellen originale

- 10 Die Handschrift Kotters hat mein Kollege Robert Volk, der die von Kotter begonnene Edition des ›Barlaam und Joasaph‹ nach dessen Tod ab 1988 weiterführte, eindeutig identifiziert. Auch die Schrift von Kotters Mitarbeiterin Magdalena Reichhold, die vermutlich die Abschrift des Aufsatzes erstellt hat, ist eindeutig abzugrenzen.
- 11 »Abschrift v. Original (verschiedene Seitenzählungen!). Bo[nifatius Kotter] zitiert nach diesem Expl.«
- 12 Kotter, Überlieferung (wie Anm. 8) S. 217 f.; Schriften III (wie Anm. 7). Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, IV: Liber de haeresibus. Opera polemica, besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B. (PTS 22) Berlin – New York 1981, S. 87 Anm. 18. – Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung von Robert Volk (PTS 61) Berlin – New York 2009, S. 39–41 mit Anm. 192, S. 198–201, S. 203 f.
- 13 Abgesehen vom unmittelbaren Kontext der Editionen blieb der Aufsatz Grafs allerdings weitgehend unbekannt. So ist er auch nicht erwähnt in der ausführlichen Bibliographie von Samir Khalil Samir, Georg Graf (1875–1955), sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études arabes chrétiennes, in: Oriens Christianus 84 (2000) S. 77–100. Ergänzungen zur Bibliographie in: Graf, Christlicher Orient und schwäbische Heimat (wie Anm. 3), Bd. I, S. XLV f.
- 14 Vgl. dazu auch die nach Grafs Literaturgeschichte entstandenen Publikationen, die näher auf die arabischen Übersetzungen der Werke des Johannes von Damaskus eingehen: Joseph Nasrallah, Saint Jean de Damas. Son Époque. Sa Vie. Son Œuvre (Les Souvenirs Chrétiens de Damas 2), Harissa 1950, S. 179–188. Eine ausführliche Beschreibung der Sinai-Handschriften Nr. 317, 318, 319 und 599, die Graf neben anderen Sinai-Handschriften in GCAL II, S. 44, nur cursorisch anführt, findet sich bei Aziz S. Atiya, St. John Damascene. Survey of the Unpublished Arabic Versions of his Works in Sinai, in: George Makdisi (Hg.), Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden 1965, S. 73–83.

Textfassungen zum Vergleich heranzuziehen.¹⁵ Dabei zeigte sich nicht nur, daß einige Texte bisher fälschlich als unabhängige Schriften des Damaszeners angesehen wurden, sondern es ist darüber hinaus gelungen, diese als Texte der bekannten Werke zu identifizieren und korrekt einzuordnen.

Zur Identifikation einiger Schriften des Johannes von Damaskus

Unter der Überschrift »Über die zwei Naturen in Christus« führt Graf in seinem Aufsatz zwei Handschriften der Bibliothèque Orientale in Beirut an: die Hs. 516, S. 362–383, sowie die Hs. 548, S. 567–586. Im Fall der ersteren soll es sich um den antimonophysitischen Traktat »De natura composita contra Acephalos« (PG 95, 112–125) handeln, während die Hs. 548 auf den angegebenen Seiten einen nicht identifizierten Traktat zu eben diesem Thema enthält.¹⁶

Der Vergleich mit den beiden Handschriften hat hingegen folgendes ergeben:

– Hs. 516 bietet auf den angegeben Seiten *nicht* den von Graf angenommenen selbständigen Traktat gegen die Monophysiten, sondern sechs, deutlich durch Überschriften voneinander abgegrenzte Kapitel der »Expositio« mit christologischen Klärungen zur Zweinaturenlehre. Im einzelnen sind dies die Kapitel 47 (S. 362–367/ff. 182^v–185^r), 48 (S. 367–369/ff. 185^r–186^r), 49 (S. 369–371/ff. 186^r–187^r), 50 (S. 371–375/ff. 187^r–189^r) 51 (S. 375–378/ff. 189^r–190^v) und 55 (S. 379–382/ff. 191^r–192^v).

Vermutlich hat Graf die Handschrift nicht selbst gesehen, denn er folgt mit seinen Angaben Louis Cheikho, der für die Hs. 516 vermerkt: »Traité [...] sur les deux natures en J. C. (Migne PG XCV 111–166) avec des additions au texte grec.« Obwohl Graf die Identifizierung als selbständige Schrift von Cheikho übernimmt, hat er jedoch, wie sein Fragezeichen bei der Seitenangabe zeigt, offensichtliche Zweifel an dem von Cheikho angegebenen Umfang und korrigiert in der Folge zumindest die Seitenangaben für den griechischen Text.¹⁷

15 Eine Ausnahme bildet hierbei das Liedgut, das nicht in den Bereich des Akademieprojekts der Edition der Prosawerke fällt.

16 Vgl. dazu unten S. 125: »Abhandlungen als selbständige Schriften, übersetzt in unbekannten Zeiten. *Über die zwei Naturen in Christus*: Bairut 516 (J. 1724), S. 362–383 (?), d. i. »De natura composita contra Acephalos« (PG 95, 112–125) nach der Identifikation von L. Cheikho in: *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 11 (1926) S. 220. – Bairut 548 (16. Jh.), S. 567–586, ohne Identifizierung.«

17 Daß Cheikhos Angabe der letzten Seite als S. 386 offensichtlich ein Tippfehler ist, sieht man am Eintrag für den folgenden Traktat, den er richtig mit S. 383 beginnen läßt. Vermutlich war es jedoch nicht nur dies, was Graf's Zweifel weckte, denn er korrigiert den Umfang für »De natura composita« korrekt in »PG 95, 112–125«. Cheikhos Angabe »PG 95, 111–166« schließt ja nicht nur diesen Traktat, sondern auch den größten Teil der daran anschließenden Abhandlung »De duabus voluntatibus« ein. Wohl aufgrund dessen führt Nasrallah dann für Bairut 516, S. 362–386, auch beide Traktate an, freilich ohne zu bemerken, daß er damit eine eo ipso unmögliche Seitenüberschneidung produziert, gibt er doch für »De natura composita« als Umfang S. 362–383 an und für »De duabus voluntatibus« S. 362–386, vgl. Nasrallah (wie Anm. 14) S. 187. Dieses kleine Beispiel verdeutlicht einmal mehr, wie schwierig sich die auf Sekundärquellen angewiesene For-

– Hs. 548, S. 567–586, soll ebenfalls eine Schrift über die beiden Naturen Christi enthalten, wie die Einordnung unter dieselbe Überschrift zeigt. Graf sieht hier jedoch wohl nur eine thematische, keine inhaltliche Parallele, denn er vermerkt – auch darin Cheikho folgend –, daß der Text nicht identifiziert sei.¹⁸ Der Blick in den Codex zeigt auch für diese Handschrift, daß es sich *nicht* um eine selbständige Schrift handelt, sondern ebenfalls um Kapitel der ›Expositio‹ zum Thema der Zweinaturenlehre, allerdings in diesem Fall nur um zwei. Wie in Hs. 516 steht am Anfang c. 47 (S. 567–581/ff. 284^r–291^r), im Unterschied zu Hs. 516 schließt sich jedoch nur noch c. 51 (S. 581–589/ff. 291^r–295^r) an.

Als nächstes führt Graf unter der Überschrift »Über das Trishagion« für die Hs. 516, S. 158–161, noch eine kleine Schrift an, die eine gekürzte arabische Version des Briefs an Jordanes über das Trishagion (PG 95, 21–61) darstellen soll.¹⁹ Allein die große Differenz der Seitenerstreckung von griechischem und arabischem Text zeigt, daß hier allenfalls eine thematische Verbindung bestehen kann. Tatsächlich handelt es sich auch in diesem Fall nicht um eine selbständige Schrift, sondern um das Kapitel 54 der ›Expositio‹: ›De hymno trisagio‹ (PG 94, 1017–1021).

Schließlich sei an dieser Stelle noch auf eine weitere Identifizierung hingewiesen, die bereits vor einiger Zeit unabhängig von Grafs Aufsatz in einer Handschrift mit Werken und Vita des Damazeners gemacht wurde. So konnte der bisher aufgrund einer einzigen griechischen Handschrift edierten Abhandlung ›De fide contra Nestorianos‹ (Vat. graec. 1672 [13. Jh.], ff. 66^r–75^v)²⁰ eine arabische Fassung zugeordnet werden. Kotter hatte in der Edition angemerkt, daß »Übersetzungen dieses Traktats [...] nicht bekannt« seien.²¹ Wie bereits am Incipit erkennbar, findet sich jedoch eine Übersetzung dieses Traktats in der Hs. 347 der Bibliothèque Orientale, ff. 74^v–84^v. Sie steht dort im Kontext des Korpus der »Fünf Abhandlungen« an der Stelle, an der üblicherweise ›Adversus Nestoriano-

scheung gestaltete und noch immer gestaltet – ein Defizit, das mit der fortschreitenden Digitalisierung der Primärquellen in absehbarer Zeit bald der Vergangenheit angehören dürfte.

18 Louis Cheikho, in: *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 11 (1926) S. 238: »Traité sur les deux natures, que nous n'avons pas pu identifier.« Offensichtlich hat sich Graf hier erst nachträglich der Ansicht Cheikhos angeschlossen, daß hier eine, wenn auch nicht identifizierte selbständige Schrift vorläge. In GCAL II, S. 44, hatte er zu Bairut 548, 567–586 zwar etwas vage, aber doch geschrieben, es handle sich auf den angegebenen Seiten um einen aus verschiedenen Kapiteln (scil. der ›Expositio‹) zusammengestellten Text über die Zweinaturenlehre, hat es aber später offenbar verworfen.

19 Vgl. Ms. S. 16, sowie GCAL I, S. 378. Vgl. dazu auch Al-Mašriq 7 (1904) S. 1071: مقالة يوحنا الدمشقي في الفلث تقديسات Trishagion غير المثبتة في أعماله اليونانية وتلك مطولة أما هذه قصيرة. Nasrallah, S. Jean de Damas (wie Anm. 14) S. 187, bezeichnet diesen Text als »homélie sur la Transfiguration«.

20 Kotter, *Schriften IV* (wie Anm. 12) S. 233–253. Vgl. dazu aber auch *Clavis Patrum Graecorum, III: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, hg. von Maurice Geerard (*Corpus Christianorum*), Brepols – Turnhout 1979, S. 516, 8054, wo auf eine armenische und eine georgische Fassung hingewiesen wird.

21 Ebd., S. 237.

rum haeresim« erscheint.²² Nach Louis Cheikho ist die Hs. 347 zugleich eine der wenigen Handschriften, die den Mönch Antonius als Übersetzer namentlich nennen.²³ Somit wäre »De fide contra Nestorianos« trotz der spärlichen Überlieferung zum Grundbestand der Werke des Johannes Damascenus zu rechnen.

Editorische Anmerkungen

Der Text des Aufsatzes wurde im wesentlichen unverändert übernommen. Offensichtliche Versehen und Tippfehler wurden stillschweigend korrigiert, Angaben vereinheitlicht und Abkürzungen aufgelöst, soweit es angebracht erschien. An wenigen Stellen wurden minimale Textumstellungen entsprechend der von Graf vorgegebenen Struktur vorgenommen. In seinem Sinne wurde auch die Transkription der Eigennamen nach dem Register der GCAL vereinheitlicht.

Die Seiten der maschinenschriftlichen Vorlage sind im Text in eckigen Klammern und Fettdruck angegeben, Bonifatius Kotter und Robert Volk zitieren nach diesem Exemplar. Ebenso wurden die Reihenfolge und Numerierung der Fußnoten beibehalten, um diesbezügliche Zitate in der Literatur nachvollziehbar zu machen. Kurze Anmerkungen durch die Herausgeberin stehen in eckigen Klammern, darüber Hinausgehendes ist im folgenden in Form einer numerierten Liste angefügt, auf die im Text jeweils durch eine Ziffer mit Stern hingewiesen wird.

*1. Hier verwechselt Graf offensichtlich die Klöster Simeons des Jüngeren auf dem Mons Admirabilis bei Antiochia und das Kloster Simeons des Älteren, die berühmte Qal'at Sim'an unweit von Aleppo.²⁴

22 Graf verweist im vorliegenden Aufsatz nur auf die mit dem griechischen Text übereinstimmende arabische Übersetzung von »Adversus Nestorianorum haeresim«, vgl. unten S. 114 [Ms. S. 6 f.] Unklar bleibt, warum er die Schrift »De fide contra Nestorianos« nicht erwähnt, obwohl er den Aufsatz Diekamp in der Tübinger Quartalschrift, in dem dieser die zweite antinestorianische Schrift erstmals publizierte, im Zusammenhang mit der Schrift »Gegen die Jakobiten« angibt. Siehe dazu unten S. 106 Nr. 7. Zum anderen führt Graf in GCAL II, S. 44, die Hs. 347 der Bibliothèque Orientale als Textzeugen für die »Expositio« an, die im Codex direkt an »De fide contra Nestorianos« anschließt, weshalb es schwerfällt anzunehmen, er habe sie übersehen. Vgl. dazu auch Anm. 23. Darüber hinaus hatte Graf einige Seiten der Handschrift bereits für seine 1913 entstandene deutsche Übersetzung der Vita des Johannes von Damaskus intensiv ausgewertet. Damals trug der Codex allerdings noch die Nr. 51 der Bibliothèque Orientale. Vgl. Georg Graf, Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus, in: Der Katholik 93/2 (1913) S. 164–190, S. 320–331; insbesondere S. 167 f. und 320 f.; ND in: Christlicher Orient und schwäbische Heimat (wie Anm. 3) S. 370–415, insbesondere S. 373 u. S. 403 f.; vgl. dazu den auch von Graf zitierten ausführlichen Eintrag zu Nr. 51 in: Al-Mašriq 7, 1904, 1069 f. Darin notiert Cheikho auch das Incipit von »De fide« und merkt an, daß er keine griechische Entsprechung bei Migne gefunden habe. Cheikhos Vermutung, die Übersetzung stamme von 'Abdallāh ibn al-Faql, greift Graf damals ebenfalls auf, korrigiert sie jedoch genauso wie Cheikho später. – Zur Hs. Bibliothèque Orientale 347/51 vgl. auch meinen Aufsatz (wie Anm. 6).

23 Louis Cheikho, in: Mélanges de l'Université Saint Joseph 10 (1925) S. 112 f., Nr. 347. Graf führt die Handschrift ebenfalls als Beleg für die Übersetzung der »Expositio« durch Antonius an, allerdings mit der Einschränkung, daß sie zwar den Text der Antonius-Version biete, aber ohne den Namen des Übersetzers zu nennen, vgl. GCAL II, S. 44.

24 Zur gelegentlichen Verwechslung der Klöster vgl. z. B. Paul Peeters, in: Anal. Boll. 46 (1928), S. 248; E. Honigmann, Art. Συμεώνος τέμενος, in: RE IV A, 1, Sp. 1100.

*2. Daß der arabische Übersetzungstext die ›Dialectica brevior‹ wiedergibt, hat Kotter bereits 1959 festgestellt. »Die Zahl von 53 Kapiteln entsteht durch Teilung von c. 37 (gezählt nach Migne) und durch die Aufnahme und Zweiteilung des Z[usatz]K[a]p[itels]«. Stemmatisch ordnet Kotter die Handschriften der arabischen Übersetzung in seine Gruppe p von griechischen Handschriften des 14. Jh. ein, deren mindestens bis ins 10. Jh. hinaufreichende Überlieferung damit dokumentiert wird.²⁵

*3. Vgl. dazu auch die Konkordanz von ›Dialectica brevior‹ und ›Dialectica fusior‹ der Edition Kotters.²⁶

*4. Grafs Angabe »9/10 1« ist mit Kotters Bleistiftnotiz in der Abschrift korrigiert zu »10 b«.

*5. Der handschriftliche Eintrag εἰκός ἐστὶ ist von mir korrigiert zu γραμματικός ἐστὶ (vgl. PG 94, 555), was auch dem arabischen نحوī an dieser Stelle entspricht (vgl. Sbath 1100, f. 114^r).

*6. Die von Graf angegebenen Varianten entsprechen dem von Kotter edierten Text, abgesehen von der Zäsur zwischen Kapitel 9 und 10 sowie dem Zusatz zu Kapitel 89, den eine Reihe von Handschriften aufweisen, darunter auch die Handschriften von Kotters Stemmagruppe p.²⁷

*7. Franz Diekamp veröffentlichte in dem von Graf angeführten Aufsatz in der Theologischen Quartalschrift 83 auf den Seiten 554–595 erstmals die Abhandlung ›De fide contra Nestorianos‹ und lediglich im Anhang dazu – S. 555–599 – das Graf interessierende Textstück aus ›Contra Jacobitas‹. Der Diekamps Edition zugrundeliegende Codex Vat. graec. 1672 bietet nämlich nicht nur den einzigen bekannten griechischen Textzeugen für die antinestorianische Abhandlung, sondern auch den vollständigen griechischen Text der Streitschrift gegen die Jakobiten. Damit konnte die bis dahin nur über den Umweg der lateinischen Übersetzung aus dem Arabischen zu füllende Textlücke des Vat. graec. 493, der die Vorlage für Lequiens Edition von ›Contra Jacobitas‹ bildete, geschlossen werden. Obwohl Graf hier auf Diekamp verweist, erwähnt er weder, daß dieser im genannten Artikel in der Hauptsache eine antinestorianischen Schrift ediert hat, die nicht identisch ist mit der bekannten, oben erwähnten ›Dissertatio adversus Nestorianorum haeresim‹, noch, daß die Abhandlung ›Contra Jacobitas‹ nun erstmals vollständig auf Griechisch vorliegt.

25 Vgl. Kotter, Überlieferung (wie Anm. 8) S. 112 und S. 217 mit Anm. 3. Ders., in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, I: Institutio Elementaris. Capita philosophica (Dialectica), besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B. (PTS 7) Berlin 1969, S. 41 u. 45.

26 Kotter, Schriften I (wie Anm. 24) S. 47–50.

27 Vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II: Ἐκδόσεις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως – Expositio fidei, besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B. (PTS 12) Berlin – New York 1973.

*8. Es handelt sich hier weniger um eine Umschreibung als um eine Substantivierung verbunden mit der Unterdrückung des Adverbiales »in euch« in der arabischen Übersetzung. Vgl. z. B. Sbath 1100, f. 106^v, 8.

*9. Die beiden Absätze von »Der Name des Epitomators« bis »Bruno de Saint Yves« sind offensichtlich aus Versehen in den Text über Sylvester von Kypros (»Es war nicht möglich« bis »müßte an der Hand der Bairuter Hs. untersucht werden.«) geraten und wurden dementsprechend umgestellt.

*10. Giuseppe Simone Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana / Iosephus Simonius Assemanus. Avec une postface par Joseph-Marie Sauget, 1: De scriptoribus Syris orthodoxis*. Hildesheim – New York 1975, ND d. *Ausg. Rom* 1719.

*11. Als Vorlage könnte die Edition der »Expositio« von 1715 gedient haben; vgl. Kotter, Überlieferung, S. 217 und S. 231.

*12. Zur Identifizierung des Textes siehe S. 103.

*13. Zur Identifizierung des Textes siehe S. 104.

*14. Die Abhandlung »Widerlegung der Muslime« soll sich laut Nasrallah auch in der Hs. Vat. ar. 175 befinden.²⁸ Allerdings ist sie nicht in der Inhaltsangabe Mais für Vat. ar. 175 aufgeführt.²⁹ So ist es auch wenig erstaunlich, daß ein Traktat dieses Themas in den Vatikanhandschriften nicht auffindbar ist. Dasselbe gilt für die Handschrift Sbath Fihris Nr. 586, auf die Graf sich hier bezieht. Der Verbleib der von Sbath im Fihris genannten Handschriften ist allgemein bisher ungeklärt. Das hängt nicht zuletzt mit dem Charakter des Fihris zusammen, der keinen Handschriftenkatalog im eigentlichen Sinn darstellt, sondern – wie Sbath in der Einleitung zu den Teilbänden schreibt – eine Zusammenstellung seiner nach Nummern systematisch geordneten Notizen zu Handschriften, deren Erwerb ihm nicht gelungen ist. So findet man unter besagter Nummer Fihris Nr. 586 nur das Thema und den Namen des Besitzers der Handschrift genannt, in der sich dieser Text befinden soll. Ein Rückschluß darauf, ob es sich um einen der Johannes von Damaskus zugeschriebenen Texte handelt (PG 96, 1336–48; PG 94, 1585–1597) oder um eine eigene kleine Schrift, ist damit nicht möglich.³⁰

*15. Im Katalog der Garrett Collection der Princeton University Library³¹ ist für Nr. 1993, 2 die Überschrift des Kapitels 97 der »Expositio« angegeben

28 Nasrallah (wie Anm. 14) S. 187; vgl. auch Hoeck, Stand und Aufgaben (wie Anm. 7) S. 24.

29 Auf der von Nasrallah u. a. angegebenen Seite im Katalog Angelo Mais ist nicht Vat. ar. 175, sondern 178 beschrieben. Zu Vat. ar. 175 vgl. Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* IV, S. 317–319.

30 Zu den Schriften des Johannes von Damaskus zum Islam und zur Echtheitsfrage vgl. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. *Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* von Reinhold Gleiß – Adel Theodor Khoury, Würzburg – Altenberge 1995.

31 Philip K. Hitti et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library* (Princeton Oriental Texts 5) Princeton 1938.

(المقالة السابعة وتسعين في البطولية), so daß es sich auch hier nicht, wie von Graf vermutet, um eine unabhängige Homilie handelt.

* 16. Paris ar. 151, ff. 1^r–7^r, war die Vorlage für die lateinische Übersetzung einer Homilie über die Verkündigung, von der bis heute keine griechische Version bekannt ist. Der seit Lequien in der Literatur kursierende Hinweis, es handle sich nur um eine Teilübersetzung,³² ist für den Text der Pariser Handschrift nicht nachzuvollziehen, denn der Vergleich mit der Handschrift zeigt, daß der lateinische Text den arabischen genau wiedergibt. Zwar fehlen in den mir vorliegenden älteren Aufnahmen der Handschrift ff. 5^v–6^r. Der Umfang der 26-zeiligen Textlücke im Arabischen, die sich dadurch ergibt, stimmt jedoch so genau mit dem Umfang der in PG gebotenen lateinischen Textmenge (PG 646, 11–42) überein, daß man wohl davon ausgehen kann, daß der gesamte arabische Text ohne Auslassungen ins Lateinische übersetzt wurde. Über mögliche Kürzungen in der jüngeren Handschrift Kairo 517 läßt sich ohne Einsichtnahme in die Handschrift nicht urteilen.

Beachtung verdient darüber hinaus, daß das Ms. Par. ar. 69 (1334), 79^v–86, laut Katalog eine identische Homilie enthält, für die im Titel allerdings Johannes Chrysostomus als Autor genannt ist.³³ Marie-Geneviève Guesdon, Konservatorin der Bibliothèque nationale de France, war so freundlich, beide Handschriften unter diesem Aspekt zu überprüfen, wofür ich ihr an dieser Stelle herzlich danken möchte. Sie bestätigte die Zuschreibung an Johannes Damascenus für Par. ar. 151,1 bzw. Johannes Chrysostomus für Par. ar. 69,2. Laut ihrer Auskunft weisen die Handschriften, die beide aus dem 14. Jh. datieren, zwar einen übereinstimmenden Text auf, jedoch mit zahlreichen Varianten.

*17. Der von Graf angegebenen arabischen Variante entspricht die auch in einigen griechischen Handschriften belegte Form ἔσκοτισμένοις, der Oleksandr Petrynko in seiner Edition den Vorzug gibt.³⁴

*18. Vgl. dazu GCAL IV, S. 227.

32 Vgl. PG 643 f. (Monitum in sequentem homiliam); GCAL I, S. 378; Hoeck, Stand und Aufgaben (wie Anm. 7) S. 41 und Graf im vorliegenden Aufsatz; siehe unten S. 125.

33 Vgl. Gérard Troupeaux, Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens. Tome I: n^{os} 1–323, Paris 1972. In der Clavis Patrum Graecorum (wie Anm. 20) ist diese Homilie weder für Johannes von Damaskus noch für Johannes Chrysostomus aufgeführt.

34 Vgl. Oleksandr Petrynko, Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar (Jerusalem Theologisches Forum 15) Münster 2010, S. 204.

Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskus

Der letzte große Theologe der altkirchlichen griechischen Literatur ist unter den Christen arabischer Zunge nur bei den bekenntnisgleichen Melchiten in Erinnerung und in Geltung geblieben. Es ist mir bisher kein nestorianischer oder jakobitischer Schriftsteller bekannt geworden, der sich auf Johannes von Damaskus beruft oder gegen ihn mit Benützung seiner Werke polemisiert. Bei den Kopten, d. i. den Monophysiten Ägyptens, entschloß sich im 13. Jahrhundert ein beachtenswerter theologischer Schriftsteller zu einer kleinen Anleihe aus der ›Expositio fidei orthodoxae‹ neben Benützung anderer alter Väterliteratur (siehe unten III, 1); und die von einem Melchiten herrührende Übersetzung der ›Geschichte von Barlaam und Joasaph‹ fand auch unter den Kopten Verbreitung, aber zum Teil mit Abänderung dogmatischer Stellen und mit Unterdrückung des ursprünglichen Verfassernamens. Die Schriftstellerverzeichnisse der Kopten Abū Ishāq al-Mu'taman ibn al-'Assāl (13. Jh.)¹ und Abu 'l-Barakāt ibn Kabar (gest. 1324)² nennen den Namen Johannes von Damaskus nicht.

Das älteste Zeugnis für eine Übertragung von Schriften des Damaszeners stammt aus dem Kloster, in dem er den letzten Teil seines Lebens verbrachte, in dem er auch starb und begraben wurde; es ist eine Übersetzung der Homilie ›Dormitio I‹, erhalten in einer aus dem Sabaskloster kommenden Handschrift des 9. Jahrhunderts (siehe unten III, 4). Sein bedeutendstes Werk erhielt, wenigstens in seinen Hauptteilen, etwa ein Jahrhundert später eine erstmalige und einmalige Übersetzung dort, wo sich überhaupt eine ausgedehnte literarische Tätigkeit bei den arabischen Melchiten entfaltete, im Raume von Antiocheia. Sie war geradezu ein Bedürfnis, wenn die ›Quelle der Erkenntnis‹ bei ihnen eine ähnliche Bedeutung für die theologische Bildung erlangen sollte wie bei den Griechen (siehe unten I). In der Stadt Antiocheia selbst besorgte im 11. Jahrhundert der fruchtbarste Schriftsteller der [S. 2] Melchiten die Übersetzung des ›Libellus de recta sententia‹ (II, 1). Für eine Anzahl von Abhandlungen und Homilien fehlen die Namen der Übersetzer (III, 3, 4). Mit der Übernahme der byzantinischen Liturgie bekamen auch die poetischen Kanones eine arabische Umformung (IV). Großer Verbreitung und mehrmaliger Bearbeitung erfreute sich die von einem Unbekannten übersetzte ›Geschichte von Barlaam und Joasaph‹, die sich würdig in die lange Reihe der vielsprachigen Bearbeitungen dieses zum internationalen Volksbuch gewordenen Romans einfügt (V).

1 Oriens Christianus N. S. 2 (1912) S. 208–226.

2 W. Riedel, in: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1902, S. 636–706.

Mehr ist von dem Schrifttum des Damaszeners im arabischen Gewande nicht bekannt. Die folgenden Mitteilungen sind eine weitere Ausführung und Begründung, auch Ergänzung dessen, was in meiner Geschichte der christlichen arabischen Literatur,³ Bd. I, S. 377–379, S. 546–548 und II, S. 41–45 schon gesagt werden konnte.⁴ [S. 3]

I. Die Übersetzungen des Mönches Antonius

Die zwei Hauptteile der ›Quelle der Erkenntnis‹ – ›Dialectica‹ und ›Expositio fidei orthodoxae‹ – dazu eine Auswahl von ›Fünf Abhandlungen‹ fanden einen sprachkundigen und geschickten Übersetzer in einem Mönch mit Namen Antonius, der sich auch durch Übersetzungen anderer patristischer Literatur (Homilien Gregors von Nazianz und des Johannes Chrysostomus, erbauliche Erzählungen verschiedener Autoren) um die Vermehrung des Schrifttums bei den Arabisch sprechenden Christen verdient gemacht hat. Jene Handschriften, welche im Titel seinen Namen überliefern, fügen zu diesem das Attribut »Oberer des Klosters des hl. Simeon«, d. i. das auch in der Kunstgeschichte berühmte Kloster zur Erinnerung an den Styliten Simeon den Älteren bei Antiocheia (jetzt Qalʿat oder Qalʿat Simʿān, »Simonsburg«).⁵ Andere Nachrichten über die Lebensumstände des Übersetzers haben wir nicht.⁶ Seine Lebenszeit aber können wir aus einem Kolophon der Hs. Vat. ar. 436 (1581) erschließen, wonach ihre Vorlage im Jahr 379 der Hīġra, d. i. zwischen 11. April 989 und 30. März 990 n. Chr., geschrieben war. An der Richtigkeit dieser Datierungsnotiz zu zweifeln, liegen keine Gründe vor. Mag nun die so bezeichnete Vorlage ein Autograph gewesen sein oder nicht, so ist doch erwiesen, daß der Übersetzer der in jener Handschrift überlieferten Stücke, dessen Name selbst dort nicht genannt wird, spätestens im 10. Jahrhundert lebte.

Im Vat. ar. 177 (13. Jh.) lesen wir einen zweifachen Titel mit Zusammenfassung aller von dem Mönch Antonius übersetzten Schriften des Johannes von Damaskus; zuerst auf der Titelseite (f. 1^r): »Buch der klaren Darlegung über die rechte Lehre; Werk des hervorragenden Vaters, des Johannes des Damaszeners

3 Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi 118 und 133) Città del Vaticano 1944 und 1947. Abgekürzt GCAL.

4 Über den von den Schriften des Johannes von Damaskus ausgehenden Einfluss auf die muslimische Theologie siehe C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, in: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 26 (1912) S. 175–195, wiederholt: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Leipzig 1924, S. 432–449 [ND der Ausgaben 1924 und 1932: Hildesheim 1967].

5 Zur Geschichte des Klosters im Mittelalter siehe die Literatur in: Pauly – Wissowa, Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft IV A, 1, Sp. 1099–1102. [*1]

6 L. Cheikho, Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam, Beyrouth 1924, S. 44, läßt ihn Mönch in der Laura des hl. Sabas in Palästina sein, bevor er Oberer des Simeonklosters wurde, nennt aber hierfür keine Quelle.

mit dem Beinamen Goldfluß, aus der griechischen Sprache in die arabische übersetzt von dem Vater Anbā Anṭūnī, dem Oberen des Klosters des Mārī Simʿān – Gott erbarme sich unser durch die Gebete beider samt aller Heiligen. Amen.« Überschrift vor der Inhaltsangabe (f. 1^v): »Anzeige dessen, was dieser ehrwürdige Band an nützlichen Abhandlungen enthält, aus dem, was der große Vater Johannes, der Priester, der Damaszener mit dem Beinamen Goldfluß, verfaßt und der Mönch Anbā Anṭūnī, Oberer des Klosters des Mārī Simʿān, aus der griechischen Sprache in die arabische Sprache übersetzt hat. Der Inhalt davon sind 100 und 53 Abschnitte (Kapitel) und andere Abhandlungen verschiedenen Inhalts. Von den 53 Kapiteln fehlt das Verzeichnis wegen ihrer [S. 4] Kürze und wegen der Gedrängtheit ihrer Gegenstände. Von den 100 Kapiteln aber, die ihnen folgen, geben wir ein Verzeichnis zur erwünschten Bequemlichkeit derer, die in diesen ehrwürdigen Band Einsicht nehmen wollen.« Der Text der in der Überschrift angedeuteten »Fünf Abhandlungen« fehlt in der Handschrift.

Handschriften mit allen drei Teilen ohne den Namen des Übersetzers:

- Glasgow, Hunterian Museum⁷ Nr. 641 (J. 1213/4), Abhandlungen ff. 1–83; Dial. ff. 84–147; Expos. ff. 148–340.
- Vat. ar.⁸ 79 (J. 1223), Dial. ff. 7^r–63^r; Abh. ff. 67^v–144^v; Expos. ff. 145^r–318^r.
- Vat. ar. 436 (J. 1581), Abh. ff. 1^v–55^r; Dial. ff. 56^v–94^v; Expos. ff. 95^v–227^r.
- Par. ar.⁹ 165 (J. 1635/6), Expos. ff. 1^r–228^v; Dial. ff. 229^r–304^v; Abh. ff. 305^v–389^v.
- Dair Nasbair 3 (J. 1689)¹⁰, Expos. Dial., Abh.
- Diyārbakr¹¹ 155 (J. 1767), ebenso.
- Sbath¹² 644 (J. 1695) und 1100 (17. Jh.), Expos., Abh., Dial.
- Brit. Mus. ar. Suppl. 22 (J. 1848),¹³ Dial. ff. 1–63; Expos. ff. 64–202; Abh. ff. 203–266.¹⁴

Die aus der handschriftlichen Bezeugung gewonnene Erkenntnis, daß das ganze angeführte Korpus von Schriften des Johannes von Damaskus einen gemein-

7 P. Henderson Aitken, *A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow*, Glasgow 1908.

8 Die Angaben zu den vatikanischen Handschriften beruhen auf eigener Einsichtnahme. Der bisher geltende Katalog ist derjenige von Angelo Mai, in: *Scriptorum veterum nova collectio*, IV, 2, Rom 1831. Der Druck des neuen ausführlicheren Kataloges ist über die Nrn. 1–61 noch nicht hinausgekommen.

9 M. le Baron de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris 1883–1895.

10 Al-Mašriq 25 (1927) S. 417.

11 Addai Scher, *Notice sur les mss. syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, Paris 1908.

12 Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue. Tome I, Cairo 1928. Tome II, Cairo 1928. Tome III, Cairo 1934.*

13 Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, S. 16–18.

14 Die übrigen Hss. mit einzelnen Teilen siehe in: GCAL II, S. 43–45.

samen Übersetzer hat, wird gestützt durch die Übereinstimmung im Übersetzungscharakter seiner einzelnen Teile. [S. 5]

1. »Dialectica«

Der Übersetzungstext des Mönches Antonius hat eine vom Originaltext der Druckausgaben abweichende Einteilung und Ordnung mit 53 Kapiteln. Es fragt sich, ob diese Einteilung und Ordnung erst von dem Übersetzer gemacht ist, oder ob sie schon seiner Vorlage eigen war. Letzteres wäre ohne weiteres dann anzunehmen, wenn sich griechische Handschriften mit einer Textordnung der gleichen Art finden würden, was sich vorläufig meiner Kenntnis entzieht.[*2] Die Tatsache, daß die Übersetzung spätestens im 10. Jahrhundert gemacht wurde, wäre ein Zeugnis für das hohe Alter einer solchen Ordnung. Beachtenswert ist, daß die ersten drei arabischen Kapitel den cc. 1–3 in der »Dialectica brevior« (PG 94, 528) entsprechen.

Für die arabische Redaktion finden sich folgende Titel: »Über die Philosophie, die Logik und die Wissenschaft des Redens (Dialektik)«, so in Brit. Mus. ar. Suppl. 22, Bairut 345, Sbath 644; »Über die Wissenschaft der Logik und der Philosophie«, so in Vat. ar. 436.

Konkordanz des arabischen Textbestandes mit der griechischen Ausgabe in PG 94 [*3]

<i>Arabischer Textbestand</i>	<i>Griechische Ausgabe in PG 94</i>
c. 1	c. 4 b (PG 94, 537, 30–540, 17)
c. 2	c. 10 b (PG 94, 568, 11–573, 4) [*4]
c. 3: »Über das, was zusammengefaßt wird, wenn es geteilt ist«	c. 11
c. 4 »Die Substanz ist die vollkommenste der Gattungen (und) wird eingeteilt in Körper und Körperloses«	Wiederholungen aus c. 10 (PG 94, 569 D und 572 A)
c. 5	c. 12, 2 (PG, 94 573, 34–576, 9)
cc. 6–10	cc. 13–17
c. 11: »Über die Hypostasis (<i>šahs</i>), über den Träger der Hypostasis und über das, was frei ist von Hypostasis«	c. 29
c. 12	c. 30
c. 13	c. 6 b (PG 94, 549, 8–552, 11)
c. 14	c. 7
c. 15	c. 8 des. γραμματικός ἐστὶ (PG 94, 556, 19) [*5]
c. 16	c. 31, 1 des. ἡ ἐρώτησις γέγονεν (PG 94, 596, 34)
cc. 17–20	cc. 32–35

<i>Arabischer Textbestand</i>	<i>Griechische Ausgabe in PG 94</i>
c. 21	c. 36
c. 22	c. 37, 1, 2, 3 des. τὰ εἶδη (PG 94, 604, 36)
c. 23: »Über das Eine«	c. 37, 4 inc. Τὸ ἓν τριχῶς λαμβάνεται (PG 94, 604, 37–43)
cc. 24–27	cc. 38–41
c. 28 (<i>šahs</i> = ὑπόστασις)	c. 42
c. 29 (<i>wagh</i> = πρόσωπον)	c. 43
c. 30 (<i>qunūm</i> = ἐνυπόστασις)	c. 44
c. 31	c. 45
c. 32	cc. 46 u. 47, gekürzt
cc. 33–48	cc. 48–63
c. 49	cc. 64 u. 65
c. 50	cc. 67 u. 68
c. 51	c. 66
c. 52 – »Über das Verhältnis von Gattung und Art«: mit schwachen Anlehnungen an graec. 9 und 10 – »Über das Seiende«: Wiederholungen vom Anfang des ersten Kapitels (graec. 4), aber erweitert – »Über das Verhältnis von Substanz und Akzidens«: Kompilation aus graec. 10 (PG 94, 561 u. 563)	Wiederholungen, Anlehnun- gen und Kompilationen aus graec. 4, 9, 10
c. 53 »Kurzgefaßte Erklärung aller erwähnten (Be- griffs-)Arten«, nämlich Substanz, Akzidens, Natur, Form, Person (<i>qunūm</i>) und Hypostasis [S. 6] (<i>šahs</i>)	Wiederholungen und Kom- pilationen aus graec. 39–42

2. »Expositio« [*Expositio fidei orthodoxae*]

Der Titel Ἐκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως hat im Arabischen folgende umschreibende Übersetzung erhalten: »Hundert Abhandlungen (*maqālāt*), deren Abfassung sorgfältig ist, über den Glauben, dessen Lehre die rechte ist«. Andere vorkommende Titel sind von Kopisten geformt.¹⁵

Die Einteilung entspricht derjenigen des Originals. Der Umfang der Kapitel hält sich manchmal an eine ältere Gestalt der im Griechischen schwankenden Überlieferung.

Hervorzuheben sind folgende Varianten [*6]:

- c. 9 (I, 9) des. καὶ ἠνωμένως, d. i. erster Satz von I, 10 (PG 94, 837, 26).
- c. 10 (I, 10) inc. διακεκριμένως (ebd.).
- c. 12 (I, 12) des. ἀγαθὴ μετάδοσις (PG 94, 845, 6).
- c. 22 (II, 8) des. τὰ δὲ ἅνω, θερμὰ (PG 94, 900, 34).

15 Vgl. Charles Rieu (wie Anm. 13) zu Brit. Mus. ar. Suppl. 22. Den kürzesten Titel, »der rechte Glaube«, hat Bairut 502, 1; siehe L. Cheikho, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11 (1926) S. 210.

- c. 24 (II, 10) des. τῶν τοσοῦτων ἀγαθῶν (PG 94, 909, 39).
- c. 52 (III, 8) des. καὶ μετὰ τὴν τοῦ λόγου σάρκωσιν (PG 94, 1016, 4).
- c. 89 (IV, 16) hat den Zusatz παρελάβομεν Λουκᾶν [...] ἀνθρώποις συναναστρέφετο (PG 1175/6 nota^z).
- c. 100 (IV, 27) des. καρπούμενοι (PG 94, 1228, 12).

3. »Fünf Abhandlungen«

Ihre Reihenfolge in den Handschriften¹⁶ wechselt.

a. »Declaratio« [»Expositio et declaratio fidei«]

Titel: »Darstellung und Erklärung des Glaubens« oder »Abhandlung über den Glauben und seine Erklärung« (Vat. ar. 79, f. 67^v; 436, f. 1^v).

Der Text hat keine Einteilung, wie auch nicht die Texte der folgenden Abhandlungen.

Daß das Original griechisch war, läßt auch die Ausdrucksform und Diktion des arabischen Textes deutlich erkennen, da sie mit der Übersetzungsweise in »Dialektik« und »Expositio« übereinstimmen. Als Verfasser wird gewöhnlich ein Schüler des Johannes von Damaskus angenommen, der das Glaubensbekenntnis zwischen den Jahren 726 (Beginn des Bilderstreites) und 787 (7. allgemeines Konzil) aus dessen anderen Schriften gesammelt und zusammengestellt hat.¹⁷

Bekannt wurde bisher nur die lateinische Version des arabischen Übersetzungstextes (PG 95, 417–436), welche M. Lequien mit Hilfe eines Orientalen (*amici Arabici sui idiomatis callentissimi*) in Paris auf Grund einer Handschrift im Besitze der dortigen Oratorianer entworfen hat und die ein *vir ejusdem aliarumque linguarum, ut et theologiae, Orientalium peritissimus perhumane recognovit emendavitque*.¹⁸ Die Übersetzer erlaubten sich zugunsten eines guten lateinischen Stiles allerlei Freiheiten; die Satzverbindungen sind oft anders geformt und manche Wörter blieben unübersetzt.

b. »Dissertatio adversus Nestorianorum haeresim« [S. 7]

Titel: »Widerlegung (*taʿn*)¹⁹ der Nestorianer«

Der arabische Text geht mit dem überlieferten griechischen (PG 95, 188–224).

c. »Tractatus contra Jacobitas«

Titel: »Widerlegung (*taʿn*) der Jakobiten«.

16 Siehe oben S. 111 [Auflistung von Handschriften der »Fünf Abhandlungen«] und GCAL II, S. 45, dazu: Borg. ar. 144 (geschr. von Raphael Tuki im J. 1775): Declar., ff. 279^v–289^v; Nestor., ff. 289^v–302^v; gegen die Ikonoklasten, ff. 302^v–304^v; Tod Jesu, f. 305^v; Jacob., ff. 305^v–323^f; Brief an Kosmas, ff. 323^f–324^f.

17 Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen von D. Stiefenhofer (Bibliothek der Kirchenväter 44) Kempten 1923, S. LIX.

18 Darnach ist GCAL II, S. 44, 27 zu korrigieren [scil. die Πηγὴ γνώσεως ist nicht, wie dort noch angegeben, von Abraham Ecchellensis übersetzt].

19 Wörtlich: »Bekämpfung«.

Der Übersetzer gebraucht gegenüber dem Original (PG 94, 1436–1485) des öfteren Kürzungen und Vereinfachungen im Ausdruck. Auf Varianten hat schon Lequien wiederholt hingewiesen und eine Lücke seiner griechischen Vorlage (Vat. graec. 493) mit einer lateinischen Version der arabischen Übersetzung aufgefüllt.²⁰ [*7]

Anstelle der zwei letzten Abschnitte (PG 94, 1485, Γέλως οὖν ὄντως usw.) kompilierte der arabische Übersetzer folgenden Schluß: »Wahrlich, es wäre zum Spotten und Lachen, wenn wir die heiligen Väter verließen und die Worte des Petrus des Walkers annähmen, der gemeint hat, der Lobgesang (Trishagion) sei ein Kleid, das er zu walken habe, und je mehr er es walke, desto weißer würde es. So fügte er dem von den Seraphim stammenden dreimaligen Lobgesang einen Zusatz bei, der verderblich wirkte. Es entging ihm bei seinem Geschäft, daß er das Kleid zerreiße, wenn er bei dessen Reinigung zuviel tue, und daß der Zusatz am Schluß ein Schaden am Abgeschlossenen sei. So haben wir also bewiesen, daß die Worte der heiligen Väter das bestätigen, was wir glauben, und daß wir die Lehre der von der Wahrheit Abirrenden entkräften und widerlegen (können). Bei Gott ist der Beistand und zu ihm laßt uns den Lobgesang und die Heiligpreisung erheben in die Ewigkeit der Ewigkeiten in Wahrheit!«

d. Titel: »Abhandlung (auch: Abschnitt aus der Abhandlung), worin er (Johannes von Damaskus) die Verbrenner der Ikonen bekämpft (*ta'ana*)«.

Inc.: »Es geziemt sich für uns, daß wir das heilbringende Leiden Christi, unseres Gottes, und seine Wunder abbilden.« Vgl. PG 94, 1249, 6–14: Πῶς οὖν ἡμεῖς οὐκ εἰκονογραφήσομεν usw. bis ἐν αὐτῷ τῷ πατρικῷ κεκάθηκε θρόνῳ.

Anstelle des folgenden Satzes: Ἀλλὰ φησί · Ποίει ... καθωμολόγησας, steht die Erweiterung: »Vielleicht sagt unser Gegner: Es sei Dir zugestanden, das Bild Christi und das Bild seiner Mutter, der reinen Gottesgebärerin zu machen, und dieses mag dir genügen. Wir sagen ihm: Ein Brunnen (Abgrund) von Schändlichkeit ist diese Meinung, da du offen bekennest, daß du der Feind der Heiligen bist.« Fortsetzung bis col. 1256, 25: καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ.

Schluß: »Und unserem Gott samt seinem Vater und seinem [S. 8] Heiligen Geist sei Ehre in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen«.

Es ist ein Auszug aus der »Oratio apologetica prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt« (PG 94, 1232–1284). Die lateinische, nicht immer genaue Übersetzung des arabischen Textes in PG 95, 435–438 reicht bis PG 94, 1252, 38: τῆς οὖν δεδομένης αὐτοῖς παρὰ τῆς Ἐκκλησίας τιμῆς.

e. Titel: »Über das Sprechen von der Gottheit²¹ und über den Tod²² unseres Herrn Jesus Christus«.

20 Siehe Franz Diekamp, in: Theologische Quartalschrift 83 (1901) S. 595–599.

21 Übersetzung von θεολογία.

22 Arab. *maut*, »Tod«, in Vat. ar. 79, f. 111^r und 436, f. 32^v verschrieben zu *maulid*, »Geburt«.

Inc.: »Und vielleicht fragt einer: Da unser Herr den freiwilligen Tod am Freitag erlitt und das Leben am Sonntag, am Sonntag²³ der Sabbate von neuem begann, wieso ist es da richtig, von ihm einen Aufenthalt in der Erde während dreier Tage und dreier Nächte²⁴ auszusagen?«

Das Ganze ist ein fast wörtlich übersetzter Auszug aus der ›Homilia in Sabbatum Sanctum‹ (PG 96, 601–644; insbesondere 625, 25 (Ἀλλ' ἐρεῖ τις) – 628, 15 (ἔχεις τῶν τριῶν ἡμερῶν καὶ τοσούτων νυκτῶν σαφῇ τὴν ἀπαρίθμησιν)).

4. Charakter und Technik der Übersetzung

Die Übertragung ist durchwegs sinngemäß und, soweit der arabische Sprachgeist es zuläßt, auch wortgetreu. Viele Abweichungen vom griechischen Text sind einerseits durch grammatische Notwendigkeiten gefordert, andererseits im Sprachgefühl der Übersetzungssprache begründet. Dazu gehören die Wortumstellungen, im weiten Ausmaße aber die Auflösung von Partizipien in finite Verbalformen, sei es mit beigeordneten oder mit untergeordneten Sätzen jeder Art.

Sehr häufig ist ὁ ὢν erweitert durch »der nicht aufhört, zu sein«, d. i. »der *immer* Seiende«, z. B. ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς (PG 94, 790, 6): »der *immer* im Schoße (*Sg.*) *seines* Vaters ist«; ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ θεός (passim): »Gott, der nicht aufhört, gut zu sein«.

Andere Umschreibungen:

- ἐπιστάμενος (PG 94, 521, 5): *li-ʿilmī* – »wegen meines Wissens« = weil ich weiß.
- τῷ ἐν ὑμῖν ἱεραρχοῦντι Χριστῷ (PG 94, 524, 22): »Christus, dessen Priestertum in euch herrscht«. [*8]

Eine ähnliche Behandlung erfahren auch Nomina und Verba composita.

Der Negationsbegriff des Alpha privativum bei Adjektiven wird mit einem von einer Verneinungsformel abhängigen Satz umschrieben, wie »ermangelnd dessen, daß ...«, »frei davon, daß ...« und ähnlich, z. B.:

- ἄρρητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον (Expos. passim): »von Gott ist es ausgeschlossen, daß er beschrieben oder begriffen werde«;
- ἄκτιστα (PG 94, 796, 5): »frei davon, daß sie erschaffen sind«;
- ἄναρχος, ἀτελεύτητος ... ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος usw. (PG 94, 792, 29 f.): »[Gott ist] frei davon, daß er anfängt oder endigt, ... daß er erschaffen oder veränderlich oder wandelbar ist« usw.;
- πλὴν τῆς ἀγγεννησίας (PG 94, 792, 41): [S. 9] »abgesehen vom Mangel des Erzeugtseins«;
- ἀσωμάτως καὶ ἀναιτίως (PG 95, 224, 19): »in einer Weise, die frei ist von einem Körper und ledig einer Ursache«;

23 Das arabische *aḥad* bedeutet sowohl »eins« als auch »Sonntag«.

24 Mt 12,40.

Echt arabische Ausdrucksweise wird gewahrt bei Umschreibung von:

- Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε (PG 94, 789, 12): »kein *Sehender* hat Gott jemals gesehen«;
- οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα (PG 94, 789, 15): »kein *Erkennender* erkennt den Vater«.

Zahlreich sind die Zugaben von nur einem Wort oder wenigen Wörtern, die von verschiedenen Tendenzen motiviert sind. So werden abstrakte Neutra pluralia durch Nennung eines vom Verfasser selbst gemeinten oder vom Übersetzer vermuteten Concretum näher bestimmt, z. B.:

- πολλά (passim): »viele *Geheimnisse*«;
- τὰ ἐν αὐτῷ (PG 94, 789, 18): »die *Wirklichkeiten*, die in ihm sind«;
- πάντα ῥητά, τὰ τε τῆς θεολογίας, τὰ τε τῆς οἰκονομίας (PG 94, 792, 20): »alle *Geheimnisse* des Redens von Gott (d. i. der Theologie) und die *Eigenschaften* seiner Heilswirkung«;
- τὰ λογικά (PG 94, 1137, 1): »die vernünftigen *Geschöpfe*«;
- τὰ θεῖα καὶ ἄρρητα (PG 94, 524, 4): »die göttlichen Dinge (Angelegenheiten), die zu offenbaren unmöglich ist«;
- κατὰ πάντα (passim): »in allen *Fällen*«.

Hierher gehört auch die Auffüllung des Sg. τοῦτο (PG 94, 536, 38) mit »dieses *Seiende*« und die sehr häufige Wiedergabe von τὸ θεῖον mit Allah, »Gott«.

Die kausale Bedeutung der Partikel γάρ wird sehr häufig hervorgehoben durch die die Begründung einleitende Phrase: »Beweis dafür ist, daß ...« (*burhān, bayān dālīka*).

Ähnlich ist die Umschreibung des Adhortativs in ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν (PG 94, 792, 11): »es gehört sich für uns« (wörtlich: ,unser Weg, unsere Art ist es'), daß wir dieses vorziehen«. Derselbe Ausdruck wird gebraucht zur Umschreibung des Gerundivs ἀρκτέον τοῦ λόγου (PG 95, 188, 7): »es gehört sich für uns, daß wir mit dem Worte beginnen ...«.

Um einen Ton lebendiger Rede in die trockene Abhandlung zu bringen, benützt der Übersetzer rhetorische Formeln wie »bei meinem Leben« für griech. δέ und τοίνυν und die zusätzliche Einleitungsformel »wir sagen« am Anfang eines Abschnittes.

Andere stilistische Freiheiten und Erweiterungen erklären sich aus der Angleichung an die gewohnte Ausdrucksweise in der Sprache des kirchlichen Gebetes und der homiletischen Belehrung: »*Unser* Gott« (für θεός); »*Maria, unsere Herrin*«; »*David, der Prophet*«; »das Sitzen *unseres* Herrn zur Rechten *seines* Vaters« (PG 94, 1104, 22); letzteres sehr oft für ὁ Πατήρ.

Hierher gehört die den Gottesnamen formelhaft beigefügte eh[S. 10]rende Bezeugung, die auch den Muslimen geläufig ist und im Übermaß gebraucht wird: »erhaben ist er« (*ta'ālā*), »gepriesen ist er« (*tabāraka*); »mächtig und erhaben ist er«, »erhaben ist seine Weisheit« und dergleichen. Auf der gleichen Linie er-

scheint die im Arabischen übliche Wunsch-, bzw. Verwünschungsformel bei Personennamen, wie »Nestorius – Gott verderbe ihn!« anstelle von ὁ θεήλατος Νεστόριος (PG 95, 224, 27).

Beispiele anderer Auffüllungen:

- Τὸ μὲν στενὸν τῆς διανοίας καὶ τὸ ἄπορον τῆς γλώσσης (Anfang des Prologs zu Dial.): »Die Geringheit der *Unterscheidungsgabe meiner* Denkkraft und die Schwerfälligkeit *meiner* Zunge« (ähnlich PG 94, 524, 1).
- τὸ ἐπιτάγμα (524, 6): »was *ihr* befohlen habt«.
- ὑποκίπτω τῷ ἐπιτάγματι καὶ ἀνοίγω τὸ στόμα (524, 23): »ich gehorche *eurem* Befehle und öffne *meinen* Mund«.
- Δεῖ γινώσκειν (passim): »es ist notwendig, daß *wir* erkennen«.
- ἐν ἀγνώσει (789, 23): »Gott hat uns nicht davon ausgeschlossen, *ihn* zu erkennen.«
- »Alles, was er uns durch *sein* Gesetz und durch *seine* Propheten und *seine* Apostel und die Evangelisten überliefert hat« (792, 2, 3).
- τὸ συμφέρον ἐκάστῳ προμηθούμενος (792, 9): »einen jeden *von uns* mit dem tröstend, was *ihm* zukömmlich ist«.
- τὴν θεῖαν παράδοσιν (792, 13): »die göttliche Überlieferung, *die uns übergeben wurde*«.
- ἡ τοῦ πονηροῦ κακία (793, 32): »die Bosheit des *häßlichen* Teufels (*iblis*)«.
- ὡς ὁ ἥλιος (1228, 9): »wie der *Aufgang* der Sonne«.
- καὶ ὁρώμενοι (1228, 13): »und *er* sieht auf uns«.
- »Wenn sie sagen, daß sie Gott, den Sohn Gottes in *seiner* Natur (ἐν φύσει) getragen habe« (Nestor., PG 95, 188, 10).

Erweiterungen in den Titeln verschiedener Kapitel der »Expositio«:

- c. 11; I 17: »Über das, was bei Gott mit einem körperlichen *Wort* (σωματικῶς) ausgesagt wird«.
- c. 17; II 3: »Über die Engel, *und daß er selbst der Schöpfer der Engel ist*«.
- c. 18; II 4: »Über den Teufel (*iblis*), den Listigen (al-mahḥāl) *und seine Schar*«.
- c. 76; IV 3: »*Widerlegung* derer, die sagen (πρὸς τοὺς λέγοντας)«.
- c. 78; IV 5 und 80; IV 7: »*Antwort* an die, welche fragen ...«.
- c. 87; IV 14: »Über die Abstammung *unseres* Herrn und über die Abstammung der heiligen Gottesgebärerin (*und*) *über alles, was an ihr offenbar und was verborgen war*«.

Andere Varianten:

- Μοῦσῆς ὁ θεῖος ἐκείνος (PG 94, 521, 16): »Jener Moses, *herrlich (hochgehrt) in seiner Macht*«.
- σάρξ (passim): »*Menschheit (menschliche Natur)*«.
- ἡ ἁγία Θεοτόκος (Nest., PG 95, 188, 9): [S. 11]: »die heilige *Jungfrau*«.
- Ὑπόστασις wird wechselnd wiedergegeben mit *uqnūm* (*qunūm*, aus syrischem *q̄nūm* < οικονόμος), »Person«, und mit *šahš*, »Individuum«.

5. Jüngere Bearbeitungen

a. Die Übersetzung der ›Expositio‹ des Mönches Antonius diente dem Karmelitenmissionar Bruno von Ivo oder de Saint Yves als Unterlage zu einer neuen Bearbeitung. Dieser war 1600 in Alain in der Bretagne geboren, trat 1623 in den Orden ein, wirkte seit 1642 in der Seelsorge zu Aleppo und starb dort als Opfer der Pest am 5. Juli 1661.²⁵

P. Bruno übernahm die abendländische Einteilung der ›Expositio‹ in vier Bücher, änderte die Ordnung und den Umfang der Kapitel durch Kürzungen und Satzumstellungen und gab dem von Antonius entlehnten Text eine oratorische Ausschmückung, besonders durch die beständige Anrede »Wisse, geehrter Gläubiger« am Anfang der Kapitel und bei Beginn eines neuen Auszuges. Manchmal leitet er eine Belehrung mit der Formel ein: »Die heilige katholische Kirche glaubt«.

Der Epitomator gab dem Werke auch einen neuen Titel: »Schild (*turs*) des rechten Glaubens in der Art eines Kompendiums (*iḥtiṣār*)« und fügte aus Eigenem ein umfangreiches Schlußwort an, worin er sich in Form einer Rede an die Jakobiten, Armenier und Griechen (*Rūm*) wendet mit der Mahnung, ihre Irrtümer aufzugeben und sich der römisch-katholischen Kirche anzuschließen. Aus dem Schlußwort wie auch aus den rhetorischen Floskeln geht hervor, daß mit der neuen Bearbeitung der arabischen ›Expositio‹ missionarische Zwecke verfolgt wurden.

Ordnung der Auszüge, soweit sie von der Kapitelordnung in der PG abweichen:

Buch I:	aus:	Buch II:	aus:	Buch III:	aus:	Buch IV:	aus:
c. 8–11	I, 8	1	II, 2	c. 2:	III, 3	c. 3	IV, 4
12–17	9–14	2–12	3–13	3	5	4	6
		13	14–16	4	6	5	7
		14	17 (?)	5	8	6	9
		15	18	6	9	7–10	10–13
		16	20	7	12	11–13	15–17
		17	21	8	14	14	19
		18	22	9	15	15	26
		19	24	10–12	20–22	16	27
		20	25–27	13	23 u. 24		
		21	29	14–16	26–28		

Der Name des Epitomators ist im arabischen Text der Hs. Vat. ar. 142 (17. Jh.) nicht genannt.[*9] Aber Joseph Simonius Assemani, beschrieb den Inhalt eben

²⁵ Cosmas de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana* I, Orleans 1752, ND Rom 1927, S. 303–305. [Die biographischen Daten sind korrigiert nach GCAL IV, S. 245, 2: Bruno a S. Yvone (Yvo d'Alain).]

dieser Handschrift unter der Nr. XV der Codices Ecchellenses mit den Worten: »Fr. Bruno à S. Ivone Vicarii Carmelitarum Discalceatorum Alepi, compendium Arabicum S. Joannis Damasceni de Fide orthodoxa, inscriptum, scutum orthodoxae fidei, in libros IV divisum.« (Bibliotheca orientalis I, S. 576 [*10]). Dementsprechend lautet auch ein Eintrag von unbekannter Hand auf einem dem Kodex beigelegten Blatt.

Auch eine Handschrift im Privatbesitz des melchitischen Priesters Raphael Rabbāt in Aleppo enthält das Werk, das von Paul Sbath, Al-Fihris. Catalogue de Manuscrits Arabes. Deuxième partie, Le Caire 1938, S. 15 unter Nr. 1130 mit dem Titel angezeigt wird: »Kompendium (*muḥtaṣar*) des Werkes des Johannes Damascenus über den rechten Glauben«, und zwar unter dem Autornamen Bruno de Saint Yves.

b. Von der »Expositio« existiert eine zweite, noch jüngere und andersgeartete Neubearbeitung der Übersetzung des Mönches Antonius in Vat. ar. 1320 (19. Jh., Neuerwerbung), wieder abgeteilt in vier Bücher und in »Abhandlungen« (*maqāla*). Die Version des Antonius hebt sich klar hervor; aber sie ist weitgehend revidiert und umgeformt und auch der Textbestand ist zuweilen modifiziert. Eine Eigenarbeit des Redaktors (oder Kopisten?) ist der Schrift[S. 12]stellennachweis am Rande. [*11]

Bemerkenswerte Verschiedenheiten:

- Buch I, c. 9 (Abh.), 3. u. 4. Abschnitt, inc. Δεύτερον δὲ ὁ θεὸς ὄνομα (PG 94, 836, 19 – 837, 21), sind durch eine den Text stark erweiternde Paraphrase ersetzt.
- c. 12 des. ἀγαθὴ μετὰδοσις (PG 94, 845, 6, wie bei Antiochus);
- c. 13 inc. περὶ θείων ὀνομάτων (845, 7 bis 848, 24).
- c. 14: 13;
- c. 15: 14;
- Buch IV, c. 9, inc. Πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας, Zusatz zu III 8 (PG 94, 1016, 5 bis Schluß 1017).
- c. 10: IV 9;
- c. 11: 10;
- c. 12–28: 11–27.

Es war mir nicht möglich, diese Rezension auf ihre Identität mit derjenigen zu prüfen, welche von Louis Cheikho für die Hs. Bairut 501 (J. 1871) in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 11 (1926) S. 210, angekündigt ist: »C'est une récénsion de l'ouvrage précédent (scil. »Expositio«) faite par le fameux patriarche grec orthodoxe Silvestre de Chio, au milieu du XVIII^e siècle. Il a divisé le traité de S. Jean Damascène en 4 livres, ainsi qu'on le voit dans Migne, avec un nombre variable de chapitres. Sur les marges ont été notées les références à l'écriture Sainte; mais l'arabe reste sensiblement la même.«

Der genannte Silvester aus Kypros (nicht Chios) war von der Synode in Konstantinopel 1724 zum Patriarchen von Antiocheia bestimmt worden, hatte aber eine starke Gegnerschaft und konnte nur ein Jahr lang (1733–1734) in Damaskus residieren.²⁶

Er schrieb eine Einleitung zu einer Kanonessammlung, die zuweilen in ihrer Gesamtheit (mit Unrecht) ihm selbst zugeschrieben wird. Ob er der Autor der beschriebenen Rezension der ›Expositio‹ oder nur deren Veranlasser war, müßte anhand der Bairuter Handschrift untersucht werden. [S. 13]

II. ‘Abdallāh ibn al-Faḍl

Der zweite Melchit, der dem wertvollen Schriftgut des Johannes von Damaskus einen Weg zu seinen arabisch sprechenden Bekenntnisgenossen gebahnt hat, ist Abu ’l-Faḥ ‘Abdallāh ibn al-Faḍl, Diakon in Antiocheia im 11. Jahrhundert, der mit seinen zahlreichen Übersetzungen und anthologischen Sammelwerken die erste Stelle unter den melchitischen Schriftstellern seit der Jahrtausendwende einnimmt.²⁷ Soweit bekannt, hat er sich zweimal mit dem Damaszener beschäftigt, das eine Mal als unmittelbarer Übersetzer, das andere Mal als Benützer der Übersetzungen seines Vorgängers Antonius.

1. Laut handschriftlichen Nachweises übertrug ‘Abdallāh ibn al-Faḍl den ›Libellus de recta sententia‹ (PG 94, 1421–1432), erhalten in Vat. ar. 79 (J. 1223), ff. 319^r–325^r. Die arabische Überschrift entspricht der griechischen: *Dustūr al-amāna al-mustaḳīma* – »Schriftchen von der rechten Glaubensgesinnung« – und hat den Zusatz: »Verfaßt hat es unser frommer, ehrwürdiger Vater, der Priester und vollkommene Mönch Johannes, der Damaszener; Elias (Haliyā), Bischof von Jabrūd (*Iyābrūdūm*)²⁸, der Heilige, hat es dem Petrus, dem Metropolit (muṭrān) von Damaskus übergeben.«

Der Text der Übersetzung ist gut arabisch, gebraucht aber Umschreibungen für griechische Stileigentümlichkeiten. Die Schlußnotiz nennt den Übersetzer: »Vollendet ist das Glaubensbekenntnis (*amāna*) ... was (*mā*) aus der griechischen Sprache in die arabische Sprache übersetzt hat ‘Abdallāh ibn (d. i. Sohn des) al-Faḍl, des Sohnes des Metropolit ‘Abdallāh.«

Andere Handschriften mit dieser Übersetzung sind Sin. Porph. ar. 152²⁹ und Sin. ar. 451³⁰ an erster Stelle, wo der Name des Übersetzers nicht angegeben ist.³¹

26 C. Karalevskij, in: Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques III, Sp. 647; GCAL III, S. 125 f.

27 GCAL II, S. 52–64.

28 Ἰαβρουδα im Altertum; siehe Pauly-Wissowa IX, 1, Sp. 545.

29 Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum monasterii S. Catherinae in monte Sinai ad fidem codicis Porphyriani No. B 18/135, Petropoli 1891.

30 M. D. Gibson, Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica III) London 1894.

2. 'Abdallāh ibn al-Faḍl hat in einer seiner größeren Anthologien auch eine Reihe von Auszügen aus Schriften des Johannes von Damaskus aufgenommen und zwar mit Benützung der Übersetzung des Mönches Antonius. Das Sammelwerk³² führt den Titel ›Buch der Erheiterung des Gläubigen‹ und will ein belehrendes und erbauliches Lesebuch sein. Diese Schrift und die Übersetzung des ›Hexaëmeron‹ des Basileios sind die einzigen Werke des 'Abdallāh ibn al-Faḍl, von denen uns ein Abfassungsdatum überliefert ist, nämlich das Jahr 6560 der Weltära, d. i. 1052 n. Chr. »Die ausgewählten Kapitel« – so die Überschrift – sind zum größeren Teil der ›Dialektik‹ entnommen, die zwei ersten der ›Expositio et declaratio fidei‹, die vier letzten der ›Widerlegung der [S. 14] Nestorianer‹, und verteilen sich in der Hs. Vat. ar. 164 (13. Jh.) folgendermaßen:

Aus: ›Declaratio fidei‹

1. ff. 181^v–183^r, 1: PG 95, 430, 29–431, 18 (*Ego itaque non fateor – diversarum naturarum essentia*).
2. ff. 183^r, 1–183^v, 10: PG 95, 433, 38–434, 7 (*dicimus in illo – quatenus liberi arbitrii est*).

Aus: ›Dialectica‹

3. ff. 183^v, 10–184^v, 1; aus Dial. c. 10 (ar. c. 2): PG 94, 569, 23–34 (οὐκ ἔστι γένος αὐτῶν τὸ ὄν – οὐδὲ τὸ συμβεβηκός).
4. ff. 184^v, 1–5: PG 94, 572, 19–22 (πᾶσα διαίρεσις – καὶ ἐπάνω).
5. ff. 184^v, 5–185^r, 5: c. 11 (ar. c. 3): PG 94, 573.
6. ff. 185^r, 5–185^v, 3: Kompilation aus c. 14 (ar. c. 7).
7. ff. 185^v, 3–186^r, 7: Kompilation aus c. 16 (ar. c. 9).
8. ff. 186^r, 7–186^v, 2: Kompilation aus c. 17, 1. Abschnitt (ar. c. 10).
9. ff. 186^v, 2–187^r, 1: Kompilation aus c. 29 (ar. c. 11).
10. ff. 187^r, 1–188^r, 4: Auszüge aus cc. 43 u. 44 (ar. cc. 29 u. 30).
11. ff. 188^r, 4–6: aus c. 49 (ar. c. 34): PG 94, 625, 39 f. (τρία εἰσὶν ἄποσα· ἡ μὴ μὲν καὶ ἡ στιγμὴ καὶ τὸ νῦν).
12. ff. 188^r, 6–188^v, 1: aus demselben c. 49: ebd., 628, 30–35 (χρὴ γινώσκειν – πολλὰ εἶναι ἐναντία).
13. ff. 188^v, 2–189^r, 3: Auszüge und Kompilationen aus c. 51 (ar. c. 36): PG 94, 633, 1–22 (τὸ γὰρ ποιόν – ὀδυναμία).
14. ff. 189^r, 4–12: ›De similitudine‹ (verschieden von c. 31: PG 94, 597).
15. ff. 189^v, 1–9, aus c. 66 (ar. c. 51): PG 94, 668, 13–20 (Δεῖ δὲ γινώσκειν – καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν).

31 Wenn L. Cheikho (wie Anm. 15) S. 209, nach der Anführung der ›Expositio‹ (Kitāb al-Amāna al-qawīma) in Hs. 499 (mit 492 S.) den ersten Bestandteil der Hs. 500 mit den Worten kennzeichnet: »Texte identique du même traité de S. Jean Damascène (pp. 1–27)«, so möchte man in Hinblick auf den angegebenen Seitenumfang eher an den ›Libellus de recta sententia‹ als an die ›Expositio‹ denken, vorausgesetzt, daß die Seitenangaben nicht irrig sind. [Nach Auskunft von Antoine Saliba, Bibliothèque Orientale, Beirut, ist die Seitenerstreckung zu korrigieren in »pp. 1–279«.]

32 GCAL II, S. 60 f.

Aus: »Adversus Nestorianorum haeresim«

16. ff. 189^v, 10–193^v, 3, aus Nestor.: PG 95,188, 8–189, 43 (Εἶπατε ἡμῖν – ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ) (wörtliche Übernahme der Übersetzung des Antonius).
17. ff. 193^v, 3–194^r, 1: PG 95, 193, 40–196, 4 (Ὁ μακάριος Παῦλός φησιν – ὁ μόνος, ὁ εἷς).
18. ff. 194^v, 1–195^r: PG 95, 197, 40–200, 5 (Εἰ μία φύσις τῆς Τριάδος – πρὸς τὸν Πατέρα).
19. ff. 195^r, 6–195^v, 11: PG 95, 200, 21–35 (Εἰ διὰ τὴν ἐν ἀνθρώπῳ κατοίκησιν – γενόμενος ἄνθρωπος).

III. Andere Übersetzungen

1. Auszug aus der »Expositio« bei den Kopten

Der koptische, also monophysitische Schriftsteller An-Nuṣūʿ Abū Šākir ibn Buṭrus (d. i. Petrus) ar-Rāhib (gekürzt Abū Šākir) im 13. Jahrhundert³³ machte in einem seiner zwei theologischen Werke eine Anleihe aus dem Schrifttum des Johannes von Damaskus. Das Werk führt den Titel »Buch des Beweises« (Kitāb al-Burhān) und befaßt sich in 50 »Fragen« mit Gegenständen der Glaubenslehre, der Ethik und des Kultus, wobei der Verfasser zahlreiche Autoren der Vergangenheit und seiner Zeit, dabei auch Schriftsteller anderer Bekenntnisse, zu Wort kommen läßt. In der 16. »Frage« behandelt er das Thema Eucha[S. 15]ristie und bringt nach eigenen Ausführungen acht längere Textzitate, die er Abhandlungen nennt, darunter nach Zitaten aus Schriften des »Gregorios, Kyrillos des Großen, Athanasios und des Mönches Eustathios« die Lehre des Johannes von Damaskus über die Eucharistie.

Die Überschrift hierzu lautet: »Die fünfte Abhandlung aus dem Worte des Melchiten Anbā Yan(n)ah,³⁴ des Sohnes des Maṣṣūr, über die heiligen Geheimnisse, (was) ich übertragen habe aus einer Handschrift (geschrieben) von der Hand des Scheichs Al-Asʿad Abu ʿl-Farağ ibn al-ʿAssāl – Gott, der Allerhöchste, erbarme sich seiner« – mit dem Datum 1. Rabīʿ al-auwal des Jahres 627 der Hiğra« (18. Januar 1230 n. Chr.). Das Zitat erweist sich als vollständige Wiedergabe des Kapitels 86 der »Expositio« (IV, 13: PG 94, 1136–1153). Der Übersetzungstext ist durchaus verschieden von dem des Mönches Antonius. Abū Šākir ist, wie aus der Überschrift klar hervorgeht, nicht der Übersetzer, sondern nur der Benützer. Der in der Überschrift genannte Kopist seiner Quellenvorlage ist einer der drei berühmten großen Gelehrten aus der Familie der Aulād al-ʿAssāl, mit seinem ganzen Namen Al-Asʿad Abu ʿl-Farağ Hibatallāh ibn al-ʿAssāl geheißen, der ein mannigfach geartetes Schrifttum aus der Zeit von 1231 bis 1253 hinterlassen

³³ GCAL II, S. 428–434.

³⁴ Vgl. griech. Ἰαννῆ.

hat.³⁵ Derselbe ist auch sonst als Kopist und Büchersammler bekannt.³⁶ Die ›Expositio‹ des Johannes von Damaskus mochte er bei seinem Aufenthalte in Damaskus (nach 1231?) mit anderer Literatur aus melchitischen Kreisen kennengelernt haben.

Daß Hibatallāh ibn al-ʿAssāl die ›Expositio‹ selbst übersetzte, scheint mir unwahrscheinlich, da er kaum der griechischen Sprache mächtig war trotz seines sprachkundlichen Interesses. Er verfaßte eine Grammatik des Koptischen und benützte zu seiner neuen kritischen Bearbeitung der arabischen Evangelien auch »den griechischen Text«, verstand aber damit nur ältere arabische Versionen aus dem Griechischen. Ob er bei der Übernahme des Kapitels 86 der ›Expositio‹ eine Übersetzung des ganzen Werkes vor sich hatte oder nur Auszüge daraus oder dieses Kapitel allein, entzieht sich vorerst – d. h. solange bis neue literarische Quellen zu dieser Frage gefunden werden – ebenso unserer Kenntnis wie die Herkunft einer solchen Übersetzung.

2. ›De haeresibus liber‹

Dieses Werk hat in der arabischen Übersetzungsliteratur nur sehr geringe Verwertung gefunden.

a. Der Abschnitt (83) über die Αἱρετικοί (PG 94, 741, 1–744, 9; arab. Kopten) fand Aufnahme in eine anthologische Sammlung des griechischen Mönches Nikon im Kloster am Schwarzen Berg, später im Simeonskloster bei Antiocheia (11. Jh.), welche dieser sei[S. 16]nem ›Taktikon‹ folgen ließ. Alle seine Schriften sind von ihm in griechischer Sprache abgefaßt. Die arabische Version des Abschnittes knüpft also nicht unmittelbar an das Original des Johannes von Damaskus an, sondern ist Bestandteil der Gesamtübersetzung der Werke des Nikon in Vat. ar. 76 (13. Jh.), ab f. 425^v.³⁷

b. Haeres. war Vorbild und wenigstens mittelbare Quelle bei der Zusammenstellung ähnlicher Listen der Häretiker und Häresien. Eines der umfangreichsten solcher Verzeichnisse steht in der ›Turmbuch‹ (Kitāb al-Miḡdal) betitelten und um das Jahr 1350 entstandenen Enzyklopädie des Nestorianers ʿAmr ibn Mattā, zum größeren Teil erhalten in dem Autograph Vat. ar. 110.³⁸ Ein Teil dieser Liste (ff. 87^r–93^r)³⁹ führt gleiche Namen auf wie Haeres., wenn auch oft in verstümmelter Form, nämlich für 21–24, 27, 28, 30–32, 34, 37, 35 (so), 39, 40, 57, 62, 64–67, 69, 68, 75, 70–72, 76, 77, 80. Zwischen diesen und in der Fortsetzung (ff. 94^r–98^r) stehen andere Namen, die in der Haeres. fehlen. Aber auch der unter gleiche Namen gestellte Text weist nur zum Teil eine inhaltliche Übereinstimmung,

35 GCAL II, S. 403–407.

36 Orientalia N. S. 1 (1932) S. 54 f., S. 130 f.

37 GCAL II, S. 66 f.

38 Ebd., S. 216–218.

39 P. Edmund Beck OSB im St. Anselm-Kolleg zu Rom übernahm die dankenswerte Mühe, den arabischen Text mit dem griechischen Original zu vergleichen und das gegenseitige Verhältnis für die Abschnitte 21–80 genau festzustellen.

zuweilen nur lose Berührungen auf, während ein anderer Teil auch im Inhalt gänzlich abweicht. Von einer unmittelbaren Übernahme aus Haeres. kann also bei weitem keine Rede sein. Daß der Nestorianer eine irgendwie geartete melchitische Quelle, vielleicht in syrischer Sprache, benützte, kann angenommen werden. Ähnliche Abhängigkeitsverhältnisse mögen bei anderen Häretikerlisten vorliegen.

3. Abhandlungen als selbständige Schriften, übersetzt in unbekannten Zeiten

Über die zwei Naturen in Christus [*12]

Bairut 516 (J. 1724), S. 362–382, d. i. »De natura composita contra Acephalos« (PG 95, 112–125) nach der Identifikation von L. Cheikho in: *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 11 (1926) S. 220.

Bairut 548 (16. Jh.), S. 567–586, ohne Identifizierung.

Über das Trishagion [*13]

Bairut 516, S. 158–161, gekürzt aus dem Griechischen (PG 95, 21–62); siehe Al-Mašriq 7 (1904) S. 1071, unter der Hs. Nr. 28.

Widerlegung der Muslime [*14]

Handschrift im Privatbesitz zu Aleppo nach Sbath Fihris Nr. 586,⁴⁰ ohne nähere Bestimmungen.

Über die Bilderverehrung

Sbath Fihris Nr. 589.

Über die Jungfräulichkeit [*15]

Sbath Fihris Nr. 590.

Garrett Collection of Arabic manuscripts in the Princeton University Library⁴¹ Nr. 1993, 2 (17. Jh.). [S. 17]

4. Homilien mit dem Namen des Johannes von Damaskus

Verklärung Jesu (PG 96, 545–576)

Bairut 510 (18. Jh.), S. 450–471; Bairut 512 (16. Jh.), S. 362–391, mit gleichlautender Übersetzung nach eigener Einsichtnahme; der nämliche Text auch in Sbath 1265 (18. Jh.).⁴²

Verkündigung

Paris ar. 151 (14. Jh.), ff. 1^r–7^r, daraus lateinisch übersetzt von Abt Du Four von Longuerue für die Ausgabe Lequiens (daraus PG 96, 643–648). [*16].

40 Paul Sbath, *Al-Fihris. Catalogue de Manuscrits arabes. Première partie.* Le Caire 1930, S. 72.

41 *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library* (Princeton Oriental Texts 5) by Philip K. Hitti, Princeton 1938.

42 *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath III* (wie Anm. 12) S. 86.

Andere Handschriften des gleichen Textes:

Kairo 517⁴³ (Kopt. Patr. 47, J. 1653)⁴⁴, ff. 191^v–194^v.

Sbath 15 (17. Jh.), S. 115–119.

Sbath Fihris Nr. 587, Handschrift im Privatbesitz zu Aleppo.

Mariä Geburt (PG 96, 661–680)

Bairut 511 (J. 1876), S. 1–23 bis, identifiziert nach eigener Einsichtnahme.

Bairut 512 (16. Jh.), S. 163–186; vgl. Al-Mašriq 8 (1905), S. 426 unter Nr. 60.

Mariä Heimgang I (PG 96, 700–721)

Straßburg ar. 151 (9. Jh.),⁴⁵ ff. 72^r–81^v, die älteste arabische Übersetzung einer Schrift des Johannes von Damaskus, Titel: »Homilie (maimar) zum Lobe der Herrin, welche Anbā Yan(n)ah, Sohn des Manšūr, verfaßt hat.«

Mariä Heimgang III (PG 96, 753–761)

Jerusalem, Griech. Kirche des hl. Jakobus, ar. 8 (J. 1451), als Anhang zu einer Sammlung von Väterschriften. Inc.: »Es ist Gewohnheit derjenigen, die sich mit einer Sache beschäftigen«.⁴⁶

Über die Verstorbenen (PG 95, 248–277)

Bairut 504 (18. Jh.).

Aleppo, Residenz des maronitischen Erzbischofs, Nr. 899.⁴⁷

IV. Die Lied-Kanones

Die poetischen Werke des Johannes von Damaskus wurden nicht selbständig, sondern nur als Bestandteile jener liturgischen Bücher übersetzt, in welche sie aufgenommen und so verbreitet und gebraucht wurden. Es sind das Menäon mit den Kanones auf Weihnachten und Epiphanie, das Triodion mit dem Kanon auf Mariä Verkündigung, das Pentekostarion mit den Kanones auf Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten und die Oktoëchos mit dem Kanon auf Christi Verklärung. Sie stehen dort jeweils auch nicht als abgeschlossenes Ganzes, sondern sind unterbrochen von eingeschobenen, gleichfalls aufgeteilten Liedern anderer Meloden – zumeist des Sängers Kosmas – und von sonstigen Beigaben.

43 Georg Graf, Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire (Studi e testi 63) Città del Vaticano 1934, S. 195. Vgl. D. Stiefenhofer (wie Anm. 17) S. CIV.

44 Marcus Simaika Pasha, Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt, II/1, Cairo 1942, S. 25.

45 J. Oestrup, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 51 (1897) S. 456.

46 Kleopas M. Koikylides, Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης, Jerusalem 1901, S. 141–145.

47 Al-Mašriq 17 (1914).

Wie für andere Kirchenbücher ist auch für die genannten der erstmalige Übersetzer nicht bekannt. Einen überlieferten arabi[S. 18]schen Übersetzungstext der am meisten gebrauchten liturgischen Bücher unterzog der melchitische Bischof Meletius Karma von Aleppo (geb. 1572, Bischof 1612, Patriarch 1634–1635) einer Revision.⁴⁸ Aber die oben angeführten sind nicht unter ihnen. Als Übersetzer des Triodion wird ein Ilyās ibn Masarrā in einer Handschrift des Jahres 1659 genannt.⁴⁹

Die Entwicklung und der Charakter der alten Übersetzungen wurden bis heute noch nicht untersucht. Jedoch kann von den poetischen Texten, im besonderen von denen des Johannes von Damaskus soviel gesagt werden, daß in allen Fällen das metrische Gefüge in einfache Prosa aufgelöst wurde und natürlicherweise die den griechischen Meloden eigentümlichen Künsteleien und technischen Spielereien, die der Übersetzungssprache an sich unmöglich sind, in Wegfall kamen. Deshalb entfällt auch die jeweilige Notierung der Akrostichis und die Angabe des Metrums. Zur Prüfung der Übersetzungsart kann ich beispielhalber den Text des Osterkanons in der Hs. Par. ar. 103 (J. 1658)⁵⁰, ff. 154^r–159^r heranziehen.

Das Auffallendste ist hier, daß – im Gegensatz zu den jüngeren und jüngsten Übertragungen – die Stellung der Worte und kleiner Satzteile dem Urtext im allgemeinen, soweit immer möglich, angeglichen ist. Freilich leidet darunter die Sinn-treue, insofern zuweilen die grammatikalische Wortverbindung und der Satz-zusammenhang gestört, ja falsch wiedergegeben sind. Eine Eigenart des Überset-zers ist die von ihm beliebte Auffüllung mit synonymen Ausdrücken. Zur Veranschaulichung diene die Übersetzung einiger Strophen:

– O. I, 1 u. 2; PG 96, 840, 27–34⁵¹:

»Heute ist der Tag der Auferstehung. So wollen wir uns rühmen, o Völker, am *glorreichen* Pascha des Herrn. Denn Christus, *unser* Gott, hat uns herausgeführt aus dem Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel. So *lasset uns ihm sin-gen* einen Lobgesang wegen des Sieges.

Lasset uns reinigen die *Seelen und sie läutern!* Lasset uns schauen das Licht, dem man sich nicht nähert und *dem man nicht nahekommt, nämlich die Aufer-*

48 Siehe GCAL I, S. 631–640.

49 Siehe Cheikho (wie Anm. 6) S. 40.

50 Hauptinhalt: »Oktoëchos des Johannes, des Priesters von Damaskus«.

51 Ich gebrauche bei der Zitation folgende Abkürzungen für die Kanones: W. = Kanon auf das Weihnachtsfest; E. = auf Epiphanie; O. = für Ostern; H. = für Christi Himmelfahrt; P. = für Pfingsten. Die römischen Ziffern bezeichnen die Oden, die arabischen deren Strophe (1 = εἰρμός, 3–9 = τροπάρια). Nach dem Strichpunkt folgt der Stellennachweis (Spalte und Zeile) in PG 96. Änderungen und Zusätze in der Übersetzung sind kursiv gedruckt. Andere griechische Ausgaben, zugleich mit der Einteilung in Oden: W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1881, S. 205–228. Nicolaus Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae*. Tom. II, Oeniponte 1897, S. 218–221 (O.), S. 371–376 (H.). Ich benützte auch die römischen Ausgaben für die unierten Griechen: *Pentekostarion* 1883; *Menaion* 1889. [Zum Weihnachtskanon zuletzt Oleksandr Petrynko, *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Übersetzung – Kommentar*, Münster 2010.]

stehung Christi, die glänzende, leuchtende, *erleuchtende*. Lasset uns ihn hören, wie er mit Offenheit sagt: Freuet Euch! Lasset uns singen einen Lobgesang wegen des Sieges!«

– O. IV, 2; 841, 3–6:

»Was das Männliche betrifft, das den jungfräulichen (?) Schoß öffnete, *so wird dieses* von Christus *gesagt, insofern* er Mensch ist, und *er* wird ganz fleckenlos genannt. Denn unser Pascha [S. 19] ist *nicht gezwungen gekommen* und nicht als etwas Unreines geopfert worden; *er* ist wahrhafter, wahrer Gott.«

Anderes:

- O. I, 3; 840, 37: εὐφροσύνη αἰώνιος: »Denn Christus ist auferstanden *mit ewiger Freude und Wonne*.«
- O. IV, 3; 841, 7 und 8: στέφανος: »Krone« mit zwei Synonyma; ebenso ἐκουσίως: »gehorsam, *mit freiem Willen*.«
- O. VI, 2; 841, 32: »Du hast uns die Tore des Paradieses geöffnet (add.) *in deiner Auferweckung und Auferstehung*.«
- O. VII, 2; 841, 43: προσεκύνησαν χαίρουσαι ξῶντα θεόν: »Sie beteten *dich* an, o lebendiger Gott, und sie freuten sich *frohlockend, freudig*.«

Druckausgaben der die Kanones des Johannes von Damaskus enthaltenden arabischen Bücher erschienen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Den Anfang machten die nicht-unierten (orthodoxen) Melchiten mit dem Pentekostarion, Jerusalem 1854 (wiederholt 1888) und dem Triodion, Jerusalem 1856; dann folgte das Menäon in zwei Teilen, gedruckt in Bairut 1882 und 1886. Der arabische Menäontext dieser Ausgabe beruht auf einer weitgehenden Revision des überlieferten handschriftlichen Textes nach dem griechischen Original durch den Patriarchalvikar 'Abduh Īwānī Papadopulos.

Die katholischen Melchiten gebrauchten zunächst für das Triodion und Pentekostarion die Ausgaben der Orthodoxen, bis der auch sonst als Übersetzer und dazu als Journalist hervorgetretene Ḥalīl al-Badawī eine dem modernen Sprachgebrauch angepaßte Übersetzung lieferte, aber doch auch nicht unter Außerachtlassung älterer Textformen: Pentekostarion, Bairut 1900; Triodion, Bairut 1903. Etwa gleichzeitig mit dem Menäon der Orthodoxen erschien für die katholischen Melchiten eine Menäonausgabe wieder mit einer neuen Übersetzung durch den Basilianer Ignatius Mu'aqqad, die sich zum kleinen Teil an überkommene Übersetzungen anlehnt: Bairut 1881–1883, wiederholt 1896.

Die Übersetzungsmethoden der zuletzt genannten Interpreten sind im allgemeinen die gleichen wie die ihrer orthodoxen Vorgänger; aber in der Wort- und Satzstellung behandeln sie die Vorlage noch freier und selbständiger als diese. Um ein Bild der Übersetzungsweise für die Kanones des Johannes von Damaskus zu geben, benütze ich die Übertragungen in den ersten Ausgaben durch die Orthodoxen.

Das grammatikalische oder das logische Satzsubjekt, besonders aber die Vokative werden an den Anfang gesetzt und die syntaktisch zusammengehörigen Worte und Satzteile werden miteinander verbunden. Besonders weitgehende Änderungen dieser Art sind z. B. [S. 20]:

– W. IV, 2; 820, 39 und 821, 1–4:

»O Erhabener, du, der du Gott bist, hast einen Leib angenommen aus der Jungfrau und bist gekommen in deinem freien Willen als ein den Menschen gleicher, damit du *uns* reinigst vom Gift des Drachenkopfes, *uns* alle von den Toren der Finsternis hinaufführend zum Leben bringenden Lichte.«

– O. IV, 3; 841, 7–10:

»Christus, der die Krone *des Gesetzes* ist, der von uns Gepriesene, wurde geopfert für alle, freiwillig wie ein einjähriges Lamm, als reines Pascha. Denn nochmals ist uns aufgeleuchtet die Sonne der Gerechtigkeit aus dem Grabe, glänzend, *strahlend*.«

– H. III, 1; 844, 39–41:

»O Christus, stärke meinen Verstand durch die Kraft deines Kreuzes, damit *ich* besinge und verherrliche deine heilbringende Erhebung.«

– H. IX, 1; 845, 43–45:

»Dich verherrlichen wir, die Gläubigen, mit einstimmigem Entschlusse. Denn du hast in einer Zeit den *Logos*, den zeitlich Unbegrenzten, geboren *und hast dich* als Mutter Gottes *gezeigt* in einem Zustande, der jeden Verstand und (jedes) Wort übersteigt.«

– P. III, 1; 833, 16–20:

»Einst hat nur das Gebet der Prophetin Anna, die sich nahte mit einem zum mächtigen Gott hingeneigten Geiste, die Bande des zum Gebären unfähigen Schoßes gelöst.«

– P. VI, 2; 836, 35:

παντοκράτωρ als letztes Wort wird zu »O Allmächtiger« als erstes Wort.

Im übrigen gebraucht die Übersetzungstechnik die nämlichen Mittel wie in den Versionen des Mönches Antonius.

Die Auflösung des Partizips in koordinierte Sätze:

- Ἔσωσε λαὸν θαυματουργῶν δεσπότης (W. I, 1; 820, 4): »Der Herr hat ein Wunder getan und hat das Volk erlöst.«
- Πληρώσας usw. (H. V, 2; 845, 3): »Du hast das All mit Freude erfüllt und bist gegangen«.

Andere Umschreibung des Partizips:

- ἀναστάντι σοι (O. III, 3; 840, 46): »Heute stehen *wir* auf mit dir in *deiner Auferstehung*.«

Das adverbiale ὥς wird häufig mit einem durch »indem« (*bimā an*) eingeleiteten Nebensatz umschrieben:

- μόνον ... ὥς εὐεργέτην (W. IV, 3; 821, 8; ebenso P. IV, 1; 833, 34): »indem er allein der Wohltäter ist«.
- ὥς παντοδύναμος (O. IV, 1; 841, 2): »indem er über alles mächtig ist«.
- ὥς θεὸς ἀληθής (O. IV, 2; 841, 6): »insofern er wahrer Gott ist«.
- ὥς θεός (O. VI, 3; 841, 34): »indem du Gott bist«.

Daneben findet sich auch die wörtliche Übersetzung mit *ka*:

- ὥς θνητόν (O. VII, 2; 841, 43): »wie einen Sterblichen«; oder ὥς wird ausgelassen: ὥς θνητός (O. VII, 1; 841, 39): »der Sterbliche«.

Verdeutlichung allgemeiner Ausdrücke und abstrakter Plurale durch Concreta:

- ἐκλονεῖτο τῷ ξένῳ τρόπῳ (W. III, 2; 820, 26): »verwundert usw.«. [S. 21]
- πάντα (O. III, 2; 840, 2 und P. IV, 3; 836, 1): »alle *Geschöpfe*«.
- πάνταρχος (P. V, 3; 836, 23): »der Beherrscher aller *Geschöpfe*«.

Umschreibungen:

- ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε (O. VIII, 4; 844, 10): »von der Gottheit überfließender Gott und (überfließendes) Wesen«.
- ἐνθέως (H. IX, 2; 845, 47): »wie es sich für Gott gebührt«.
- λουτρὸν ... τῆς παλιγγενεσίας (P. IV, 2; 833, 36): »das Bad der zweiten Geburt«.
- τοῖς ἀποστόλοις Σιωνίταις (P. VI, 3; 836, 36): »die Apostel, die *Söhne Sions*«.

Zusätze und Erweiterungen:

- δοξάζομεν (W. I, 1; 820, 8): »und *deshalb* preisen wir ihn«.
- »Neige dich, o Guttäter, *ruhmvoller*, zu den Lobgesängen *deiner* Diener ... und *make* uns zu Sängern *für dich* ..., beharrend auf der *unerschütterlichen* Grundlage des Herrn.« (W. III, 1; 820, 19–23).
- πανσθενῶς (W. VII, 4; 824, 15): »mit *deiner* Allmacht«.
- σύμμορφος (E. IV, 3; 828, 16): »erscheinend nach *meinem* Bilde«.
- τὸν αἴτιον (O. VII, 3; 841, 48): »der die Ursache *dieser* Güte ist«.
- Ἐδειξεν ἀστήρ τὸν πρὸ ἡλίου Λόγον usw. (W. I, 3; 820, 14): »Der Stern hat *dich* den Magiern angezeigt, o Logos, *Erbarmer!*«
- ἐπινίκιον ᾄδοντας (O. I, 1; 840, 30): »singend das Lied des Sieges *und des Erfolges*«.
- μέγαλυνον (H. IX, 2; 845, 48): »Sie brachten *dir* Lobpreisung dar, o *Erretter der Welt*«.

Versuche zur Verdeutlichung durch geänderte Wortbeziehungen:

- ἐκλονεῖτο τῷ ξένῳ τρόπῳ (W. III, 2; 820, 26): »verwundert über die Weise *des fremdartigen Geheimnisses*«.

- Ἐκ νυκτὸς ἔργων ἐσκοτισμένης πλάνης ἱλασμὸν ἡμῶν Χριστέ ... ἔλθοις (W. V, 1; 821, 15): – »O Christus, gewähre Verzeihung *uns*, die verfinstert sind seit (jener) Nacht durch Werke des Irrtums.« [*17]
- ὁ φῶς κατοικῶν (W. VI, 3; 821, 43): »der *im* Licht Wohnende«.
- ὃν τρόπον usw. (H. VI, 3; 845, 14): »Auf die Weise, wie ihr Christus *im Leibe* aufsteigen sahet, so wird er kommen, damit er alle richte in Gerechtigkeit.«

Positiver Ausdruck statt eines negativen:

- μὴ λυμηνόμενος (O. VI, 2; 841, 31): »bewahrend seine Siegel vollständig, wohlbehalten«.

Kürzungen und Auslassungen:

- τὸ ἡμέτερον (O. IV, 2; 841, 5) om.
- ὅτι δεδοξασται (H. I, 3; 844, 38) om. (wie auch in Anthologia, S. 226).
- ἐν φόβῳ (H. VI, 4; 845, 17) om.

Umbildung eines Relativsatzes in einen Hauptsatz:

- Σὲ ..., ὃν γεγηθότες εἶδον (W. I, 3; 820, 17): »*Sie* haben dich erkannt.«

Umschreibung des Adhortativs:

- Λαμπρυνθῶμεν (O. I, 1; 840, 27): »Es gehört sich für uns, daß wir glänzen.« [S. 22]

Mißverstandene Wörter und Konstruktionen:

- τριστάτας Αἰγυπτίων (E. I, 1; 825, 16): »die Ägypter, deren Lanzen verdreifacht waren« (*al-muṭallata ḥirābuhum*).
- Λόγῳ πλέκοντες ... δωρεμάτων (E. III, 1; 825, 32): »dem Logos (*al-kalima*) Worte der Lobgesänge sprechend für seine uns gespendeten Gaben; denn er hat daran Wohlgefallen«.

Varianten:

- Νέον (E. I, 3; 825, 25): »*Adam*«.
- ῥεύσεως σωτηρίου (E. V, 3; 828, 34): »des *göttlichen* Flusses«.
- ἐκ πέτρας ἀγόνου (O. III, 1; 840, 39): »aus einem *harten* Felsen«.
- Χθὲς συνεθαπτόμην usw. (O. III, 3; 840, 45): »Gestern wurden *wir* begraben mit dir; aber heute stehen *wir* auf mit dir ...; gestern wurden *wir* gekreuzigt mit dir.«
- χόρευε (O. IX, 1; 844, 14): »*freue dich!*« [S. 23]

Anhang

Gebete des Johannes von Damaskus

In einem melchitischen Vespere zu den Vigilien der Sonntage und Festtage (ἀγρυπνία) in Vat. ar. 53 (J. 1569),⁵² abgeteilt in einen griechischen und arabi-

52 Der Kopist ist ein Mönch namens David im Muttergotteskloster zu Ra's Baalbek.

schen Text, sind von drei arabischen Gebeten zur seligsten Jungfrau Maria das zweite (ff. 12^v–8^v) und das dritte (ff. 8^v–3^v) dem Johannes von Damaskus zugeschrieben:

1. Inc.: »O barmherziger, langmütiger, erbarmungsvoller Herr, der nicht den Tod des Sünders will, (sondern) daß er Buße tue und lebe«; des.: »Sie bitten dich für mich wegen meiner Armseligkeit, daß ich von ihnen nicht getrennt werde, sondern daß ich mich freue in deiner Freude und in deinem Erbe immer verherrlicht werde und mit ihnen und unter ihnen aufsteige zu dir, dem unvergängliche und unaufhörliche Herrlichkeit ist, jetzt« usw.

2. Inc.: »Nachdem ich Elender von Gott, meinem Schöpfer, viele Gaben empfangen habe ...«; des.: »Wenn deinem Diener diese Güter gewährt werden, erhebt er immerwährende Lobpreisung zum Namen deines Sohnes, dessen Majestät erhaben ist samt seinem ewigen Vater, der keinen Anfang hat, und seinem guten, lebendigmachenden, allheiligen Geist, jetzt« usw. Letzteres Gebet erscheint auch in einem melchitischen Horologion als Beigabe zum Mitternachtssoffizium am Mittwoch, Freitag und Samstag in Vat. ar. 50 (J. 1562)⁵³, ff. 54^r–61^v.⁵⁴

V. ›Barlaam und Joasaph‹⁵⁵

Soweit bisherige, noch nicht abgeschlossene Forschungen ein Urteil erlauben, hat der griechische Roman ›Barlaam und Joasaph‹ nur eine einmalige Übersetzung ins Arabische erfahren. Ihre Entstehung dürfte spätestens ins 11. Jahrhundert zurückgehen, indem die älteste handschriftliche Überlieferung das Jahr 1065 bzw. 1081 nennt (siehe unten Par. ar. 268). Diese ursprüngliche, von Melchiten ausgegangene Übertragung folgt sinngetreu und zum größten Teil auch wortgetreu dem Original unter Wahrung der notwendigen grammatikalischen Konstruktion im

53 Der Kopist nennt sich Gregorius, Bischof von Aleppo und al-Qasr. Siehe GCAL III, S. 90, A. 1.

54 Beide Gebete sind verschieden von PG 96, 816 f., 853 f.

55 Zur Diskussion stehen nicht die in der islamischen arabischen Literatur verbreiteten Bearbeitungen der Buddhalegende. Über die älteste, unmittelbar aus einem Pehlewi-Original abgeleitete arabische Übersetzung, erhalten in einer Handschrift in Halle, berichtete Fritz Hommel, Die älteste arabische Barlaamversion, Separatdruck aus: Alfred Hölder (Hg.), Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, gehalten in Wien im Jahre 1886, Semit. Sektion, Wien 1887, S. 115–165. Ausgabe einer anderen Rezension: Kitāb Bilauhar wa-Būdāsaw, Bombay 1306 H. (1888/9 Chr.). – Siehe E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie (Abhandlungen der philos.-philol. Classe der K. B. Akademie der Wissenschaften 20) München 1897, S. 8–40. – Giustino Boson, Le quattro prime parabole del romano Barlaam e Giosafatto, Monaco 1904 (Tipografia accademica di F. Straub); darin die Parabeln von der Todesposaune, den vier Schachteln, dem Sämann, von dem Elephanten und dem Mann, mit Wiedergabe des Textes aus der Ausgabe von Bombay und aus der Hs. Berlin P m II 55, verglichen mit der Handschrift in Halle, samt italienischer Übersetzung und Kommentar. – E. A. Wallis Budge, Baralām and Yēwāsēf, Cambridge 1923, S. XCIII–XCVI. – J. Horowitz, in: Enzyklopädie des Islam I, 690 f. [Zu den arab. Fassungen vgl. zuletzt auch: Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung von Robert Volk, Berlin – New York 2009, insbesondere S. 38–41, S. 498–502.]

Arabischen. Bei den Eigennamen geht der Anschluß an die Vorlage so weit, daß auch griechische Kasusendungen beibehalten sind. Auch ist die Autorschaft des Johannes von Damaskus im Titel mit genauer Übernahme aus dem Griechischen deutlich ausgesprochen.

Andere Texte zeigen eine bald mehr, bald weniger freie Modifikation der Originalübersetzung durch Änderungen im Ausdruck und [S. 24] durch Zusätze und Erweiterungen, z. T. auch durch Abstriche. Eine jüngere Tradition, deren Heimat Ägypten ist, ließ den den Kopten fremden Johannes von Damaskus und den Namen des Sabasklosters fallen und setzte an deren Stelle einen Mönch Johannes im »Kloster des hl. Moses« oder einen namenlosen »Mönch in einem Kloster auf dem Berge Gethsemane«.

Abgesehen von den ältesten Vertretern der melchitischen Überlieferung verzichteten überhaupt alle anderen Handschriften, wie es scheint, auf den Namen des Verfassers; wenigstens finden wir ihn nicht in den Katalogen. Aus diesen ist meistens auch nicht zu ersehen, in welchem Verhältnis die Texte zum Original stehen oder zu den uns z. T. bekannten Textformen. Anonym erscheint »das Buch von Barlām und Yuwāṣaf, dem Sohne des ungläubigen Königs Abtīr (lies Abennīr)«, bei der erstmaligen Erwähnung in der Literatur, nämlich im Schriftstellerkatalog des Kopten Šams ar-Ri'āsa Abu 'l-Barakāt Ibn Kabar (gest. 1324).⁵⁶

Eine Auswahl von Textstücken hat uns H. Zotenberg auf Grund von sieben Pariser Handschriften in einer kritischen Ausgabe zugänglich gemacht.⁵⁷

Die ausgewählten Texte sind:

1. Geburt und Einschließung des Joasaph, S. 127–130: PG 96, 878, 43–880, 37 (Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τῶν γενεθλίων – θεάσαιντο).
2. Die drei Begegnungen, S. 131–138; 889, 47–893, 42 (Συχνῶς – τὰς ὑπομνήσεις).
3. Parabel von den vier Schachteln, S. 139–142: 904, 4–44 (Ἐκέλευσε – προσέχειν).
4. Parabel vom Vogel, S. 143–146: 942, 11–944, 12 (Ἐλεγε – ἐχώρησα ἐν ἐμοί).
5. Parabel vom Einhorn, S. 147–151: 976, 1–977, 6 (Τοὺς μὲν οὖν τοιοῦτῳ δουλεύοντας – σωτηρίας).
6. Parabel von der Gazelle, S. 152 f.: 1021, 30–44 (Νεβρὸν δορκάδος – διέθεντο).
7. Parabel von der Frauenliebe, S. 154–157: 1137, 17–1140, 8 (οὐδέν – χρῆμα γυναικῶν ἔρωτος).

56 Mit Inhaltsangabe nach dem Titel. Siehe W. Riedel (wie Anm. 2) S. 663, S. 699 f. Vgl. GCAL II, S. 438–441.

57 M. le Baron de Slane (wie Anm. 9) S. 74 f. – H. Zotenberg, *Mémoire sur le texte et sur les versions orientales du Livre de Barlaam et Joasaph*, in: *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*. T. XXVIII, Paris 1887. Première partie, S. 126–157; dazu orientierende Bemerkungen über den Charakter der Übersetzung und der Überlieferung S. 79–83.

Handschriften melchitischer Herkunft

Par. ar. 268 (Supplément, Sigle B bei Zotenberg), geschr. im Jahr 6573 der Welt, d. i. 1065 n. Chr. nach der byzantinischen Weltära oder 1081 n. Chr. nach der alexandrinischen Ära im Hinblick darauf, daß die Kopie in Aqfassiya in [S. 25] Ägypten gemacht ist.⁵⁸ Überschrift: »... für die Seele nützliche Erzählung, herausgebracht aus dem Inneren des Landes Abessinien (*al-Habaša*), nämlich aus dem Lande der Inder, nach Jerusalem (*Bait al-muqaddas*); übersetzt (naqala) hat sie der geehrte, ehrwürdige Mönch Johannes (am Rand: Johannes der Damaszenner) von der Laura des Heiligen Mār Sābā, des berühmten unter den Heiligen, dessen Ruhm unter den Aszetten erhaben ist, dessen Macht ...(?)«.

Par. ar. 269 (Ancien fonds 169, Sigle A). Der Anfang fehlt. Die letzten 26 Blätter sind moderne Ergänzung. Das dort stehende Datum, 23. April, Jahr 6729 der Welt, d. i. 1221 n. Chr., bezieht sich entweder auf den alten Teil der Handschrift aus dem 13. Jh. oder auf eine andere Vorlage der Ergänzungen.⁵⁹

B und A haben einen übereinstimmenden Text und geben die ursprüngliche Übersetzung wieder oder stehen dieser am nächsten.

Gleicher Art ist auch die Hs. Jerusalem Hl. Grab ar. 129 (geschrieben vom Bischof Makarios von Qārā, im Jahr 7039 der Welt = 937 der Hiğra, d. i. 1531 n. Chr.), ff. 1^r–229^r,⁶⁰ mit der Überschrift: »Buch des Lebens des Barlām (Barla'am) und des Yuwāṣaf (Yu'āsaf). Es gehört zu dem, was der hl. Johannes, der Damaszener, verfaßt hat, und ist nützlich für die Seele; (es ist) herausgebracht« usw. wie in B.

Engen Anschluß an das griechische Original zeigt auch die Hs. Bairut 634 (J. 1862).⁶¹

Am weitesten entfernt sich vom ersten Übersetzungstext die noch zur melchitischen Überlieferung gehörige Rezension in Par. ar. 270 (Ancien fonds 146, Sigle G; 14. Jh.). Mit ihr nächst verwandt ist Vat. ar. 692 (14. Jh., illustriert) mit einigen sprachlichen Verbesserungen gegenüber G.⁶²

58 Der Kolophon (f. 220^{rv}), entnommen einer Photokopie, lautet: »Vollendet wurde die Abschrift am Montagabend, am 4. Tag des März (*aḍār*), im Jahr 6573 unseres Vaters Adam – der Friede sei über ihm! Geschrieben wurde es (das Buch) in der wohlgeschützten Stadt al-Aqfassiya an dem genannten Datum. Seine Abschrift hat in Auftrag gegeben der sündige Diener Sulaimān (Salomon), Sohn des Dāwūd (David) von Jerusalem, dem Namen nach Diakon genannt, einer der Diener der Auferstehung(skirche)«. – Im Catalogue von De Slane wird das Datum der Welt 6873 angegeben, das wäre 1365 bzw. 1381 n. Chr. Der Irrtum beruht entweder auf einem Druckfehler oder auf einer falschen Lesung (8 statt 5). Die Schrift des Kodex ist für das 11. und 12. Jahrhundert möglich. Wenn die Handschrift jünger ist als das angegebene Datum, dann ist letzteres aus der Vorlage übernommen. – Vgl. H. Zotenberg (wie Anm. 57) S. 82. – Der gewöhnliche Name der genannten Stadt ist al-Aqfahs.

59 Siehe ebd., S. 81, von mir nachgeprüft in einer Photokopie.

60 Koikylides (wie Anm. 46) S. 105. G. Graf, in: Oriens Christianus N. S. 6 (1916) S. 140.

61 Cheikho (wie Anm. 15) S. 286 f.

62 Auf melchitische Bearbeitung deutet, u. a. das Wort *as-salīḥ* für Apostel hin (Lehnwort aus dem Syrischen).

Handschriften koptischer Herkunft

Par. ar. 271 (Suppl.112, Sigle C; 14. Jh.). Die Überschrift ist die gleiche wie in Par. ar. 268 (B) und nennt den »Mönch Johannes«; aber anstelle von »Laura des hl. Sabas« steht »Kloster des hl. Moses« (Mār Mūsā).

Das nämliche ist der Fall in Par. ar. 272 (Ancien fonds 160 A, Sigle D; Jahr 1358 der Märtyrer, d. i. 1641/2 n. Chr.)⁶³, und in Kairo 566⁶⁴ (jetzt Kopt. Patr. 647; J. 1441 Mart., d. i. 1725 n. Chr.)⁶⁵. Die in beiden Handschriften gleiche Überschrift lautet: »Erzählung vom hl. Yuwāṣaf und was ihm begegnet ist mit dem Herrn Barlām vom Anfange seiner Begegnung mit ihm bis zu ihrem Hinscheiden. Übertragen (*naqala*) hat sie der Mönch Johannes, der im Kloster des hl. Mār Mūsā wohnte, dessen Ruhm unter den Heiligen bekannt ist«; die Kairiner Handschrift fügt bei: »(und) dessen Macht unter den Propheten erhaben ist«. So auch Par. ar. 4891 (J. 1580 Mart., d. i. 1863/4 n. Chr.)⁶⁶ [S. 26]

Eine neue Variante begegnet uns in folgenden 3 Hss:

- Par. ar. 273 (Suppl. 110, Sigle E; J. 1479 Mart., d. i. 1763 n. Chr.)
- Par. ar. 274 (Suppl. 113, Sigle F; J. 1494 Mart., d. i. 1778 n. Chr.)
- Kairo 565⁶⁷ (jetzt Kopt. Patr. 619; J. 1321 Mart., d. i. 1605 n. Chr.)⁶⁸, mit der Überschrift:⁶⁹ »Für Geist, Seele und Körper nützliche Erzählung, bekannt unter dem Titel »Barlām und Yuwāṣaf«, herausgebracht aus dem Lande der Inder nach Jerusalem (*Al-Quds aš-šarif*), aus dem, was ein heiliger Mönch des Berges Gethsemane (*Ġabal al-Ġasmāniya*) übertragen (*naqala*, »übersetzt«; E und F: *waḍa'a*, »verfaßt«) hat, ein berühmter unter den Heiligen.«

Die Rezension von E und F benützt diejenige von C und D, geht aber noch weiter in selbständiger sprachlicher Modifikation des überlieferten Textes. In D und E sind dazu die auf die beiden Naturen in Christus bezüglichen Stellen in monophysitischem Sinne geändert; in F hat die gleiche Stellen ein melchitischer Benutzer ausradiert und in seinem Sinne ergänzt.⁷⁰

Bisher unbestimmte Textformen ohne Nennung des Autors in folgenden Handschriften:

- Jerusalem, Melchitisches Seminar St. Anna, Nr. 59, abgeschrieben 1737 aus einer illustrierten Vorlage; für den Eintrag der Bilder ist jeweils ein freier Raum gelassen.⁷¹
- Par. ar. 4792 (19. Jh.)⁷²

63 Zotenberg (wie Anm. 57) S. 83.

64 Graf, Catalogue (wie Anm. 43) S. 212.

65 Simaika (wie Anm. 44) S. 294 f.

66 R. Griveau, in: Revue de l'Orient chrétien 14 (1909) S. 342. E. Blochet, Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions, Paris 1925, S. 34.

67 Graf (wie Anm. 43) S. 211 f.

68 Simaika (wie Anm. 44) S. 279.

69 Zotenberg (wie Anm. 57) S. 83.

70 Siehe ebd. S. 82 Anm. 3.

71 Oriens Christianus N. S. 4 (1914) S. 312 f.

- Leningrad, Sammlung Gregor IV., Nr. 30, 3.⁷³
- Washington, Sammlung Cyrus Adler, Nr. 13 (15. Jh. oder älter).⁷⁴
- Sin. ar. 321; 407, 3, 4 (J. 1335).⁷⁵
- Kairo 530⁷⁶ (jetzt Kopt. Patr. 605; 13. Jh.)⁷⁷, ff. 1^r–149^r; Anfang fehlt.
- Kairo 531⁷⁸ (jetzt Kopt. Patr. 611⁷⁹), ff. 1^r–124^v: ›Geschichte des Barlām und Wāṣaf‹.
- Bairut 635 (17. Jh.), lückenhaft.⁸⁰
- Bairut, Amerikan. Universität, zwei Hss.
- Aleppo, Erzbischöfliches Palais der Maroniten, Nr. 294, (18. Jh.), mit Federzeichnungen.⁸¹
- Jerusalem, Griechisch-orthodoxes Patr., Syr. 17, 2, Karšuni-Hs. (J. 1612).⁸²

Die Ausgabe des ›Lebens des Barlaam und Joasaph‹ (›Sīrat Barlām wa-Yuwāṣaf‹) von Wahbī Bek und Ḥabīb Ġirġis, Kairo 1909, S. 1–170, bietet nicht den alten arabischen Übersetzungstext, sondern ist [S. 27] eine freie Nacherzählung mit nur teilweise wörtlicher Anlehnung an diesen. Im Anhang (S. 1–8) folgt ein Auszug aus der arabischen Heiligenlegende des P. Pierre Fromage S. J. (gest. 1740 in Aleppo) mit französischer Vorlage; vgl. hsg. Murūġ al-ahyār fī tarāġim al-abrār, Bairut (Jahr 1880). [*18]

72 Griveau, (wie Anm. 66) S. 187. E. Blochet (wie Anm. 66) S. 19.

73 I. Kračkovskij, Die arabischen Handschriften der Sammlung Gregors IV., Patriarchen von Antiochien (russisch), Leningrad 1924, S. 15 f.

74 H. Hyvernat, in: *Journal of the American Oriental Society* 16 (1896).

75 Gibson (wie Anm. 30) S. 49 und 73 f. Vgl. dazu *Catalogus librorum manuscriptorum* (wie Anm. 29), Nr. 198 (J. 1247) S. 201.

76 Graf, *Catalogue* (wie Anm. 43) S. 199.

77 Simaika (wie Anm. 44) S. 272.

78 Graf, *Catalogue* (wie Anm. 43).

79 Simaika (wie Anm. 44) S. 275.

80 Cheikho (wie Anm. 15) S. 287.

81 Letztere Hss. eingesehen im Juni 1932.

82 B. Chabot, in: *Journal Asiatique* IX. Ser., 3 (1894) S. 110. Die Identität mit dem arabischen Barlaam und Joasaph verbürgte H. Prof. Adolf Rucker (gest. 13. Nov. 1948) durch eigene Einsichtnahme. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 97, vermutet hier einen syrischen Text.

Aaron Michael Butts

Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis

The Solomonic Period of Ethiopian History (1270–1770 C. E.) saw a large number of translations from Arabic into Ethiopic (Gəʿəz).¹ In many cases, this Arabic literature itself had been translated from other languages. One particularly productive trajectory of transmission was from Syriac to Arabic to Ethiopic.² The present paper addresses one specific aspect of this transmission: the movement of Syriac biblical exegesis into Ethiopic via Arabic. It takes as its point of departure the Joseph narrative (Gen. 37, 39–50) and especially the exegetical *locus classicus* of the garment that Jacob made for Joseph. The paper begins with an overview of Syriac biblical exegesis. It then turns to the Ethiopic translations of Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity*, which draws upon several different Syriac exegetical sources, including the *Scholion* by Theodoros bar Koni and the commentary of Ishoʿdad of Merv. Attention is then paid to Ethiopian biblical exegesis that is based on the Ethiopic translations of Ibn al-Ṭayyib, especially the Ethiopic commentary by Məhərka Dəngəl and the Andəmta commentary tradition. The paper concludes with a discussion of a text that has not previously featured in the secondary literature on the Ethiopic reception of Syriac biblical exegesis: the *History of Joseph*.

* Earlier versions of this paper were presented at the First International Symposium on Syriac – Geez, May 27–30, 2013, Addis Ababa, Ethiopia, at the workshop ‘A Fruitful Bough’: Joseph traditions in and outside the Bible, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel, Jan. 13, 2014, and at the Canadian Society of Syriac Studies (CSSS), Toronto, Canada, April 2, 2014. I am grateful to these audiences for their insightful comments. I would also like to thank a number of people who contributed to this paper in various ways, by sharing their own work, commenting on drafts, making manuscripts available, etc.: Dexter Brown, Leah Comeau, Stephen Davis, Simcha Gross, Dimitri Gutas, Kristian Heal, Ljubica Jovanović, George Kiraz, Ralph Lee, Frédéric Manns, Adam McCollum, Geoffrey Moseley, Yonatan Moss, James Nati, Columba Stewart, Hany Takla, Lucas Van Rompay, and Joseph Witztum. This paper has grown out of a larger project dedicated to editing and translating Ethiopic exegetical works on Genesis. Note the following abbreviations: *EAE* = *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. S. Uhlig (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003–2014); *GEDSH* = *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, and L. Van Rompay (Piscataway: Gorgias Press, 2011).

1 Throughout this paper, ‘Ethiopic’ refers to the Gəʿəz language whereas ‘Ethiopian’ references the broader cultural heritage.

2 A preliminary survey of texts that moved from Syriac into Ethiopic via Arabic can be found in A. M. Butts, “Ethiopic Christianity, Syriac contacts with,” *GEDSH*, 148–153.

Syriac Biblical Exegesis on the Old Testament: The Foundation

Biblical exegesis on the Old Testament has a long history within the Syriac tradition.³ Already in the fourth century, Ephrem the Syrian (d. 373) wrote a Commentary (*puššāqā*) on Genesis as well as an Explanation (*turgāmā*) of Exodus.⁴ In addition, numerous exegetical passages are found in Ephrem's poetic works, especially *madrāšē*, or metrical hymns.⁵ Following the translations of Theodore of Mopsuestia (d. 428) into Syriac, the fifth and sixth centuries witnessed two prolific Syriac exegetes who wrote primarily in the genre of *mēmṛā*, or metrical homily. The East-Syriac poet Narsai (d. ca. 500) composed a large number of *mēmṛē*, more than eighty of which survive, on a wide range of topics, including many on Old Testament passages.⁶ Narsai's West-Syriac contemporary Jacob of Serug (d. 521) also composed a large number of *mēmṛē* (some 380 survive), many of which deal with the Old Testament.⁷ In addition, there are a large number of

- 3 For a general overview, see R. B. ter Haar Romeny, "Exegesis, Old Testament," *GEDSH*, 156–160. More details can be found in L. Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation," in *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Part 1. *Antiquity*, ed. M. Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 612–641; idem, "Development of Biblical Interpretation in the Syriac Churches of the Middle Ages," in *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. 2. *From the Renaissance to the Enlightenment*, ed. M. Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 559–577.
- 4 The Syriac is edited in R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri. In Genesim et in Exodum Commentarii* (CSCO 152–153; Louvain: Peeters, 1955). An English translation is available in E. G. Mathews and J. P. Amar, *St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1994) and a Dutch translation in A. G. P. Janson and L. Van Rompay, *Efrem de Syrier: Uitleg van het Boek Genesis* (Christelijke Bronnen 5; Kampen: Kok, 1993). It should be noted that the Commentaries on the Pentateuch that are preserved in Armenian and attributed to Ephrem are not in fact by him; these are edited with an English translation in Edward G. Mathews, Jr., *The Armenian commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian* (CSCO 572–573; Louvain: Peeters, 1998); idem, *The Armenian commentaries on Exodus-Deuteronomy attributed to Ephrem the Syrian* (CSCO 587–588; Louvain: Peeters, 2001).
- 5 For publication details of Ephrem's poetic works, see S. P. Brock, "A brief guide to the main editions and translations of the works of Saint Ephrem," in *Saint Éphrem. Un poète pour notre temps* (Antélias: CERO, 2007), 281–338 (reprinted as S. P. Brock, "In Search of St Ephrem," *Христианский Восток* NS 6 [2013], 13–77). For the differences in Ephrem's exegetical approach to the Old Testament in his poetic works versus his prose commentaries, see Van Rompay, "Syriac Tradition of Interpretation," 626–627.
- 6 For Narsai's *mēmṛē*, see the overview in S. P. Brock, "A guide to Narsai's homilies," *Hugoye* 12.1 (2009), 21–40. The Syriac texts of many of his *mēmṛē* are available in A. Mingana, *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina* (Leiden: Brill, 1905) as well as in a facsimile edition published by the Patriarchal Press (San Francisco, 1970). In addition, critical editions of *mēmṛē* on the Old Testament can be found in J. Frishman, "The ways and means of the divine economy. An edition, translation and study of six biblical homilies by Narsai" (Ph. D. Diss., Leiden University, 1992) and Ph. Gignoux, *Homélies de Narsai sur la création* (PO 34.3–4; Turnhout: Brepols, 1968).
- 7 The Syriac texts of many of Jacob's *mēmṛē* are edited in P. Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Īacobi Sarugensis* (5 vols.; Paris-Leipzig: Harrassowitz, 1905–10) (reprinted with an additional volume in 2006 by Gorgias Press). A bilingual series (Syriac with English translation) of individual homilies, entitled *The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug* (Piscataway: Gorgias Press, 2008–), is in the process of publication. Critical editions of *mēmṛē* on the Old Testament can be found in

anonymous Syriac exegetical works from this period, including dramatic retellings of the Bible both in verse and prose.⁸

Moving to the medieval period, the East-Syriac exegetical tradition reached a climax in the eighth and ninth centuries. The exegetical literature from this period can be divided into two genres: running commentary and question-and-answer.⁹ In 792/3, Theodoros bar Koni wrote his *Scholion*, which is a series of questions and answers covering the entire sphere of the East-Syriac intellectual heritage.¹⁰ The first five *mēmṛē* (out of eleven) treat the Old Testament. Around the same time, Ishoʿ bar Nun (d. 828) wrote his *Selected Questions*, which comments on the entire biblical text, again in the genre of question-and-answer.¹¹ Slightly later, Ishoʿdad of Merv (fl. ca. 850) completed a large commentary on the Bible (both Old and New Testament).¹² This represents the most expansive form of East-Syriac biblical exegesis. An important source for Ishoʿdad's commentary is the

Khalil Alwan, *Jacques de Saroug, Quatre homélies métriques sur la Création* (CSCO 508–509; Louvain: Peeters, 1989); B. Sony, *L'Homélie de Jacques de Saroug sur l'Hexameron* (2 vols.; Rome: self-published, 2000); W. Strothmann, *Jakob von Sarug, der Prophet Hosea* (GOFS 5; Wiesbaden: Harrassowitz, 1973). For the manuscript attestation of Jacob's *mēmṛē*, see A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug* (4 vols.; CSCO 344–345, 421–422; Louvain: Peeters, 1973–1980).

- 8 For references, see Van Rompay, "Syriac Tradition of Interpretation," 640 n. 56. For an insightful study of several of the anonymous Syriac sources on the Joseph narrative, see K. Heal, "Tradition and Transformation: Genesis 37 and 39 in Early Syriac Sources" (Ph. D. Diss., University of Birmingham, 2008).
- 9 For the latter genre, see B. ter Haar Romeny, "Question-and-Answer Collections in Syriac literature," in *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, ed. A. Volgers and C. Zamagni (Louvain: Peeters, 2004), 145–163.
- 10 The *Scholion* exists in two recensions. The Siirt recension was edited in A. Scher, *Theodoros bar Kōnī. Liber Scholiorum* (CSCO 55, 69; Louvain: Peeters, 1910–1912) with a French translation in R. Hespel and R. Draguet(†), *Théodore bar Koni. Livre des scholies (recension de Séert)* (CSCO 431–432; Louvain: Peeters, 1981). The additions in the Urmia recension were edited with a French translation in R. Hespel, *Théodore bar Koni. Livre des scolies (recension d'Urmiah)* (CSCO 447–448; Louvain: Peeters, 1983). In addition, the section on the 'Pauline' epistles from the Urmia recension was edited independently with a German translation in L. Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai* (GOFS 8; Wiesbaden: Harrassowitz, 1975). For the date of the *Scholion*, see S. Griffith, "Chapter ten of the *Scholion*: Theodore bar Kōnī's Apology for Christianity," *OCP* 47 (1981), 158–188 at 161–164.
- 11 A facsimile edition of the portion dealing with the Pentateuch, along with an English translation and study, can be found in E. G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō' bar Nūn on the Pentateuch* (Studia Post-Biblica 5; Leiden: Brill, 1962). See also C. Molenberg, "The Interpreter interpreted. Ishoʿ bar Nun's Selected Questions on the Old Testament" (Ph. D. Diss., University of Groningen, 1990).
- 12 The Old Testament portion of this commentary is edited with a French translation in J.-M. Vosté and C. Van den Eynde, *Ishoʿdad de Merv. Commentaire de l'Ancien Testament*, I (CSCO 126; Louvain: Peeters, 1950); C. Van den Eynde, *Ishoʿdad de Merv. Commentaire de l'Ancien Testament*, I, II–VI (CSCO 156, 176, 179, 229–230, 303–304, 328–29, 433–34; Louvain: Peeters, 1950–1981).

anonymous commentary on Genesis-Exodus 9:32 preserved in ms. (olim) Diyarbakır 22.¹³

Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity*: A Bridge between
Syriac and Ethiopic

East-Syriac biblical exegesis, which culminated in the eighth and ninth centuries, was transmitted into Arabic by Ibn al-Ṭayyib (d. 1043), whose full name was Abū al-Faraj ‘Abd Allāh Ibn al-Ṭayyib al-‘Irāqī.¹⁴ Among his many works, Ibn al-Ṭayyib wrote *The Paradise of Christianity* (*Firdaws al-naṣrāniyya*). This is a commentary on the entire Bible in two parts. One part, which is preserved in ms. Vatican Arab. 37, presents a running commentary on most of the Bible. Only the Genesis portion of this part of the commentary has been edited.¹⁵ The primary source for this part of the commentary is Isho‘dad of Merv’s commentary in Syriac. The second part of Ibn al-Ṭayyib’s commentary, which is preserved in ms. Vatican Arab. 36, is a series of questions and answers on the entire Bible.¹⁶ This part remains entirely unedited. One of its sources is the Syriac question-and-answer collection by Theodoros bar Koni. Ibn al-Ṭayyib’s *The Paradise of Christianity* provided the primary bridge by which East-Syriac biblical exegesis was transmitted into Ethiopic.

Both parts of Ibn al-Ṭayyib’s *The Paradise of Christianity* were translated into Ethiopic. The first 84 folios of ms. Bibl. Nat. Éth. d’Abbadie 28 (ff. 2r–86v) contain a commentary on the ‘octateuch’ (*‘orit*) attributed to John Chrysostom (d. 407).¹⁷ The *incipit* reads:¹⁸

13 This is edited with a French translation in L. Van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakır 22* (CSCO 483–484; Louvain: Peeters, 1986).

14 For this author, see A. M. Butts, “Ibn al-Ṭayyib,” *GEDSH*, 206–207; Julian Faultless, “Ibn al-Ṭayyib,” in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History. Volume 2 (900–1050)*, ed. David Thomas and Alex Mallett, with Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, and John Tolan (History of Christian-Muslim Relations 14; Leiden – Boston: Brill, 2010), 667–697; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172; Vatican: Biblioteca apostolica vaticana, 1944–1952), 1:1.152–155; 2:160–77.

15 It is edited with a French translation in J. C. J. Sanders, *Commentaire sur la Genèse* (CSCO 274–275; Louvain: Peeters, 1967). See also the study in P. Féghali, “Ibn al-Ṭayyib et son commentaire sur la Genèse,” *ParOr* 16 (1990–1991), 149–62.

16 Faultless’s characterization of this commentary as ‘containing the remaining materials’ and ‘the New Testament and all miscellaneous material’ (“Ibn al-Ṭayyib,” 681–683) is not accurate. A more careful description can, however, already be found in Graf, *Geschichte*, 163.

17 For the manuscript, see M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d’Abbadie* (Paris: Imprimerie nationale, 1912), 18. Part of the beginning of this commentary is also preserved in ms. EMM 7410, ff. 128v–129r.

18 The text can also be found in Roger W. Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics* (University of Cambridge Oriental Publications 38; Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 433. Cowley claims that the *incipit* of the manuscript has been erased and altered (Roger W. Cowley, “A Ge’ez Document Reporting Controversy

**ይትባረክ፡እግዚአብሔር፡አምላክ፡እስራኤል[፡]በስሙ፡እግዚአብሔር፡አብ፡ወማኅዩ
ዊ፡ንወጥን፡ጽሐፊ፡ትርጓሜ፡ኦሪት፡ዘጸሐፋ፡ዮሐንስ፡አፈ፡ወርቅ።**

"May God, the Lord of Israel, be blessed! In the name of God, the Father and Live-Giver, we begin to write the interpretation (*targʷame*) on the octateuch, which John Chrysostom wrote." (ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28, f. 2r, ln. 1–2)

This commentary is not, however, by John Chrysostom, but rather it is an Ethiopic translation of the first part of the commentary of Ibn al-Ṭayyib, as is preserved in ms. Vatican Arab. 37.¹⁹ In other Ethiopic translations of Ibn al-Ṭayyib, the author is occasionally called by the moniker 'John Chrysostom of the East' (ዮሐንስ፡አፈ፡ወርቅ፡ምሥራቃዊ፤);²⁰ in ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28, however, he is simply John Chrysostom. Thus, this commentary is left without any connection to its original author, Ibn al-Ṭayyib.

As the introductory formulae of the *incipit* make clear, ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28 comes from the Betä 'Ēsra'el (or Fälaša).²¹ It should, however, be noted that the borders between the Ethiopian Orthodox Church and the Betä 'Ēsra'el were at times porous, with texts crossing between the two communities.²² Thus, the commentary preserved in this manuscript could have had its origins in Ethiopic Christianity, even if it now only exists in a manuscript from the Betä 'Ēsra'el.²³ In fact, it is certain that this commentary was also transmitted within the Ethiopian Orthodox Church, since it is an important source for the Ethiopic Commentary by Məhərka Dəngəl, which is discussed in the next section of this paper.

Concerning the Bible Commentaries of Ibn al-Ṭayyib," *Rassegna di Studi Etiopici* 30 [1984–1986], 5–13 at n. 10). This does not, however, seem to be the case based on an inspection of the manuscript itself. Some of the ink from the verso has certainly bled through to the recto, but there is no evidence of erasure or alteration. Several notes have, however, been erased on f. 1v, but they do not belong to the *incipit*.

19 So already Mersha Alehegne, *The Ethiopian Commentary on the Book of Genesis: Critical Edition and Translation* (Äthiopistische Forschungen 73; Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 3; Roger W. Cowley, *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Church* (University of Cambridge Oriental Publications 33; Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 36; idem, "Ge'ez Document," 5 with n. 3; idem, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 114.

20 See, e. g., ms. London, Brit. Libr. Orient 732, f. 206r (see W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1847* [London: British Museum, 1877], 201).

21 For the Betä 'Ēsra'el, see Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century* (New York – London: New York University Press, 1992).

22 To take just one example, Jacob of Serug's 'Homily on the death of Aaron' formed the basis for the *Motä 'Aron* 'Death of Aaron', an Ethiopic text that is found in the literary tradition of the Ethiopian Orthodox Church as well as in that of the Betä 'Ēsra'el (for a French translation of this text, see M. Wurmbbrand, "Le 'Dersāna sanbat'. Une homélie éthiopienne attribuée à Jacques de Saroug," *OS* 8 [1963], 343–394). See also n. 83 and 87 below.

23 There is nothing to suggest that the manuscript itself originally belonged to the Ethiopian Orthodox Church and only secondarily came to the Betä 'Ēsra'el, as Cowley seems to imply ("Ge'ez Document," 6 n. 10). See n. 18 above.

To illustrate the relationship between Syriac biblical exegesis, Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity*, and the Ethiopic commentary found in ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28, it is useful to look at a sample passage. The section from ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28 dealing with the Joseph narrative reads as follows:

ወዘይመርሀ፡ላዕለ፡ተትሕቶ፡ቴዮሴ፡²⁴፡ውእቲ፡ተነዕነ፡ምስለ፡አእማተ፡አቡሁ፡ዘለፋ፡
ወባላ። ወውዴትኒ፡እኪት፡ዘኮነ፡ያመጽእ፡ቴዮሴ፡ነበ፡አቡሁ፡በእንተ፡አነዊሁ፡እስመ፡
እመን፡ቴኮነ፡የሐምይዎ፡ለአቡሆመ፡ወኢያፈቅርዎ፡አው፡እስመ፡እመን፡ቴኮነ፡ይ
ትጌበሩ፡ውስተ፡ተኖልዎ፡ዘየዓለ፡²⁵። ወኮነ፡ያዕቆብ፡ያፈቅር፡ለቴዮሴ፡እንበይነ፡አስተ
ሐምሞ፡ቴውትሩ፡ፋቲሁ፡ወአእምሮ፡ቴእስመ፡ውእቲ፡ኮነ፡ይተለ፡ግዕዝ፡²⁶። ወውእቲ፡²⁷
ዘዐሠቀ፡ያዕቆብ፡በቴዮሴ፡ቦቴ፡ይፌክር፡ነበ፡ቀሚሱ፡²⁸። ዘቦቴ፡አክማመ፡ዘእነም፡ምስ
ሌሁ። ወዘንተ፡ኢኮነ፡ይለብሶ፡ዘእንበለ፡ለክብር። ወእመ፡አኮ፡እለ፡ተርፋ፡ኢኮነ፡ይለ
ብሱ፡ዘእንበለ፡ግማዳት፡ዘይከይድዎ፡ወቦ፡እ፡ዓፅፍ፡ወባቲ፡ርፍአታት፡²⁹። ቀይሕ፡ወካል
ዐኒህ።

"That which shows the humility (of) Joseph is (that) he was reared with the maid-servants of his father, Zilpah and Bilhah. The evil accusation that Joseph was bringing to his father concerning his brothers was that they were slandering their father and not loving him, or that they were doing that which is wicked³⁰ in shepherding. Jacob loved Joseph on account of his zeal, his virtues, and his knowledge, because he was following his (or: His) way of life.³¹ That which Jacob wove for Joseph, one interprets as his tunic that had woven sleeves with it. He was not wearing this except for honor. Others would only wear pieces that they would trample.³² Oth(ers say that it was a) cloak, and it had stripes (*lit.* sewings) of red and other (colors)." (ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28, f. 34r, col. 1, ln. 2–19)

This is a literal translation of Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity* as found in ms. Vatican Arab. 37 and edited by Sanders:³³

والدليل على تواضع يوسف انه رُبي مع اما ابيه ³⁴ ذلفا وبلها وخبر السوا الذي كان يرقيه ³⁵
يوسف الى ابيه عن اخوته انهم كانوا يثلبون اباهم لم يحبه او لانهم كانوا يستعملون في

24 Perhaps read ለቴዮሴ፡.

25 Ms. ዘኢየዓለ፡.

26 Ms. አኮ፡. This is emended to ግዕዝ፡ based on the reading ግዕዝ፡አሁ፡, which is found in the Ethiopic Commentary by Məhərka Dəngəl (ms. EMM 2101, f. 93v, col. 3, ln. 29). This commentary is discussed in more detail below.

27 There is a space of ca. 4 letters before this word.

28 Ms. ቀሚሱ፡. Alternatively, emend to: ቀሚሱ፡.

29 Perhaps read ርፍአታት፡, i. e., in construct.

30 The ms. reads: 'that which is not wicked'.

31 Translating the emendation ግዕዝ፡ (see n. 26).

32 The text seems to be corrupt here. Note that the Commentary by Məhərka Dəngəl reads ዘይከድ፡ን፡ኃፍረተሙ፡ 'that covered their shame' (ms. EMM 2101, f. 94r, col. 1, ln. 4).

33 Cited according to Sanders, *Commentaire sur la Genèse*, 89.12–90.2. The edition of Sanders has, however, been collated with ms. Vatican Arab. 37, because it contains numerous misreadings.

34 Corrected in the ms. from اما ابيه (haplography).

35 Sanders reads يرقيه.

presentation found in Ishoʿdad of Merv. Part of Ibn al-Ṭayyib's authorial process includes the deletion of exegetical traditions, such as the reading of the Hebrew text regarding Joseph's garment. In addition, Ibn al-Ṭayyib does not always retain the association of exegetical traditions with particular sources, such as the references to the interpreter Theodore of Mopsuestia and the Hexaplaric reading regarding Joseph's garment. In the passage under consideration, then, Ibn al-Ṭayyib's commentary is little more than an Arabic abridgment of the material in Ishoʿdad of Merv. It should be noted that this is the case throughout the running commentary part of Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity*. Thus, the Ethiopic passage from ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28 covering the Joseph narrative illustrates the transmission of Syriac biblical exegesis – in this case, that of Ishoʿdad of Merv – into Ethiopic via Arabic – in this case, via Ibn al-Ṭayyib.

The question-and-answer part of the commentary of Ibn al-Ṭayyib, as is preserved in ms. Vatican Arab. 36, is also found in Ethiopic translation. Ms. EMMML 1839 (ff. 1r–48v) contains a commentary attributed to John Chrysostom, which, however, is actually a translation of Ibn al-Ṭayyib.⁴⁷ The *incipit* reads:⁴⁸

ክፍል፡ቀዳማይ፡ዘየሐንስ፡አፈ፡ወርቅ፡ዘአስተ፡ጋብኦ፡ቀሲስ፡ክቡር፡አባ፡ፍሥሐ፡ገብረ
፡እግዚአብሔር፡ወልድ፡ሠናይ፡ይምሐር፡እግዚአብሔር፡አሜን። ወዘን፡ቲ፡መጽሐፍ፡
ያዜክር፡በዙ፡ኃ፡ተስእሎ፡ታተ፡ወቃላተ፡ወፍካርያተ፡ዕሙቃተ። እመጽሐፈ፡ኦሪት፡ወ
ነቢያት፡ወነገሥት። ወእምኢየብ፡ጳድቅ፡ወእመጽሐፈ፡ሰሎሞን፡ጠቢብ። ወፍካሬ፡
መዝሙረ፡ዳዊት፡ወወንጌል፡ወእመልእክተ፡ጳውሎስ፡ወእምሐዋርያ፡ወእመጽሐፈ፡
ግብሮሙለሐዋርያት።

"The first part (of the interpretation) of John Chrysostom, which the honored priest Äbba Fəṣṣəḥä Gäbrä 'Ēgzi'äbhēr Wäld Šännay (may God have mercy on him, amen) compiled. This book records many questions and answers (*lit.* words) and profound interpretations, from the book of the octateuch, the prophets, the kings, from Job the righteous, from the book of the wise Solomon, and the interpretation of the psalms of David and the gospel(s), from the letters of Paul, from the apostles, and from the book of the act(s) of the apostles." (ms. EMMML 1839, f. 1r, col. 1, lns. 1–16)

Like ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28, this commentary is attributed to John Chrysostom (የሐንስ፡አፈ፡ወርቅ) without an adjective 'eastern' (ምሥራቃዊ). The commentary is, however, said to have been compiled by one Äbba Fəṣṣəḥä

Ṭayyib could not have drawn solely from the Diyarbakır commentary, but that he must have had access to Ishoʿdad of Merv's commentary or one like it.

47 So already Cowley, *Traditional Interpretation*, 36; idem, "Ge'ez Document," 5 with n. 3; idem, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 119–122. For the manuscript, see Getatchew Haile (with William F. Macomber), *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. 5. *Project Numbers 1501–2000* (Collegeville: Monastic Manuscript Microfilm Library, 1981), 342–343. This commentary also remains unedited.

48 The text can also be found in Haile, *Project Numbers 1501–2000*, 342; Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 119.

In other places, Ibn al-Ṭayyib addresses questions that reflect exegetical material found in Isho' bar Nun's *Selected Questions* as well as in the running commentary of Isho'dad of Merv. The first question, for instance, in Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity* addresses why God created darkness before light.⁵³ This question is found in the question-and-answer works of both Isho' bar Nun and Theodoros bar Koni, and similar exegetical material is found in the running commentary of Isho'dad of Merv.⁵⁴ To ascertain more broadly how the question-and-answer portion of Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity* appropriates Syriac sources beyond Theodoros bar Koni, further study is necessary.⁵⁵

It is interesting to note that neither of the Ethiopic commentaries that are translations of Ibn al-Ṭayyib is directly associated with the Arabic name of their author: ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28 is attributed to John Chrysostom, and ms. EMMML 1839 is also attributed to John Chrysostom but with mention of a 'compiler' whose name is an Ethiopic translation of Ibn al-Ṭayyib's name. The reason for this distance seems obvious: Ibn al-Ṭayyib was a member of the Church of the East, whereas the Ethiopian Orthodox Church was dogmatically aligned with the Syriac Orthodox Church.⁵⁶ Thus, by removing the name of the dogmatically suspect Ibn al-Ṭayyib, the commentaries could be more readily incorporated into the Ethiopian Orthodox Church.⁵⁷ This argument can be substantiated by a note transmitted in ms. EMMML 7122, which is quoted here in full:⁵⁸

53 The Arabic reads: *... في العلة التي من اجلها قدّم الله خلق الظلمة على النور* ... '... On the cause according to which God created darkness before light' (ms. Vatican Arab. 36, f. 1r, ln. 7). The Ethiopic translation reads: *ሐተታ፡እምኦሪት፡በእንተ፡ምንት፡ምክንያት፡ለዘ፡በእንተ፡እሃ፡አቅደሙ፡እግዚአብሔር፡ፈጠረ፡ጽልመት፡እምብርሃን።* "Question from the octateuch: On account of what reason did God create darkness before light?" (ms. EMMML 1839, f. 1r, col. 1, lns. 19–23).

54 For Isho' bar Nun, see f. 1v of ms. Cambridge, Add. 2017, which is available in a facsimile edition in Clarke, *Selected Questions*. For Theodoros bar Koni, see Scher, *Theodoros bar Kōnī*, 35.7–36.7. For Isho'dad of Merv, see Vosté and Van den Eynde, *Išo'dad de Merv*, 15.2–16.26. For a comparison of the Syriac exegetical sources on this question, see Clarke, *Selected Questions*, 44–54.

55 For preliminary remarks, see Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 121–122.

56 For the terminology employed here, see S. P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78:3 (1996), 23–35.

57 It should be noted that there were already difficulties with the reception of Ibn al-Ṭayyib in Coptic Egypt. Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels*, for instance, exists in two recensions, an original and another revised for the Coptic Orthodox Church (see Faultless, "Ibn al-Ṭayyib," 677 and with more detail Julian Faultless, "The Two Recensions of the Prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels*," in *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ed. D. Thomas [History of Christian-Muslim Relations 1; Leiden: Brill, 2003], 177–198). It was the latter that was translated into Ethiopic. For Ibn al-Ṭayyib in Egypt, see Otto Meinardus, "The Nestorians in Egypt," *OC* 51 (1967), 112–129, at 121–122.

58 A study and English translation of this note along with a facsimile of the manuscript can be found in Cowley, "Ge'ez Document." The Ethiopic text of the note is reproduced here in full, since the facsimile is difficult to read; the digital image available from the Hill Museum & Manuscript Library (Collegetown, MN) is far superior in this regard.

ንዜኑ፡ንስቲተ፡ዜና፡ዘሰማዕ፡እስመ፡ኮነ፡ጋዕዝ፡ዐቢይ፡በኢትዮጵያ⁵⁹፡ማዕከለ፡ካህናት፡
ወመነኮሳት፡በእንተ፡ትርጓሜ፡መጽሐፍ፡ዘሠርዖ፡አቡ፡ፈረጅ፡እብነ፡ጠይብ፡እእግዚ
እየ፡ገብርክሙ፡ዓምደ፡ሐዋርያት፡ኃሠሠ፡ከሎ፡መጻሕፍተሁ፡ለአቡ፡ፈረጅ፡ንስጥሮሳ
ዊ፡ጸሐፊ፡ቤቱ፡ለዠትሊቅ፡ሕሴን፡ተንባላታዊ፡ወኮነ፡ዝነቲ፡አቡ፡ፈረጅ፡ኃሣሄ፡ጥበ
ብ፡እምእይሁድ፡ወክርስቲያን፡ወመብዝኅተ፡ትርጓሜሁ፡የሐብር፡ምስለ፡እይሁድ፡⁶⁰
ውስተ፡ትርጓሜ፡መጽሐፈ፡ነቢያት፡ዘተርጎሞ፡በሱስ፡እይሁዳዊ፡ውእቲ፡ዘእማሰነ፡ል
ቦሙ፡ለእይሁድ፡ወይእዜኒ፡እእግዚእየ፡ከሎ፡ዘረከብክሙ፡ቃለ፡ነኪረ፡ውስተ፡መጽሐ
ፉ፡ዘይሰመይ፡ገነተ፡ወከሎ፡ትርጓሜ፡በእንተ፡ዘሩባቤል፡ወይሁዳ፡ወኅርቃኖስ፡አጥፍ
እዎ፡ኢኮነ፡ትርጓሜሁ፡ሠናየ፡እስመ፡ከሎ፡ነገሩ፡ጉሥዓተ፡ልቡ፡ወበዝየኒ፡ያነውርዎ፡
ካህናት፡በብዙኅ፡ዎታ፡ወአልቦ፡ረባሕ፡ወእምንትኒ፡ቀዳሚ፡እስመ፡ኢይቤ፡በመጽሐ
ፉ፡[ማርያም፡]⁶¹ወላዲተ፡እግዚአብሔር፡እመስት፡ፈቅዱ፡እእግዚእየ፡ትርጓሜ፡መጻ
ሕፍት፡ዘብለይ፡ወዘሐዲስ፡አነ፡እፈኑ፡ለክሙ፡መጻሕፍተ፡ዘተርጎሞ፡የሐንስ፡አፈ፡
ወርቅ፡ወይህያ፡እብነ፡ዓዲ፡ወእብነ፡ከበር፡ወመጽሐፈ፡እብነ፡አህል፡ወእብነ፡ዘርአ፡ወ
መጽሐፈ፡ሐዊ፡እሉ፡ከሎሙ፡ዘተወክፈቶሙ፡ቤተ፡ክርስቲያን፡እእግዚእየ፡ምንትነ፡
አቡ፡ፈረጅ፡ከሐዲ፡መለኮት፡ወጸራ፡ፈላዕለ፡ትስብእት፡ኅድግዎ፡ለንስጡር፡ይሐር፡በ
ሐሮ።

"We will tell a little of the story that we heard: there was a great controversy in Ethiopia⁶² among the clergy and monks concerning the interpretation of the book, which 'Äbufäräjä 'əbnä Ṭäyyəb established. O my master, your servant, 'Amdä Häwaryat sought all of the books of the Nestorian 'Äbufäräjä, the scribe of the house of the Catholicos Həsən the muslim.⁶³ This 'Äbufäräjä was a seeker of wisdom from Jews and Christians, and most of his interpretation agrees with the Jews⁶⁴ in the interpretation of the book of the prophets, which Bäsus the Jew interpreted, the one who corrupted the heart of the Jews. Now, o my master, everything that you found, the foreign word(s) in his book, which is called 'Paradise',⁶⁵ and all of the interpretation(s) about Zerubbabel, Judah, and Hyrcanus, destroy it! His interpretation was not good, because all of his word(s) are the spewing of his heart. Here, the clergy blame him (or: it) in many ways, and there is absolutely no benefit in him (or: it), primarily because he does not say in his books '(Mary),⁶⁶ mother of God (*i. e.*, theotokos)'. If you want, o my master, interpretation of the books of the Old and New (Testament), I myself will send to you books, which John Chrysostom, Yəhya 'Əbnä 'Adi,⁶⁷ and 'Əbnä Kābār⁶⁸ interpreted, as well as

59 The ms. has been changed here.

60 The manuscript is changed to read: ትርጓሜ፡እይሁድ፡.

61 There is a blank space of approximately four characters here in the ms. with traces suggesting that something has been erased. Cowley already proposed ማርያም፡ ("Ge'ez Document," 9 n. 29).

62 The ms. has been changed here.

63 The text seems to be mistaken here as Ibn al-Ṭayyib was secretary to Catholicos Yūḥannā b. Nāzūk (r. 1012–1022) and then Catholicos Eliya I (r. 1028–1049).

64 The manuscript is changed to read: 'the interpretation of the Jews'.

65 This is Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity* (*Firdaws al-naṣrāniyya*).

66 This word has been erased in the ms.

67 This is Yahyā b. 'Adī (d. 974); for whom, see A. M. Butts, "Yahyā b. 'Adī," *GEDSH*, 429–430 and Graf, *Geschichte*, 2:233–249.

68 This is Ibn Kabar (d. 1324); for whom, see Graf, *Geschichte*, 2:438–445.

the book of ʾĒbnā ʾĀhāl⁶⁹ and ʾĒbnā Zārʾā⁷⁰ and the book of Ḥāwī,⁷¹ all of these that the church has accepted. O my master, what is ʾĀbufārāj, the denier of the godhead and slanderer of incarnation? Leave Nestorius to go to his own land!” (ms. EMMML 7122, f. 51r, col. 1, ln. 4–f. 51v, col. 1, ln. 5)

This note relates a dispute concerning the exegetical works (*targʿame*) of one ʾĀbufārāj ʾĒbnā Ṭäyyāb, who is of course Abū al-Faraj (ʿAbd Allāh) Ibn al-Ṭayyib. The author of the note alleges that the interpretation of Ibn al-Ṭayyib the ‘Nestorian’ (*nəstərosawi*) is aligned with that of the Jews and that it should thus be destroyed. In place of Ibn al-Ṭayyib, the author recommends reading other exegetical works, including notably enough those of John Chrysostom. This note, thus, provides a possible background to the transmission of Ibn al-Ṭayyib’s exegetical works under the name of John Chrysostom in the Ethiopic tradition.

Məhərka Dəngəl and the Andəmta Commentary Tradition: Ethiopian Biblical Exegesis Based on Ibn al-Ṭayyib

The commentaries of Ibn al-Ṭayyib in their Ethiopic translations were influential sources for Ethiopian biblical exegesis. They, for instance, served as one of the primary sources for the Ethiopic Commentary on the Pentateuch by Məhərka Dəngəl, which is found in ms. EMMML 2101 (ff. 63r–148v).⁷² This can be illustrated by looking at Məhərka Dəngəl’s discussion of the garment that Jacob made for Joseph:

ወዓዲ፡ጸልእዎ፡በእንተ፡ዘኣግበረ፡ሎቲ፡ቀሚሰ⁷³፡ዘኅብረ፡አስቅ፡ዘቦቲ፡አክማመ፡ዘአኑ
ም፡ኩለንታሁ፡ዘአልቦ፡ርፍኣተ፡ወዝንቲ፡ኢልብስ፡ክብር፡ወእቲ፡ወውእቲ፡ኅብረሎ
ቲ፡እንበይነ፡አፍቅሮቲ፡ኪያሁ፡ወአኃዊሁ፡ሰኢይለብሱ፡ዘእንበለ፡ግማዳት፡ዘይከድ
ን፡ኃፍረቶሙ፡ወእንበይነዝ፡ቀንኡ⁷⁴፡ቦቲ፡ዓዲ፡ወቦ፡እለ፡ይቤሉ፡ይእቲ፡ልብስ፡ዓጽ፡
ዘግብርት፡በቀይሕ፡ወበካልአን፡ኅብራት፡ዘቦ፡ላዕሌሃ፡ግብረ፡ወርቅ፡ዘተገበሩ፡ባቲ፡ገባ
ርያነ፡ወርቅ፡ወግብረ፡ወርቅ፡ይትአመር፡እምነ፡አውቃ፡ወእንግ፡ዘተውህባ፡ላቲ፡ለ
ርብቃ፡እምነ፡አብርሃም፡በእደ፡ኢያውብር፡ገብሩ፡ወቦ፡እለ፡ይቤሉ፡ይእቲ፡ልብስ፡ኮነ
ት፡አምሳለ፡አልበራዲን፡ወለአልበራዲን፡ይሰምይዎ፡ሰብአ፡ነብጥ፡ሐምያ።

69 As already suggested by Cowley (“Ge’ez Document,” 9 n. 34), this is probably Ibn al-ʿAssal (d. 1260); for whom, see Graf, *Geschichte*, 2:387–403.

70 This is Abū ʿAlī ʾĪsā b. Iṣḥāq b. Zurʾa (d. 1008); for whom, see Graf, *Geschichte*, 2:252–256.

71 This is a reference to the *Pandektēs* of Nikon; for which, see Graf, *Geschichte*, 2:64–66.

72 So already Alehegne, *Ethiopian Commentary*, 6; Cowley, *Traditional Interpretation*, 38; idem, “Ge’ez Document,” 5 with n. 5; idem, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 114–115. For this ms., see Getatchew Haile and William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. 6. *Project Numbers 2001–2500* (Collegeville: Monastic Manuscript Microfilm Library, 1982), 195–196. This commentary also remains unedited.

73 Perhaps read ቀሚሰ፡ (accusative).

74 Ms. ቅንኡ.

In *The Paradise of Christianity*, however, Ibn al-Ṭayyib is not so specific, stating only:⁸⁰

ر وغيرها 182 وقوم قالوا انها الحلة وفيها تخطيطات حمر وصف

“Others say that it was a cloak, and it had stripes of red, yellow, and other (colors).”

The Ethiopic translation of Ibn al-Ṭayyib is even less specific:

ወቡ፡እ፡ዓፅፍ፡ወባ፡ቲ፡ርፍ፡ኢታት⁸¹፡ቀይ፡ሕ፡ወካልዐኒሀ።

“Oth(ers say that it was a) cloak, and it had stripes (*lit.* sewings) of red and other (colors).” (ms. Bibl. Nat. Éth. d’Abbadie 28, f. 34r, ln. 19)

Similarly, the commentary by Məhərka Dəngəl, which is dependent on the Ethiopic translation of Ibn al-Ṭayyib, states:

ወቡ፡እለ፡ይቤለ፡ይእ፡ቲ፡ልብስ፡ዓጽ፡ፍ፡ዘግብርት፡በቀይ፡ሕ፡ወበካልአን፡ኅብራት፡ዘቦ፡ላ
ዕሊ፡ግ፡ብረ፡ወርቅ፡ዘተገበሩ፡ባ፡ቲ፡ገባርያ፡ነ፡ወርቅ።

“Others say that the garment was a cloak made with red and other colors that had on it workmanship of gold, with which the goldsmiths had worked.” (ms. EMMML 2101, f. 94r, col. 1, lns. 5–10)

The Andəmta commentary, thus, adopts the interpretation of multiple colors, but interestingly it is closer to the Syriac commentary of Ishoʿdad of Merv than it is to its Arabic adaptation in Ibn al-Ṭayyib or the Ethiopic translation thereof. How did the Andəmta commentary receive this tradition about four colors that is found in Ishoʿdad of Merv (and ultimately from the *Hexapla*) if not via the Ethiopic translation of Ibn al-Ṭayyib? Did it have access to Ishoʿdad of Merv through a different source? Or perhaps even to the *Hexapla* itself? A full study of the sources of the Andəmta commentary is necessary before such questions can be answered. Finally, it should be pointed out that the Andəmta commentary contains a tradition associating Joseph’s garment with gold. This tradition occurs in the commentary by Məhərka Dəngəl, as noted above, and it is also to be found in the Ethiopic *History of Joseph*, to which the paper now turns.

The Ethiopic *History of Joseph*: Another Bridge

While Ibn al-Ṭayyib’s *The Paradise of Christianity* provided one of the primary bridges by which Syriac biblical exegesis was transmitted into Ethiopic, it was not the only such bridge. A number of other Syriac exegetical works made their way into Ethiopic via Arabic. This includes, for instance, exegetical *mēmre* by Jacob of Serug. Ethiopic manuscripts contain a number of homilies (Ethiopic *dersan*

80 Cited according to Sanders, *Commentaire sur la Genèse*, 90.2.

81 Probably read ርፍ፡ኢታት፡, i. e., in construct.

roughly equivalent to Syriac *mēmṛā*) attributed to Jacob of Serug.⁸² Many of these are translations from Arabic, and some in fact ultimately go back to Syriac originals.⁸³ In addition, anonymous exegetical homilies written in Syriac were translated into Arabic, and some of these then made their way into Ethiopic. This is, for instance, the case with the Syriac verse homily on Abraham and Sarah in Egypt, which entered Ethiopic via Arabic.⁸⁴ Another such anonymous Syriac exegetical work that made its way into Ethiopic via Arabic is the *History of Joseph*.

The Ethiopic *History of Joseph* is found in ms. EMMML 1939, which is a fourteenth- or fifteenth-century manuscript from the Monastery of Ḥayq Eṣṭifanos (Ambassal, Wallo).⁸⁵ This manuscript contains a wide assortment of texts:

- ff. 2r–23r: Martyrdom (ሰምዕን) of Claudius (ገላውድዮስ)
- ff. 24r–48v: History and Vita (ዜናወገድል) of Äbba Läteṣun (አባለትጽን)
- ff. 49r–59v: Miracles of Theodoros (ታወድሮስ, ቴዎድሮስ, etc.) of Äwkidäs (አውኪደስ)
- ff. 60r–67r: Homily (ድርሳን) of Ephrem (ኤፍሬም) on the Transfiguration
- ff. 67v–83r: Homily (ድርሳን) of Cyriacus of Behnesa (ሀርያቆስኤጲስ፡ቆጶስ፡ዘሀገረ፡ብሀንሳ) on the Assumption
- ff. 84r–86r: Commandments (ትእዛዝ) of Anthony (እንጦንስ)
- ff. 86v–101v: Debate of Äbba Pawli with Satan (ቃል፡ዘደረሰ፡ቅዱስ፡አባ፡ጳውሊ፡በእንተ፡ተዋሥኦ፡ቴምስለ፡ሰይጣን)
- ff. 102r–113v: The Fifth Homily of John Climacus about people who are doing penance (ድርሳን፡ኅምስ፡ዘአቡነ፡ቅዱስ፡ዮሐንስ፡በዐለ፡መዓርግ፡በእንተ፡ሰብእ፡እለ፡ውስተ፡ንስሕ⁸⁶)
- ff. 114r–123v: Homily of Jacob of Serug on the Death of Aaron ... (ድርሳን፡ዘደረሰ፡ብ፡ዕድሜ፡ወቅዱስ፡አባ፡ያዕቆብ፡ዘስሩግ፡በእንተ፡ዕረፍ፡ቱ፡ለአሮን፡ካህን፡...) ⁸⁷
- ff. 124r–162r: History of Joseph (ዜናሁ፡ለዮሴፍ፡ወልደ፡ያዕቆብ፡...)
- ff. 162r–168r: An untitled text dealing with the death of Joseph.⁸⁸

82 Inventories are provided in S. Uhlig, "Därsan des Ya'qob von Särug für den vierten Sonntag im Monat Tahšas," *Aethiopica* 2 (1999), 7–52 at 13–16 and W. Witakowski, "Jacob of Serug," *EAE*, 262–263.

83 Most of these Ethiopic texts along with their Arabic *Vorlagen* remain unedited. The edition of these texts is one of the many *desiderata* in the study of the transmission of Syriac (exegetical) literature into Ethiopic via Arabic. See n. 22 above.

84 The Syriac and Arabic are edited with an English translation in S. P. Brock and S. Hopkins, "A verse homily on Abraham and Sarah in Egypt: Syriac original with early Arabic translation," *Le Muséon* 105 (1992), 87–146. The Ethiopic version is edited with a French translation in A. Caquot, "Une homélie éthiopienne attribuée à Saint Mar Éphrem sur le séjour d'Abraham et Sara in Égypte," in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Cahiers d'orientalism 20; Geneva: P. Cramer, 1988), 173–85.

85 See Haile, *Project Numbers 1501–2000*, 429–433.

86 Ms. ንስሐ.

87 For this text, see n. 22 above.

It should be noted that most, if not all, of these texts are translations from Arabic, and that two of them are attributed to well-known Syriac authors: Ephrem and Jacob of Serug. It is the second to last text in this manuscript, the *History of Joseph*, that is of concern in the remainder of this paper.

The Ethiopic *History of Joseph* is a dramatic prose retelling of the Joseph narrative, beginning with his dreams and ending with the arrival of Jacob into Egypt. In 1990, Isaac published a translation of the text with a provisional study, though unfortunately without an edition of the Ethiopic, in the *Journal for the Study of Pseudepigrapha*.⁸⁹ The journal that Isaac chose for his study gives insight into how he contextualized the text. According to Isaac, the Ethiopic *History of Joseph* derives ultimately from “a Jewish work of the late Second temple period.”⁹⁰ Thus, Isaac represented the Ethiopic *History of Joseph* as if a text like Jubilees or Enoch, which have their origins in Second Temple Judaism. Though he discussed possible connections to Syriac and Arabic at various points in his study,⁹¹ Isaac did not identify a potential *Vorlage* for the Ethiopic *History of Joseph*. In his *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (CAVT), Haelewyck established that the Ethiopic *History of Joseph* was a translation from Arabic.⁹² This was followed by Denis, who noted that the Ethiopic text probably went back to a Syriac work perhaps via Arabic.⁹³ It was, however, only with a recent study by Heal that the Ethiopic *History of Joseph* was connected, via an Arabic intermediary, with the

88 Haelewyck gives the title as *Mors Joseph* (J.-C. Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* [Turnhout: Brepols, 1998], 81 [CAVT 117]). An Arabic *Vorlage* to this text can be found in ms. Cairo, Coptic Patriarchate 272, which Graf already described as “der Tod Josephs, des Sohnes des Jakob Israel” (*Geschichte*, 2:205). The present author is currently preparing an edition and translation of the Ethiopic version of this text, along with its Arabic *Vorlage*. It remains unclear on what basis Haelewyck (*Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, 81) differentiates this text (CAVT 117) from his *Dormitio Joseph filii Jacob* in Arabic (CAVT 116). Based on the French summary of the latter by Frédéric Manns (“Note sur la ‘Dormition de Joseph’,” *Henoch* 4 [1982], 38–40), they may well be the same text. Unfortunately, however, the Arabic ms. containing CAVT 116 seems to have been destroyed in a fire (personal communication from Hany Takla), and thus it may never be possible to determine whether or not CAVT 116 and CAVT 117 represent the same text.

89 E. Isaac, “The Ethiopic *History of Joseph*,” *JSP* 6 (1990), 3–125. It should be noted that Isaac’s translation is rather infelicitous (for several examples, see n. 98 and 102 below), and thus it should be cited only with caution.

90 Isaac, “The Ethiopic *History of Joseph*,” 44.

91 See especially Isaac, “The Ethiopic *History of Joseph*,” 39–44.

92 Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, 80 (CAVT 113). He was preceded in this by Pierluigi Piovanelli (“Les aventures des apocryphes en Éthiopie,” *Apocrypha* 4 [1993], 197–224).

93 Albert-Marie Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Vol. 1. *Pseudépigraphes de l’Ancien Testament* (Turnhout: Brepols, 2000), 346–347. Haelewyck does not mention a Syriac connection (*Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, 80 [CAVT 113])

Jacob loved Joseph more than them, jealousy entered them, and they hated him with a great hatred.” (ms. Cairo, Coptic Patriarchate 721, f. 46v, lns. 6–10)

Ethiopic:

ወኮነ፡ያዕቆብ፡አቡሆሙ፡ዘያፈቅሮ፡ለዮሴፍ፡አፍቅሮ፡ፈደ፡ፋደ፡ዘየዐቢ፡እምነ፡አኃዊ
ሁ። ወውእቲ፡ገብረ፡ሎቲ፡ልብሰ፡መዝራዕቲ፡ዘወርቅ። ወሶብ፡ርእዩ፡አኃዊሁ፡ከሙ፡አ
ቡሆሙ፡ያዕቆብ፡እንዘ፡ያፈቅሮ፡ለዮሴፍ። ወአዕባዮ፡እምነ፡ከሎሙ፡አኃዝሙ፡ቅንአ
ት፡ወጸልእዎ፡ለዮሴፍ፡

“Jacob their father loved Joseph greatly with a love greater than his brothers. He made for him a garment whose sleeves were of gold. When his brothers saw that their father Jacob while loving⁹⁸ Joseph had exalted him over all of them, jealousy seized them, and they hated Joseph.” (ms. EMML 1939, f. 124r, col. 2, lns. 15–23)

Given the questions over the relationships of these texts, it is first necessary to show that the Ethiopic is indeed a translation of the Arabic. This can be confirmed by a number of agreements in the Arabic and Ethiopic versions against the Syriac. The Syriac version, for instance, reads that Jacob loved Joseph more than ‘all of his sons’ (ܐܠܡܢܐ ܡܢ ܡܢܐܐ), whereas the Arabic and Ethiopic versions both have ‘his brothers’ (أخوته, አኃዊሁ). Similarly, the Syriac text states that Joseph not only made a garment for Joseph, but also ‘dressed him (in it)’ (ܡܠܒܝܬܐ); this was not translated into Arabic and thus does not appear in Ethiopic. Toward the end of the passage, the Syriac reads that ‘their father’ (ܐܬܬܐܒܐ) loved Joseph, whereas the Arabic and Ethiopic both have ‘their father Jacob’ (أباهم يعقوب, አቡሆሙ፡ያዕቆብ). Finally, at the end of the passage, the Syriac states that Joseph’s brothers ‘were filled with great jealousy’ (ܡܠܬܬܡܠܬܐ ܒܚܝܪܐ). In contrast, in both the Arabic and Ethiopic, the argument structure is reversed: a noun ‘jealousy’ is the subject of a verb and ‘them’ is the direct object (دخلهم الحسد, አኃዝሙ፡ ቅንአት). These examples definitively show that the Ethiopic is a translation of the Arabic.⁹⁹

This should, thus, put to rest any confusion over the *Vorlage* for the Ethiopic *History of Joseph*. Unfortunately, Isaac’s ambivalence regarding potential *Vorlagen* for the Ethiopic *History of Joseph* along with his claim that it represents “a Jewish work of the late Second temple period” has misled later researchers. In a recent book, for instance, Jovanović treats the Ethiopic *History of Joseph* as a

98 Isaac translates አቡሆሙ፡ያዕቆብ፡እንዘ፡ያፈቅሮ፡ as ‘their father Jacob loved’ (“The Ethiopic *History of Joseph*,” 45). This translation, however, ignores እንዘ፡ ‘while, when’. In addition, it is a questionable rendering of the imperfective ያፈቅሮ፡; one would expect አፍቅሮ፡ for ‘he loved’ reflecting Arabic قد أحب ‘he had loved’.

99 There is one variant in the Ethiopic that seems to agree with the Syriac against the Arabic. At the very beginning of the passage, the Syriac reads ‘Jacob their father’ (ܐܬܬܐܒܐ ܡܢܐܐ) loved Joseph; the Arabic here has only Jacob (يعقوب); and the Ethiopic has ‘Jacob their father’ (ያዕቆብ፡አቡሆሙ፡) seeming to agree with the Syriac against the Arabic. The Garshūnī mss., however, have ‘our father, Jacob’ (ܐܬܬܐܒܐ ܡܢܐܐ) providing a plausible *Vorlage* for the Ethiopic translation of ‘their father’.

“representative of Hellenistic midrashic tradition.”¹⁰⁰ Even if it may contain elements going back to a Hellenistic midrashic tradition, which, it should be noted, has not yet been definitively established, the Ethiopic *History of Joseph* cannot simply be read as a straightforward representative of such a tradition. Rather, the Ethiopic *History of Joseph* is a translation of the Arabic *History of Joseph*, which itself is a translation of the Syriac *History of Joseph*. Thus, all studies of the *History of Joseph* should begin with the Syriac version of the text.¹⁰¹

While the Ethiopic version is clearly a translation of the Arabic, it does at times depart from its Arabic *Vorlage*. Toward the middle of this passage, for instance, both the Syriac and the Arabic versions read, ‘their father loved Joseph more than them’. In the Syriac and in the Arabic, ‘more than them’ is expressed by an adjective followed by a prepositional phrase (أكثر منهم). The Ethiopic, however, has a different construction with a finite verb ‘he made it/him greater’ followed by a prepositional phrase (ወእዕበየ፡እምነ፡ከሉሙ፡). With the Arabic *Vorlage* in mind, the Ethiopic could potentially mean ‘he made it (i. e., his love) greater than all of them’.¹⁰² Without the Arabic *Vorlage*, however, this is probably better understood as ‘he exalted him (i. e., Joseph) over all of them’. In this case, the Ethiopic translator seems to be playing with the Arabic root *kaṭara* ‘to be numerous, many’ and changing the Arabic elative formation ‘much, most’ into an Ethiopic verbal formation ‘to make the most, greatest’.

From the exegetical viewpoint, a more interesting example of the Ethiopic departing from its Arabic *Vorlage* can be found with the garment that Jacob made for Joseph. In the Syriac, this is said to be ‘a tunic of sleeves’ (ἱμάτιον ἱματισμῶν). This is the same phrase that is found in the Syriac Old Testament at Gen. 37:3, which reads ‘and he made for him a tunic of sleeves’ (וַיַּעַשׂ לְיוֹסֵף חֲלִיפֹת). The Arabic *History of Joseph*, in contrast, reads ‘a garment painted on its sleeves’ (توبا مصور الكمين).¹⁰³ Thus, the Arabic departs from its Syriac *Vorlage*.

100 L. Jovanović, *Joseph of genesis as hellenistic scientist* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 120.

101 Jovanović dismisses the Syriac version, stating “Christian texts, preserved within the Syriac Church, seem to reflect the same midrashic line regarding Joseph’s cup as the Ethiopic story but with less elaboration. Although they may be important for establishing the history of the transmission of this tradition, they are less likely to offer the insights into alternative midrashim” (*Joseph of genesis as hellenistic scientist*, 121–122). Such a statement considerably understates the relationship between the Syriac, Arabic, and Ethiopic versions of the *History of Joseph*.

102 The translation of Isaac reads, ‘Jacob loved Joseph much more than all of them’ (“The Ethiopic *History of Joseph*,” 45). This is, however, a very free translation at best.

103 The Arabic manuscripts attest variants here: mss. Cairo, Coptic Patriarchate 89 and 722 read simply ‘a painted garment’ with no mention of sleeves (توبا مصوره and توبا مصورا, respectively); ms. Mingana Syr. 177 reads ‘a garment strung with pearls’ (ثوبه حليهم حبلهم); and ms. Cambridge Add. 2886 reads ‘a garment composed of pearls’ (ثوبه حليهم حبلهم) with حليهم for ملصوم (for this root, which means ‘composer’, see R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* [2nd ed.; Leiden: Brill, 1927], 2:530). The readings of ms. Mingana Syr. 177 and ms. Cambridge Add. 2886 are clearly related; given the context with pearls, the former is most likely original, and the latter a corruption.

Similarly, the Ethiopic *History of Joseph* does not simply translate the Arabic, but rather it adds its own exegetical tradition, reading ‘a garment whose sleeves were of gold’ (ልብሰሥዝራዕቲ፡ዘወርቅ፡). Ethiopic has ‘sleeves’ like the Syriac and the Arabic (at least in one of the manuscripts), but it also introduces the fact that these sleeves were ‘of gold’ (ዘወርቅ፡). This does not agree with the Ethiopic Old Testament, which reads, ‘he made for him a garment of diverse colors’ (ገብረ፡ሎቲ፡ክዳነ፡ዘኅብረ፡ዐሥቅ፡).¹⁰⁴ As noted above, however, a similar exegetical tradition is found in the Ethiopic Commentary by Məhərka Dəngəl:

ወቦ፡እለ፡ይቤለ፡ይእቲ፡ልብሰ፡ዓጽ፡ፍ፡ዘግብርት፡በቀይሕ፡ወበካልእን፡ኅብራት፡ዘቦ፡
 ላዕሌሃ፡ግብረ፡ወርቅ፡ዘተገብሩ፡ባቲ፡ገባርያነ፡ወርቅ፡ወግብረ፡ወርቅን፡ይትእመር፡
 እምነ፡አውቃ፡ፍ፡ወእነግ፡ዘተውህባ፡ላቲ፡ለርብቃ፡እምነ፡አብርሃም፡በእደ፡ኢያውብር፡
 ገብሩ፡።

“Others say that the garment was a cloak made with red and other colors that had on it workmanship of gold, with which the goldsmiths had worked. The workmanship of gold is shown by the necklaces and earrings that were given to Rebecca by Abraham through his servant ‘Iyawbər.’ (ms. EMLL 2101, f. 94r, col. 1, ln. 5–10)

The commentary of Məhərka Dəngəl, thus, provides an exegetical parallel to the Ethiopic *History of Joseph* in associating Joseph’s garment with gold – interestingly, a tradition that is not found in the Arabic *Vorlage* to the Ethiopic *History of Joseph*. At the current stage of research, it is impossible to determine if one of these Ethiopic texts is dependent on the other or if they are each dependent on a hitherto unknown third source. It is, however, clear that these two texts share an exegetical tradition.

In connection with this exegetical tradition, it should be noted that clothes of gold seem to be a sign of prestige and even royalty in Ethiopic literature. This motif, for instance, appears several times in the *Kəbrä Nəgäšt*.¹⁰⁵ The servants of Abraham are, for instance, described in this text as follows:¹⁰⁶

...እለ፡ይለብሱ፡ዲባጋተ፡ዘወርቅ፡ወየዐንቁ፡በዝጋናተ፡ዘወርቅ፡ወይቀንቲ፡ቅናታተ፡
 ዘወርቅ፡ይትቁጸለ፡አክለላተ፡ዘወርቅ፡...

“(those) who were wearing fabrics of gold, were wearing necklaces of gold, were girded in belts of gold, and were crowned with crowns of gold...”

Similar phraseology is used to describe Solomon’s son later in the *Kəbrä Nəgäšt*.¹⁰⁷

104 Cited according to B. A. Edele, “A Critical Edition of Genesis in Ethiopic” (Ph. D. Diss., Duke University, 1995).

105 The text is edited in C. Bezold, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige* (Munich: G. Franz, 1909). The most thorough study continues to be David Allan Hubbard, “The Literary Sources of the Kebra Nagast” (Ph. D. Diss., University of St. Andrews, 1954).

106 Cited according to Bezold, *Kebra Nagast*, 8.a.23–26.

107 Cited according to Bezold, *Kebra Nagast*, 33.a.7–12.

...ወአልበሶ፡ዲባ፡ጋተ፡ዘወርቅ፡ወቅናተ፡ዘወርቅ፡ወአክሊለ፡ዲባ፡ርእሱ፡ወሕልቀተ፡
ወሱተ፡አጽባዕቱ፡ወአልበሶ፡አልባሰ፡ክብር፡ዘየሀይድ፡አዕይንተ፡ወአንበሮ፡ዲባ፡
መንበሩ፡...

"... he dressed him in fabrics of gold, a belt of gold, a crown on his head, and a ring on his finger, and he dressed him in clothes of honor, which captivated eyes, and he sat him on his throne ..."

In this case, there are clear royal connotations. Thus, there is evidence that clothes of gold were a sign of prestige in the Ethiopian context, which is of course not unexpected. Does the association of Joseph's garment with gold, then, represent a native Ethiopian exegetical tradition in both the Ethiopic *History of Joseph* and the commentary by Məhərka Dəngəl? Or is its source to be found in another exegetical tradition?

As mentioned above, the Andəmta Commentary on Genesis also contains the exegetical tradition that associates Joseph's garment with gold:¹⁰⁸

ይህም ይታወቅ ዘንድ ፬ት ኅብር ፭ኛ ወርቀዘቦ ያለው ልብስ አሠርቶለት ነበረ ።

"Regarding this, it is to be known that he had made for him a garment that had four colors (and fifth(ly) with a gold stripe."

The Andəmta commentary could have received this tradition from the Ethiopic *History of Joseph*, the commentary by Məhərka Dəngəl, or their common source (if such exists). Regardless, the Andəmta commentary clearly contains a tradition that is found in Isho'dad of Merv (ultimately from the *Hexapla*), that is, the four colors,¹⁰⁹ as well as a tradition that is otherwise found only in the Ethiopic *History of Joseph* and the commentary by Məhərka Dəngəl, that is, the association with gold.

Returning to the Ethiopic *History of Joseph*, the tradition that associates Joseph's garment with gold represents a small addition of exegetical material in the movement of this text from Arabic to Ethiopic. This illustrates that the Ethiopic *History of Joseph* is not just a translation of the Arabic *History of Joseph*, but rather it is a translation of the Arabic text that at times contains additional exegetical traditions.¹¹⁰ This argument can be bolstered by many other similar cases that occur throughout the text. Thus, while the Arabic *History of Joseph* serves as the primary source for the Ethiopic *History of Joseph*, it is not its only source. Rather, the Ethiopic *History of Joseph* creatively combines its Arabic *Vorlage* with other exegetical traditions.

108 Cited according to Alehegne, *Ethiopian Commentary*, 294.

109 This was discussed above.

110 It should be pointed out that the differences between the Syriac and Arabic versions of this text are far greater than those between the Arabic and Ethiopic versions. One such development in the Arabic can be seen in n. 103 above.

Conclusion

The transmission of Syriac biblical exegesis into Ethiopic via Arabic represents a multi-layered process. During the Solomonic Period (1270–1770), a number of Arabic texts were translated into Ethiopic, including exegetical works. This paper has looked at several examples. Ms. Bibl. Nat. Éth. d'Abbadie 28 contains an Ethiopic translation of the running commentary from Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity*, and ms. EML 1839 contains an Ethiopic translation of the question-and-answer part of this same work. Both of these Ethiopic commentaries are literal, source-oriented translations of Arabic texts. The Arabic sources for these Ethiopic commentaries are, in turn, based on Syriac exegetical works, especially the *Scholion* by Theodoros bar Koni and the commentary of Isho'dad of Merv. The Ethiopic translations of Ibn al-Ṭayyib's *The Paradise of Christianity* were important sources for the Ethiopic Commentary by Məhərka Dəngəl, which is preserved in ms. EML 2101. Departing from the method of the earlier translators, Məhərka Dəngəl supplemented the Ethiopic translations of Ibn al-Ṭayyib with exegetical material from other sources, including perhaps native Ethiopian traditions.

The Ethiopic reception of Syriac biblical exegesis was not limited to biblical commentaries in the strict sense. Rather, a number of other Syriac works containing exegetical content, such as homilies and dramatic retellings of the Bible, also made their way into Ethiopic via Arabic. The Ethiopic *History of Joseph*, for instance, is an Ethiopic translation of an Arabic text, itself translated from Syriac. Though clearly a translation from Arabic, this text has in places incorporated other exegetical traditions, but not to the same extent as Məhərka Dəngəl's commentary.

The Andəmta commentary tradition represents the final layer, to date, in the Ethiopian reception of Syriac biblical exegesis. In its description of the garment that Jacob made for Joseph, the Andəmta commentary contains an exegetical tradition that is transmitted by Isho'dad of Merv from the *Hexapla*: the specification of four colors. In addition, it contains a tradition that associates Joseph's garment with gold, which is also found in the Ethiopic *History of Joseph* and the commentary of Məhərka Dəngəl, but interestingly not in the Arabic *Vorlage* to the Ethiopic *History of Joseph* and not in the Ethiopic translation of Ibn al-Ṭayyib. Thus, this tradition that associates Joseph's garment with gold illustrates the creativity involved in the Ethiopic reception of Syriac biblical exegesis.

Youhanna Nessim Youssef

Liturgical Texts Related to Anba Ruwais

Introduction

Anba Ruwais¹ is a saint from the end of the Mamluk era. He died according to the inscription of his tomb on Friday 21st of Babah in the year 1121 AM (= 18 October 1404 AD).² He is only mentioned in the Egyptian editions of the Synaxarium.³

In addition to the Manuscripts mentioned in Graf,⁴ his life occurs in three manuscripts in the monastery of Saint Macarius,⁵ in a manuscript in the church of Anba Ruwais dated 1752⁶ and another manuscript in the Bibliothèque Nationale de Paris dated 1646 AD.⁷

The names of Anba Ruwais

According to liturgical texts Anba Ruwais has four names: Ruwais, Furaig, Tegi and Theophanius (ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ). The last word does not occur in the Greek dictionaries,⁸ it could be a deformation of ΘΕΟΦΑΝΤΟΣ.

Anba Ruwais in the liturgical books

As he is a late saint, he is not commemorated in the Antiphonarium (Difnar),⁹ which has, on this day, only the commemorations of the Virgin Mary, Lazarus and the prophet Joel.¹⁰

The manuscripts from the monastery of saint Macarius mention his name only once in a manuscript from the xixth century¹¹

The text¹² of the doxology¹³

ἀΚΕΜΠΩΔ ΓΑΡ ΑΛΗΘΩΣ ΕΤΑΥΩΛΙ
ΜΗΟΚ ΝΧΕ ΝΙΑΓΓΕΛΟΣ ΕΒΟΥΝ ΕΙΛΗΜ

For you are truly worthy, to be lifted up
by the angels, to the heavenly

1 GREGORIOS, "Anba Ruways", p. 128b–129a.

2 MEINARDUS, *Christian Egypt*, p. 309.

3 MEINARDUS, *Christian Egypt*, p. 82.

4 GRAF, *Geschichte*, p. 475.

5 ZANETTI, *Manuscripts*, p. 61 N. 406, p. 73 N. 486. Id., "Inventaire", p. 177.

6 NAKHLAH, *Silsilat Tarikh*, p. 61–72.

7 TROUPEAU, *Catalogue*, N. 282. Ms Arab John Rylands Library Manchester No. 69 fol. 93.

8 LIDDELL and SCOTT, *A Greek*, p. 792a, LAMPE, *A Patristic*, 1961, p. 642.

9 For this book cf. GABRA, "Untersuchungen I", p. 37–52, Id. "Untersuchungen II", p. 49–68.

10 O'LEARY, *The Difnar*, Vol. 1, p. 45.

11 STÖRK, *Koptische Handschriften*, p. 259.

12 NAHADAT, ΠΛΧΩΜ, p. 437–439.

13 For the doxologies cf. ABD AL-MASIH, "Doxologies", 1938, p. 97–113.

The omission of a definite or indefinite article is $\tau\alpha\tau\varsigma\iota \dot{\eta}\nu\epsilon\kappa\sigma\alpha\lambda\lambda\alpha\chi\chi / \omicron\gamma\omega\iota\mu\iota \gamma\alpha\rho \dot{\eta}\tau\epsilon \pi\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha$. It seems that the author used it as in Arabic, where نور جسدك، خطوات قدميك. The depending noun has no definite article.

It is important to see that the instrumental $\epsilon\beta\omicron\lambda\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\iota$ is replaced by $\beta\epsilon\eta$ which is a translation of the preposition بقوة المسيح.

The double subject of this sentence where $\omicron\gamma\omega\iota\mu\iota \dot{\eta}\tau\epsilon \pi\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha$ and $\dot{\eta}\chi\epsilon \nu\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha$ are subjects it should be $\phi\omicron\gamma\omega\iota\mu\iota \dot{\eta}\tau\epsilon \pi\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha \omega\alpha\chi\epsilon\rho\omicron\gamma\omega\iota\mu\iota \dot{\eta}\nu\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha$.

There is only one church named after this saint in Cairo.¹⁵ His relics are in his church in Cairo.¹⁶ Hence the author should have been one of the ministers of this church.

Two other doxologies

There are two doxologies in the manuscript of the *Tartīb al-Bai'ah*¹⁷ according to the manuscript of the Monastery of Saint Anthony dated 1377 AM (= 1661 AD) and occurs also in the Manuscript Paris Copte 123 fol. 70.

$\mu\alpha\rho\epsilon\theta\omega\omicron\gamma\tau \overset{18}{\text{}} \omega \mu\iota\lambda\alpha\omicron\varsigma \dot{\eta}\mu\alpha\iota\omicron\gamma\tau$
 $\overline{\iota\eta\varsigma \pi\chi\varsigma} \dot{\eta}\tau\epsilon\tau\alpha\iota\omicron \dot{\eta}\mu\iota\lambda\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma \overset{19}{\text{}} \pi\iota\phi\epsilon\omicron\phi\omicron\rho\omicron\varsigma \overset{20}{\text{}} \theta\epsilon\omicron\phi\alpha\mu\iota\omicron\varsigma$
 $\phi\alpha\iota \epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\iota\pi\epsilon\omicron \overset{21}{\text{}} \dot{\eta}\mu\iota\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma \mu\epsilon\mu$
 $\mu\epsilon\chi\upsilon\iota\omicron\varsigma \epsilon\theta\epsilon\mu\epsilon\varsigma \dot{\eta}\mu\iota\lambda\theta\omicron\varsigma \omicron\gamma\omicron\varsigma \alpha\chi\kappa\omega\tau \overset{22}{\text{}} \dot{\eta}\varsigma\alpha \pi\chi\varsigma \epsilon\theta\epsilon\beta\epsilon \tau\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma \dot{\eta}\mu\iota\lambda\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$
 $\chi\epsilon\rho\epsilon \mu\alpha\kappa \omega \mu\iota\lambda\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma \mu\epsilon\mu\iota\omega\tau \mu\iota\mu\iota\omega\tau$
 $\alpha\beta\beta\alpha \tau\epsilon\chi\iota \mu\iota\varsigma\omega\tau\tau\iota \mu\iota\lambda\tau\omicron\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$
 $\mu\iota\mu\epsilon\mu\pi\tau \dot{\eta}\mu\epsilon\mu\varsigma\omega\tau \pi\chi\varsigma$

$\omega\omicron\gamma\mu\iota\alpha\tau\kappa \beta\epsilon\eta \omicron\gamma\mu\epsilon\theta\mu\mu\iota \mu\epsilon\mu\iota\omega\tau \epsilon\theta\gamma$
 $\theta\epsilon\omicron\phi\alpha\mu\iota\omicron\varsigma \phi\eta\epsilon\tau\alpha\chi\omicron\gamma\alpha\chi \overset{23}{\text{}} \dot{\eta}\varsigma\alpha \pi\chi\varsigma$
 $\omicron\gamma\omicron\varsigma \alpha\chi\mu\epsilon\mu\pi\epsilon \mu\iota\tau\omicron\gamma\upsilon\omicron$
 $\chi\epsilon\rho\epsilon \mu\iota\mu\iota\omega\tau \alpha\beta\beta\alpha \tau\epsilon\chi\iota \phi\eta\epsilon\tau\alpha\chi\iota\pi\iota$
 $\dot{\eta}\gamma\alpha\mu\mu\mu\iota\mu\iota \chi\epsilon\rho\epsilon \pi\epsilon\kappa\sigma\omega\mu\alpha$
 $\phi\eta\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon\epsilon\beta\iota \chi\epsilon \overset{24}{\text{}} \omicron\gamma\tau\alpha\lambda\omicron\varsigma \dot{\eta}\omega\omega\mu\iota$
 $\mu\iota\beta\epsilon\eta$

Let us assemble, o *peoples* loving God, Jesus *Christ*, in order to honour the *righteous God-bearer* Theophanius. This, who refused the *world* and his *life* full of *passions* and he sought *Christ* because of the *hope* of *Good* (things). *Hail* to you o *righteous*, our great father abba Tegi, the chosen, *Spirit-bearer*, the beloved of our *Saviour Christ*.

Blessed are you truly, our holy father Theophanius, who followed *Christ* and loved the purity.

Hail (to) the great Abba Tegi who performed miracle, *hail* to his *body* that bring forth healing to all illness.

15 TIMM, *Christliche*, p. 42.

16 MEINARDUS, *Two thousand*, p. 320.

17 Samuel AL-SURIANI, ترتيب البيعة, Vol. 1, p. 112–115.

18 Paris $\theta\omega\omicron\gamma\tau \tau\eta\rho\omicron\gamma$.

19 Paris $\omega \mu\iota\lambda\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma$.

20 Paris $\mu\pi\epsilon\omicron\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$.

21 Paris $\epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\iota\pi\epsilon\omicron$.

22 Paris $\omicron\gamma\alpha\chi$.

23 Read $\phi\eta\epsilon\tau\alpha\chi\omicron\gamma\alpha\chi$.

24 Paris $\mu\chi\epsilon$.

ΤΩΒΞ ΠΑ²⁵ΔΕ²⁵ ΝΙΩΤ²⁵ ΝΔΙΚΕΟΣ ΠΕΝΙΩΤ
ΕΘΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ ΝΤΕϞ

Pray, my lord, *righteous* father, our
holy father Theophanius that ...

Commentary

The author is not known. The text of this doxology does not add to our knowledge about the life of Anba Ruwais. The words can apply to any monk, however the mention of the *body* of the saint reflects a pilgrimage centre.

ΤΟΤΕ ΡΟΝ²⁶ ΝΑΗΙΣΙ ΔΗ ΟΥΔΕ ΠΑΛΑΣ
ΝΑΧΑΡΩϞ ΔΗ ΔΙΩΑΝΣΑΧΙ ΕΠΕΚΤΑΙΟ
ΠΑΓΙΟΣ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
ΦΗΕΤΑϞΟ²⁷ ΜΠΙΚΟΣΜΟΣ ΝΕΜ
ΠΕϞΩΟΥ ΕΘΝΑΤΑΚΟ ΟΥΟΖ ΑϞΜΟΥ†²⁸
ΝΤΕϞΥΗΧΗ ΑϞΜΕΝΡΕ Φ† ΜΠΧ²⁸
ΚΑΛΩΣ ΑϞΣΑΧΙ ΕΠΕϞΤΑΙΟ ΝΧΕ
ΠΙΕΟΡΨΑΛΤΗΣ ΔΑΥΙΔ ΉΕΝ ΠΠΝΑ ΕΘΥ
ΑϞΩΩ ΕΒΟΛ ΕϞΧΩ ΜΜΟΣ
ΧΕ ϞΤΑΝΟΥΤ ΜΠΕΜΘΟ ΜΠΔ²⁹ ΦΜΟΥ
ΝΝΙΕΘΥ²⁹ ΠΟΥΕΡΦΜΕΥΙ ΜΕΝ³⁰ ΕΒΟΛ
ΕϞΣΗΝΟΥΤ ΖΙ ΠΧΟΜ³¹ ΝΤΕϞ
ΝΙΕΤΩΝ³²
ΝΙΓΕΝΕΑ ΤΗΡΟΥ ΕΘΝΗΟΥ ΣΕΤΑΙΟ
ΝΤΕΚΠΟΛΗΤΙΑ ΧΕ ΑΚΟΥϞΙ³⁴
ΜΠΕΚΩΜΑ ΉΕΝ ΖΑΝΒΑΣΑΝΟΣ
ΕΤΜΑΩΤ³⁵
ΟΥΟΖ ΑϞΜΟΥ ΕΧΕΝ †ΜΕΘΜΗ
ΕΚΕΡΠΕΜΩΑ Ν†ΜΕΤΟΥΡΟ ΝΤΕ
ΝΙΦΗΟΥΙ ΕΣΜΕΝ³⁶ ΕΒΟΛ Ω
ΠΕΝΜΑΚΑΡΙΟΣ ΕΘΥ
ΩΟΥΝΤΙΑΚ ΉΕΝ ΟΥΜΕΘΜΗ ΠΑΓΙΟΣ
ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ ΧΕ ΑΚΩΑΩΝΗ ΝΝΙΑΓΑΘΟΝ
ΝΗΕΤΕ ΜΠΕ ΒΑΛ ΝΑΥ ΕΡΩΟΥ

Therefore my mouth will not tire, and
my tongue will not be silent when I talk
about your honour *o saint* Theophanius
Who left the *world* and its perishable
glory and he killed his *soul* and loved
God *Christ*
The *psalmist* David, with the holy *Spirit*
spoke *well* of his honour, he cried say-
ing:
“Precious before the Lord is the death
of His saints.”³³ Their remembrance
will endure written in the book of Life

All coming *generations* honour your
virtues for you carried hard *tortures* in
your *body*

And you died for the truth and you be-
came worthy of the heavenly kingdom
which will remain, o our *blessed* saint

Blessed are you, truly, o *saint* Theo-
phanius for you won the *good* (things)
that eye have not seen them³⁷

25 Paris ΠΕΝΙΩΤ ΕΘΥ.

26 Read ΡΩΙ.

27 Read ΦΗΕΤΑϞΩ.

28 Read ΑϞΜΟΥ.

29 Read ΝΝΙΕΘΥ.

30 Read ΝΑΜΗΝ.

31 Read ΠΧΩΝ.

32 Read ΝΝΗΕΤΟΝ.

33 Ps 115 (116): 15.

34 Read ΑϞΙ ΉΕΝ ΠΕΚΩΜΑ ΝΖΑΝΣΑΣΑΝΟΣ ΕΘΝΑΩΤ.

35 Read ΕΘΝΑΩΤ.

36 Read ΕΘΜΗΝ.

37 I Cor 2:9.

ΤΩΒΞ ΠΑΘ̅̅C̅̅ ΝΙΩΤ ΝΔΙΚΕΟΣ ΠΕΝΙΩΤ
ΕΘΥ̅̅ ΕΘΟΦΑΝΙΟΣ ΝΤΕΥ

Pray, my lord, *righteous* father, our
holy father Theophanius that ...

Commentary

Abd al-Masih published only the first and last stanzas of this doxology.³⁸

The anonymous author, in the second stanza, was inspired by the doxology of saint Menas.

Doxology of aint Menas³⁹

ΕΩΩΠ ΟΥΝ ΝΤΕ ΠΙΡΩΜΙ ΧΕΜΖΗΟΥ
ΜΠΙΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡΥ ΝΤΕΥΤΟΣΙ ΝΤΕΥΥΧΗ ΟΥ
ΠΕ ΠΑΙΩΝΗ ΝΕΦΛΗΟΥ
ΠΑΓΙΟΣ ΑΠΑ ΜΗΝΑ ΔΥΣΩΤΕΜ ΝΣΑ ΤΣΜΗ
ΝΝΟΥΤ ΔΥΧΩ ΝΠΙΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡΥ ΝΣΩΥ ΝΕΜ
ΠΕΥΩΟΥ ΕΘΝΑΤΑΚΟ

If a man gains the whole *world* and loses
his *soul*, what would be this life of vanity.
Saint Abba Menas listened to the divine
voice, and left the whole world and its
perishable glory

Doxology of Anba Ruwais

ΦΗΕΤΑΥΧΩ ΜΠΙΚΟΣΜΟΣ ΝΕΜ ΠΕΥΩΟΥ
ΕΘΝΑΤΑΚΟ ΟΥΟΞ ΔΥΜΟΥ ΝΤΕΥΥΧΗ
ΔΥΜΕΝΡΕ ΦΤ̅̅ ΝΠΧ̅̅

Who left the world and its perishable
glory and he killed his *soul* and loved
God *Christ*

The psalm used in the third and fourth stanzas occurs in the Horologion in the ninth hour,⁴⁰ as well as in the lectionary for the commemorations of monks such as Onuphrius.⁴¹ The second part of the fourth stanza is also inspired from an Arabic version of Ps 111:6.⁴²

The response of the Gospel⁴³

For the Eucharist

ΖΑΝΝΙΩΤ ΓΑΡ ΝΕ ΝΕΚΕΖΒΗΟΥΙ
ΕΤΑΚΑΙΤΟΥ ΞΕΝ ΤΧΩΡΑ ΝΧΗΜΙ ΞΕΝ
ΠΒΕΒΙ ΝΤΕ ΝΕΚΕΡΗΩΟΥΙ ΝΕΜ ΝΙΜΚΑΥΞ
ΝΝΕΚΛΕΛΚΕΜΙ⁴⁴
ΩΟΥΝΙΑΤΚ ΞΕΝ ΟΥΜΕΘΜΗ ΠΙΝΙΩΤ ΕΘΥ̅̅
ΑΒΒΑ ΤΕΧΙ ΦΗΕΤΑΥΧΩΚ ΜΠΕΥΑΓΩΝ
ΚΑΛΟΣ ΞΕΝ ΣΟΥ ΚΑ̅̅ ΜΠΑΒΟΤ ΠΑΩΠΙ

Great are your deeds which you did
in the *land* of Egypt with your pour
forth⁴⁵ of your tears, your pains and
your bruises.

Blessed are you truly o great saint
abba Tegi, who accomplished *well* his
struggle on the day of the 21st of the

38 YASSA 'ABD AL-MASIH, "Doxologies", p. 41

39 NAHDAT, ΠΧΩΜ, p. 375.

40 BURMESTER, *Horologion*, p. 70.

41 DE FENOYL, *Sanctoral*, p. 54–55.

42 BURMESTER, *Horologion*, p 68 (Coptic), p. 34 (Arabic),

43 As there is no biographical or geographical or hagiographical data, in the repons for the Gospel for the verspers and matins, so we put in the appendix.

44 Read λελεχημι.

45 This form of noun is not attested in CRUM, *Coptic Dictionary*, p. 28b–29a.

ΟΥΟΖ ΔΑΘΩΜΣ⁴⁶ ἸΠΕΘΣΩΜΑ ΕΘΟΥΔΒ
 БѢВ ТѢАТС ЕТСАПЕСНТ БЕН ФМА
 ἸΤΘΕΟΤΟΚΟΣ ΜΑΡΙΑ ΘΜΑΥ ἸΠΙΧΡΙΣΤΟΣ

month Paopi

And his holy *body* was buried in the
 Lower⁴⁷ al-Khandaq⁴⁸ in the place of
 the *Mother of God*, Mary the mother
 of *Christ*.

The place of burying here is clear in the Lower Khandaq in the Church of the Virgin. There was a church named after the Mother of God in the site of Dayr al Khandaq.⁴⁹ However the tomb Anba Ruwais is in the church named after Saint Mercurius, which has a crypt containing the relics of Anba Ruwais, Matthews I, John XI, Matthew II and Gabriel.⁵⁰

The psalis for Anba Ruwais

There are two acrostic⁵¹ psalis written by Nicodemus⁵².

Psali Batos⁵³

ΔΙΕΡΞΕΛΠΙΣ ΕΡΟΚ ΠΑΝΟΥΤ - ΧΩ ΝΗΙ
 ΕΒΟΛ Ω ΠΑΓΑΘΟΣ - ΖΙΤΕΝ ΝΙ ΠΡΕΣΒΙΑ
 ἸΤΜΑΣΝΟΥΤ - ΜΑΡΙΑ ΤΘΡΟΜΠΙ
 ΕΘΕΝΕΩΣ

I *hoped* you my God. Forgive me, o
Good. Through the *intercessions* of
 the Mother of God Mary the beautiful
 dove.

ΒΟΗΘΙΝ ΕΡΟΙ Ω ΠΑΘΣ ἸΗΣ - ἸΤΑΧΩ
 ἸΠΤΑΙΟ ἸΠΙΔΙΚΕΟΣ - ΠΙΝΙΟΥΤ ΘΘΥ
 ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ - ΠΙΩΤΠ ΠΙΠΝΑΤΟΦΟΡΟΣ

Help me, my Lord Jesus in order that I
 say the honour of the *righteous* the
 great saint Theophanios the *Spirit*-
bearer.

ΓΕΝΟΣ ἸΝΙΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ - ΕΥΕΡΩΔΙ ΝΑΚ
 БЕН НІЕККЛНІА - БЕН ПЕКЕРФМЕΥΙ Ω
 ΠΑΓΙΟΣ - ΑΒΒΑ ΤΕΧΙ ΦΑ ΤΣΟΦΙΑ

The *race* of the *Christians* celebrate
 your feast and your commemoration in
 the *churches*, O saint abba Tegi, who
 has *wisdom*.

ΔΑΥΙΔ ΠΙΣΥΗΝΟΔΟΣ ΔΥΑΧΑΙ - БЕН
 ΠΙΧΩΜ ἸΤΕ ΠΕΥΨΑΛΜΟΣ - ΧΕ ΠΘΜΝΙ
 ΕΥΕΦΙΡΙ - ἸΦΡΗΤ ἸΠΙΒΕΝΙ ΕΤΕ ΠΕΝΙΩΤ
 ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ

David the *psalmist* talked in the book
 of his *psalms*: 'the righteous shall flour-
 ish as a palm tree who is our
 father Theophanios.

46 Read ΔΥΘΩΜΣ.

47 This distinction between the Lower Khandaq and Upper Khandaq occurs for the first time in the manuscript of the Concoction of the Myron dated 1461 AD (1177AM) Ms 286 Lit. Coptic Patriarchate cf. DAOUD, تاريخ, p. 14-15. This concoction is not mentioned by MUYSER, "Contribution", p. 115-176.

48 CASANOVA, "Les noms Coptes", p. 166-167. TIMM, *Das christlich-koptische*, p. 1082-1087.

49 Cf. BURMESTER, *A guide to the Ancient*, p. 86-87. COQUIN and MARTIN, "Dayr al-Khandaq", p. 814-815.

50 MEINARDUS, *Two thousand*, p. 198-199.

51 For more details see ABD AL-MASIH, "Remarks", p. 85-100.

52 YOUSSEF, "Nicodème auteur", p. 625-633. Id., "Recherches d'hymnographie", p. 383-402.

53 FILOTHAUS AL-MAQARI and MIKHAIL GIRGIS, كتاب الابصاليات, p. 101-107.

Πῶς νοζεμ πεκλαος - σμογ
 ετεκκληνομια - μοι ναν ἡπενχωκ
 ἡνιχριστιανος - εἴθε ἡεοτοκος
 μαρια
 Ρωις ερον ω πεννηβ πᾶς
 νηετροχρεχ ναρμογ πῶς νεν
 νηετθεν νιωτεκωογ νεν
 νιδιωγμος ναρμογ εἴθε εθοφανιος
 σμογ ενιμωογ ἡφιαρο - νεν νισιτ
 νεν νικαρπος - νεν νιμογνζωογ
 εἴθε ἡογρω - μαρια νεν αββα τεχι
 πιδικεος
 Τεντζο εροκ εἴθε νιογνβ - νεν
 νιδιακων νεν νιλαικος - ναρμογ
 εἴθε τενῶς ἡννβ μαρια νεν πῶννι
 εθοφανιος
 Ὑς ὅς πογρο ἡτε πωογ - ναρμεν
 ἡεν τχιχ ἡπιτγρанны - νεν
 νενχαχι ογορ ἡεμῶμογ - εἴθε
 αββα τεχι πιδικεος
 φνнв φт πενвоηος - ὅις ἡπταп
 ἡνιχριστιανος - ζιτεν νιπρεсвiа
 ἡтπαρθενος - νεν πνιωт εἴθ
 εθοφανιος
 хере не ω тπαρθενος - μαρια
 тбромпi εөнесωс - хере нак ω
 пидикеос - пiεεфорос εθοφανιος
 ὕχн нивен μοι νωογ ἡογхвоβ - ἡен
 кенq ἡненιοт - авраам νεν исаак
 νεν иакωв - εἴθε текмаγ νεν αββα
 τεχι παγιος
 ω пенсѡрp арипамеγi - анок пiкернi
 нiкоγδεмос - оγор хω ннi εвол
 ἡнановi - νεν псепi ἡνιχристiанос

Psali Adam⁵⁷

αιτωβζ ἡмок πανογт - πογρο
 ἡνiεωн - хω ннi εἴθε тмасноγт -
 хе кe εленсон
 вонθiн εροι παῶс - нтаχω мпгаю -
 ἡтθεотокос - νεν πiεθ εθοφανιος

Lord save Your *people*, bless your inheritance⁵⁶, grant us our *Christian* perfection for the sake of the *God-bearer* Mary.

Keep us, our Lord *Christ*. Those who are in pains, Lord, save them, Who are in prisons and *persecution* save them for Theophanius.

Bless the water of the river and the plants and the *fruits* and the rains for the sake of Mary the Queen and abba Tegi the *righteous*.

We beseech you for the priests, the *deacons* and *laymen*, save them for the sake our mistress lady Mary and the righteous Theophanius.

Son of God the king of glory, save us from the hands of the *tyrant* and our enemies and crush then for the sake of abba Tegi the *righteous*.

Lord God, our *helper*, raise the horn of the *Christians* through the *intercessions* of the *Virgin* and the great saint Theophanius.

Hail to you o *Virgin*, Mary the beautiful dove, *hail* to you o *righteous God-bearer* Theophanius.

All *souls* grant them repose in the bosom of our fathers Abraham, Isaac and Jacob for our mother and *Saint* abba Tegi.

O our *Saviour*, remember me, I am the *humble* Nicodemus and forgive me my sins with all the *Christians*.

I beseeched you, my God, king of *ages*, forgive me for the sake of the mother f God, *Lord have mercy*.

Help me my Lord, in order that I utter the honour of the *Mother of God* and

56 Ps. 27 (28):9.

57 FILOTHAUS AL-MAQARI and MIKHAIL GIRGIS, كتاب الاصلیات, p. 108–113.

ΓΕΝΟΣ ἠΝΙΠΙΣΤΟΣ - ΕΥΕΡΩΑΙ ΝΑΚ
 ἡΦΟΟΥ - Ω ΠΙΒΩΚ ἡΠΙΣΤΟΣ ΠΙΘΟΥ
 ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΔΕΣΠΟΤΑ ΚΥΡΙΩΝ - ΑΦΙ ΨΑΝΤΕΨ-
 ΣΩΤ ἡΜΟΝ - ΝΑΖΜΕΝ ΕΒΟΛΉΝ
 ΝΙΔΕΜΩΝ - ΨΑ ΠΧΩΚ ἡΝΙΕΩΝ
 ΕΛΕΗΣΟΝ ΘΗΑΣ - Ω ΘΕΟΣ ΠΙΜΑΙΡΩΜΙ -
 ΕΘΒΕ ΤΕΚΜΑΥ ΜΑΡΙΑΣ - ΝΕΜ ΠΙΝΙΩΤ
 ΑΒΒΑ ΤΕΧΙ
 Ζ ἡΝΤΑΓΜΑ ἡΝΑΓΓΕΛΟΣ - ΕΥΖΩΣ ΝΕΜ
 ΝΙΧΕΡΟΥΒΙΜ - Γ ἡΝΟΠ ΧΕ ΑΓΙΟΣ - ΝΕΜ
 ΝΙΣΕΡΑΦΙΜ
 ΗΠΠΕ ΑΝΟΝ ΉΑ ΝΙΠΙΣΤΟΣ - ΤΕΝΕΡΩΑΙ
 ἡΦΟΟΥ ΚΑΛΩΣ - ΉΕΝ ΠΩΑΙ ἡΠΙΑΓΙΟΣ
 - ΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΘΩΚ ΤΕ ΤΧΟΜ ΝΕΜ ΠΙΩΟΥ - Ω ΓΥC ΘC
 - ΧΩ ΝΑΝ Ω ΠΙΟΥΡΟ ἡΤΕ ΠΙΩΟΥ -
 ΕΘΒΕ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ἡΝC ΠΧC ΠΕΝΝΟΥΤ - ΠΑΛΗΘΙΝΟΣ -
 ΑΥCΩΤΠ ἡΜΑΙΝΟΥΤ - ΠΙΘΟΥ
 ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΚCΜΑΡΩΟΥΤ ΑΛΗΘΩC - ΝΑΖΜΕΝ
 ΕΒΟΛΉΝ ΝΙΠΙΡΑCΜΟΣ - ΕΘΒΕ
 ΤΘΕΟΤΟΚΟΣ - ΝΕΜ ΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΛΑΟΣ ΝΙΒΕΝ ΝΕΜ ΦΥΛΗ ΝΙΒΕΝ -
 ΕΥΤΩΟΥ ΕΠΧC - ΕΥΤΓΑΙΟ ἡΝΟΟΥ
 ΝΙΒΕΝ ἡΠΙΝΙΩΤ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΜΟΙ ΝΑΝ ἡΤΕΚΡΙΡΗΝΗ - ΨΑ ΠΧΩΚ
 ἡΝΙΧΡΟΝΟΣ - ΟΥΟΖ ΜΑΤΑΛCΟ
 ἡΝΕΝΩΩΜΙ - ΕΘΒΕ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΝΑΙ ΝΑΝ ΟΥΟΖ CΩΤΕΜ ΕΡΟΝ - ΝΑΖΜΕΝ
 ΕΒΟΛΉΝ ΝΙΔΙΩΓΜΟΣ - ΜΑΤΑΧΡΟΝ
 ΉΕΝ ΠΙΝΑΖΤ ΕΤCΟΥΤΩΝ - ΕΘΒΕ
 ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΖΜΑΡΩΟΥΤ Ω ΠΧC - ΝΕΜ ΠΕΚΙΩΤ
 ἡΝΑΓΑΘΟC - ΝΕΜ ΠΙΠΝΑ ΑΓΙΟΣ -
 ἡΝΟΜΟΟΥCΙΟC
 ΟΥΝΙΩΤ ΠΕ ΠΕΚΤΑΙΟ - ΉΕΝ ΘΜΗΤ
 ἡΝΟΥΡΑΝΟΣ - ΝΕΜ ΝΗΘΟΥ ΤΗΡΟΥ - Ω
 ΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟΣ
 ΠΕΝΝΗΒ ΧΩΡ ἡΝΙΧΑΧΙ - ἡΤΕ
 ΤΕΚΚΛΗCΙΑ - ΟΥΟΖ ΧΩΡ ΕΒΟΛ

saint Theophanius.

Race of the faithful, celebrate you, today, o entrusted servant, saint Theophanius.

Lord of lords, came in order to save us. Deliver us from the *devils* till the end of the *ages*.

Have mercy upon us, o God, loving of mankind for the sake of Your Mother Mary and the great abba Tegi.

Seven *ranks of angels*, praised with the Cherubim, (saying) three times *Holy* (trisagion) with the Seraphim.

Behold, we the *faithful*, today we *well* celebrate the feast of the *saint*, holy Theophanius.

To You is the might and glory, *o Son of God*, forgive us, o King of glory for the sake of Theophanius.

Jesus *Christ*, our *true* God, chose the loving of God, saint Theophanius.

Blessed *truly*, are You, save us from *temptations* for the sake of the *Mother of God* and saint Theophanius.

All *peoples* and all *tribes* glorify *Christ* and honour every time the great Theophanius.

Grant us Your *peace* till the end of *time* and heal our sickness for the sake of Theophanius.

Have mercy upon us and hearken us, save us from *persecutions* and strengthen us in the right faith for the sake of Theophanius.

Blessed are You o *Christ* with Your *Good* Father and the Holy *Spirit* who is *consubstantial*.

Great is your honour in the midst of *heavens* with all the saints, o saint Theophanius.

Our Lord disperse the enemies of the *Church* and disperse their counsel till

ἸΠΟΥCΘCΘΝΙ- ΩΑ ΤCΥΝΤΕΛΙΑ
 ΡΩΙC ΕΡΟΝ Ω ΠΧC - ΝΑΖΜΕΝ ΕΒΟΛΗΕΝ
 ΝΕΝΧΑΧΙ - ΕΘΒΕ ΤΘΕΟΤΟΚΟC - ΝΕΜ
 ΠΙΝΙΩΤ ΑΒΒΑ ΤΕΧΙ
 CΜΟΥ ΕΝΙΙΔΡΩΟΥ - ΝΕΜ ΝΙCΙΤ ΝΕΜ
 ΝΙΚΑΡΠΟC - ΝΕΜ ΝΙΧΡΟΧ ἸΤΕ ΤΚΟΙ -
 ΝΕΜ ΝΙΜΟΥΝΖΩΟΥ Ω ΠΧC
 ΤΕΝΤΖΟ ΕΘΒΕ ΝΙΟΥΗΒ -
 ΝΕΜΝΙΔΙΑΚΩΝΟC - ΝΑΖΜΟΥ Ω ΠΧC
 ΠΕΝΝΗΒ - ΝΕΜ ΝΙΧΡΗCΤΙΑΝΟC
 ΥC ΘC ΜΟΙ ΝΑΝ - ἸΠΕΝΧΩΚ
 ἸΝΙΧΡΙCΤΙΑΝΟC - ΕΘΒΕ ΤΕΚΜΑΥ ΝΕΜ
 ΦΡΑΝ - ἸΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟC
 ΦΗΗΒ ΠΕΝΒΟΗΘΟC - ΜΟΙ ΝΑΝ
 ἸΟΥΜΕΡΟC - ΝΕΜ ΤΘΕΟΤΟΚΟC - ΝΕΜ
 ΠΕΘΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟC
 ΧΕΡΕ ΤΠΑΡΕΘΕΝΟC - ΘΜΑΥ ἸΗNC ΠΧC -
 ΧΕΡΕ ΠΙΔΙΚΕΟC - ΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟC

ΥΥΧΗ ΝΑΜΤΟΝ ΝΩΟΥ - ΉΕΝ
 ΠΙΠΑΡΑΔΙCΟC - ΕΘΒΕ ΤΕΚΜΑΥ ΤΟΥΡΩ
 - ΝΕΜ ΘΕΟΦΑΝΙΟC
 Ω ΠΧC ΑΡΙΦΜΕΥΙ - ἸΠΕΚΒΩΚ
 ΝΙΚΟΥΔΙΜΟC - ΧΩ ΝΑΦ ΕΒΟΛ
 ἸΝΕΦΝΟΒΙ - ΝΕΜ ΠCΕΠΙ ἸΝΙΠΙCΤΙΟC

the *end*.

Keep us o Christ, save us from our enemies for the sake of the *Mother of God* and the great abba Tegi.

Bless, o *Christ*, the rivers, the plants, the *fruits*, the seeds of the fields, and the rains.

We beseech, for the priests and *deacons* and save them o Christ, our Lord with them with the *Christians*.

Son of God, grant us, our *Christian* perfection, for the sake of your mother and the name of saint Theophanius.

Lord, our Helper grant us a *share* with the *mother of God* and saint Theophanius.

Hail (to) the Virgin, the Mother of Jesus *Christ*; hail to the *righteous* saint Theophanius.

Souls repose them in the *paradise* for the sake of Your Mother the Queen and Theophanius.

O *Christ*, remember your servant Nicodemus forgive his sins with all the *faithful*.

Commentary

Nicodemus composed his text following the Arabic poetry with riming letters for 1–3, 2–4. He had ear-say knowledge of Saint Ruwais, as a miracle performer such in this stanza

ΗΔΕΟC ΑΦΙΡΙ ΝΖΑΝΩΦΗΡΙ - ΉΕΝ ΦΡΑΝ ἸΠΕΝΘC ἸΗNC ΠΧC -
 ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΙCΩΤΠ ἸΧΩΡΙ - ΑΒΒΑ ΤΕΧΙ ΠΙΘΕΟΦΑΝΙΟC

He performed miracles in the name of our Lord Jesus who is this chosen mighty abba Tegi Theophanius

From his text, we know that there was a pilgrimage and a festival for his feast which remains till nowadays⁵⁸

ΗΠΠΕ ΑΝΟΝ ΉΑ ΝΙΠΙCΤΟC - ΤΕΝΕΡΩΑΙ ἸΦΟΟΥ ΚΑΛΩC -
 ΉΕΝ ΠΩΑΙ ἸΠΑΓΙΟC - ΠΙΘΟΥ ΘΕΟΦΑΝΙΟC

Behold, we the faithful, today we well celebrate the feast of the saint, holy Theophanius

58 VIAUD, *Pèlerinages*, p. 36.

The author confirms the data of the synaxarium that he was buried in the church of the Virgin Mary

IC NIΩHPH NTE TEEKKHCHIA - NTHOOTOOKOC MAPIA - HEN
OYMETOACIETH HEN OYCYMHOMIA - HEN ΠΩΔI NABBA TEXI ΦA
TCOΦIA

Behold the sons of the church of the Mother of God Mary (are) in humility and in harmony in the feast of abba Tegi who has wisdom.

As we mentioned above the tomb of Anba Ruwais was in the Church of the Virgin in the Lower Khandaq, however some of his relics are kept in the Church of the Virgin Mary in Hārat al-Rūm, Cairo.⁵⁹ The text here is not clear which church of the Virgin is meant, as the church of the Virgin Mary is assimilated to Anba Ruwais, we find in the Manuscript Oxford Bodleian 55, which contains psalms for the year, the mention in a note giving the names of the churches of the area.

اذكر يارب عبدك الخاطي الغارق في بحار الخطايا والذنوب سمعان تلميذ الاطفال خادما في
بيعة الست السيدة العذرى وكنيسة الشهيد العظيم ماري جرجس والقديس ابونا رويس
والقديس العظيم في البطارقة انبا متاوس والشهيد العظيم ابالي ابن يسطس يا قاري اطلب
من شورا قلبك وقول ببركات وشفاة الست السيدة يغفر خطايانا اجمعين امين

Remember o Lord, your servant, who sinks in the seas of sins and transgressions, Simon the disciple of the children, a minister in the church of our Lady Madonna, the Virgin and the church of great martyr, lord George and saint our father Ruwais and saint, the great among the patriarchs, Anba Mattheus and the great martyr Apali son of Justus. O Reader, beseech from all your heart and say with the blessing and the intercessions of lady Madonna in order that He forgives all our sins Amen.

The author used a new name for Cairo,

ΛΑOC NIBEN NOPHOΔOZOC - ETHEN XHMI NIRECPO -
EYTTAIO MΠAIKEOC - ABBA TEXI NEM NHEOY THPOY

All *orthodox peoples* who are in Egypt – Cairo praise the righteous abba Tegi and all the saints.⁶⁰

XHMI NIRECPO could be rendered Egypt (Cairo), the Victorious (men). However this translation is not accurate as the verb praise will have two subjects “praise all orthodox people and the Victorious ...”. If we think that a misspelling occurs and we read it XHMI NIRECPO this means Egypt, the Victorious (one) this will be a new name of Cairo, or Cairo Egypt⁶¹

Nicodemus always used ready-made sentences taken from either his own composition or from other liturgical texts. His stanza starting with the letter Z is always seven ranks of the Church, or seven ranks of the angels. This technique makes his Coptic language correct to a certain extent.

59 MEINARDUS, *Two thousand*, p. 320.

60 There are some patriarchs buried with him in the same location cf. MEINARDUS, *Two thousand*, p. 199.

61 CASANOVA, “Les noms”, p. 155–158.

The geographical data are absent from his text except the mention of Egypt – Cairo while the text of the synaxarium is full of geographical names.

It is important to highlight that Anba Ruwais lived in the Mamluk era, a time when Muslim Sufism flourished provoking persecution to the Copts.⁶² However this type of sainthood may affect Copts as did with the Jewish community.⁶³ This type of lay saint is not represented in the Coptic Hagiography except as Barsum the naked who died on 5 Nasi AM 1033/28 August AD 1317.⁶⁴

There are two stanzas related to the saints of the thirteenth and the fourteenth centuries in the psali Adam for the month of Kihak for the commemoration of saints (*memento Sanctorum*)

ΜΑΛΙΣΤΑ ΠΙΝΙΟΥ† ΠΑΡCΩΜΑ ΠΙΤΕΛΙΟC
ΝΕΜ ΑΒΡΑΑΜ ΠΙΡΕΦΕΡΖΕΜΙ ΝΕΜ
ΘΕΟΦΑΝΙΟC

Moreover the great Barsum *the perfect*
and Abraham the guide and Theo-
phanus.⁶⁵

Commentary

There are two Barsum in the Coptic calendar, the first is from Syria and is commemorated on 9 Amshir⁶⁶ and the second is Barsum the Naked on the 5 of Nasi.

Abraham could be Abraham the Abbot of the monastery of saint Antony during the patriarchate of Matthew the Great.⁶⁷

Conclusion

The variety of texts studied here indicated the importance of the cult of Anba Ruwais. Even after the extinguish of the Coptic language, several persons tried to compose their texts in Coptic, however their Arabic background is apparent.

It reflects the cult of a “new type” of sainthood. The saint was not a martyr or monk or patriarch. This type is very rare in the Coptic calendar. Only Barsum the Naked and Anba Ruwais represent it. Both lived during the Middle-Ages, both witnessed the persecution. Both were not ordained monks even if Barsum ends his life in a monastery.

While the earlier doxologies such as those for Saint Shenoute,⁶⁸ or saint Pichoi⁶⁹ contain many biographical, geographical and historical data. The late

62 EL-LEITHY, “Sufis”, p. 75–120.

63 FENTON, “Juifs et Soufis”, p. 121–136, LOUBET, *Le courant mystique*, p. 137–151.

64 COQUIN, “Barsum the Naked, Saint”, p. 348b–349a.

65 LABIB, *Psalmodia* 1911–22, p. 530.

66 FORGET, *Synaxarium Alexandrinum*, 1963, p. 256–258.

67 NAKHLAH, سلسلة تاريخ, p. 19, 60.

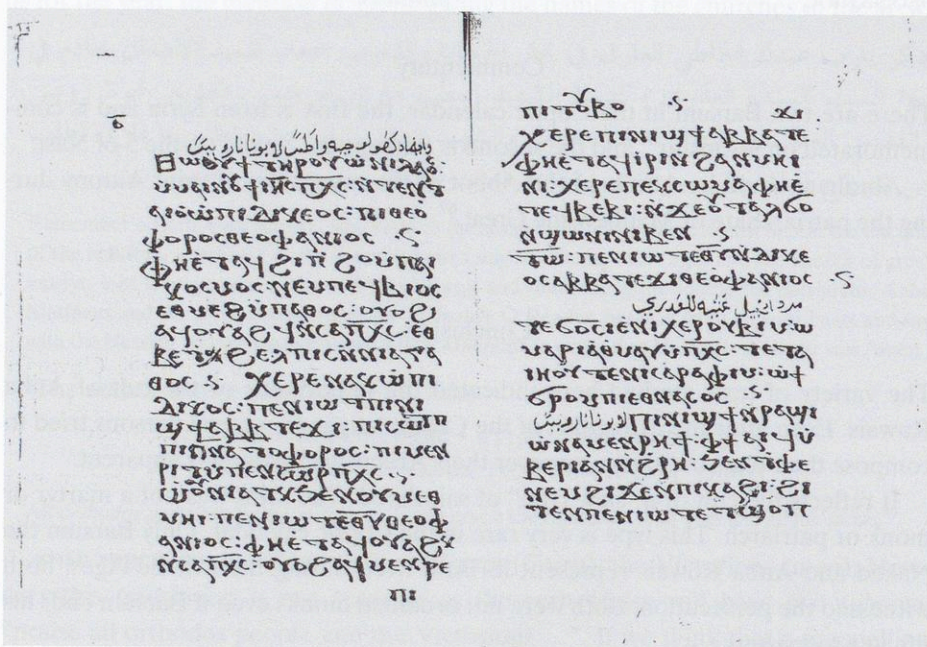
68 YOUSSEF, “Bohairic”, p. 179–201.

69 This doxology commemorates the return of the relics of Saint Pichoi to his monastery during the patriarchate of Anba Yusab (830–849AD) cf. EVELYN WHITE, *Monasteries*, p. 302.

doxologies are very poor using ready-made texts taken from previous liturgical texts or from Scriptures (mainly psalms used in the feast of the saint). It seems that the limited linguistic knowledge of the author(s) could be one of the reasons, while the earlier doxologies, the author(s) were free to express easily themselves.

The psalis of Nicodemus do not have any biographical data, but they are witness of the pilgrimage center in the Church of the Virgin (either in Lower Khandaq or in Ḥārat al-Rūm). It provides a new name for Cairo “the Victorious” in Coptic.

This study contributes to our knowledge of the Coptic language in its last phase.



Doxology of Anba Ruwais according to the Ms Paris Copte 123

Appendix 1

For the vesper

πινιωτ ἡραωι ω ναμενρατ φτ αιϥ
 ἡβερι ναν ερρηι ἕεν τφε νεμ ριχεν
 πικαρι ριτεν πενιωτ ετωοπ νεμαϥ
 φα πραν εομερ ηρλεχι ἕεν ρωοϥ
 ἡχρηστιανος πενιωτ εθῶ αββα τεχι
 πρωμι ναγαπιτοϥ

Great joy, o my beloved, God renews
 to us in heaven and on earth through
 our father who is with Him.

That who has the sweet name in the
 mouths of the *Christians*, our holy fa-
 ther abba Tegi the *beloved*.

For the matins

πρωογμενριτϥ εβολριτεν φτ ογορ
 ἡφοταιο⁷⁰ ἡμοϥ εβολριτεν ηρωμι
 τηροϥ εοβε πταιο ἡτε νεφαρετε

The beloved from God and the most
 revered from all the men because of
 the honour of his *virtues*.

Bibliography

- ABD AL-MASIH, Y., "Doxologies in the Coptic Church", *BSAC* 4, (1938) 97–113
 Idem, "Doxologies in the Coptic Church unedited Bohairic Doxologies I", *BSAC* 8 (1942) 41
 Idem, "Remarks on the Psalis of the Coptic Church", *Bulletin de l'Institut des Etudes Coptes* I (1958) 85–100
 BROGI, M. *La santa salmodia annuale della chiesa Copta*, (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca), Cairo 1962
 BURMESTER, O. H. E. *A guide to the Ancient Coptic churches of Cairo*, Cairo 1955
 Idem, *The Horologion of the Egyptian Church*, (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca), Cairo 1973
 CASANOVA, P. "Les noms Coptes du Caire et localités voisines", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 1, Le Caire 1901, p. 139–224
 COQUIN, R.-G. "Barsum the Naked, Saint", *CE*, vol 2, p. 348b–349a
 COQUIN R.-G. and MARTIN, M. S. J. "Dayr al-Khandaq", *CE*, vol. 3, p. 814b–815a
 CRUM, W. E., *Coptic Dictionary*, Oxford 1972
 DAOUD, N. K., تاريخ كنيسة الملاك ميخائيل البحري بجداائق القبة, Cairo 2003
 DE FENOYL, M., *Le Sanctoral Copte*, (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettre Orientales de Beyrouth XV), Beyrouth 1960
 De Lacy O'LEARY, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, Vol. 1, London 1926

70 Read ηρωγταιοϥ.

- EVELYN-WHITE, H. G., *The monasteries of Wadi 'N Natrun*, Part I, The Metropolitan Museum of Art – Egyptian Expedition, New York 1932
- FENTON, P., "Juifs et Soufis en Egypte mamelouke", *Le développement du Soufisme en Egypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra M. Loubet (eds.), Cahier des Annales islamologiques 27, Le Caire 2006, p. 121–136
- FORGET, I., *Synaxarium Alexandrinum*, CSCO 47 scr. Arab 3. Louvain 1954
- FILOTHAUS AL-MAQARI and MIKHAIL GIRGIS, كتاب الابصاليات والطروحات الواطس, Cairo 1913
- GABRA, G., "Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche. I Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben", *BSAC* 35 (1996) 37–52
- Idem, "Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche. II Zur Kompilation", *BSAC* 37 (1998) 49–68
- GREGORIOS, "Anba Ruways", *CE*, vol 1, p. 128b–129a
- GRAF, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, (Studi e testi 133), Vol. 2. Vatican City 1948
- LABIB, K., ⲫⲁⲗⲙⲟⲩⲁ ⲉⲑⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲁⲃⲟⲧ ⲛⲟⲓⲁⲕ, Cairo 1911–1922
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961
- EL-LEITHY, T., "Sufis, Copts and the politics of Piety, Moral Regulation in Fourteenth Century Upper Egypt." *Le développement du Soufisme en Egypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra M. Loubet (eds.), Cahier des Annales islamologiques 27, Le Caire 2006, p. 75–120
- LIDDELL, H. G. and SCOTT R., revised and augmented by H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1983
- LOUBET, M., "Le courant mystique Juif soufi à la lumière de la production littéraire: la voie piétiste", *Les Futuhat al-zaman, Le développement du Soufisme en Egypte à l'époque mamelouke*, R. McGregor et A. Sabra M. Loubet (eds.), Cahier des Annales islamologiques 27, Le Caire 2006, p. 137–151
- MAHABAH BOOKSHOP, كتاب السنكسار, 3rd edition, Vol. 1, Cairo 1978
- MEINARDUS, O. F. A., *Christian Egypt Ancient and Modern*, Cairo 1977
- Idem, *Two thousand years of Coptic Christianity*, Cairo 1999
- MUYSER, J., "Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Eglise Copte", *BSAC* 10 (1944) 115–176
- Nahadat al-Manais, ⲛⲁⲃⲟⲧ ⲛⲧⲉ ⲫⲁⲗⲙⲟⲩⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲛⲓ ⲙⲑⲣⲛⲓ ⲉⲧⲁⲩⲟⲁⲩⲟⲥ
ⲛⲁⲩⲉ ⲛⲉⲛⲓⲟⲧ ⲛⲧⲉ ⲫⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲣⲉⲙⲛⲏⲕⲏⲙⲓ ⲛⲟⲣⲑⲟⲁⲩⲟⲥ, Cairo 1949
- NAKHLAH, K. S., سلسلة تاريخ باباوات الكرسي الاسكندري, Dayr al-Suryan, 2nd edition, Cairo 2001
- STÖRK, L., *Koptische Handschriften 2, Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Teil 2, Die Handschriften aus Dair Anba Maqar*, (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XXI,2), Stuttgart 1995
- SAMUEL AL-SURYANI, ترتيب البيعة عن مخطوطات البطريكية بمصر والاسكندرية ومخطوطات والأديرة والكنائس, Cairo 1984

- TIMM, S., *Christliche Stätten in Ägypten*, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 36), Wiesbaden 1979
- Idem, *Das christlich-koptische Agypten in arabischer Zeit*, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 41), Wiesbaden 1986–1992
- TROUPEAU, G., *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens*, vol. 1, Paris 1972
- VIAUD, G. *Les pèlerinages coptes en Egypte*, (Bibliothèque d'Etudes Coptes 15), 1979
- YOUSSEF, Y. N., "Nicodème auteur des psalies", *OCP* 60 (1994) 625–633
- Idem, "Recherches d'hymnographie copte: Nicodème et Sarkis", *OCP* 64 (1998) 383–402
- Idem, "Bohairic liturgical texts related to St Shenoute", *Christianity and Monasticism in Upper Egypt Vol 1*, Sohag and Akhmim, H. Takla and G. Gabra (eds.), Cairo 2008, p. 179–200
- ZANETTI, U., *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr – inventaire*, (Cahiers d'Orientalisme XI), Genève 1986
- Idem, "Inventaire des Manuscrits de Saint Macarie", *BSAC* 45 (2006) 1153–1195

Carl Ehrig-Eggert

Le patriarche Ignatius Ni'matallāh et sa contribution à la réforme du calendrier (1579–1580)¹

A. Le thème

Le thème de la contribution suivante n'est pas tout-fait un thème portant sur le christianisme oriental, mais il concerne l'église entière. Comme on sait l'église s'est servie dès le début d'un calendrier hérité des Romains, c'est-à-dire du calendrier julien. Toutefois ce calendrier s'est relevé comme étant assez inexacte mais il fallait attendre le Concile de Trente pour trouver un nouveau élan de réforme qui était couronné de succès. En effet, le calendrier julien avait principalement deux défauts: L'un c'était le fait que l'année y était trop longue – à peu près 11 minutes pour chaque année et cela signifie 3 jours en 400 ans! L'autre problème, non moins important, était le fait que la base pour y calculer le cycle lunaire – et cela veut dire Pâques – n'y était pas suffisamment exacte.

En 1577, le pape Grégoire XIII publiait le «*Compendium novae rationis restituendi calendarium a Gregorio XIII pontifice maximo ad principes christianos et celeberrimas quasque academias missum a. D. 1577*» dans lequel il rappelle la décision du Concile de Trente de trancher ces problèmes par l'autorité du pontife romain.² Dans ce *Compendium* il formule les principes d'un nouveau calendrier – se basant sur les travaux d'un médecin italien, Luigi Giglio (ou Aloisius Lilius) – et il envoie ce texte à des princes européens et à divers savants compétants dans la matière. Au même moment il charge une sorte de commission, à Rome, composé de divers personnages, pour qu'ils puissent formuler leurs remarques là-dessus.

Précisément en ce moment (fin 1577/début 1578) nous trouvons à Rome le patriarche (ou ex-patriarche) jacobite Ignatius Ni'matallāh. Étant versé également dans les sciences exactes il est membre de cette commission romaine et il formule des longues remarques sur cette matière – c'est donc son propre examen du nouveau calendrier. Ce texte, qui est l'objet de cette communication de ma part, est préservé en arabe – ou plutôt en karshouni – dans un manuscrit de la Biblioteca

1 La contribution présente est une version modifiée d'un exposé présenté au VIIe Congrès d'Études Arabes Chrétiennes (Grenade, septembre 2008). Je tiens à remercier Ugo Baldini/Padova, Benno van Dalen/München, Manfred Kropp/Lucca et Hidemi Takahashi/Tokyo pour leur aide et leurs suggestions.

2 Rome 1577. Reimprimé in: Clavius 1612, p. 3–12. Ce texte est aussi disponible en ligne: www.henk-reints.nl/cal/audette/calgreg.html (avec une traduction française).

Medicea Laurenziana³ et dans une traduction latine par Leonardo Abel préservée au Archivio Secreto Vaticano⁴. Cette traduction est datée au 12 mars 1580. Le texte se divise en 22 chapîtres, auxquelles l'auteur a fait suivre des tables de calendrier avec leur mode d'emploi.⁵

Ce texte est à compléter par d'autres contributions de l'auteur. Voici une liste probablement non exhaustive:

1. Une lettre au pape dont nous avons une traduction italienne de l'époque et qui a été préservée dans la correspondance du mathématicien jésuite Christophe Clavius, un des principaux auteurs du nouveau calendrier. Dans cette lettre le patriarche présente brièvement les points «techniques» de sa critique.⁶
2. Un *Talhīs* des «Canons» du Concile de Nicée sur les questions de calendrier et de Pâques (préservé en arabe à Florence à la Biblioteca Medicea Laurenziana).⁷
3. Une collection de différents calendriers orientaux en karshouni préservée dans la «Mingana Collection» à Birmingham.⁸
4. Une courte note à la fin de deux manuscrits du *Candelabrum Sanctuarii* de Barhebraeus portant sur le cycle de 532 ans.⁹
5. Une source supplémentaire est le *De emendatione temporum* de Joseph Scaliger dont la source est sa correspondance (non préservée) avec le patriarche concernant les différents calendriers «orientaux».¹⁰ Hélas, Anthony Grafton n'a pas analysé en détail ce que Scaliger doit au patriarche, mais il précise: «In Ignatius he (scil. Scaliger) had a correspondent, if not a conversation partner, who knew the calendars of the Christian and non-Christian East from lived experience. No wonder

3 Assemani 1742, no. 64 (p. 116ff).

4 Fondo Bolognetti 315, fol. 2r–58r; signalé d'abord par Levi della Vida 1948, p. 20; voir aussi Baldini 1983 et Ziggelaar 1983. Ces deux communications sont les seules – autant que je sache – qui traitent ce texte. Se basant sur ces deux communications, mais sans connaître le texte original, George Saliba l'a interprété comme un témoin d'une contribution «scientifique» au sens moderne: Voir Saliba 2008, p. 199ff. Pour une critique générale de ce point de vue voir Ehrig-Eggert 2014.

5 Ces remarques sur le comput et les tables de calendrier à la fin de cette traduction ne se trouvent pas dans le texte original. Un autre manuscrit de cette traduction latine a été signalée par Baldini/Napolitani 1992, partie II, p. 17: «Biblioteca Nazionale Firenze, ms. Magliabechiano cl. XXII, 8».

6 Publiée par Baldini/Napolitani 1992; partie I: pp. 21–23 (texte italien); partie II: pp. 14–17 (notes).

7 Assemani 1742, no. 66 (p. 122).

8 Mingana 1933, col. 118ff.

9 Ce texte est préservé dans les manuscrits Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Sachau 81 et Yale, Beinecke Rare Book and Manuscripts, Syriac 7 et a été identifié par Hidemi Takahashi: Voir Takahashi 2011, p. 489f et Takahashi 2012, p. 165f.

10 Voir Grafton 1993, p. 107ff.

that Scaliger praised him so much than any other living scholar.»¹¹ Toutefois il y a au moins un passage dans *De emendatione temporum*, où Scaliger paraît se référer à l'examen du nouveau calendrier per le patriarche (voir *infra*).¹²

Bien sûr, il y a eu, à l'occasion de cette réforme une multitude de prises de position par d'autres¹³, mais bien qu'ils aient un rapport avec les contributions du patriarche je ne peux pas les traiter ici, à l'exception des publications ultérieures de Christophe Clavius (voir *infra*).

Les résultats des délibérations de la commission romaine dont le patriarche était membre étaient:

1. Un court rapport final daté au 3 mars 1580 signé par tous les membres de la commission, y inclu le patriarche – malgré sa critique vive de tout le projet.¹⁴ Mais cela est probablement dû à des considérations «politiques» en relation avec les projets d'union avec les églises orientales.
2. La bulle papale *Inter Gravissimas* du sixième des calendes de mars 1581.¹⁵ Cette bulle annonce officiellement la réforme du calendrier prévue pour 1582.
3. Six canons, c'est-à-dire des explications du nouveau calendrier, assez courts, publiés en 1582 et dûs à Christophe Clavius.¹⁶

11 Grafton 1993, p. 108; cf. Scaliger 1583, p. 78: «Ignatius Patriarcha Antiochenus vir perfectissimus, neque enim aliter cum vocare possum, cum sit doctrinae, virtutumque omnium absolutissimum exemplar ...»; voir *ibid.* p. 245, où Scaliger cite une lettre arabe (en caractères hébreux) du patriarche, à propos du calendrier copte.

12 La bibliothèque de Scaliger est un des noyaux de la bibliothèque de Leyde: voir van der Heide 1977, p. 3ff. Une liste manuscrite des livres de sa bibliothèque se trouve à la Bibliothèque Nationale à Paris (ms. Dupuy 395, fol. 178a–179a). Dans cette liste figurent, *inter alia*, «Epistolae duae Ignatii patriarchae Antiocheni ad nos, instar duorum librorum Arabicè manu ipsius Patriarchae»: voir van der Heide 1977, p. 23. Un titre analogue se trouve aussi dans le premier catalogue imprimé de l'Université de Leyde: «Epistolae duae longissimae Ignatii Patriarchae ad Iosephum Scalig. cum Kalend. Turco-Persico, et Kalendariis Elkupti et Antiochenum»; voir *Catalogus* 1610, p. 84.

13 Voir par exemple Kaltenbrunner 1877. Depuis 2011 on dispose d'une nouvelle étude exhaustive sur la réforme du calendrier de 1582: Steinmetz 2011. Toutefois, l'auteur ne dit presque rien sur les contributions du patriarche Ignatius Ni'matallāh.

14 Ce rapport a été publié par Kaltenbrunner 1881, p. 48ff.

15 Le titre exacte de cette bulle est: «Kalendarii nuper restituti, pro festivitatibus S. R. E., suo tempore celebrandis divinisque ibidem officiis recitandis approbatio, et veteris kalendarii abolitio». Voir pour ce texte aussi: www.henk-reints.nl/cal/audette/calgreg.html (avec une traduction française). D'après des informations récentes, les paroisses catholiques du Patriarcat latin de Jérusalem, de Chypre, de Jordanie et de la majorité de la Terre Sainte retourneront au calendrier julien à partir de Pâques 2015. Un décret stipulant cette modification sera soumis au Saint Siège pour approbation. Cette décision en faveur de l'oecuménisme »sera accueillie, respectée et mise en exécution par les catholiques du pays et étrangers résidant dans nos diocèses»: Lafontaine 2012.

16 Reimprimé in: Clavius 1612, p. 13–52. Voir pour ce texte aussi: www.henk-reints.nl/cal/audette/calgreg.html (avec une traduction française).

B. Qui est l'auteur?

Pour la biographie et l'oeuvre de l'auteur, le patriarche Ignatius Ni'matallāh, qui, d'ailleurs, a connu des personnages importants de l'époque comme Michel de Montaigne, je ne peux que renvoyer à un livre du grand orientaliste italien Giorgio Levi della Vida, où il le situe dans le contexte des tractations compliquées du Saint-Siège avec les églises orientales.¹⁷ Cela est valable aussi pour son traducteur – le maltais Leonardo Abel – qui était également engagé dans cette matière. Pour lui aussi, je renvoie à Giorgio Levi della Vida et à Georg Graf¹⁸, qui dépend de Levi della Vida.

C. Les problèmes de ce texte

L'annonce du nouveau calendrier en 1577 et sa publication finale en 1581 sont des textes relativement courts qui se définissent surtout comme des précis pratiques (et ingénieux à mon avis). Mais ces deux textes ne fournissent pratiquement aucune justification de ce nouveau calendrier et il faut souligner qu'ils ne se réfèrent à aucune tradition quelconque relevant de l'exégèse de la Sainte-Ecriture ou des Pères de l'Église ni même aux problèmes astronomiques.

Par contre l'examen du patriarche se présente surtout comme une critique négative (et parfois même très négative). Cette critique est surtout une critique de méthode, car l'«auteur du calendrier proposé» – c'est la formule du patriarche – néglige, selon lui, à la fois les contributions des Pères dans le problème de la détermination de Pâques et aussi les contributions de l'astronomie – et, bien sûr, pour lui c'est celle des grands astronomes orientaux tels que al-Battāni ou ceux, plus récents, de l'observatoire de Marāgha, p. ex. Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. Pour cela il est impossible, pour lui, qu'il y ait des résultats exacts. Le patriarche dit même, et cela nous pourra sembler très «moderne», qu'il faut toujours prendre en considération les observations les plus récentes (chap. XIX), mais qu'il faut aussi avouer, le cas échéant, sa propre ignorance (chap. VIII). Mais cela ne signifie pas que les arguments du patriarche soient toujours claires – au contraire il y a beaucoup de répétitions et l'astronomie se mélange souvent assez étrangement avec la théologie (au moins dans une perspective «moderne»).

Donc les critiques formulées par le patriarche visent dans deux directions: La tradition des Pères dans les questions de calendrier d'une part et d'autre part l'astronomie dans sa tradition orientale. Mais avant d'approfondir ces points il

17 Levi della Vida 1948, p. 17ff.; voir aussi Levi della Vida 1939, p. 201ff. Pour la biographie et les activités du patriarche voir aussi Jones 1994, p. 101; Mercier 1994, p. 159f.; Toomer 1996, p. 23f. et 43f.

18 Graf 1956, p. 12ff.

faut signaler deux problèmes pour lesquels je n'ai pas de solution, au moins pour le moment:

1. Dans son texte le patriarche parle de quelques points dans le «calendrier proposé» qui ne se trouvent nulle part dans le *Compendium*. Par exemple il mentionne comme des autorités du «calendrier proposé» des lettres du pape St. Victor, de St. Ambroise, la *Didascalie*¹⁹, St. Grégoire de Nysse, Barhebraeus et Beda Venerabilis etc., mais tous ces noms, nous ne les trouvons pas dans le *Compendium* publié du pape. Pour le moment, je n'ai qu'une hypothèse: Le patriarche avait sous ses yeux des explications «scientifiques» – certainement manuscrites – du nouveau calendrier, tel que l'*Explicatio* du nouveau calendrier par Christophe Clavius, qui se veut un commentaire à la fois scientifique et apologétique du nouveau calendrier. Mais ce livre ne fut publié qu'en 1603 (première édition).²⁰ En ce moment (1580) il est plus vraisemblable qu'il prenait comme base de sa critique un texte tel que le projet initial de Giglio, dont le *Compendium* n'est probablement qu'une synopse. Ainsi, dans le *Compendium* nous lisons la remarque suivante: «C'est pourquoi il (scil. le pape) a estimé de présenter brièvement uniquement les points principaux touchant de près à cette affaire et de laisser tout le reste de côté».²¹ Si cette hypothèse est correcte, nous pourrions restituer – au moins partiellement – le texte original de Liglio, que l'on n'a pas encore retrouvé.²²
2. Mais le texte de référence et d'appui le plus important pour le patriarche ce sont les «Canons» du Concile de Nicée en 325. Or, pour les Canons du Concile de Nicée nous n'avons, comme on sait, aucun texte qui décrit en détail les problèmes portant sur le calendrier et la chronologie²³, mais nous avons seulement un texte d'Eusèbe, *De solemnitate paschae*²⁴, une lettre de l'empereur Constantin visant l'unité de l'Église dans la question de Pâques et exhortant les fidèles à ne pas fêter cette fête avec les Juifs (chez Eusèbe aussi²⁵) et quelques remarques dans *Historia ecclesiae* de celui-ci.²⁶ Pas plus! Et nous n'avons certainement pas des «Canons» portant sur des questions astronomiques.²⁷
3. Il en résulte que nous devons poser les mêmes questions à propos du *Talhīs* des «Canons» du Concile de Nicée de la main du patriarche. Le caractère «scientifique» de ce texte dépasse largement les points formulés par Eusèbe et pour cela on peut se demander si ces «Canons» sont des

19 Voir Strobel 1977, p. 325ff.

20 *Romani Calendarii a Gregorio XIII restituti Explicatio*. Roma 1603. Reimprimé in: Clavius 1612.

21 *Compendium*: voir Moyer 1983, p. 179ff.

22 Voir Moyer 1983.

23 Voir p. ex. Grosjean 1962.

24 Migne, PG 24, col. 693–706; on en a une traduction partielle dans Strobel 1977, p. 22ff.

25 *Vita Constantini*. III, § 17–21.

26 Voir Schwartz 1907, col. 1395.

27 Voir Huber 1969, p. 64ff, Strobel 1981, p. 104ff.

textes authentiques ou s'il s'agit des faux (pas nécessairement de la main du patriarche!) Cela sera, bien sur, une tâche pour la recherche future!

Je signale, toutefois, qu'il y a eu une prise de position du côté du patriarche orthodoxe de Constantinople qui se rapproche de celle de «notre» patriarche.²⁸ Celle-ci constate par exemple:

1. Les pères du Concile de Nicée avaient des connaissances astronomiques supérieures à celles des novateurs romains.
2. D'après Ptolémée et d'autres astronomes, les responsables du nouveau calendrier ont mal calculé.

D. Quelques thèmes disputés

1) La longueur de l'année tropique

Un des points disputés du nouveau calendrier, c'est la longueur (variable) de l'année tropique (c'est-à-dire la longueur précise de l'année, par exemple d'un équinoxe vernal au prochain équinoxe vernal). Or nous trouvons dans l'examen du patriarche (Cap. VII) qu'il reproche aux auteurs du *Compendium*, qu'ils prennent comme point de départ une longueur variable de l'année tropique. Le patriarche, au contraire, constate que cette longueur est invariable, à savoir 365 jours, 5 heures, 48 minutes, 53,25 secondes. Comme justification il cite toute une série d'astronomes orientaux: al-Fargānī (*ante* 247/861)²⁹, al-Battānī (mort en 317/929)³⁰, Abu l-Wafā' al-Būzaḡānī (mort en 388/998)³¹ etc. jusqu'à une observation «très importante» en 1472 et il constate, que toutes ces observations concordent dans cette longueur invariable de l'année tropique (chap. VII). Il est intéressant de constater que Joseph Scaliger reprend cette valeur dans son *De emendatione temporum*: «Hi viri definierunt anni Tropicici modum 365. 5. 48. 53. 20 fere».³² Et Scaliger précise bien sa source: «Plura de hoc anno scire non potui, praeter pauca a domino Ignatio Patriarchae Antiocheno ad me scripta, quae huic capiti aspersi.»³³

Toutefois il faut signaler que le patriarche n'est pas tout-à-fait exacte dans ses arguments. Une comparaison des valeurs de la longueur de l'année tropique chez quelques auteurs orientaux montre qu'elles varient entre 365 jours, 5 heures, 15 minutes, 32,30 secondes (Māšallāh³⁴) et 365 jours, 5 heures, 14 minutes, 26

28 Une traduction latine du texte grec a été publiée dans le *Chronicon ecclesiae Graecae Philippi Cyprii* (Frankfurt 1683) par Henricus Hilarius (*appendix*, sans pagination); voir Schmid 1882/1884, p. 563f.

29 Cf. Sezgin 1976, p. 149ff.

30 Cf. Sezgin 1976, p. 182ff.

31 Cf. Sezgin 1976, p. 222ff.

32 Scaliger 1583, p. 196; cf. Grafton 1994, p. 341.

33 Scaliger 1583, p. 196.

34 Cf. Sezgin 1976, p. 127ff.

secondes (al-Battāni).³⁵ La valeur présentée par le patriarche se situe entre ces deux valeurs, mais n'est nullement une valeur unique.

Par contre le *Compendium novae rationis* adopte une valeur stipulée par les «Tables Alphonsines»,³⁶ c'est-à-dire 365 jours, 14 heures, 33 minutes, 9,57 secondes (= en notation séxigésimale: 365 jours, 5 heures, 49 minutes, 15, 58 secondes)³⁷, d'ailleurs sans justifier cette valeur: «Proponit enim sibi anni Alfonsini mensuram, quae inter varias media est, atque ideo errori minus obnoxia; ex qua subductis calculis efficitur ut in annis plus minus CXXXIII aequinoctorum loca integrum antevortant diem».³⁸

La différence entre la valeur du patriarche est celle des «Tables Alphonsines» est certainement minime, mais ce qui est important, c'est sont les méthodologies très divergentes: Tandisque le patriarche insiste sur des résultats uniformes des observations «orientales», le *Compendium* prend comme point de départ une valeur pour la longueur de l'année tropique, qui est praticable, mais qui n'est pas un résultat de quelques observations.

Toutefois il faut constater que non seulement Joseph Scaliger, mais aussi Anthony Grafton, dans son étude détaillée sur le *De emendatione temporum*, ont été impressionnés par le patriarche et sa présentation: «Scaliger was the first Western scholar to draw explicitly on the great astronomical achievements of later medieval Islam, which European scholars would not explore systematically until the next century. It seems a shame that he returned in later editions to the Alfonsine value for a constante tropical year ...».³⁹

Toutefois, je n'ai pas pu examiner si ces points sont mentionnés dans les attaques de Christophe Clavius contre Scaliger, qui avait critiqué vivement le nouveau calendrier.⁴⁰

2) Le nombre d'or et les épactes: La date de Pâques

Ce sont les éléments les plus importants du nouveau calendrier. Son premier auteur, Giglio (ou Lilius) avait proposé un système compliqué, mais ingénieux, celui des épactes basé sur les Tables Alphonsines et sur un cycle lunaire assez exacte qui permet un calendrier précis et assez facile à s'en servir. Les épactes c'est un système dans lequel on a un nombre qui permet, grâce à des tables, d'en déduire, par exemple la date de Pâques et les fêtes qui en dépendent.

35 Kennedy 1956, p. 147.

36 Pour les «Tables Alphonsines» voir par exemple Poulle 1984.

37 Cf. Swerdlow 1974, p. 48.

38 *Compendium*, p. 3; voir Swerdlow 1986.

39 Grafton 1993, p. 341f.

40 *Iosephi Scaligeri Elenchus et castigatio Calendarii Gregoriani à Christopero Clavio castigata et Responsio ad convicia et calumnias eiusdem Iosephi Scaligeri in Calendarium Gregorianum, eodem auctore: Cui accessit Refutatio Cyclometriae eiusdem Scaligeri* réimprimés in: Clavius 1612.

Le problème est bien défini dans le *Compendium*: «Alterum quid restituendo calendario veraeque Paschatis rationi tradendae impedimentum afferre videbatur, illud est, quod nullus cyclus decennovennalis reperiabatur, qui calendario appositus praestare posset, ut iidem numeri perpetuo novam lunam, atque ex ea decimam quartam pasachalem ostenderunt».⁴¹

Un des problèmes des règlements pour le nouveau calendrier était le fait que Pâques pouvait tomber sur le 20 mars, c'est-à-dire *avant* l'équinoxe vernal. Clavius a bien reconnu cela: «Quin etiam, quamquam annus Solaris aequatione non egeret, sed aequinoctium semper diebus 21 & 22 martii affixum est, atque vetus Calendarium retineretur, reiicitur tamen Pascha necessario in secundum mensem, quotiescumque aequinoctio in diem 20 Martii incidente, (quod in annis bissextilis necessario posse evenire, supra ostendimus) luna XIII in eundem 20. Martii caderet. Nec vero quisquam in hoc Ecclesiam Catholicam iure reprehendet, quod nonnunquam Pascha celebret in primo, vel secundo mense, quando id ratio cyclo, vel dies aequinoctio prae fixus ita exigit, cum nullo modo vitari id possit ut propterea error nequamquam dici mereatur: presertim vero, quod Ecclesia iam a iugo legis Mosaicae sit liberata.»⁴²

Quelle est la stratégie du patriarche pour critiquer ce procédé et qu'est-ce qu'il propose à sa place? A part, bien sûr, de son importance théologique, le point le plus important pour notre auteur c'est que la Pâques chrétienne n'a rien à voir avec la Passah des Juifs. Celle est, comme on sait, dans la tradition juive, une fête dans le mois *Nisan* (ou *Abib*) pour rappeler la fin de la captivité d'Israel en Égypte (*Exode*). Elle est fixée à la pleine lune de ce mois, c'est-à-dire au 14ème jour à partir de la première visibilité de la lune. Et cette visibilité fut constatée, pendant la vie de Jésus-Christ, à Jérusalem, par des observations.⁴³ Pour la tradition chrétienne et le patriarche, Pâques est quelque chose très différente: Pâques est d'abord une fête qui tombe toujours sur un dimanche et c'est le premier dimanche après la pleine lune après l'équinoxe vernal. Or, d'après le patriarche, le «calendrier proposé» ne respecte pas ce principe, puisque d'après les *Canons* du nouveau calendrier, comme il remarque justement, Pâques tombe parfois *avant* l'équinoxe vernal – et cela est confirmé par les justifications de Clavius citées ci-dessus. Le résultat c'est que dans ces cas Pâques tombera quatre semai-

41 *Compendium*, p. 2; voir la traduction de Rodolphe Audette: «L'autre difficulté qui semblait entraîner un empêchement à la restauration du calendrier et à l'adoption d'un système précis pour déterminer la date de Pâques, c'est qu'on n'avait trouvé aucun cycle de 19 ans, qui pourrait, si on l'adjoignait au calendrier, faire en sorte que ces mêmes nombres d'or indiquent perpétuellement les néoménies, et conséquemment le quatorzième jour de la lune pascable»: *Compendium* ..., trad. Audette, p. 12.

42 *Romani Calendarii A Gregorio XIII restituti Explicatio*. Roma 1603. Reimprimé in: Clavius 1612, p. 83.

43 Le patriarche paraît ignorer, que les Juifs, eux aussi, connaissent, depuis le 4ème siècle un calendrier par un calcul, c'est-à-dire une sorte de comput: Voir par exemple Bernitzky 1989.

nes trop tôt (par exemple en 1704). La justesse de cette remarque est confirmée par une critique identique formulée par les protestants allemands en 1700.⁴⁴

Un point supplémentaire est la constatation du patriarche, que d'après le nouveau calendrier il est bien possible que Pâques ne se situe pas, dans le cadre du zodiaque, dans *Bélier* (*Aries*), mais dans *Taureau* (*Taurus*) et il constate que cela contredit aussi les stipulations du Pères du Concile de Nicée (chap. XVI). Mais c'est un point qu je n'ai trouvé nulle part dans la littérature concernant ce Concile! Cela est également valable pour un autre point: Dans le même chapitre XVI il se réfère à une autre stipulation du Concile de Nicée concernant Pâques, à savoir que au cas que la date de Pâques est trop tardive, on est admis à raccourcir le mois de deux jours (chap. XV)!

3) *Les observations astronomiques «orientales»*

Dans l'histoire de l'astronomie orientale nous avons beaucoup des *azyāğ* (pluriel de *zīg*). Ce sont des collections des tables se rapportant à des calculs astronomiques, par exemple au mouvement de la lune. Mais souvent nous n'avons pas les paramètres numériques sous-jacents («underlying parameters») qui sont la base de ces tables. C'est précisément le cas de notre texte: le patriarache n'indique pas ses paramètres. J'ai essayé à plusieurs reprises de calculer ces valeurs, mais je n'y suis pas encore arrivé. Mais espérons!

Mais dans le texte, il y a des indices qu'il connaissait les développements les plus modernes dans l'astromie théorique des Orientaux. Inaugurée au 13^e siècle par Mu'ayyadaddīn al-'Urdī (mort en 665/1266)⁴⁵, elle avait son apogée au 15^e siècle dans la personnage d'un muwaqqit de la mosquée des Omayyades à Damas, Ibn aš-Šāṭir (mort en 777/1375). C'est lui, qui a développé, dans le cadre d'une critique générale du système de Ptolémée, une nouvelle théorie des mouvements planétaires, Parmi celles-ci figure l'introduction d'un deuxième épicycle dans le mouvement de la lune.⁴⁶ Le patriarache se réfère à ce deuxième épicycle (chap. V), mais il l'impute aux Pères du Concile de Nicée!

4) «La plus grande erreur»

Pour le patriarache «la plus grande erreur» du nouveau calendrier c'est la manière de déterminer le début du jour: Dans l'Ancien Testament, le jour commence le soir, tandisque pour le nouveau calendrier le jour commence à midi (chap. XIV). Or il est clair, que si jamais une opposition (ou une conjonction) du Soleil et de la

44 Voir *The conclusion of the Protestant states of the empire, of the 23d of Sept. 1699, concerning the Calendar*. In: Philosophical Transactions of the Royal Society. Vol. 22. London 1702. pp. 459–463.

45 Voir par exemple Saliba 1990.

46 La première publication sur Ibn aš-Šāṭir suivie par beaucoup d'autres c'est Roberts 1957.

Lune (qui règle la date de Pâques) tombe entre midi et le soir, il a y aura un décalage d'au moins d'un jours pour la date précise de Pâques.

E. Une critique de la critique: Clavius?

Le jésuite allemand Christophe Clavius a publié les justifications «officielles» du nouveau projet, surtout l'*Explicatio* publiée pour la première fois en 1603. Est-ce qu'il prend en consideration aussi les critiques du patriarche – nous savons bien, qu'il les connaissait. A vrai dire, je n'ai trouvé aucune référence explicite dans cet oeuvre de presque 700 pages!⁴⁷ Mais il répond à une critique implicite formulée par le patriarche et par d'autres: Pour Clavius le nouveau calendrier devait être à la fois exacte et pratique, c'est-à-dire les exactitudes astronomiques étaient moins importantes que l'application pratique par le clergé local, qui, normalement, n'était pas très versé dans l'astronomie:

«Atque in hoc excellentia, ac perpetuitas Calendarii Gregoriani consistit, quod ad quamcumque intercalandi formam, hoc est, ad quamvis anni magnitudinem accomodari possit, nulla cycli epactarum facta in calendario mutatione: quae res in nullum alium cyclum lunarem quadrare posset, cum mutata intercalationis ratione, Cyclo quoque in Calendario dispositio mutanda sit necessario, ut infra, cum de Epactarum tabula expansa, copiose explicabimus.»⁴⁸

Pour Christophe Clavius il existe peut-être un autre point de contact avec le monde «oriental»: À Gênes⁴⁹, en Italie, nous trouvons un astrolabe «maghrebin» arabe fait, d'après quelques auteurs, par un certain Aḥmad ibn Ḥasan ibn Bāṣō. En réalité il a été construit, d'après les coordonnées stellaires, au 17e siècle.⁵⁰ En plus, ces coordonnées stellaires ont pour base, paraît-il, les tables de l'*Almageste* de Ptolémée corrigées peut-être par Christophe Clavius.⁵¹ Mais, bien sûr, cela demande aussi un nouvel examen – un astrolabe maghrébin reflétant les travaux de Clavius, un des pères du calendrier grégorien, vers 1600!

F. Conclusion

Dans cette petite contribution je ne peux que formuler quelques problèmes, et je suis loin de pouvoir apporter une réponse à toutes ces questions et je veux bien affirmer, que je n'ai pas encore compris tout le texte ni sa traduction latine. Le problème le plus important c'est celui des sources du patriarche:

47 Baldini/Napolitani mentionnent une telle référence dans l'édition de 1603 de l'*Explicatio* de Clavius, mais je n'ai pas pu la trouver dans l'édition de 1612: Baldini/Napolitani 1992, p. 17.

48 *Explicatio*, p. 73.

49 Genova, Società Ligure di Storia Patria; cf. King 2002, no. 150 = 1080; voir Mayer 1956, p. 36.

50 Voir la description détaillée par Remondini 1878 basée sur la collaboration de Michele Amari.

51 Gunther 1932, p. 298: ca. 1650 A.D.

- a) Quelles sont les sources (patristiques) auxquelles il se réfère?
- b) Qu'est-ce que signifie «calendrier proposé»?

En tout cas il faut reconnaître que le patriarche a bien reconnu la nécessité de la réforme et son enjeu. Mais ses points critiques portaient sur un point de principe: Dans les sciences est-ce qu'il faut se baser sur un modèle simple, qui néanmoins permet faire des pronostics réalistes ou est-ce qu'il faut se baser sur les dates qui reflètent les observations le plus soigneusement possible. Si je ne me trompe pas, ces deux positions ont, elles aussi, toujours des partisans dans les discussions épistémologiques modernes.

Les résultats positifs sont:

- a) Nous sommes amenés à rouvrir le dossier des parties astronomiques des Canons du Concile de Nicée.
- b) Il est bien possible que les critiques du patriarche, parmi d'autres, ont amenés l'auteur principal du nouveau calendrier, Christophe Clavius, à revoir ses justifications astronomiques.

Mais j'espère en dire un peu plus dans une publication comprenant une sélection de quelques textes du patriarche sur laquelle je travaille. Mais cela devra inclure, bien sûr, un contrôle des citations, des témoignages et des calculations du patriarche: Le dossier reste ouvert!

Sources

- | | |
|------------------|---|
| Assemani 1742 | Assemani, Stephanus Evodius: <i>Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus</i> . Firenze 1742 |
| <i>Catalogus</i> | <i>Catalogus Librorum Bibliothecae Lugdunensis</i> . Leiden 1610 |
| Clavius 1612 | <i>Operum mathematicorum Tomus V. Continens Romani Calendarii a Gregorio XIII . . . restituti explicationem. Novi Calendarii Romani apologiam adversus Michaellem Maestlinum . . . duobus libris explicatam. Appendicem ad Novi Calendarii Romani apologiam, in qua Iosephus Scaliger, Georgus Germanus & Franciscus Vieta . . . seorsim singuli confutantur. Accessit refutatio Cyclometriae eiusdem Scaliger</i> . Mainz 1612 |
| Scaliger 1583 | Scaliger, Joseph: <i>Opus novum de emendatione temporum in octo libros tributum</i> . Paris 1583 |

Bibliographie

- Baldini 1983 Baldini, Ugo: *Christoph Clavius and the Scientific Scene in Rome*. In: Coyne, G.V. et al. (Eds.): *Gregorian Reform of the Calender. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate its 400th Anniversary 1582–1982*. Città del Vaticano 1983, pp. 137–169
- Baldini/Napolitani, 1992 Baldini, Ugo, P. D. Napoletani: *Christoph Clavius: Corrispondenza*. Vol. II (1570–1590). Pisa 1992
- Bernitzky 1989 Bernitzky, Ludwig: *Der jüdische Kalender. Entstehung und Aufbau*. Frankfurt 1989
- Ehrig-Eggert 2014 Ehrig-Eggert, Carl: *Was heisst «arabisch-islamische Wissenschaftsgeschichte»? – Einige Anmerkungen*. In: Markus Groß, Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), *Die Entstehung einer Weltreligion. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion*, Berlin/Tübingen 2014, pp. 734–763
- Eusèbe, *Vita Constantini/Life of Constantine*. Transl. Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford 1999
- Eusèbe, *History of the Church*. Transl. G.A. Williams. Rev. Ed. London 1989
- Graf 1956 Graf, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Vol. IV. Città del Vaticano 1956
- Grosjean 1962 Grosjean, Paul: *La date de Pâques et le Concile de Nicée*. In: Académie royale de Belgique. *Bulletin de la Classe des Sciences*. 5e série, tome 48. 1962. pp. 55–66
- Gunther 1932 Gunther, Robert T.: *The astrolabes of the world*. Vol. I: *The Eastern astrolabes*. Oxford 1932
- van der Heide 1977 van der Heide, Albert: *Hebrew Manuscripts of Leiden University Library*. Leiden 1977
- Huber 1969 Huber, Wolfgang: *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*. Berlin 1969
- Jones 1994 Jones, Robert: *The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe*. In: Russell, G. A. (Ed.): *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. Leiden 1994. pp. 88–108
- Kaltenbrunner 1877 Kaltenbrunner, Ferdinand: *Die Polemik über die Gregorianische Kalender-Reform*. In: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie zu Wien. Phil.-Hist. Klasse* 87. 1877, pp. 485–586
- Kaltenbrunner 1881 Kaltenbrunner, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform. I. Die Commission unter Gregor XIII. nach Handschriften der Vaticanischen Bibliothek*. In: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie zu Wien. Phil.-Hist. Klasse* 97. 1881. pp. 7–54

- Kennedy 1956 Kennedy, Edward S.: *A Survey of Islamic Astronomical Tables*. Philadelphia 1956
- King 2002 King, David A.: *A Catalogue of Medieval Astronomical Instruments. Provisional Table of Contents* (Version of May, 2002) = www.davidaking.org/instrument-catalogue.
- Lafontaine 2012 Lafontaine, Christophe: Patriarcat latin de Jérusalem: Pâques 2013, avec les orthodoxes. Retour au calendrier Julien, pour Pâques. In: Zenit. Le monde vu de Rome 16 octobre 2012
- Levi della Vida 1937 Levi della Vida, Giorgio: *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano 1939
- Levi della Vida 1948 Levi della Vida, Giorgio: *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*. Città del Vaticano 1948
- Mayer 1956 Mayer, Leo A.: *Islamic astrolabists and their works*. Genève 1956
- Mercier 1994 Mercier, Raymond: *English Orientalists and Mathematical Astronomy*. In: Russell, G. A. (Ed.): *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. Leiden 1994. pp. 158–214
- Mingana 1933 Mingana, A.: *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. I. *Syriac and Garshūni Manuscripts*. Cambridge 1933
- Moyer 1983 Moyer, Gordon: *Aloisius Lilius and the «Compendium novae ratiois restituendi Kalendarium»*. In: Coyne, G.V. et al. (Eds.): *Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate its 400th Anniversary 1582–1982*. Città del Vaticano 1983. pp. 171–188
- Pouille 1984 Pouille, Emmanuel: *Les Tables Alphonsines avec les canons de Jean de Saxe. Édition, traduction et commentaire*. Paris 1984
- Remondini 1878 Remondini, Pier Costantino: *Intorno all'astrolabio arabico posseduto dalla Società Ligure di Storia Patria di Genova*. In: *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878*, Vol. I. Firenze 1878, pp. 403–431
- Roberts 1957 Roberts, Victor: *The Solar and Lunar theory of Ibn ash-Shāfir. A pre-Copernican Copernical Model*. In: *Isis* 48. 1957. pp. 428–432
- Saliba 1990 Saliba, George: *The astronomical work of Mu'ayyad al-Dīn al-'Urdī: A Thirteenth Century Reform of Ptolemaic Astronomy*. Beirut 1990

- Saliba 2008 Saliba, George: *Embedding Scientific Ideas as a Mode of Science Transmission*. In: Calvo, Emilia et al. (Eds.): *A Shared Legacy. Islamic Science East and West. Homage to Professor J. M. Millàs Vallicrosa*. Barcelona 2008. pp. 193–213
- Schmid 1882/1884 Schmid, Josef: *Zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform*. In: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 3. 1882. pp. 388–415; 543–595; 5. 1884. pp. 52–87
- Schwartz 1907 Schwartz, Eduard: Art. *Eusebios*. In: *Paulys Realencyclopädie des classischen Altertums*. Vol. VI,1. Stuttgart 1907
- Sezgin 1976 Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band VI. *Astronomie*. Leiden 1976
- Steinmetz 2011 Steinmetz, Dirk: *Die gregorianische Kalenderreform von 1582. Korrektur der christlichen Zeitrechnung in der Frühen Neuzeit*. Offersheim 2011.
- Strobel 1977 Strobel, August: *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Berlin 1977
- Strobel 1981 Strobel, August: *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Münster 1981
- Sverdlow 1986 Sverdlow, Noel M.: *The origin of the Gregorian Civil Calendar*. In: *Journal for the History of Astronomy* 5. 1974. pp. 48–49
- Sverdlow 1986 Sverdlow, Noel M.: *The Length of the Year in the Original Proposal for the Gregorian Calendar*. In: *Journal for the History of Astronomy* 17. 1986, pp. 109–118
- Takahashi 2011 Takahashi, Hidemi: *The mathematical sciences in Syriac: From Sergius of Resh-ʿAina and Severus Sebokht to Barhebraeus and Patriarch Ni'matallah*. In: *Annals of Science* 68. 2011. pp. 477–491
- Takahashi 2012 Takahashi, Hidemi: *Also via Istanbul to New Haven – Mss. Yale Syriac 7–12*. In: Reisman, David and Felicitas Opwis (Eds.): *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden/Boston 2012. pp. 157–176
- Toomer 1996 Toomer, G. J.: *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford 1996
- Ziggelaar 1983 Ziggelaar, August: *The papal bull of 1582 promulgating a reform of the calender*. In: Coyne, G.V. et al. (Eds.): *Gregorian Reform of the Calender. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate its 400th Anniversary 1582–1982*. Città del Vaticano 1983. pp. 201–239

Manfred Kropp

»Im Namen Gottes,
(d. i.) des gnädigen (und) B/(b)armherzigen«
Die muslimische Basmala: Neue Ansätze zu ihrer Erklärung

Einleitende Bemerkung

Um »den gewaltig wuchernden Dschungel des islamwissenschaftlichen Blätterwaldes« nicht weiter zu überladen und »seine Erkundung« nicht schon in nächster Zeit zum »vergeblichen Bemühen«¹ werden zu lassen, sind die folgenden Überlegungen in der Form eines schütteren, hoffentlich das Licht der Erkenntnis durchscheinen lassenden Blätterdachs – einer Gedankenführung mit den unbedingt notwendigen Belegstellen – gehalten. Manches der islamwissenschaftlichen Produktion wird als bekannt vorausgesetzt; auf das ausführliche und erschöpfende Referat des Standes der Forschung wird verzichtet.² Die Bibel- und Koranzitate sind zum größten Teil im Internet zugänglichen Korpora – wie z. B. <http://tanzil.net> für den Koran, für die Bibel den verschiedensprachlichen Modulen des Sword-Projekts: <http://www.crosswire.org/sword/modules/>, auch <http://ba.21.free.fr/septuaginta/> für die Septuaginta – entnommen. Für die weiterführende filigrane Diskussion einzelner Passagen wird man zweifellos auf die kritischen Ausgaben – sofern für die betreffenden Texte vorhanden – zurückgreifen müssen. Doch hat der Autor dieser Zeilen im kühnen Mut zur Lücke die Hoffnung, daß auch unter dem schütteren Blätter- und Belegdach der Weg zu neuen begründeten Hypothesen gefunden werden kann.

1. Vorüberlegung

Exodus 20,7 in verschiedenen Versionen:

Biblia Hebraica:

לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא

Septuaginta:

οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ οὐ γὰρ μὴ καθαρίσῃ κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ

Syro-Aramäisch:

לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא
וְגַם כִּי תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא

1 Volker Popp, »Islam« im Kontext. Der epigraphische Befund. Entwurf als ms. Dezember, 2012, S. 1.

2 Einen aktuellen Überblick bietet W. A. Williams, Basmala, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). Leiden (u. a.): Brill, 2001, S. 207b–212a.

Äthiopisch:

ኢትዮጵያ ስም እግዚአብሔር ፈጣሪክ በሐሰት፤ እስም ኢየሱስ እግዚአብሔር
በይገሥት ስም በሐሰት፤

Arabisch:

لَا تَنْطِقُ بِاسْمِ الرَّبِّ إِلَهَكَ بَاطِلًا، لَأَنَّ الرَّبَّ يُعَاقِبُ مَنْ نَطَقَ بِاسْمِهِ بَاطِلًا.

Deutsch:

Du sollst den Namen Deines Herrn nicht unnütz gebrauchen, denn der Herr läßt den nicht ungestraft, der Seinen Namen mißbraucht.

Verschiedene Versionen, wie hier die syrische und die äthiopische, aber nicht die (moderne) arabische, übersetzen den Text ausdeutend und setzen das präzise Verb »schwören«, engen damit den Geltungsbereich des Satzes in technisch-juristischem Sinn ein.

Die Anführung dieser Bibelstelle drängt sich angesichts des inflationären Gebrauchs der *Basmala* in mündlicher wie schriftlicher Form, zu Beginn jedes öffentlichen Vortrags wie auch in der Kopfzeile fast jeder offiziellen Verlautbarung, in der islamischen Welt auf.

2. Charakter und Bedeutung typologisch vergleichbarer Formeln:

Invokation (anrufend oder versichernd, bekräftigend – sich einer über die eigene hinausweisende Autorität und der eigenen Identität versichernd)

Als Begleitung von Handlung (mit entsprechendem Verb): um Beistand, Hilfe anrufend; dann absolut am Anfang religiöser und offizieller Texte (lat. Stufengebet; Q 113; 114, aber auch Q 96 als arabisch-islamisches Stufengebet).

Der Zusatz von »im Namen (des Herrn)« ist semitische Ausdrucksweise; »Stützwort« zur Vermeidung direkter Anrede und Namensnennung; also Q 96,1: *iqra' bi-smi rabbika* »rufe Deinen Herrn (um Hilfe) an!« Vgl. Ähnliches in der Formel »und mit deinem Geiste« statt »mit dir«, als gängiger Semitismus in der christlichen Liturgie in Übersetzung nichtsemitischer Sprachen.³ Es gibt eine Anzahl anderer Stützwörter in gleicher Funktion, wie die unten angeführten Parallelformeln aus altsüdarabischen Inschriften, also aus dem historischen Umfeld des werdenden Islams belegen.

Das Arabische, so auch das koranische Korpus, kennt, das Phänomen eines Stützworts zur Vermeidung eines einfachen Personalpronomens oder einer einfachen Anrede, schließlich zur Vermeidung der einfachen Nennung einer Person oder Wesenheit aus Gründen des Respekts oder eines Tabus. Die Wahl eines solchen Stützwortes ist ursprünglich bedingt durch einen Teilaspekt des Körpers, der

3 Es wäre zu bedenken, ob und in welchem Maße solche wiederholten liturgischen Formeln in den Übersetzungssprachen stilbildend wirken. Wenn wörtlich übernommen, stellt sich die weiters die Frage, ob die so übernommenen Formeln im Geist der Ausgangssprache verstanden werden.

Person oder ihrer Wirksamkeit. Doch verblaßt die konkrete Bedeutung und das Stützwort wird mit folgendem Personalsuffix oder Nomen eine konventionelle, feste Wendung, die nur als Ganzes verstanden wird. Dies ist in anderen semitischen Sprachen, wie etwa den äthiopisch-semitischen in noch größerem Maße und noch höherem Maße der Grammatikalisierung zu beobachten. Verschiedene Standardformen der Personalpronomina etwa lassen sich in ein ursprüngliches »Stützwort« (z. B. Kopf) mit folgendem Possessivsuffix, das die intendierte grammatische Person anzeigt. Ein anschauliches Beispiel dafür ist waḡh Allāh »Angesicht Gottes« in Q 55, 26–27: »Alles auf ihr (der Erde) ist vergänglich. Aber es bleibt das Angesicht Deines Herrn voll Majestät und Ehre.« Hier müssen Deutung und Übersetzung entscheiden, ob es sich lediglich um eine respektbedingte Formel für »Dein Herr« handelt, also eine historische Metonymie, die Sprecher und Hörer nicht mehr bewußt wird. Oder um eine wache, gar innovative, unter Umständen durch Entlehnung aus biblischen Sprachgebrauch geschaffene Metonymie, die dann in der Übersetzung zu berücksichtigen wäre: »das Antlitz Deines Herrn«. Über die Problematik der angemessenen Übersetzung hinaus haben solche Fragen und ihre Klärung entscheidende Bedeutung für die Einschätzung von Charakter, Funktion und Wirkung des Textes in seinem – falls überhaupt rekonstruierbaren – historischen Kontext. Dies besteht als Problem für den Historiker; der Theologe vermag unter Berufung auf die Unmittelbarkeit des göttlichen Wortes andere Lösungen zu schaffen. Die Formel findet sich als Einleitung eines offiziellen Briefes in Q 27,30: Brief Salomos an die Königin von Saba.

Die ursprüngliche Invokation mit Anrufung einer jenseitigen Autorität bzw. deren Hilfe, Berufung darauf, sinkt im (heutigen) muslimischen Gebrauch herab zu einer obligatorischen Einleitung fast jeden, und nicht nur religiösen Textes bis hin zu einem Privatbrief. D. h. die ursprüngliche Invokationsformel wird zu einem Stück der freien Kür in Prosa oder Reimprosa ausgestaltet, getreu der nunmehrigen Auffassung, daß es eigentlich nichts Anderes und Wichtigeres zu sagen und zu schreiben gäbe. Erst nach Ableistung dieser unbedingten religiösen Pflicht und nach Einfügung eines Fugenzeichens – *ammā baʿdu* »weilers aber nun ...« – ist es erlaubt, sich niedrigeren, weltlichen Gegenständen zuzuwenden.

Nur kurz sei die Entwicklung und vor allem die rechtliche, politische und philosophische Diskussion um Invokationen – sei es Gottes, sei es eines anderen Souveräns – im Okzident erwähnt, die in der letzten Konsequenz die Forderung nach ihrer Weglassung unter Berufung auf die Religionsfreiheit erbrachte; vgl. zur Geschichte der *invocatio* im Okzident immer noch Heinrich Fichtenau. »Zur Geschichte der Invokationen und Devotionsformeln« in: ders.: *Beiträge zur Mediävistik*. Ausgewählte Aufsätze. 2. Band. Urkundenforschung. Stuttgart: Hiersemann, 1977. 37–61; zur modernen Diskussion Markus Karl Steffen Löffelmann: *Das Urteil*. Grundlegung einer Philosophie des entgrenzten Denkens im Endlichen. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002 und Simon Lanz auf

URL: <http://polithink.ch/2010/05/19/im-namen-gottes-des-allmachtigen-spannung-zwischen-der-invokation-und-der-religionsfreiheit/> (aufgerufen 10. Oktober 2012).

3. Herkunft

Es handelt sich um schon jüdischen und christlichen Gebrauch bei religiösen Texten. Bei vorislamischen persischen, zoroastrischen Texten (*pad nām ī yazdān* »im Namen der Götter«) ist unter Umständen semitischer, jüdischer oder christlicher, Einfluß anzunehmen.⁴

4. Eigenname Gottes oder Epitheton: *rahmān*

Im jüdischen (talmudischen) Sprachgebrauch wird das ursprüngliche Epitheton *rahmānā* praktisch zum Ersatz des nicht zu verwendenden Gottesnamens. Der Gebrauch ist nicht auf den jüdischen Bereich beschränkt, sondern findet sich auch im christlichen. Eine Zusammenfassung des Belegmaterials aus den verschiedenen sprachlichen und religiösen Bereichen gibt Jonas C. Greenfield.⁵

In vorislamischen altsüdarabischen Inschriften monotheistischer Prägung erscheint RḤMN als Gottesname oder Epitheton, neben anderen Qualifikationen: Iwona Gajda hat die betreffenden Texte anschaulich zusammengestellt:⁶

*Namen Gottes:*⁷

l(Gott) und *Rḥmnn* (der Barmherzige)

Epitheta:

bʿl bzw. *mrʿ* (Herr; des Himmels und der Erde; der die Menschen erschaffen hat).

Invokationsformeln und Stützwörter:

b-rdʿ (mit Hilfe)

b-mqm, *b-hyl* (mit der Macht)

b-ḥamd (im Lobe)

4 Philippe Gignoux vertritt die Herkunft der muslimischen Basmala von iranischem Gebrauch, mit Anpassung der Formel an den strikten Monotheismus (Ph. Gignoux, »Pour une origine iranienne du bi'smillah«, in: *Pad nām ī yazdān*, Paris, 1979, S. 159–63; vgl. auch BESMELLĀH. Islamic formula meaning »in the name of God,« more fully Besmellāh al-rahmān al-rahīm »in the name of God, the Compassionate, the Merciful.« In: Ehsan Yarshater (Hrsg.), *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 4,2, 1990, S. 172–174 (im Internet: <http://www.iranicaonline.org/articles/besmellah-islamic-formula-meaning-in-the-name-of-god-more-fully-besmellah-al-rahman-al-rahim-in-the-name-of-god-t>; zuletzt aufgerufen 22. 7. 2014).

5 From ṬH RḤMN to al-Rahmān: The Source of a Divine Epithet. In: *Judaism and Islam*. Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner. Ed. by Benjamin H. Hary, John L. Hayes and Fred Astren. Leiden: Brill, 2000, S. 381–393.

6 Vgl. Iwona Gajda: *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du ive siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*. Paris, 2009 (Mémoires de l'Académie des inscriptions et de belles lettres. 40.) Tableau 3: Invocations monothéistes Invocations classées chronologiquement, S. 226–231):

b-nṣr w-rd° w-mqm (mit Hilfe, Unterstützung und Macht

b-rd° w-zkt (mit Hilfe und Gnade)

b-sm, ʿl sm (im Namen) u. ä.

Eine besondere Formel in Inschrift Ry 508: *w-trḥm ʿly kl ʿlm rḥmnn rḥmk mr° ʿt* »und Du erbarmst Dich über alle Menschen (alle Welt?), habe Erbarmen (Wunschperfekt), der Herr bist Du!«⁷

So ist *ar-Raḥmān* – immer mit dem Artikel – sicherlich an praktisch allen Stellen des Korans Substantiv und Name Gottes. Steht es damit in Apposition zu *Allāh* in der Basmala?

So schreibt R. Paret: »Eigenartig ist die Kombination der beiden fast gleichbedeutenden Ausdrücke *ar-raḥmān* und *ar-raḥīm*. Sie findet sich außer in der Basmala (auch in 27,30, s. unten) und unten Vers 3 noch an folgenden Stellen: 41,2; 2,163; 59,22. Da man im Deutschen die im Arabischen beliebte paronomastische Ausdrucksweise zu vermeiden pflegt, scheint es sinnvoll, *ar-raḥmān* *ar-raḥīm* nicht mit »barmherzig und erbarmend« zu übersetzen, sondern mit »barmherzig und gütig« oder »allbarmherzig«. – Zur Bedeutung von *ar-raḥīm* siehe auch Gesch. des Qor. I, S. 113; Horovitz, Proper Names, S. 204.«⁸

Ar-Raḥmān ist jüdischer Sprachgebrauch; der christlich-aramäische, mit Ausnahme des Christlich-Palästinensisch-Aramäischen, bevorzugt *məraḥmānā*. Das ursprüngliche Epitheton wird im rabbinischen Sprachgebrauch praktisch zum Eigennamen Gottes aufgewertet. Als solcher erscheint er in jüdischen wie christlichen, aber auch »monotheistischen«, also weder eindeutig jüdischen, noch christlichen Formeln in vorislamischen, altsüdarabischen Texten. Der Koran verwendet *ar-raḥmān* in einer bestimmten Periode – Q 2, 158; 27,30; 41,1: 2. und 3. mekkanische Periode; Q 92,22: medinisch – falls es sich in der Schichtung der Texte um eine chronologische Abfolge handelt, und nicht um Textschichten, die unter Umständen verschiedene Urheber haben⁹ – anstatt *Allāh* oder *Rabb*. Damit könnte man die Basmala als »Sammelnamen« (d. h. *Allāh* = *ar-Raḥmān*) Gottes

7 Eine kurze Durchmusterung ähnlicher Einleitungsformeln in der syrischen Literatur anhand verschiedener Handschriftenkataloge ergibt praktisch die gleichen Stützwörter: ḥaylā »Kraft, Macht«, ʿudrānā »Hilfe« usw.

8 In: *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart, 1971 u. ö., S. 11. Gesch. des Qor. = Theodor Nöldeke: Geschichte des Qorans. Mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung. Neuausg. Dietrich, Leipzig, 1909–1938. 1. Über den Ursprung des Qorans. 2. Auflage, Bearbeitet von Friedrich Schwally, 1909; Horovitz, Proper Names = Joseph Horovitz, Jewish proper names and derivatives in the Koran. In: *Hebrew Union College Annual*. 2. 1925, S. 147–227.

9 Die Annahme eines Urhebers der koranischen Texte und somit die Möglichkeit der Rekonstruktion der zeitlichen Abfolge ihrer Entstehung in Anbindung an die Biographie des Urhebers ist in der Forschung bisher, im Gefolge der Arbeiten Theodor Nöldekes und dessen quasi-kanonischem chronologischen Schema für den Koran, fast alleinige *communis opinio*. Doch gibt es in der jüngsten Forschung Gegenstimmen, sowohl gegen die Annahme eines einzelnen Urhebers, wie gegen eine chronologische Abschichtung; vgl. dazu z. B. Gabriel Said Reynolds, Le problème de la chronologie du Coran, in: *Arabica*. 58. 2011, S. 477–502.

auffassen, dem ein einziges Epitheton *ar-raḥīm* »barmherzig«? (oder doch besser »gnädig« (womit Parets »Allerbarmen« oder Blachères »bienfaiteur« obsolet wären) beigelegt wäre.

5. Christliche Basmalen: differenzierende Nachahmung?

Im (nachislamischen) christlich-arabischen Sprachgebrauch, z. B. der Kopten, finden sich christliche *Basmalen*, die sich durch Variation des zweiten Epithetons deutlich differenzierend von den muslimischen Wendungen abheben: *bi-smi llāhi ar-raḥmāni r-raʿūfi* »im Namen Gottes, des barmherzigen und gütigen / gnädigen«. Darin könnte man eine bewußte Anlehnung mit gleichzeitiger Differenzierung an den muslimischen Sprachgebrauch sehen, also nachislamische Praxis. Das Wortpaar *raʿuf wa-raḥīm* (Q 2,134; 57,9; 59,10 usw.) ist allerdings auch, mit einigen anderen der gleichen Art, im Koran belegt; aber eben nicht in den Rang der Basmala aufgestiegen. Zudem steht die Wendung immer im koranischen Versreim, sodaß das zweite Adjektiv dem Reimzwang zu verdanken ist. Dem nun anzuführenden Ergebnis vorgreifend, wage ich zu formulieren, daß die christlichen (koptischen oder anderen) Formeln einer Basmala bzw. die Doppel epitheta bei Nennung des Gottesnamens bereits vorislamisch sind, der koranische Gebrauch davon nur ein Zitat darstellt.

6. Der fruchtbare Irrtum: vermeintlich ironisierender Gebrauch der Basmala in äthiopischen Texten

Die übliche christlich-äthiopische Basmala lautet, im Gleichklang mit anderen syrischen, koptischen und arabischen:

በስሙ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ፤ ፩ አምላክ። *bä-səmə ʾAb wä-Wäld wä-Mānfäs Qəddus aḥadu amlak* »Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, ein (einiger) Gott«.

Hier wird über die oben angedeutete Funktion einer Invokationsformel die Gelegenheit genutzt zu der abgrenzenden Deklaration einer dogmatischen Position (dreieiniger Gott).¹⁰

So habe ich die folgende Wendung in äthiopischen Chroniken, wo im Kontext zugleich eine sarkastische Ironie zu vermuten war, als Imitation und höhnischen Gebrauch der muslimischen Basmala aufgefaßt, wenn der Chronist über die geschlagenen Muslime schreibt, ihr *ʿġziʾbəḥer māḥari wä-mästāsahəl* »ihr barmher-

10 Nur am Rande, aber durchaus im Zusammenhang mit der Frage möglichen äthiopischen Einflusses auf koranische und islamische Texte sei auf das äthiopische Zahlwort *aḥad(u)* hingewiesen, das lautlich genauer zu der bekannten *crux interpretationis* im Koran Sūra 112,1 paßt als hebräische oder aramäische: *allāhu aḥad*. Die koranische Formel hätte dann die einleitende trinitarische Formel »überhört« und den einen Gott betont.

ziger und gnädiger Gott« möge sich ihrer erbarmen, aber auch dem siegreichen christlichen König Gälawdewos, also einem Menschen, diese Epitheta zugesteht.¹¹

Das erweist sich nun, zumindest teilweise als Fehlschluß, beruhend auf, aus meiner heutigen Sicht, zu geringer Lektüre und Kenntnis äthiopisch-christlicher Texte. Diese Einsicht wurde durch eine weitere, wenn auch kurzfristige Fehlannahme betreffs einer äthiopischen Bibelstelle gewonnen.

In einigen Ausgaben des NT steht im äthiopischen Text Lk 7,13 statt des (in den verschiedenen Sprachen einfach gesetzten) »(Als der Herr die Frau sah,) hatte er Mitleid mit ihr ...« መሀራ፡¹² ወተሃሃ፡ *māhara wä-täsahəla* »hatte er Mitleid mit ihr und erbarmte sich ihrer / war ihr gnädig ...«.

Die griechische, syrische und arabische Version

καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγγνίσθη ἐπ' αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε.

ܣܡܐ ܐܡ ܡܥܬܕ. ܣܡܐ ܥܠܝܗ. ܠܥܬܝܒܝܢ. ܠܥܬܝܒܝܢ. ܠܥܬܝܒܝܢ.
فَلَمَّا رَأَاهَا الرَّبُّ، تَحَنَّنَ عَلَيْهَا، وَقَالَ لَهَا: «لَا تَبْكِي

Syr. hat *eṭraḥḥam* »Mitleid zeigen, haben«; hingegen das Arabische *taḥannana* »Zärtlichkeit, Liebe, Mitgefühl, Mitleid zeigen, haben« (mit deutlicher Komponente des liebenden Gefühls – vgl. hebr. / aram. *raḥūm* als Vorbild für arab. *raḥīm*). Die Wurzel √ḤNN ist im Koran abwesend; wohl aus gutem Grund, widerspricht sie doch koranischem Gottesbild.

Für das äthiopische Lukas-Evangelium gibt es noch keine kritische Ausgabe. Eine erste Überprüfung der mir zur Verfügung stehenden ältesten Hss. ergab – z. B. das Evangeliar des Iyāsus-Moʿa, Abt des Klosters Ḥayq in Äthiopien, datiert Ende des 13. Jhdts. Hs. EMMML (Ethiopian Manuscript Microfilm Library) Nr. 1832¹³, fol., 207vb (in der komplizierten Belegstellenangabe wird augenfällig, was das Fehlen einer kritischen Ausgabe für die philologische Disziplin bedeutet) –, daß dort nur das einfache Verb *māhara* »hatte Mitleid mit ihr« steht. Genauso verhält es sich mit der Handschrift BM Or 481¹⁴ (17. Jhd.), wo fol. 136ra an der fraglichen Stelle ebenfalls nur መሀራ፡ »und er erbarmte sich ihrer« steht.

11 Vgl. Manfred Kropp: Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikā Wäldä ʿAmid. In: ZDMG. 136,2 = Festgabe der DMG an die ausländischen Teilnehmer des 32. International Congress of Asian and North African Studies. 1986, S. 314–346, hier S. 343; idem: *Die Geschichte des Lebna Dengel, Claudius u. Minās*. Hrsg. und übers. Louvain, 1988. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. 503. 504. = *Scriptores Aethiopici*. 83. 84.), Übersetzung S. XXII, Anm. 36; S. 1 und Anm. 2)

12 Es wird die in den Handschriften und Drucke zumeist verwendete Schreibweise gegeben, entgegen der in den Lexika des Gəʿəz üblichen etymologisch »richtigen« መሐራ፡ mit emphatischem ሐ.

13 Vgl. Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Abbdis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*. Vol. 5 : Project Numbers 1501–2000. Collegeville, 1981, S. 293–301.

14 Vgl. William Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*. London, 1877, S. 1–2.

Umso mehr danke ich Daniel Aseffa (elektronischer Brief vom 27. Juli 2011)¹⁵ für die Auskunft und Bestätigung, daß die Drucke der orthodoxen äthiopischen Kirche (auch in Amharisch!) den Doppelverbausdruck *māḥara wā-tāsāhala* »er erbarmte sich ihrer und war ihr gnädig« aufweisen; die mündlich überlieferte äthiopische Bibelexegese (Andämta) geht ebenfalls von dieser Version aus (Wängel qəddus). (In Gəʿəz und Amharisch mit Andämta-Kommentar). Addis Abeba, 1916 a. m. = 1924–25 n. Chr.; verschiedene Nachdrucke).

Nun könnte man dies als einen von obigem, der muslimischen Formel abgelauchten Sprachgebrauch auffassen, wenn auch auffällig wäre, daß ein solcher sich im Bibeltext finden sollte. Eine Überprüfung nicht nur anderer Drucke des NT, sondern der ältesten mir zur Verfügung stehenden Hss. (Ende 14. Jhdt.) ergab denn auch, daß dies eine vereinzelte Lesung ist, die aber keine isolierte Neuerung darstellt, sondern seit alters her fest im äthiopischen Sprachgebrauch verankert ist, und nicht auf Nachahmung muslimischer Formeln beruht. Die Formel findet sich in Viten äthiopischer Heiliger (13. Jhdt.).

Nach Auskunft von Getatchew Haile (elektronischer Brief vom 1. Dezember 2011; ich danke ihm sehr für einen entsprechenden Auszug aus einer im Druck befindlichen Arbeit) ist *Bä-səmə Ḥgzʾabəḥer māḥari wā-mästāsahol* »im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gnädigen« ebenfalls eine seit alters her gebrauchte Einleitungsformel religiöser Texte (der Wechsel vom t-Stamm des finiten Verbs zum st-Stamm des Partizips ist eine regelmäßige Erscheinung in Gəʿəz).

Und weiterhin, die Formel *māḥari wā-mästāsahol* »barmherzig und gnädig« ist keine Neuprägung, sondern Zitat verschiedener Bibelstellen des AT (z. B. Ex 34,6), vorzüglich aber des Psalters, wo die beiden Epitheta, aber nicht Synonyma, in der kanonischen Lesart der Bibel stehen. Der Psalter ist in der äthiopischen Tradition das meistgelesene und meistzitierte Buch der Bibel. Zitate daraus lassen sich schon in fragmentarischen äthiopischen Inschriften nachweisen, die im

15 Daniel Aseffas Argumentation und Frage ist für meine weiter untenstehende Schlußfolgerung wichtig, daher sei sein Text hier in extenso gegeben:

»Merci beaucoup pour votre message et l'hypothèse intéressante au sujet de Luc 7:13.

En la voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et il lui dit: 7(Luk 7:13 TOB) Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ, καὶ εἶπεν αὐτῇ. En consultant les Évangiles imprimés en guèze, j'ai constaté ce qui suit:

Les livres publiés par l'Église Orthodoxe (celui d'Asmara imprimé par Mahebara Hawariat; celui du patriarcat, ainsi que l'Andemta (commentaire traditionnel éthiopienne) ont les deux verbes *Maḥara wataśahala*.

En revanche le nouveau testament publié par Francesco da Bassano et celui de la Société de la Bible ont un seul verbe: *Maḥara*.

On pourrait se poser la question suivante: pourquoi les publications de Da Bassano et de la Société de la Bible ont-ils un seul verbe? Est-ce une influence des versions étrangères ou bien, ont-ils trouvé un manuscrit éthiopien avec un seul verbe en Luc 7:13? Ont-ils pensé que le deuxième verbe est un ajout ou une erreur? Malheureusement, les deux livres ne disent rien à ce propos. Pour l'instant, j'ignore s'il existe un manuscrit avec un seul verbe en Luc 7:13? Si la leçon des deux verbes est très ancienne (qu'en est-il de Abba Garima?), alors votre hypothèse sera renforcée.»

Jemen gefunden wurden und mit Sicherheit vorislamisch sind. Zwei Beispiele (die entsprechenden äthiopischen Fassungen haben *māhari wā-mästāsahəf*):

Psalm 86 (85),15:

וְאַמַּת חֶסֶד-וָרַב אֲפִים אֲדָךְ וַחֲנוּן רַחוּם-אֱלֹהֵי אֲדָנִי וְאַתָּה
καὶ σὺ κύριε ὁ θεός, οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ
ἀληθινός

But thou, O Lord God, art **compassionate and merciful**, long-suffering and abundant in mercy and true)

وَالْحَقِّ الرَّحْمَةُ وَوَأَفِرُّ الْعُظْبِ بَطِيءٌ وَرَوْؤُفٌ رَحِيمٌ إِلَهَ يَارَبِّ أَنْتَ إِنَّمَا (raḥīm wa-raʿūf)

Psalm 103 (102),8:

וְיְהוָה וַחֲנוּן רַחוּם (raḥūm wa-ḥannūn)
οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, μακρόθυμος καὶ πολυνέλεος

The Lord is **compassionate and pitiful**, long-suffering and full in mercy

ጠራሕማን ሕዳሕማን ሕዳሕማን ሕዳሕማን (mərəḥmān wā-mərəḥḥəfān)

الرَّحْمَةُ وَوَأَفِرُّ الْعُظْبِ بَطِيءٌ وَرَوْؤُفٌ، رَحِيمٌ الرَّبِّ (raḥīm wa-raʿūf)

(Zum Arabischen: *raḥīm wa-raʿūf* auch koranisch belegt; wie auch andere Wortpaare, die sich als Bibelzitate erweisen: *gafūr*, *tawwāb*).

In der äthiopischen Stilistik, mehr als in der allgemein semitischen, ist das Hendiadyoin (Zwillingsformel) sehr verbreitet, bei finiten Verben, aber auch bei Nomina und Adjektiven. So entspricht es äthiopischem Stilgefühl, einfache Verben oder Adjektive durch ein entsprechendes Paar zu ersetzen, wie man sieht, durchaus auch im kanonischen Bibeltext. Beispiele dafür lassen zahlreich anführen; hier könnte ein Ansatzpunkt zu einer Diskussion der Übersetzungstechnik bei heiligen Texten sein. Die betreffende Stilfigur scheint in der freien Disposition nicht nur der Übersetzer, sondern auch der Kopisten (biblischer Texte) zu sein. So findet sich z. B. für Gen 6,8 neben der einfachen Form ምሕረት: »Gnade« in den verschiedenen Handschriften ምሕረት፡ ወግህል፡ »Gnade und Erbarmen«.

Die Formel hat einige Varianten, wie auch ihre biblischen Vorbilder, und ist nicht auf die Aussage über Gott beschränkt; vgl. Ps. 112 (111),5, wo sie für einen Menschen gebraucht wird. Somit erweist sich der oben erwähnte äthiopische Chronist als ganz in biblischer Tradition stehend.

7. Ergebnis

Zur muslimischen Basmala ergibt sich: Das doppelte Epitheton ist deutliches Zitat aus dem AT, sehr wahrscheinlich aus den Psalmen. Es findet sich, wie schon im Ausgangstext, in gleichem Wortsinn, aber in anderer Wortwahl an mehreren Stellen des koranischen Textes. Der Gebrauch der Formel in der Liturgie und als

Texteinleitung ist am ausgeprägtesten und häufigsten im Äthiopischen, das als nächste Parallele, wenn nicht als Anreger des muslimischen Gebrauchs zu gelten hat.

Somit bleibt die Wortwahl als Besonderheit. *Raḥmān* ist deutlich keine (klassisch-)arabische Form; unter den wenigen Adjektiven der Form *faʿlānun* führt William Wright kennzeichnenderweise nicht *rahmān* an.¹⁶ Die Form ist allerdings in den lebenden arabischen Sprachen sehr verbreitet, aber bei den normativen arabischen Nationalgrammatikern verpönt. Umso mehr war es, zumindest späteren, in dieser nun sich bildenden arabischen Normgrammatik geübten Lesern klar, daß nicht ein arabisches Adjektiv, sondern ein fremder Eigename Gottes vorliegt, wenn man nicht den Schluß einer dem Dialekt entstammenden Intarsie ziehen wollte.

Das im Gegensatz zum Äthiopischen paronomastische Hendiadyoin entspricht arabischer Stilistik. Die beiden Elemente sind nicht als steigernd zu deuten, sondern differenzieren deutlich (*rahmān* »barmherzig, mitleidig«, *rahīm* »liebend, mitfühlend, gütig« (vgl. die griechische Übersetzung *philanthropos*). Interessant ist, daß die nächstliegende Wurzel $\sqrt{\text{HNN}}$, die sich aus hebräischen Sprachgebrauch anbot, nicht gewählt wurde. Diese fehlt im Koran gänzlich, unter Umständen wegen ihrer Assoziationen an die Gefühlswelt, die als für Gott nicht würdig erachtet wurde.

Raḥmān ist im koranischen Gebrauch zumeist Nomen und Gottesname; entlehnt entweder aus dem Altsüdarabischen oder dem jüdisch-talmudischen Gebrauch. Dieser Name muß auf Kritik und Ablehnung der eigenen Anhänger der koranischen Verkündigung gestoßen sein, wird er doch, nach Aufgabe und Wiederaufnahme für weite Bereiche der Textsammlung aufgegeben.

Fassen wir die vorstehenden Tatsachen und Überlegungen zusammen in dem Versuch, das Ausgangsmaterial und die Baumechanismen im motivischen Zusammenwirken zur Formulierung der muslimischen Basmala zu sehen.

Es gibt im werdenden muslimischen und arabischen Umfeld zwei konkurrierende monotheistische Gottesnamen, Allāh und ar-Raḥmān.¹⁷ Ersterer lang erbt, geteilt mit anderen semitischen Sprachen und Religionen, auch nicht monotheistischen, etymologisch zwar noch klar, aber nicht mehr reflektiert, ein isolierter lexikalischer Block. Der zweite noch deutlich Epitheton, im Gebrauch bei Monotheisten im arabischen Umfeld – Juden, Christen, aber auch südarabischen nicht konfessionsgebundenen Monotheisten – als Ersatzform für den nicht zu verwendenden eigentlichen Gottesnamen. Ar-Raḥmān ist eigentlich Partizip oder Adjektiv und wird als Appellativ substantivisch gebraucht »der Barmherzige«.

16 William Wright: *A Grammar of the Arabic Language*. 3rd ed. Nachdruck Cambridge, 1967. Vol. I, 241B.

17 Die dritte im koranischen Korpus häufige Gottesbezeichnung ist deutlich Epitheton und bevorzugte Anredeform: rabb »Herr(gott)«.

Sowohl die sprachliche Form wie auch die bekannte Herkunft lassen ihn im genuin arabischen Umfeld als von außen kommend erscheinen. Koranische Texte gebrauchen, in bestimmter, jeweils ausschließlicher Verteilung beide Gottesnamen, allerdings überwiegt der Gebrauch von Allāh.

Es gibt im Arabischen, wohl von alters her, die einfache Invokation bi-smi-llāh »im Namen Gottes«. ¹⁸ Im christlichen, zumeist liturgischem Gebrauch, aber auch in anderem Zusammenhang z. B. als Texteinleitung existieren erweiterte Invokationen mit typischem Doppelattribut in Anlehnung und als Zitat biblischen Sprachgebrauchs, das auch koranisch belegt ist.

Dem Urheber der muslimischen Basmala gelingt es in seiner Neuschöpfung verschiedene Ziele gleichzeitig zu verwirklichen.

Aus dem Hendiadyoin der Ausgangssprachen – steigernd oder differenzierend – formt er im arabischen Sprachgeist und dessen Stilgefühl darüber hinaus eine paronomastische Wendung, wie sie in arabischer gebundener Rede und Poesie üblich, beliebt und geschätzt ist. ¹⁹ Zur Bildung dieses Ausdrucks ausgehend von der Wurzel RHM nimmt er zwar eine entweder nicht geschätzte, als dialektal ²⁰ empfundene Ableitung in Kauf (raḥmān neben raḥīm), aber das ermöglicht ihm zweierlei. Zunächst gelingt es, die beiden konkurrierenden Gottesnamen in einer Formel zu vereinigen, die die Identität beider suggeriert, mit den in der Religionsgeschichte oft zu beobachtenden Mitteln der Einvernahme und Verschmelzung. Es bleibt aber die fundamentale Doppeldeutigkeit im Hinblick auf Wortart (Eigenname / Substantiv versus Adjektiv), die auch durch die Syntax des Ausdrucks nicht aufgehoben wird. Sowohl Substantive in Apposition (Allāh – ar-Raḥmān) stehend konjunktionslos asyndetisch nebeneinander, wie auch gleichgeordnete Attribute (ar-raḥmān ar-raḥīm). ²¹ Dies ermöglichte für die Gegenwart des Urhebers einen Ausgleich zwischen den Vertretern der beiden Gottesnamen, doch könnte hier auch der Grund für den in der muslimischen Tradition

18 Inwieweit diese schon, durch alltäglichen Gebrauch, von der ernst gemeinten Invokation zu einer modalen Floskel, die Aussage verstärkend, aber unter Umständen abschwächend oder zugebend, herabgesunken war, müßte eine gesonderte Untersuchung altarabischer Texte ergeben. Vgl. zu dieser Entwicklung die parallele deutsche (so aber auch in anderen Sprachen) Wendung: im Namen Gottes – in Gottes Namen.

19 Diese Stilfiguren – arab. *ġinās*, neben anderen Termini, reichen von gleichlautenden Formen einer Verbwurzel in verschiedener Bedeutung, über verschiedene Ableitungen der gleichen Wurzel bis hin zu teilweiser lautlicher (Assonanz) und lautlichen Anspielungen, bei denen der Hörer Teile des im Wortspiel Gemeinten zu ergänzen hat.

20 Freilich ist festzuhalten, daß das Klassische Arabisch mit seinen normativen Regelungen in Morphologie, Syntax und Lexikon ein spätes und vor allem oft willkürlich auswählendes Konstrukt ist, auf der einen Seite. Auf der anderen sind die altarabischen Dialekte als Kontinuum zu denken, an dessen Rändern auch Übergangsformen zu benachbarten Sprachen wie Aramäisch existieren. Wo hier die Form raḥmān einzuordnen wäre, ist durchaus der Untersuchung und Diskussion wert.

21 Die graphische Gestaltung der deutschen Übersetzung in der Titelzeile dieses Aufsatzes – fällt sie unter das Verdikt von Gen. 20,7? – soll diese doppelte Lesart und Interpretationsmöglichkeit andeuten.

berichteten Widerstand gegen die allgemeine Einführung der Basmala als feststehende Einleitung zu den einzelnen Suren liegen. Für die späteren Generationen hingegen bereitete er so die semantische Wandlung im Arabischen von ar-Rahmān vom Gottesnamen zum stehenden Epitheton vor.

Michael Knüppel und Aloïs van Tongerloo

Zum Projekt »Electi et Auditores – Göttingen als ein Zentrum der manichäologischen Forschungen«

Nachstehend soll ein neues Forschungsprojekt »Electi et Auditores – Göttingen als ein Zentrum der manichäologischen Forschungen«, das unter der Leitung der 2008 bei der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eingerichteten Manichäischen Kommission¹ von Aloïs van Tongerloo (Geel) und Michael Knüppel (Kassel/ Göttingen) durchgeführt wird, vorgestellt werden.

Mit dem Unternehmen wird unmittelbar an das vorausgegangene Projekt »Albert von Le Coq – der Erwecker Manis«, welches ebenfalls von A. van Tongerloo und M. Knüppel ausgeführt wurde, und in dem eine kritische Edition der Briefe des Turkologen, Ethnologen, Archäologen und Mitbegründers der manichäologischen Forschungen, A. v. Le Coq (1860–1930) an den Turkologen, Anglisten und Iranisten W. Bang Kaup (1869–1934), geleistet wurde,² angeschlossen.

Im Rahmen des Projektes, das die Erarbeitung einer Studie zur Geschichte der manichäologischen Forschungen in Göttingen von ihren Anfängen bis zur gegenwärtigen Arbeit der Manichäischen Kommission zum Gegenstand hat, sind mehrere Bände angestrebt resp. wurden dieselben bislang fertig gestellt, oder die Arbeit an diesen weitgehend oder zumindest teilweise abgeschlossen. Neben der erwähnten Studie ist eine aus drei Teilbänden bestehende Dokumentation vorgesehen resp. teilweise bereits realisiert. Im Rahmen der Letzteren erfolgen kritische Editionen a) der Briefe von R. A. Reitzenstein (1861–1931) an F. C. Andreas (1846–1930) und W. Bousset (1865–1920), b) des Briefwechsels von M. Lidzbarski (1868–1928) mit F. C. Andreas, c) des Briefwechsels zwischen W. Lentz (1900–1986) und F. C. Andreas und d) der unpublizierten manichäologischen Aufsätze W. Boussets und E. Waldschmidts (1897–1985).

Die Materialien, auf die sich die Studie gründet, befinden sich allesamt in den Beständen der Abteilung Handschriften und Seltene Drucke der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek zu Göttingen und bilden Bestandteile

1 Cf. zur Einrichtung und Arbeit sowie den Aufgaben der Manichäischen Kommission Knüppel, Michael: Ein manichäologisches Forschungs-Projekt. In: *Ural-Altaische Jahrbücher* N. F. 22. 2008, pp. 292–293 und ders.: »Manichäische Studien« – ein neues Forschungs-Projekt. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61 (2). 2009, pp. 179–182.

2 Knüppel, Michael/ van Tongerloo, Aloïs: *Albert von Le Coq (1860–1930) – der Erwecker Manis. Im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909–1914*. Berlin (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 34).

der Nachlässe von F. C. Andreas, W. Bousset, E. Waldschmidt, H. H. Schaeder (1896–1957), P. de Lagarde (1827–1891) und D. N. MacKenzie (1926–2001). Weitere für die Arbeit herangezogene Materialien befinden sich in den Beständen des in derselben Einrichtung verwahrten Göttinger Universitätsarchivs.

Die genannte forschungsgeschichtliche Darstellung hat, wie erwähnt, die Entwicklung der wissenschaftlichen manichäologischen Forschungen von ihren Anfängen bei J. L. v. Mosheim (1693–1755)³ bis zur Gegenwart zum Gegenstand. Tatsächlich beginnen diese Forschungen mit dem seinerzeit in Göttingen wirkenden Theologen und seiner allgemeinen Ketzergeschichte, während vorausgegangene Arbeiten mit manichäologischen Bezügen, wie etwa C. Spangenberg (1528–1604) »Apologia. Bericht und Erklerung M. Cyria. Spangenberg: Der Sieben Predigten halben« (1568) eine Verteidigungsschrift desselben, mit der dieser sich gegen den Vorwurf »Manichäer« zu sein, wehrte, war, und es sich bei I. de Beausobres (1659–1738) »Histoire critique de Manichée et du Manichéisme« (2 Bde., 1734–1739) um einen protestantischen Interpretationsversuch des Manichäismus aus der Hand eines aus Frankreich vertriebenen protestantischen Theologen handelte. Der Bogen wird in der neuen Studie von der eher formativen Phase, die von Mosheim repräsentiert wird, über P. de Lagarde und die Befassung mit »abendländischen« Sekundärquellen zum Manichäismus (Antimanichaica)⁴ bis hin zur Re-Edition und Neuinterpretation der manichäischen Selbstzeugnisse durch die Manichäische Kommission,⁵ gespannt. Eine herausgehobene Stellung nehmen hier natürlich der Göttinger Anteil an der Turfanforschung (mit dem seit 1903 in der süd-niedersächsischen Universitätsstadt wirkenden Iranisten F. C. Andreas⁶) und die Gnosis-Forschungen sowie die manichäologischen Forschungen der Vertreter (und Begründer) der Göttinger religionsgeschichtlichen

3 Cf. Mosheim, Johann Lorenz: *Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte*. 2 Bde. Helmstaedt 1746–1748 (1750); ders.: *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*. Helmstadii 1753 u. ders.: *Institutionum historiae ecclesiasticae et recentioris libri quatuor*. Helmstadii 1755.

4 Die Antimanichaica – häufig Schriften der Kirchenväter –, die uns Auskunft über den Manichäismus geben, und bis zur Entdeckung erster Selbstzeugnisse der »Religion des Lichts« im Zuge der deutschen Turfanexpeditionen die einzigen verfügbaren Quellen für die Lehren des iranischen Religionsstifters waren, können natürlich nur sehr bedingt als »abendländisch« betrachtet werden, sind sie doch vielfach von Theologen aus dem vorderasiatischen Raum oder arab. Chronisten verfaßt worden.

5 Cf. hierzu wiederum Knüppel (2008) und (2009).

6 Zur Arbeit von Friedrich Carl Andreas an den iranischen Turfanfunden cf. die wiederum von den Vff.n des vorliegenden kleinen Berichts am Rande der Arbeit der Manichäischen Kommission erstellte kritische Edition des Briefwechsels zwischen Andreas und W. Bang Kaup »Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914« (Berlin 2012, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N. F., Bd. 20).

Schule⁷ (R. A. Reitzenstein und W. Bousset) ein. Es werden daneben aber auch die Forschungen im Rahmen der Göttinger Iranistik (wiederum Andreas, aber auch H. H. Schaeder und später D. N. MacKenzie), der Indologie (E. Waldschmidt), Semitistik (M. Lidzbarski) und der Vergleichenden Religionswissenschaften

(C. Colpe, 1929–2009) behandelt. Besondere Aufmerksamkeit wird hierbei den Beziehungen der Göttinger Gelehrten untereinander, aber auch jenen zu für den Gegenstand relevanten Fachvertretern an anderen Forschungsstandorten zuteil. Hierbei wird im Besonderen auch auf die Ausstrahlungskraft der Göttinger manichäologischen Forschungen, wie sie durch die Schüler bspw. von F. C. Andreas (etwa den Iranisten W. B. Henning, 1908–1967 und den Semitisten, Ägyptologen, Koptologen etc. H. J. Polotsky, 1905–1991) in andere Länder, in denen diese ihrerseits manichäologische Forschungen begründeten resp. die Göttinger Tradition weiterführten,⁸ eingegangen.

Der unter a) genannten Briefwechsel R. A. Reitzensteins mit F. C. Andreas und W. Bousset (überwiegend aus Briefen Reitzensteins an die beiden Gelehrten bestehend – 141 Briefe und Postkarten an Bousset und 25 an Andreas) werden in Gestalt einer kommentierten Briefedition gegeben. Der Inhalt dieser Materialsammlung ist essentiell für das Verständnis der manichäologischen Forschungen, wie sie im Rahmen der Göttinger religionsgeschichtlichen Schule betrieben wurden. Sie geben zudem Auskunft über die Entstehungsumstände verschiedener manichäologischer Arbeiten der genannten Personen. In den Dokumenten werden Lesungen und Interpretationen von Texten und Passagen aus Quellen besprochen. Zudem erörtern die Korrespondierenden Grundsatzfragen zum manichäischen Weltbild und es werden die Beziehungen der verschiedenen Forscher zueinander, aber auch zu weiteren, nicht unmittelbar beteiligten Forscherpersönlichkeiten deutlich. Über die Angaben dieser Art hinaus enthalten die Materialien auch biographische Details zu Reitzenstein, Andreas und Bousset.

Von besonderer Bedeutung ist der unter b) aufgeführte Briefwechsel zwischen dem Semitisten M. Lidzbarski und F. C. Andreas. Dieser besteht einerseits aus den Briefen Lidzbarskis an Andreas (35 Stücke) und andererseits aus den in den Briefbüchern des Iranisten in Gestalt von Abschriften und Entwürfen bewahrten Antworten an Lidzbarski.⁹ Zwar waren die manichäologischen Beiträge Lidzbarskis nicht zahlreich,¹⁰ dafür jedoch bedeutsam. Mehr als in den wenigen Publi-

7 Cf. hierzu beispielsweise Colpe, Carsten: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*. Göttingen 1961 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78, N. F. 60).

8 So wirkte W. B. Henning nach seiner Emigration aus dem Deutschen Reich in Großbritannien und H. J. Polotsky nach seiner Flucht im Jahre 1935 an der Hebräischen Universität Jerusalem.

9 Solche Abschriften und Entwürfe fehlen demgegenüber (von wenigen Ausnahmen abgesehen) für die auch anderweitig nicht erhaltenen Antworten von Andreas an Reitzenstein und Bousset.

10 Der Ausnahmegelehrte hat zum Gegenstand nur vier Arbeiten verfaßt.

kationen wird in den zahlreichen Briefen, in denen wiederum einzelne Probleme besprochen werden, mitgeteilt. Das Material, das in diesem Teilband aufbereitet ist, ist auch insofern bedeutsam, als es Lidzbarskis Übergang von der religionsgeschichtlichen Schule zur Semitistik nachzuzeichnen erlaubt.

Je einen weiteren Teilband machen der als c) erwähnte Briefwechsel zwischen W. Lentz und F. C. Andreas sowie die oben unter d) angeführten unpublizierten manichäologischen Beiträge von E. Waldschmidt (darunter seine heute unbekannte Habilitationsrede und die Arbeit zu Buddha und Mani¹¹) und W. Bousset (insgesamt fünf kleinere Arbeiten sowie eine Vielzahl von Notizen und Anmerkungen), die als »Manichaica Extragottingensia« eingeleitet und kommentiert herausgegeben werden, aus.

Die Arbeiten sowohl an der erwähnten forschungsgeschichtlichen Untersuchung als auch an den Dokumentationen sind inzwischen recht weit vorangeschritten, d. h. die eigentliche forschungsgeschichtliche Darstellung ist erarbeitet und alle Texte aus den angeführten Nachlässen (soweit sie für diese Darstellung herangezogen wurden resp. vollständig in den Dokumentationen wiedergegeben werden) sind gelesen, transkribiert und überwiegend bereits auch kommentiert – zum Teil ausführlich eingeleitet und in den jeweiligen wissenschaftshistorischen Kontext gestellt. Zudem sind eine Reihe von Briefwechseln resp. Resten solcher Korrespondenzen in Getalt von Briefeditionen in Aufsätzen erschienen oder z. Zt. noch im Druck. Die Publikation des eigentlichen Materials, von der sich die Bearbeiter eine wesentliche Beförderung der Forschungsgeschichte der Manichäologie versprechen und mit der zugleich eine Anregung zu weiteren ähnlich angelegten Unternehmungen gegeben werden soll, wird für 2015/ 2016 erwartet.

11 Diese Materialien waren nach dem Tode ihres Vf.s auf Veranlassung R. Bultmanns an die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek übergeben worden.

Personalia

Am 15. November 2013 verlieh die theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. (Schweiz) Frau Professor Dr. theol., Dipl.-Math., M. A. (Orientalistik) THERESIA HAINTHALER, Honorarprofessorin für Christologie der Alten Kirche und Theologie des christlichen Ostens an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt-Georgen in Frankfurt am Main, den Ehrendoktor. Sie wurde insbesondere für ihre Mitwirkung an dem von Kardinal Aloys Grillmeier begründeten mehrbändigen Werk mit dem Titel »Jesus der Christus im Glauben der Kirche« sowie für ihre Bemühungen um den ökumenischen Dialog mit den getrennten Kirchen geehrt. U. a. ist sie Mitglied der »Commission for Theological Dialogue of the Catholic Church and the Orthodox Churches as a whole«, Beraterin der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied in der Arbeitsgruppe Kirchen des Ostens der Ökumene-Kommission.

Hubert Kaufhold

Nachruf auf Luise Abramowski (1928–2014)

In Tübingen verstarb am 3. November 2014 mit Prof. Dr. Luise Abramowski eine der großen international bekannten und anerkannten Forschungsgestalten der Patristik und Dogmengeschichte sowie der syrischen Studien in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute. Am 8. Juli 1928 in Schwentainen, Ostpreußen, in eine alte polnische Adelsfamilie geboren, die sich bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen lässt, war sie die älteste von fünf Geschwistern. Ihr Vater, Rudolf Abramowski, war reformierter Pfarrer der deutschen Gemeinde in Riga (1929–1939) und darüber hinaus Dozent als Alttestamentler und Orientalist, insbesondere im Syrischen (z. B. seine Arbeiten über Dionysius von Tel-Mahrê und die Fragmente des Diodor von Tarsus in Syrisch, Griechisch, Lateinisch und Armenisch¹). Von den Russen deportiert, starb er auf dem Weg in die Zwangsarbeit an den Ural im März 1945 im Alter von 44 Jahren.

Luise Abramowski studierte in Berlin (Kirchliche Hochschule) und dann in Bonn (Martin Noth, Ernst Bizer), wo sie 1956 promovierte und sich 1962 mit einer Arbeit über den Liber Heraclidis des Nestorius habilitierte. Diese Arbeit, publiziert in CSCO 242, Subsidia 22 (1963), stellte die Nestorius-Forschung auf eine neue Grundlage. Die syrische Handschrift Cambridge Univ. Libr. Ms. Or. 1319 edierte sie zusammen mit Alan Goodman: *A Nestorian Collection of Christological Texts I–II* (Cambridge 1972). 1974 nahm sie den Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Tübingen an und lebte in dieser Stadt bis zum Ende ihres Lebens. Bereits 1982 wurde sie Mitglied der British Academy als Corresponding Fellow.

Syrische Studien begleiteten ihr Leben: schon 1948, kaum zwanzigjährig, lernte sie Syrisch und gab bis 1998 auch nach ihrer Emeritierung noch Syrisch-Kurse. An Tagungen zu Syrischen Studien (Symposium Syriacum, SEERI-Tagungen, Deutscher Syrologentag) nahm sie von Anfang an teil. An drei Konsultationen des Syriac Dialogue, einem Dialog syrischer Kirchen unter Einbeziehung der Assyrischen Kirche des Ostens, den die von Kardinal König 1964 gegründete ökumenische Stiftung Pro Oriente ab 1994 organisierte, war sie beteiligt: an der 1. Consultation durch einen Beitrag über die Forschungsgeschichte zu Nestorius, an der 2. und 3. Consultation (Wien 1996, Mundelein/USA 1997) als expert scholar durch ihre Interventionen. Im *Oriens Christianus* publizierte sie bereits 1957.

Für einen autobiographischen Essay wählte sie die Überschrift »Dogmengeschichte und Literarkritik« und charakterisierte so selbst ihr Werk. Durch philologische Beobachtungen, Aufmerksamkeit für den historischen Kontext und

1 Bibliographie in: H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Marksches (Hgg.), *Logos. FS Luise Abramowski* = BZNW 67 (Berlin, New York 1993), 634–640 (von H. C. Brennecke).

Literarkritik kam sie zu neuen Einsichten in schwierige theologische Fragen der Dogmen- und Theologiegeschichte. Ein dichter, anspruchsvoller Stil und präzise Formulierungen sind charakteristisch für ihre Schriften.

Ihre Unterstützung der jüngeren Forschergeneration, vor allem auch in syrischen Studien, an die man sich nun bereits aus den 70er Jahren in Bonn erinnert, wird von Menschen in Großbritannien, Indien und Korea immer wieder hervorgehoben. Mit ihrem scharfen Verstand und klaren Urteil, nüchtern ohne Vorurteil, stellte sie eine natürliche Autorität dar.

Ihre Beiträge zur patristischen Forschung des vierten bis siebten Jahrhunderts, insbesondere zu den trinitarischen und christologischen Streitfragen, ferner zur Gnosis-Forschung, wie auch zum Mittelalter und zur Reformationszeit sind andernorts zu würdigen.² An dieser Stelle ist an ihre syrischen Arbeiten zu erinnern. Dazu gehören außer der Monographie zum Liber Heraclidis des Nestorius grundlegende Studien über Babai den Großen³ oder auch die Darstellung der Theologie des Theodor von Mopsuestia, angereichert durch Fundstücke aus der syrischen Version Theodors. Syrische Versionen von patristischen Texten (Gregor, Epiphanius) waren oft hilfreich, dogmatische Positionen zu rekonstruieren. Das Projekt einer Edition von Brit. Lib. Add. 12.156 konnte zwar nicht verwirklicht werden – das Manuskript lag immer auf ihrem Schreibtisch –, führte aber zu einer Reihe von Artikeln.⁴

Schon die erste Publikation – wenn man von einer Rezension 1952 absieht – befasste sich mit Narsai.⁵ Weitere Studien zu Narsai folgten,⁶ und schließlich eine Monographie über Narsai, enthalten im Band über die Christologie der Kirche des Ostens, den sie für die von Alois Grillmeier begründete Reihe »Jesus der

2 Vgl. ihre Bibliographie in: Logos. FS Abramowski, 619–632 (bis 1992); ZAC 12 (2008) 5–9 (für die Zeit 1993–2008). Von 1993–2000 vgl. L. Abramowski, Dogmengeschichte und Literarkritik, in: D. Meyer (Hg.), Kirchengeschichte als Autobiographie (Köln 2002) 1–15, hier: 13–15.

3 Die Christologie Babais des Großen, OCA 197 (1974) 219–244; Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen, OCP 41 (1975) 289–343.

4 Die Anakephalaiosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12.156, Mus 96 (1983) 217–230; Zur geplanten Ausgabe von Brit. Mus. add. 12.156, TU 133 (1987) 23–28; On the fragments of Theodore of Mopsuestia in Brit. Lib. add. 12.156 and the christological fragment in double tradition, The Harp 6, Nr. 3 (1993) 199–206; Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Lib. add. 12.156 und das doppelt überlieferte christologische Fragment, OrChr 79 (1995) 1–8.

5 Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer, ZKG 66 (1954/55) 140–143.

6 Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Messbekenntnis und einem Theodor-Zitat, BJRL 78 (1996) 87–100; Narsai, Ephräm und Kyrill über Jesu Verlassenheitsruf Matth. 27,46, in: H. J. Feulner (ed.), Crossroad of Cultures. Studies in liturgy and patristics in honor of G. Winkler, OCA 260 (Rom 2000) 43–67; Narsai (ca. 415? – 502), Hom. LIV (30) Mingana II, 114–130: »Unser König Jesus«, der »gekreuzigte Mann«, in: P. Gemeinhardt, U. Kühneweg (Hgg.), Patristica et Oecumenica = FS W. Bienert (Marburg 2004) 157–166; Narsai, Homilie XI. »Über die Väter, die Lehrer«, ed. F. Martin, Journal Asiatique 1899 (Text), 1900 (Übersetzung), in: The Harp 20 (2006) = FS Rev. Dr. Jacob Thekeparampil, 333–348.

Christus im Glauben der Kirche« verfasst hat. Schon auf ihre erste Teilnahme an der Patristic Conference in Oxford 1955 geht die Bekanntschaft mit Grillmeier, aber auch mit Chadwick und anderen zurück. Ihr Manuskript über die Christologie der Persischen Kirche umfasst mehr als 600 Seiten und soll durch ein Kapitel über Ischoyab III. und Sahdona vervollständigt werden – am Entwerfen dieses Kapitels war sie bis zum 9. Juli 2014 tätig, danach konnte sie nicht mehr an ihren Schreibtisch zurückkehren. In diesem Band analysiert sie die ostsyrische Christologie von Narsai bis Timotheus I., einschließlich der Synoden und Katholikoi des fünften bis zum siebten Jahrhundert, mit Autoren wie Mar Aba, Babai, Ischoyab I. und II., aber auch geistlichen Autoren wie Johannes von Dalyatha. 2005 fasste sie kurz ihre Ergebnisse über die Christologie der edessenischen Theodorianer (wie sie sie nennt) zusammen,⁷ soweit sie bis dahin vorlagen. Ihre Rekonstruktion der Position des Ḥabib, der zur gleichen Gruppe gehört, aus der Polemik des Philoxenus von Mabbug gegen ihn, ist bereits 2002 in Band 2/3 von »Jesus der Christus« erschienen.⁸ Eine wichtige Untersuchung behandelt die Titel Patriarch und Katholikos.⁹ Die Edition der Nestorian Collection hat sie gelegentlich ergänzt.¹⁰

Die letzten Jahre waren geprägt von konzentrierter Forschungsarbeit, freilich häufig unterbrochen durch Krankenhausaufenthalte und langwierige Behandlungen, die die diversen Formen von Krebserkrankungen (ab 1988) erforderten. Nüchtern und ohne Klage, außer über die verlorene Arbeitszeit, ertrug sie diese Leiden, voll Mitgefühl mit anderen Kranken und Respekt vor der Leistung der Ärzte und des Pflegepersonals, bis zum Ende bei klarem Verstand und »lebendigem Geist, der bis in die letzten Tage aus ihrem schwächer werdenden Körper heraus strahlte« (so ihr Nach-Nachfolger Volker Drecoll).

Theresia Hainthaler

7 Die nachephesinische Christologie der edessenischen Theodorianer, in: L. Greisiger, C. Ram-melt, J. Tubach (eds.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005* = *Beiruter Texte und Studien* 116 (Würzburg 2009) 1–9.

8 Aus dem Streit um das »Unus ex trinitate passus est«: Der Protest des Ḥabib gegen die *Epistula dogmatica* des Philoxenus an die Mönche, in: T. Hainthaler (Hg.), A. Grillmeier †, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 und 600*, (Freiburg, Basel, Wien 2002) 570–647; Englisch: From the controversy on 'Unus ex trinitate passus est': The protest of Ḥabib against Philoxenus' *Epistula dogmatica* to the Monks, in: T. Hainthaler (ed.), A. Grillmeier †, *Christ in Christian Tradition 2/3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600* (Oxford 2013) 545–620.

9 Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch, in: D. Bumazhnov, H. R. Seeliger (Hgg.), *Syrien im 1.–7. Jahrhundert nach Christus: Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient, 15.–16. Juni 2007* = *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 62 (Tübingen 2011) 1–55.

10 Cf. Zu den Schriften des Michael Malpana / Badoqa, OLA 89 (1999) 1–10; dazu auch im Manuskript zur Christologie der Persischen Kirche (in Vorbereitung).

Besprechungen

Les apophthegmes des pères. Collection systématique chapitres XVII–XXI. Texte critique, traduction, et notes par Jean-Claude Guy, s.j. (= Sources Chrétiennes 498), Paris (Les éditions du Cerf) 2005, 470 Seiten, ISBN 2-204-07957-X, 37,00 €

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um die Fortführung der bereits erschienenen Bände I (1993) und II (2003). Unter den *Apophthegmata Patrum* versteht man eine Sammlung von Lehrsprüchen, kurzen Erzählungen und erbaulichen Anekdoten berühmter Asketen und Geistesmänner vornehmlich aus der Nitrischen Wüste Ägyptens. In einigen anonymen Sammlungen werden in alphabetischer Reihenfolge (von Alpha wie Antonios bis Omega wie Or) Altväter und Mönche mit Namen aufgerufen und von einem jeden derselben eine Anzahl Worte oder Taten mitgeteilt. Bereits in der lateinischen Überlieferung werden neben den *vitae patrum* die *verba seniorum* sachlich-systematisch geordnet. Der Jesuit Jean-Claude Guy ist dieser Tradition gefolgt, indem er eine mehrbändige Ausgabe nach Themen geordnet vorlegt. Im Falle des dritten Bandes werden nach Themen gesondert die Liebe (Kap. XVII), die Sehergabe (Kap. XVIII), die Wundertätigkeit (Kap. XIX), die Tugendwerke (Kap. XX) und schließlich einzelne Aussprüche (Kap. XXI) der Altväter behandelt. Schauplatz der Ereignisse ist Ägypten im vierten und fünften Jahrhundert. Als Urbild des Mönchtums gilt freilich der Altvater Antonius, doch sammeln sich alsbald auch um Amun aus der Nitrischen Wüste oder um Macarius den Ägypter die ersten Jünger, welche in Zellen und Lauren die Sketis bevölkern. In bezug auf den Christlichen Orient wäre noch anzumerken, daß auch in syrischer, armenischer, koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache weitere Apophthegmen-Sammlungen vorliegen, welche gleichfalls direkt oder eher indirekt auf ein griechisches Original zurückgehen und stofflich mit den alphabetischen oder auch systematischen Sammlungen eng verwandt sind. Nach dem Ableben des Herausgebers und Übersetzers Jean-Claude Guy SJ stellt sich nunmehr für alle Interessenten an der monastischen Literatur die Frage, wer dieses lobenswerte Unterfangen fortführen wird.

Peter Bruns

Euthérios de Tyane, Protestation. Lettres. Texte de M. Tetz (PTS). Introduction, traduction et notes par Joseph Paramelle, s.j. avec la collaboration de Louis Neyrand, s.j. (= Sources Chrétiennes 557), Paris (Les éditions du Cerf) 2014, 403 Seiten, ISBN 978-2-204-10214-8, 35,00 €

In dem berühmten Schriftstellerkatalog erwähnt der Ostsyrer Ebedjesu († 1318) eine gegen die Theopaschiten gerichtete Streitschrift des Euthérius von Tyana. Sonst ist nicht viel von diesem Autor bekannt. Er gehört eher zur zweiten Garnitur von Bischöfen und Theologen, die im Schatten der großen Kontrahenten Cyrill und Nestorius standen. Inwieweit Nestorius ein »Nestorianer« war, ist innerhalb der altkirchlichen Forschung noch immer umstritten und für die konfessionelle Aufspaltung des Christlichen Ostens nicht unerheblich. Ein strammer Parteigänger des abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel und gewiß noch »nestorianischer« als Nestorius war jedenfalls Euthérius von Tyana. Neben Theodoret von Cyrus gehörte er zu den scharfsinnigsten und auch scharfzüngigsten Kritikern des Patriarchen Cyrill von Alexandrien und dessen Konzept einer Idiomenkommunikation. Er hielt noch 431 zu Nestorius, als dieser in Ephesus bereits all seiner Ämter enthoben war. Und als die alexandrinische Partei 433 die Hand zur Versöhnung den Antiochenern entgegenstreckte, war es Euthérius, der hartnäckig und unversöhnlich den Patriarchen Johannes von Antiochien vor dem faulen Formelkompromiß warnte. Aus seiner spitzen Feder floß ein einziges polemisches Werk, das ihm freilich

seinen Nachruhm bei den Ostsyrern sichern sollte: die Antilogie, die Gegenrede gegen Cyrill. Martin Tetz hat 1964 in den Patristischen Texten und Studien (PTS 1 Berlin) diesen polemischen Traktat herausgegeben und übersetzt, dazu noch jene Briefe bearbeitet, welche sich in den Akten des Ephesinums erhalten haben. Die Herausgeber um Bernard Meunier haben sich nun entschlossen, aus dem Nachlaß der verstorbenen Jesuiten Joseph Paramelle (1925–2011) und Louis Neyrand (1915–2012) postum den vorliegenden Band herauszugeben, um der nestorianischen Theologie, wie sie im Vorwort sagen, gegenüber der cyrillischen Übermacht mehr Gewicht zu verleihen. Der Leser kann den Herausgeber zu diesem Entschluß nur beglückwünschen. Basierend auf der griechischen Ausgabe der PTS mit einigen wenigen Änderungen (S. 59–67) entstand eine elegante und gut lesbare französische Übersetzung, welche durch die Anmerkungen von P. Dominique Bertrand um nützliche und weiterführende patristische Informationen bereichert wurde. Vermutlich kurz nach 431 entstanden, enthält das polemische Werk vor allem Interjektionen, Fragesätze und Apostrophen an die theologischen Gegner im Lager des Cyrill, die sich damals im Aufwind befanden. Leitgedanke dieser in erregtem, ja oft leidenschaftlichem Ton verfaßten Antilogie ist die Unwandelbarkeit und Leidensunfähigkeit der Gottheit, welche selbst im Fleische über alle Affekte und Empfindungen der Menschennatur erhaben bleibt. Euthérius kann nur die Schwachstellen in Cyrills Christologie benennen, zu einer eigenen, positiven und auf Einheit hin angelegten Zusammenschau der beiden Naturen Christi gelangt er freilich nicht. Es bleibt bei einem bloßen Nebeneinander völlig unterschiedlicher Seinswesen, so daß von einer Inkarnation, d. h. einem Eingehen (nicht Aufgehen!) der Gottheit in die Menschheit im strengen Sinne, nicht mehr die Rede sein kann.

Peter Bruns

Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*. Tome I (Livres I–II). Introduction Annick Martin. Traduction Pierre Canivet. Revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thelamon (= Sources Chrétiennes 501), Paris (Les éditions du Cerf) 2006, 530 Seiten, ISBN 2-204-08023-3, 47,00 €

Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*. Tome II (Livres III–V). Texte grec de L. Parmentier et G.C. Hansen (GCS, NF 5, 1998) avec annotation par J. Bouffartigue. Introduction par Annick Martin. Traduction par Pierre Canivet. Revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thelamon, Les éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 530), Paris 2009, 560 Seiten, ISBN 978-2-204-08809-1, 55,00 €

Zu den Spätwerken des Bischofs von Cyrus gehört die Kirchengeschichte, welche als Ergänzung zur älteren Mönchsgeschichte angesehen werden muß. Kurz vor dem Tode Theodosius' II. verfaßt, verfolgt sie ein bescheidenes Ziel als das der anderen großen kirchengeschichtlichen Entwürfe. Durch die »Räubersynode« (449) im klösterlichen Exil von Apamea kaltgestellt, fand Theodoret reichlich Muße, einen engen Zeitraum von gut 105 Jahren, genauer seit dem Auftreten des »wahnsinnigen Arius« bis zum Tode des Theodor von Mopsuestia (428) und des Theodot von Antiochien (429), vor dem Auge des Lesers auszubreiten. Das erste der fünf Bücher hat die arianischen Wirren unter Kaiser Konstantin zum Inhalt, das zweite die Fortsetzung derselben unter seinem der Häresie zuneigenden Sohn Konstantius. Das dritte Buch ist eine geniale Apologie des christlichen Glaubens gegen den Apostaten-Kaiser Julian, das vierte behandelt die Glaubensstreitigkeiten unter den Nachfolgern Jovian, Valentinian und Valens. Das fünfte schließlich feiert den Triumph der Orthodoxie über den Arianismus wie auch über die anderen Irrlehren des vierten Jahrhunderts, des Apollinarismus und des pneumatomachischen Mazedonianismus. Als »Kriegsmaschine« will das Werk seinen Beitrag zur Zerstümmerung des Arianismus und seiner Parteigänger leisten. Es fällt auf, daß Theodoret bei den nestorianischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts Halt macht, auch wenn er hier und dort eine Begebenheit aus der Zeit nach 428 überliefert. Der Bischof von Cyrus überläßt es also dem geneigten Leser, sich selbst ein Urteil in der Frage der Rechtgläubigkeit zu bilden und die rechte Seite im

gegenwärtigen Ringen zu wählen. Selbstredend ist Theodorets Kirchengeschichte nicht frei von theologischen Werturteilen, nach denen er im übrigen auch die einzelnen Kaiser mehr oder minder gnädig beurteilt. Auf den Frevelkaiser Julian folgt der rechtschaffene Jovian, auf den Arianer und Gotengünstling Valens Theodosius, der mit der Einberufung des ersten Konzils von Konstantinopel den unruhigen Osten theologisch zu befrieden dachte. Vor allem die Verfolgung der Rechtgläubigen durch die Arianer zieht sich wie ein roter Faden durch das vierte Buch, und es braucht nicht viel Phantasie des Lesers, um zu erkennen, wen der Bischof von Cyrus um 450 zu den Rechtgläubigen, die Verfolgung erdulden, und den frechen Ketzern, die im Augenblick das Heft in der Hand haben und Unschuldige verfolgen, zählt. Bedingt durch die polemische Frontstellung, kommt es in der historischen Darstellung zu einigen Ungenauigkeiten. Gegenüber der Mönchsgeschichte fallen der etwas nachlässige Stil und der geringere Fleiß auf. Diese Mängel kompensiert Theodoret durch die Einfügung zahlreicher Urkunden und Synodalschreiben, welche lediglich durch die knappen Zwischenbemerkungen miteinander verknüpft sind. Ohne Theodorets Detailfreude besäßen wir heute manches Dokument nicht, was uns Sokrates und Sozomenus aus welchen Gründen auch immer unterschlagen haben. Es ist gerade das Aktenmaterial, welches diese Kirchengeschichte so wertvoll macht. Für den christlichen Orient ist es sehr bedeutsam, daß sich Theodoret, obwohl griechisch schreibend, ständig in einem syrischsprachigen Umfeld bewegt. Er gehört zu jenen seltenen Persönlichkeiten des fünften Jahrhunderts, die in verschiedenen Welten und Kulturen zu Hause waren. Daher konnte er uns aus der Literatur seiner näheren Heimat und auch aus seiner persönlichen Erinnerung an Begegnungen mit syrischen Mönchen manche Aufschlüsse zur Geschichte der Kirche des Orients, vor allem des antiochenischen Raumes, geben, welche wir ihm allein zu verdanken haben.

Die *editio princeps* des griechischen Textes der Kirchengeschichte erschien anonym 1535 zu Basel, ihr folgten die Ausgabe von Valesius (Paris 1673), Gaisford (Oxford 1854) und jene von L. Parmentier (Leipzig 1911), welche wiederum die Basis für die vorliegende Studie bildete. Das Werk selbst ist die reife Frucht einer engen Zusammenarbeit von einem Philologen und drei Historikern, was sich vor allem auf den Fußnotenapparat positiv auswirkt. Als Übersetzung liegt die Arbeit von Pierre Canivet zugrunde, der durch seine Werke über Theodoret und das syrische Mönchtum (Paris 1977) bereits hinlänglich bekannt ist. Diese neue Ausgabe darf in keiner Bibliothek fehlen.

Peter Bruns

Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres III–IV. Texte grec de l'édition J. Bidez. Introduction et annotation par Guy Sabbah. Traduction par (†) André-Jean Festugière, o.p., revue par Bernard Grillet (= Sources Chrétiennes 418), Paris (Les éditions du Cerf) 1996, 391 Seiten, ISBN 2-204-05617-0, 48,00 €

Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres V–VI. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen (GCS). Introduction et annotation par Guy Sabbah. Traduction (†) par A.-J. Festugière, o.p., revue par Bernard Grillet (= Sources Chrétiennes 495), Paris (Les éditions du Cerf) 2005, 489 Seiten, ISBN 2-204-07918-9, 31,00 €

Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres VII–IX. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen (GCS). Introduction par Guy Sabbah. Annotation Laurent Angliet de la Beaumelle et Guy Sabbah. Traduction (†) par A.-J. Festugière, o.p., et Bernard Grillet (= Sources Chrétiennes 516), Paris (Les éditions du Cerf) 2008, 479 Seiten, ISBN 978-2-204-08581-6, 45,00 €.

Einige Jahre vor seinem Tode (1982), hatte Père A.-J. Festugière den einst von Bidez edierten Text ins Französische übersetzt. Es fehlten allerdings die Einleitung und Anmerkungen, welche mit einiger Verspätung von Bernard Grillet (Université Lyon II) und Guy Sabbah (Université de Saint-Étienne) beige-steuert wurden. Das Projekt stagnierte sodann im Jahre 1983 mit der Ausgabe der Bücher I–II.

Mit den drei weiteren vorliegenden Bänden kann die Herausgabe, Übersetzung und Kommentierung der Kirchengeschichte des Sozomenus als abgeschlossen gelten.

Im Vorwort zum ersten Buch erzählt Sozomenus, er habe sich anfänglich mit dem Gedanken getragen, die Geschichte der Kirche von ihrer frühesten Jugend an bis auf seine Tage zur Darstellung zu bringen. Weil jedoch die ältere Geschichte bereits bekannt gewesen sei, habe er es vorgezogen, die Zeit von der Himmelfahrt des Herrn bis zum Siege Konstantins über Licinius in zwei Büchern zu behandeln. Einzigartig ist der Vorgang, daß Sozomenus sein Werk der kaiserlichen Zensur vorlegte, weshalb die pikanten Details um die Gattin Eudokia, die sich um 440 wegen einer Affäre nach Jerusalem zurückziehen mußte, prompt aus dem neunten Buch gestrichen wurden. In den zahlreichen Punkten, an denen Sozomenus seinem Vorgänger Sokrates folgt, ist er wenig originell, nur an jenen Stellen, an denen er selbst auf ältere Quellen zurückgreift und Abweichendes bietet, verdient er die ungeteilte Aufmerksamkeit des Lesers. Für den Christlichen Orient ist die längere Passage über die Christenverfolgung in Persien unter Schapur II. (II,9–14) von Belang; auch bringen mehrere Bücher eingehende Mitteilungen über das Leben und Wirken berühmter Mönche des Vorderen Orients. Wir können mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, daß Sozomenus Akten persischer Märtyrer benützt und einzelne Mönchsbiographen für sein Opus ausgewertet hat. Daß er in theologischen Fragen wenig bewandert ist, kann ihm als Laie niemand zur Last legen; Zurückhaltung bezüglich der einzelnen Irrlehren könnte aber nicht nur der theologischen Unbedarftheit des Autors geschuldet sein, sondern vielmehr als Zeichen von (kirchen-)politischer Klugheit gewertet werden. In jedem Falle aber bereitet die Lektüre der in gefälligem Griechisch verfaßten Kirchengeschichte nebst der flüssigen französischen Übersetzung dem Leser uneingeschränkt Vergnügen.

Peter Bruns

Évagre le scholastique, Histoire ecclésiastique. Livres I–III. Texte grec de l'édition J. Bidez – L. Parmentier. Introduction Guy Sabbah. Annotation Laurent Angliviel de la Beaumelle et Guy Sabbah. Traduction (†) André-Jean Festugière, o.p. Bernard Grillet – Guy Sabbah (= Sources Chrétiennes 542), Paris (Les éditions du Cerf) 2011, 582 Seiten, ISBN 978-2-204-09701-7, 52,00 €

Évagre le scholastique, Histoire ecclésiastique. Livres IV–VI. Texte grec de l'édition J. Bidez – L. Parmentier. Introduction Guy Sabbah. Annotation Laurent Angliviel de la Beaumelle et Guy Sabbah. Traduction (†) André-Jean Festugière, o.p. Bernard Grillet – Guy Sabbah (= Sources Chrétiennes 566), Paris (Les éditions du Cerf) 2014, 424 Seiten, ISBN 978-2-204-10246-9, 45,00 €

Die sechs Bände umfassende Kirchengeschichte des 536/37 zu Epiphania in Syrien geborenen Evagrius mit Beinamen Scholasticus behandelt die Zeit vom Konzil zu Ephesus (431) bis zur Gegenwart im Jahre 594 (vgl. *h. e.* VI,24) und versteht sich laut Prolog (I,1) als Fortführung der historischen Arbeiten des Sozomenus, Theodoret und Sokrates. In seiner Eigenschaft als Anwalt begleitete Evagrius 588 Gregor von Antiochien nach Konstantinopel und verteidigte ihn dort vor Kaiser Mauricius gegen verleumderische Vorwürfe. Durch seine mannigfachen Kontakte zu Bischöfen und einflußreichen Kreisen bei Hofe hat sich Evagrius, obgleich Laie, ein solides theologisches Grundwissen zugelegt. Von strenger Orthodoxie durchdrungen, hat er mehr als andere Historiker Verständnis für theologische Fragestellungen und mehr als andere zeigt er sich von den nachkonziliaren Wirren des Chalcedonense sowie den bald einsetzenden Schismen der Nestorianer und Eutychianer innerlich zutiefst berührt. Gerade für die Rezeption des Chalcedonense bzw. die bischöfliche und monastische Opposition gegen den 451 feierlich verkündeten Horos innerhalb des Reiches bildet er eine wichtige Quelle. Namentlich im zweiten und dritten Buch macht Evagrius bei der Darstellung der eutychianischen Wirren reichlich Anleihen bei der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (t. I., p. 30–36), die ihm noch im griechischen Original vorlag und andernorts in die sehr bekannte syrische Chronik des sog. Zacharias von Melitene eingeflossen ist. Besonders der nachkonziliare Zickzackkurs der Konstantinopler Patriar-

chen und das Schwanken der byzantinischen Kaiser in ihrer Einigungspolitik des Henotikon finden in Evagrius einen treuen und wahrheitsliebenden Berichterstatter. Bei den zahlreichen Ausflügen in die Profangeschichte verwendet er die Werke des Theodor Lector, des Prokop und des Johannes Rhetor (Malalas, t. I., p. 29f), um nur die wichtigsten zu nennen. Wer die konfessionelle Auffächerung des christlichen Orients recht verstehen will, muß die Geschichte des sechsten Jahrhunderts mit ihren Protagonisten und Antagonisten kennen. Auch wenn Evagrius' Gesichtskreis selten über die Grenzen des Ostreiches hinausgeht, bleibt er im sechsten Buch gerade für die römisch-persischen Kriege eine wichtige Quelle. Daß er gelegentlich auch Wundergeschichten in seine Erzählungen einflieht, tut seiner Arbeit als Historiker keinen Abbruch.

Was die Ausgaben der Kirchengeschichte anbelangt, so konnte auf jene von J. Bidez /L. Parmentier, (London 1898) repr. Amsterdam 1964 zurückgegriffen werden. Die Herausgeber haben sich mit guten Gründen für den Laurentianus LXX 23 (12. Jh.) als älteste Leithandschrift entschieden. Im deutschen Sprachraum wäre die Ausgabe nebst Übersetzung von Hübner (Bd. 57,1–2), Freiburg 2007, zu nennen. Die französische Übersetzung von Festugière erschien zuerst in Byzantion 45 (1975), p. 187–471. Eine italienische Übertragung stammt von F. Carcione (Rom 1998), eine englische von M. Whitby, Liverpool 2000. Was die vorliegende Studie so wertvoll macht, ist neben der gut lesbaren Übersetzung der ausführliche historische Kommentar in den Fußnoten sowie das Kartenmaterial am Ende des Bandes. Fazit: Für jeden Althistoriker, Kirchengeschichtler und Byzantinisten stellt dieser Quellentext ein unentbehrliches Hilfsmittel bei der historischen Arbeit dar.

Peter Bruns

Paul L. Gavriljuk, *Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne*, Paris (Les Éditions du Cerf) 2007 (= *Initiations aux Pères de l'Église*). Broschiert, 406 Seiten, ISBN 978-2-204-08328-7, 39,00 €

Der Verfasser, Paul Gavriljuk [G.], ist orthodoxer Theologe und lehrt am Theology Department der University of St. Thomas in Saint Paul/Minnesota, wo er den Aquinas Chair in Theology and Philosophy innehat. Schwerpunkt seiner Forschung ist neben der griechischen Patristik die moderne russische Theologie und Religionsphilosophie, hier insbesondere der bedeutende Ökumeniker Georges Florovsky.¹

Das vorliegende Buch ist eng mit der Biographie des in Kiev geborenen Autors verbunden, der als einer der ersten Theologen aus der ehemaligen Sowjetunion in die USA kam, um dort seine wissenschaftliche Ausbildung fortzusetzen.² Im Jahr 2001 erschien in Moskau mit identischem Titel die russische Originalfassung unseres Buches. Für die an ein breiteres Publikum religiös interessierter Leser gerichtete, gut eingeführte Reihe *Initiations aux Pères de l'Église* wurde der Text nicht nur übersetzt, sondern einer grundsätzlichen Neubearbeitung unterzogen. So ergänzte G. ein Kapitel zu einem der wichtigsten, gleichzeitig aber auch schwierigsten Texte zum Thema Katechumenat, der *Traditio Apostolica* (95–119), und präzierte, so die Selbstaussage (6), an verschiedenen anderen Stellen seine Argumentation.

Entstanden ist ein mit 406 Seiten umfangreiches Buch, das in acht größere Kapitel gegliedert, einen hohen Anspruch erhebt. G. will eine umfassende Geschichte des Katechumenates in der Alten Kirche schreiben. Damit betritt er Neuland, denn bislang gibt es unseres Wissens keine andere monographische Darstellung, die diesen Anspruch erhebt. Demgegenüber dokumentiert eine Vielzahl von Monographien, die das Verständnis des Katechumenates bei einzelnen Autoren untersuchen oder aber ein-

1 Vgl. die jüngste Monographie von Gavriljuk: ders., *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford 2014 (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).

2 Gavriljuk promovierte 2001 an der Southern Methodist University im texanischen Dallas mit einer systematisch angelegten patristischen Arbeit: ders., *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004 (Oxford Early Christian Studies).

schlägige Schriften in den Mittelpunkt rücken, neben diversen einschlägigen Textsammlungen und Artikeln in Nachschlagewerken die große Bedeutung des Themas für die Alte Kirchengeschichte.³

Im Vorwort (S. 15–19), das dem Abkürzungsverzeichnis (S. 11–14) folgt, wird bereits ein Aspekt der Untersuchung sichtbar, die das ganze Buch durchzieht und G. besonders wichtig ist: die Nützlichkeit der aus der Beschäftigung mit dem altkirchlichen Katechumenat gewonnenen Erkenntnisse für die christliche Verkündigung in der Gegenwart. Dieser Aspekt wird noch deutlicher hervorgehoben im Nachwort (S. 345–350). Die Darstellung selbst setzt ein mit der Untersuchung des neutestamentlichen Befundes (S. 21–61). G. handelt mit zahlreichen biblischen Zitaten über die Glaubensweitergabe in der Begegnung mit der Person Jesu (S. 22–28), etwa über dessen Heranführen der Menschen an die Botschaft vom Reich Gottes (S. 34–39: *Étapes du catéchuménat*) oder aber den Inhalt der Missionspredigten der Apostel (S. 40–49) und deren lokale Träger (S. 55–61). Das folgende Kapitel (S. 63–93) widmet sich dem zweiten Jahrhundert. Hier geht es ebenfalls um vordergründig recht verschiedene Aspekte des Christwerdens, so etwa das missionarische Werben im Umfeld Justin des Märtyrers (S. 80–82) oder die Zweivegelehre der Didache (*La catechèse des Deux Voies*: S. 89–93). Sie alle verbindet, wie auch schon im Neuen Testament, das gemeinsame Ziel der Weitergabe des Glaubens.

Im dritten Kapitel (S. 95–119) geht es um die zentrale Quelle für das altkirchliche Katechumenat, die *Traditio apostolica*. G. integriert die neuere Forschung, nach der die Kirchenordnung nicht ein Werk des römischen Presbyters Hippolyt, sondern vielmehr verschiedenartiges Material diverser Quellen zusammenführt (S. 98, nach Paul Bradshaw). Der Verfasser beschreibt anschließend den Aufbau der Taufvorbereitung; es folgt auf den letzten Seiten (S. 115–119) ein kurzer Verweis auf das sogenannte Baptisterium im christlichen Haus von Dura-Europos. Mit dem vierten Kapitel (S. 121–162) setzt G. seine chronologisch angeordnete *tour d'horizon* durch die Alte Kirche fort und beschäftigt sich mit der sogenannten alexandrinischen Katechetenschule, deren herausragender, aber auch umstrittener Vertreter Origenes ist. Die Darstellung ist hier, wie auch im gesamten Band, eng an die Vätertexte gebunden, die häufiger wörtlich zitiert werden. Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur findet leider nicht statt, wäre aber vom Untersuchungsgegenstand her auch nicht zu leisten gewesen. Die nachhaltigen Veränderungen, die die sogenannte Konstantinische Wende für die Kirche und das Katechumenat bedeuten (Ausdifferenzierung, Taufaufschub etc.), beschreibt das fünfte Kapitel (S. 163–214) mit besonderem Schwerpunkt auf Jerusalem und der Referenzgröße des dortigen Ortsbischofs Kyrill. Orientiert an den verfügbaren patristischen Quellen stellt das Folgekapitel (S. 215–264) mit Bezug vornehmlich auf die katechetischen Homilien u. a. des Johannes Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia das Katechumenat in Antiochien vor. Mit Augustinus und Ambrosius geht die Reise im siebten Kapitel (S. 265–318) wieder in den Westen des Römischen Reiches. Den Abschluss machen im achten Kapitel (S. 319–343) die Darstellung des Niedergangs der Institution des Katechumenates in der ausgehenden Antike und sein Verschwinden im frühen Mittelalter.

G. legt eine eng den Quellen, d. h. den Schriften der Kirchenväter (ausführliches Quellenverzeichnis: S. 351–370), angelehnte Darstellung vor, die den Charakter sowohl einer thematischen Einführung als auch einer spirituell-theologischen Ermutigung für heutige Katecheten hat. Eine Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschung ist nicht beabsichtigt; sie wird aber, wie das Verzeichnis der französischen- und englischsprachigen Sekundärliteratur (S. 370–383) zeigt, auch nicht ignoriert. So ist ein klar gegliederter Überblick (Inhaltsverzeichnis: S. 403–406) entstanden, der durch einen Index (S. 385–401) gut erschlossen ist, und ein starkes Plädoyer für den apostolischen Ursprung des Katechumenates ablegt, dessen wesentliche Formen (12 Stufen in der Vollform, vgl. S. 17–19) der Verfasser während der gesamten Patristik entfaltet sieht und das die Heutigen zur Nachahmung ermutigt. Für die Wiederbelebung des Katechumenates in der pastoralen Praxis im französischsprachigen Raum kann der Band deshalb wichtige Impulse geben.

Josef Rist

3 Für den deutschen Sprachraum als Überblick erste Referenzadresse: M. Metzger, W. Drews, H. Brakmann, Artikel Katechumenat. In: RAC 20 (2004) 497–574. Wichtige Texte sind zweisprachig bequem zusammengestellt bei A. Benoît, Ch. Munier, Die Taufe in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert), Bern 1994 (*Traditio Christiana* 9).

Arafa Mustafa, Jürgen Tubach und G. Sophia Vashalomidze (Hrsg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden (Reichert Verlag) 2007, 324 Seiten, 41 schwarz-weiße Abbildungen, ISBN 978-3-89500-560-2, 69,00 €

Der vorliegende Band vereint auf 324 Seiten 21 Beiträge, die aus einem an der Universität Halle unter der Ägide von Jürgen Tubach, dem mittlerweile in den Ruhestand getretenen dortigen Fachvertreter für den Christlichen Orient, veranstalteten Symposium entstanden sind. In neun thematische Sektionen gegliedert, beschäftigen sich die Beiträge aus sehr verschiedenen Blickwinkeln mit dem Christentum im spätantiken Sasanidenreich. Dabei sind die Themen weit gefasst. Einen nicht allzu engen Rahmen bildet dabei der Begriff der Inkulturation. Ihn definiert Jürgen Tubach im Vorwort als »die erfolgreiche ‚Verwurzelung‘ einer neuen Religion in einer anderen Kultur« (S. 9), was für beide Seiten mit einschneidenden Veränderungsprozessen verbunden ist.

Im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raumes werden im Folgenden die Aufsätze des Sammelbandes vollständig genannt, wobei gleichzeitig versucht wird, auf einzelne, für die Fragestellung des Kolloquiums besonders ergiebige Beiträge ausführlicher einzugehen.

Die erste Sektion ist überschrieben »*Von der Heterodoxie zur Orthodoxie*« (S. 11–29) und bietet zwei kürzere, sich inhaltlich stark unterscheidende Beiträge. Zunächst behandelt Wolfgang Hage (*Die Anfänge der Apostolischen Kirche des Ostens nach Gregorius Barhebraeus*, S. 13–19) die retrospektive Sicht des Gregorius Barhebraeus, des 1286 gestorbenen großen Enzyklopädisten, und damit der syrisch-orthodoxen Kirche selbst auf die Frühzeit ihrer Geschichte. Gerard P. Luttikhuis (*Waren Manis Täufer Elchasaiten?*, S. 21–29) beantwortet, wie auch bereits in einer früheren Monographie (*The Revelation of Elchasai*, Tübingen 1985) geschehen, die Titelfrage in Auseinandersetzung mit der entgegengesetzten Position von Reinhold Merkelbach negativ.

Die zweite Sektion (*Die gnostische Form der christlichen Botschaft*, S. 31–70) vereint drei Beiträge, die sich mit dem Manichäismus beschäftigen. Den Anfang macht die Untersuchung von Siegfried G. Richter (*Die Verwendung der Bibel bei den Manichäern*, S. 33–41), der in sieben Abschnitten die Rezeption der Bibel seitens der Manichäer nach inhaltlichen und formalen Kriterien anhand der neueren Fachliteratur nachzeichnet. Den Manichäismus als eine »der möglichen Auffassungen des Christentums« (S. 50) nach Art der frühchristlichen Häresiologen zu begreifen, ist nach Alexandr L. Khosroyev (*Manichäismus: eine Art persisches Christentum? Der Definitionsversuch eines Phänomens*, S. 43–53) besser als die bisherigen Ansätze geeignet, dieses »hochmythologisiert-synkretistische dualistische Christentum des Mani« (S. 51) adäquat zu verstehen. Christiane Reck (*Die Bekehrung einer Christin zum manichäischen Glauben? Probleme bei der Interpretation eines fragmentarischen Textes*, S. 55–70) ediert, übersetzt und kommentiert ein in Sogdisch geschriebenes, leider bruchstückhaftes und damit inhaltlich nur schwer deutbares Fragment aus der Berliner Turfan-Sammlung.

Die dritte Sektion besteht nur aus einem, allerdings inhaltlich gewichtigen Beitrag, was zunächst etwas verwundert. Unter der Überschrift »*Die ‚Perserkirche‘: die iranisch-sprachigen Gemeinden*« (S. 71) beschäftigt sich der Iranist Antonio Panaino (*The Pazand version of the Our Father*, S. 73–90) mit einem kurzen Abschnitt aus dem 15. Kapitel des aus dem 9. Jahrhunderts stammenden zoroastriischen Traktat Škand Gumānīg Vīzār. Hier hat sich eine in Pazand, einer der Schriftarten des Mittelpersischen, niedergeschriebene Fassung des Vaterunsers erhalten, die Panaino im Kontrast zum griechischen Urtext und der syrischen Bibel ausführlich und philologisch mustergültig kommentiert.

Die vierte Sektion (*Archäologische Zeugnisse für das Christentum im Sasanidenreich*, S. 91–157) ist mit zwei Aufsätzen der Archäologie gewidmet. Zunächst gibt der mittlerweile in Konstanz lehrende Stefan R. Hauser (*Christliche Archäologie im Sasanidenreich: Grundlagen der Interpretation und Bestandsaufnahme der Evidenz*, S. 93–136) einen nützlichen, mit zahlreichen Abbildungen und einer ausführlichen Forschungsbibliographie versehenen Überblick zu den erhaltenen Denkmälern des frühen Christentums im Sasanidenreich. Es folgt eine Detailstudie von Jens Kröger (*Die Kirche auf dem Hügel Qaṣr bint al-Qāḍī und weitere Zeugnisse christlichen Lebens im Bereich der sasanidischen Metropole Ktesiphon*, S. 137–157) zu den archäologischen Ergebnissen der 1928/1929 und 1931/1932 durchgeführten Grabungen in der Ruinenstadt Wehr-Ardašīr (Kōkē), konkret der dort freigelegten wohl spätsasanidischen Kirche und dem im Tell Dahab lokalisierten christlichen Haus.

Mit »*Staat und Kirche im Sasanidenreich*« (S. 159–186) sind die beiden Beiträge der fünften Sektion überschrieben. Der als Spezialist für das parthische Persien breit ausgewiesene Kieler Althistoriker Josef Wiesehöfer (*Narseh, Diokletian, Manichäer und Christen*: S. 161–169) ordnet die tolerante Religionspolitik des Sasanidenkönigs Narseh (293–302) in den Kontext der zeitgenössischen Konsolidierung von Herrschaft und Reich ein. Thematisch eng verbunden mit ihrer mittlerweile publizierten Habilitationsschrift¹ ist der instruktive Beitrag von Karin Mosig-Walburg (*Die Christenverfolgung Shâpûrs II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges*: S. 171–186). Im Hintergrund der durch die syro-persische Märtyrerüberlieferung fassbaren Christenverfolgungen in der Mitte des vierten Jahrhunderts stehen, wie Mosig-Walburg gut herausarbeiten kann, »fiskalische und religionspolitische Interessen« (S. 180) des Großkönigs, insbesondere die Eindämmung der christlichen Mission. Den Verfolgungsmaßnahmen fällt auch 344 der Katholikos von Seleukia-Ktesiphon, Simeon Bar Šabbā'ē, zum Opfer.

In der sechsten Sektion sind drei Beiträge zur Theologie versammelt (*Das theologische Profil der Alten Kirche des Ostens*: S. 187–223). Zunächst untersucht Theresia Hainthaler (*Der Brief des Simeon von Bêt Aršām über den Nestorianismus in Persien: Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henotikon*: S. 189–204) in einer detailreichen und anregenden Studie den als dogmengeschichtliche Quelle wichtigen Brief, wohl besser das Sendschreiben, des um 540 in Konstantinopel verstorbenen Simeon. Dieser gibt hier eine Genealogie der persischen Dyophysiten und positioniert sich als entschiedener Verfechter der 482 vom oströmischen Kaiser Zeno promulgierten christologischen Einigungsformel (Henotikon). In enger Anlehnung an entsprechende Textpassagen aus dem *Liber de unione* benennt Geevarghese Chediath (*The Christology of Mār Bābai the Great*: S. 205–214) Grundlinien der Christologie des bedeutenden ostsyrischen Theologen Babai des Großen († 628). Schließlich führt Dietmar W. Winkler (*Zur christologischen Terminologie des Katholikos-Patriarchen Īšō'ya(h)b II. von Gdālā [628 bis 646]*: S. 215–223) in die Biographie und die Christologie des letzten ostsyrischen Katholikos im Sasanidenreich ein. Letztere kann aus dessen christologischem Brief erschlossen werden und steht jener Babai des Großen nahe.

Die siebte Sektion mit wiederum drei Beiträgen ist überschrieben »*Der vorbildliche Christ*« (S. 225–259). Den Anfang macht Harald Suermann (*Bedeutung und Selbstverständnis des Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon*: S. 227–236), der beginnend mit dem 3. Jahrhundert und endend mit der Synode unter Īšō'ya(h)b I. im Jahr 585/586, einen kurzen Überblick zum Verhältnis von persischem Staat und Christentum gibt. Die pastorale Tätigkeit des von 596 bis 604 als Oberhaupt der Kirche des Ostens amtierenden Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. untersucht Martin Tamcke (*Christ und Iraner zugleich. Seelsorgerliches Handeln des Katholikos-Patriarchen Sabrīšō' I. im Spannungsfeld christlich-iranischer Existenz*: S. 237–244). Ein besonderes Anliegen ist es Sabrīšō', dass die persischen Christen in Lehre, Sitte und Kleidung gegenüber der übrigen Bevölkerung erkennbar sind. Karl Pinggéra (*Das Bild Narsais des Großen bei Barḥaddšabbā 'Arḥāyā. Zum theologischen Profil der Geschichte der heiligen Väter*: S. 245–259) benützt das Bild, das die Kirchengeschichte des Barḥaddšabbā 'Arḥāyā – sie ist überschrieben »Geschichte der heiligen Väter, die um der Wahrheit willen verfolgt werden« – vom Asketen Narsai als vorbildlichen und rechtgläubigen Christen zeichnet, um den Verfasser und das Umfeld der Kirchengeschichte genauer zu beschreiben (Datierung nach 569 ist nicht zwingend).

Vier Beiträge vereint die achte Sektion (*Die Liturgie und die Inkulturation des Christentums*: S. 261–304). In einem kurzen Beitrag skizziert Jacob Thekeparampil »*Beispiele für Gemeinsamkeiten in der Ost- und der Westsyrischen Liturgie*« (S. 263–268). Den aktuellen Sachstand über die ostsyrische Liturgie zur Zeit der Sasaniden trägt Baby Varghese (*East Syrian Liturgy during the Sasanid Period*: S. 269–280) in seinem aus den Quellen gearbeiteten Artikel gut lesbar zusammen. Bertram Schmitz bearbeitet »*Die Tauftradition der nestorianischen Kirche und die Frage der Inkulturation*« (S. 281–293). Postum erscheint der Beitrag des am 22. April 2006 verstorbenen Religionswissenschaftlers Walter Beltz (*Die Entsakramentalisierung der syrischen Kirche im Sasanidenreich*: S. 295–304). Mit dem sperrigen Begriff Entsakramentalisierung – Desakralisierung erscheint dem Autor zu provo-

1 Die weithin beachtete Monographie ist ein substantieller Beitrag zum Verständnis der Beziehungen zwischen Römern und Persern im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert. Vgl. K. Mosig-Walburg, *Römer und Perser. Vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.*, Göttingen 2009.

kativ bzw. hypothetisch (S. 295) – bezeichnet Beltz die negativen Veränderungen in der Sakramentenpraxis der Christen im Sasanidenreich, wofür er mehrere Faktoren als Begründung anführt.

Ähnlich der dritten Sektion besteht auch die abschließende neunte Sektion (*Die Peripherie der »Persekerkirche«: christliche Nachbarn im Nordwesten und die Expansion nach Osten*: S. 305–324) nur aus einem Beitrag. Samuel N. C. Lieu (*The Luminous Religion [Ch'ing-chao, i. e. the Church of the East or Nestorianism] in China: A historical survey*: S. 307–324) gibt einen hilfreichen Überblick über die ostsyrische Präsenz in China, beginnend mit der berühmten so genannten nestorianischen Stele von Xi'an aus der Zeit der Tang-Dynastie im 9. Jahrhundert.

Wie unser Durchgang gezeigt hat, vereint der Sammelband sehr verschiedenartige Beiträge. Dies betrifft sowohl die Themen als auch ihre Umsetzung. Hilfreiche Überblicke stehen neben ambitionierten forschungsorientierten Detailstudien. Einziges Band ist das erfolgreiche Bemühen, eine möglichst viele Aspekte umfassende Darstellung der zahlreichen Facetten der frühen syrischen Christenheit im Sasanidenreich zu geben. Dies ist in jedem Fall gelungen. Leider verfügt der Band über kein Register.

Josef Rist

Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide. Textes réunis par Christelle Jullien (= *Studia Iranica Cahier 36, Chrétiens en terre d'Iran II*), Paris (Association pour l'Avancement des Études Iraniennes) 2008, 259 Seiten, ISBN 978-2-910640-22-4, 40,00 €

Der vorliegende Sammelband vereint auf 259 Seiten dreizehn Beiträge. Sie sind das Ergebnis eines am 27. September 2006 in Paris am Collège de France durchgeführten, von Michel Tardieu und der Herausgeberin Christelle Jullien organisierten Studientages. Unter dem Thema »Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide (224–651)« trafen sich einschlägig ausgewiesene Wissenschaftler, um sich mit verschiedenen Aspekten der Situation der Christen im spätantiken Sasanidenreich zu beschäftigen. Der größere Kontext der Tagung ist das von der durch einschlägige Publikationen ausgewiesenen Syrologin Christelle Jullien geleitete Teilprojekt »Chrétiens en terre d'Iran«, das als Forschungsprogramm wiederum Teil der in Paris ansässigen Forschergruppe »Mondes iranien et indien« (UMR 7528) ist. Die Forschergruppe publizierte bis 2011 fünf einschlägige Bände, die ebenfalls beim Verlag Peeters in der hauseigenen Reihe »Cahiers de Studia Iranica« erschienen sind.¹ In Paris fanden im Jahr 2006 noch eine Reihe anderer Veranstaltungen statt, die sich mit dem spätantiken Sasanidenreich beschäftigten, so im Musée Cernuschi die Ausstellung »Les Perses sassanides ou les fastes d'un empire oublié«.²

Entsprechend den vier Sektionen des Studientages sind auch die abgedruckten Beiträge vier größeren Themenbereichen zugeordnet. Nach Vorwort (S. 5–7) und Inhaltsverzeichnis (S. 9f.) beschäftigen sich die drei Beiträge der ersten Abteilung (S. 11–56) unter der Überschrift »*Les chrétiens entre eux*« mit innerchristlichen Streitfragen. Zunächst untersucht die Tübinger Syrologin Luise Abramowski³ einen Text des ostsyrischen Mönches Sahdona (*Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East*: S. 13–27). Der auch unter der griechischen Namensform Martyrius bekannte, Ende des 6. Jahrhunderts geborene Asket geriet am Ende seines Lebens in Konflikt mit der persischen Kirche, da er in einem Abschnitt seines berühmten »Buches der Vollkommenheit« in chaldäonischer Diktion von

1 Die übrigen Bände: R. Gyselen (Hrsg.), *Chrétiens en terre d'Iran*, Paris 2006 (*Studia Iranica. Cahier 33. Chrétiens en terre d'Iran I*); V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I († 823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris 2009 (*Studia Iranica. Cahier 41. Chrétiens en terre d'Iran III*); Ch. Jullien (Hrsg.), *Itinéraires missionnaires: échanges et identités*, Paris 2011 (*Studia Iranica Cahier 44. Chrétiens en terre d'Iran IV*); Ph. Gignoux (Hrsg.), *Lexique de la pharmacopée syriaque*, Paris 2011 (*Studia Iranica. Cahier 47. Chrétiens en terre d'Iran V*).

2 Die Ausstellung fand vom 15. September bis 30. Dezember 2006 statt. Katalog: F. Demarge u. a. (Hrsg.), *Les Perses sassanides. Les fastes d'un empire oublié (224–642)*, Paris 2006.

3 Sie verstarb am 3. November 2014. Vgl. den Nachruf von Theresia Hainthaler in diesem Band.

einer Hypostase in Christus spricht. Während André de Halleux, der wohl beste Kenner des Mönches, bereits früh eine chalzedonische Herkunft für dessen erstaunlichen Christologie ablehnte, postuliert Abramowski einen genuin ostsyrischen Hintergrund und arbeitet die pseudonyme Einleitung des Liber Heraclidis des Nestorius als Quelle des Sahdonas heraus. – Mit dem Großen Kloster auf dem Berg Izla, in der Nähe von Nisibis gelegen, und den kontroverstheologischen Aktivitäten seiner Mönche im 6. und 7. Jahrhundert beschäftigt sich die Herausgeberin Christelle Jullien (*S'affirmer en s'opposant: Les polémistes du Grand monastère [VI^e–VII^e siècles]*; S. 29–40). Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Klosterreform des Abraham von Kaškar († 588), die als monastische Erneuerungsbewegung das Große Kloster zu einem der wichtigsten theologischen Standorte der Syrer auf sasanidischem Territorium macht (S. 31: »centre >pilote< de la formation syro-orientale«). Damit einher geht eine theologische Neuausrichtung. Die Mönche orientieren sich in ihrer Auseinandersetzung mit heterodoxen Lehren an der durch syrische Übersetzungen im Kloster präsenten antiochenischen Theologie. Neu ist auch das breite Wirken der Mönchstheologen jenseits der Klostermauern (Predigt, Gründung von Schulen u. a. m.). – Unter der Überschrift »*The Christian matrix of al-Hira*« (S. 41–56) beschäftigt sich Erica Hunter mit der im heutigen südwestlichen Irak gelegenen antiken Metropole Al-Hira. Die multiethnische und multireligiöse Hauptstadt des Lachmidreiches erlebt unter ihren toleranten paganen arabischen Herrschern in der Spätantike eine kulturelle Blüte und strahlt weit über ihr eigenes Territorium hinaus aus.⁴ Unter Heranziehung der im 20. Jahrhundert durchgeführten Ausgrabungen (mehrere Kampagnen, zuletzt durch Japaner 1989) gibt Hunter einen Überblick über die Präsenz des Christentums in der Stadt in der Spätantike, die nach der muslimischen Eroberung ihre Bedeutung schnell an das benachbarte Kūfa verliert.

Mit dem Verhältnis von Christentum und mazdaistischer Staatsreligion im Sasanidenreich beschäftigen sich die ebenfalls drei Beiträge der zweiten Sektion (*Communautés chrétiennes et religion officielle*; S. 57–111). Zunächst fragt der Iranist Philippe Gignoux nach der Präsenz neutestamentlicher Zitate in einem wichtigen antichristlichen zoroastrischen Traktat (*Comment le polémiste mazdéen du Škand Gumānig Vīzār a-t-il utilisé les citations du Nouveau Testament?*; S. 59–67). Die in einer Redaktion des 9. Jahrhunderts überlieferte mittelpersische Schrift Škand Gumānig Vīzār (Verfasser: Mardān-Farrox) polemisiert im 15. Kapitel ausführlich gegen das Christentum. Dabei werden Evangelienzitate verwendet, die das Vorhandensein einer mittelpersischen Übersetzung der Evangelien auch außerhalb der christlichen Gemeinden nahe legen. – Mit der christlichen Polemik gegen die im sasanidischen Familienrecht fest verankerte Verwandtenehe beschäftigt sich Antonio Panaino in einem ausführlichen Beitrag (*The Zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: their [distorted] Aetiology and some other Problems*; S. 69–87). Mit dem mittelpersischen Begriff xwēdōdah bzw. xwēdōdad (Terminologie der Avesta: x'aētvadaða) wird die Eheschließung unter engen Verwandten (sog. blutsnahe Ehe, also etwa zwischen Vater und Tochter) bezeichnet, eine in der zoroastrischen Tradition seit der Frühzeit nachweisbare Praxis. Zahlreiche christliche Autoren, insbesondere auch die syrisch-persischen Märtyrerakten (Martyrium des Mār Abā; S. 74f.), greifen mit den im dritten und sechsten Jahrhundert im sasanidischen Persien verstärkt auftretenden Verwandtenehen primär die hinter dieser Praxis stehende mazdaistische Kosmologie an. Panaino kann zeigen, dass das eigentliche Ziel der christlichen »propaganda strategy« (S. 80) Konvertiten sind, die in diesem Bereich der Lebensführung an ihrer früheren Praxis festhalten wollen. – Die französische Übersetzung einer legendarischen, in arabischer Überlieferung tradierten Erzählung über die Bekehrung des frühen sasanidischen Königs Ardašīr zum Christentum bietet der Beitrag von Alexander M. Schilling (*L'apôtre du Christ, la conversion du roi Ardašīr et celle de son vizir*; S. 89–111). Quelle ist Pseudo-Asma'i, eine am Beginn des neunten Jahrhunderts verfasste anonyme arabische Chronik, die zu den ersten arabischen historiographischen Schriften zählt. Schilling baut seine Übersetzung auf einer gegenüber der Edition von M. T. Dānešpažūh (Teheran 1996) breiteren Handschriftengrundlage auf (Textsynopse als Anhang; S. 106–111) und sieht als Kern der Erzählung eine christliche Tradition des 6. Jahrhunderts.

Die dritte Gruppe von wiederum drei Beiträgen (*Le regard sur l'autre*; S. 113–168) untersucht den Umgang der Christen mit anderen religiösen Minderheiten im Sasanidenreich. Im ersten Beitrag untersucht Marie-Joseph Pierre (*Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de*

4 In deutscher Sprache gibt jetzt einen sehr guten Einblick in das einzigartige Milieu der Stadt: I. Toral-Niehoff, Al-Hira Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext, Leiden 2014.

son église: S. 115–128) auf der Grundlage der Demonstrationes 11 bis 19 die Auseinandersetzung des persischen Weisen Aphrahat mit dem zeitgenössischen Judentum. Diese wird auf zwei Ebenen geführt. Zum einen bestreitet Aphrahat jede Kontinuität zwischen der vorchristlichen jüdischen Vergangenheit in Babylon und der sasanidischen Gegenwart (Großkönig Šāpūr II. als neuer Kyros). Zum anderen teilt er mit den jüdischen Gelehrten seiner Zeit wichtige Regeln der Schriftauslegung, betont aber die enge zeitliche Gültigkeit des mosaischen Gesetzes. Ziel der Ermahnungen Aphrahats sind judaisierende Christen (S. 126). – Mit den Mandäern und ihren vorgeblichen Kontakten zum persischen Christentum beschäftigt sich Ursula Schattner-Rieser (*Éléments chrétiens [?] et polémique antichrétienne dans la littérature mandéenne*: S. 129–145). Nach einer kurzen Einführung in Geschichte und Literatur der gnostisch beeinflussten Täufergemeinschaft, die bis in die Gegenwart fortbesteht und über eine eigene Literatur- und Sprachtradition verfügt, werden Teile der mandäischen Liturgie und Glaubenspraxis untersucht, die vordergründig christlich erscheinen (Taufe, Verbot der Beschneidung u. a. m.). Es folgt eine Zusammenstellung von Texten aus dem heiligen Buch der Mändäer (Ginzā), die ebenfalls ein enges Verhältnis zum Christentum nahe zu legen scheinen, um schließlich kurz auf die antichristliche Polemik der Mandäer einzugehen. Als Ergebnis kann die Verfasserin feststellen, dass es absolut keine Verbindung zwischen Mandäern und Christen gibt (S. 141: »les mandéens n'ont rien de chrétiens«), vielmehr bleibt es bei vordergründigen Parallelen in der mandäischen literarischen Überlieferung, die im Kern erst Ende des 3. Jahrhunderts einsetzt, als im Christentum bereits klare Identitäten gegenüber der Gnosis und heterodoxen Gruppierungen ausgebildet sind. – Die im 4. Jahrhundert von einem gewissen Hegemonius zusammengestellten Acta Archelai, eine der bedeutendsten antimanichäischen Schriften der Spätantike, stehen im Mittelpunkt des Beitrages von Madeleine Scopello (*Un témoin de la controverse religieuse entre chrétiens et manichéens aux frontières de l'Iran*: les Acta Archelai: S. 147–168). Die nur in Latein überlieferten Akten beschreiben eine im Norden Mesopotamiens in der Nähe der Grenze zu Rom vor drei Richtern stattfindende Disputation zwischen dem Religionsstifter Mani und dem namensgebenden christlichen Bischof Archelaos. Die Akten beschreiben mit vielen Details die Situation der römisch-persischen Grenzregion (Garnisonsstadt Carrhae, Grenzübertritt des Manijüngers Turbon u. a. m.). Mani wird mehrfach negativ gezeichnet. An seiner Kleidung ist er sofort als barbarischer Perser erkennbar, seine Unmoral stellt ihn in die Reihe der Schauspieler des Theaters. Nach Hegemonius verkörpert Mani einen neuen Mithras.

Den Abschluss machen in der vierten Sektion (*Les zones d'influence*: S. 169–243) vier Beiträge, die sich mit dem spätantiken Christentum außerhalb des Sasanidenreiches beschäftigen. Zunächst untersucht Bernadette Martin-Hisard Gesellschaft und Kirche Georgiens zur Zeit der Sasanidenherrschaft (*Controverses chrétiennes en terre géorgienne à l'époque sassanide dans la littérature géorgienne originale*: S. 171–190). Die wenigen Quellen für die frühe Kirchengeschichte Georgiens bestehen aus sehr heterogenem Material (ausführliche Vorstellung: S. 171–185), einmal aus zeitgenössischen hagiographischen Zeugnissen aus dem 3. bis 7. Jahrhundert (etwa dem Martyrium der Šušanik), zum anderen aus einer späteren frühmittelalterlichen Überlieferung (8./9. Jahrhundert, insbesondere »Bekehrung Georgiens«). Die Auswertung der frühen Quelle legt nahe, dass es trotz der von der Verfasserin spätestens im 6. Jahrhundert als sicher angenommenen Präsenz des Zoroastrismus in Georgien zu keinen größeren Konflikten zwischen den Persern und dem von ihnen scheinbar geduldeten Christentum gekommen ist. Auch fehlen Hinweise für die tiefere Beschäftigung der georgischen Kirche mit der spätantiken Christologie. Ebenso wird das lokale Diasporajudentum positiv gezeichnet. Die zweite Quellengruppe zeichnet dagegen ein neues feindseliges Bild der sasanidischen Herrschaft (S. 187). – Nur mittelbar in Verbindung mit der Thematik des Studientages steht der Beitrag von Christiane Reck (*A Survey of the Christian Sogdian fragments in Sogdian script in the Berlin Turfan collection*: S. 191–205). In der im Westen Nordchinas gelegene Oase von Turfan konnten sich ab dem frühen Mittelalter das ostsyrische Christentum und der Manichäismus stark ausbreiten, wovon die in Berlin lagernden Turfan-Funde Zeugnis ablegen. Die Berliner Sammlung verfügt auch über rund 500 Fragmente in sogdischer Schrift, während in nestorianischer Schrift nur 50 Stücke erhalten sind. Die Autorin gibt einen Einblick in den Bestand und die behandelten Themen. Die vorhandene Überlieferung legt nahe, dass in Turfan und Umgebung mittelpersische und parthische Hymnen bewusst primär in sogdische Schrift transkribiert wurden, damit sie einen größeren Leserkreis fanden. – Die beiden letzten Beiträge des Sammelbandes bearbeiten aus verschiedenen Richtungen den gleichen Bezugspunkt. Beide beschäftigen sich mit der unter der Tang-Dynastie im Jahr 781 in Mittelchina errichteten so genannte nestorianischen Stele von Xi'an, dem ältesten Zeugnis christlicher Präsenz im Reich der Mitte. Im ersten

Beitrag beschäftigt sich Michel Tardieu mit dem bislang wenig beachteten Glaubensbekenntnis im dogmatischen Prolog der Steleninschrift (*Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an*. S. 207–226). Eine genaue Untersuchung des hier verwendeten dogmatischen Vokabulars, insbesondere der genannten Häresien, und sein Vergleich mit der zeitgenössischen ostsyrischen Theologie zeigen erstaunliche Übereinstimmungen. Die ostsyrischen Missionare brachten ihre häresiologischen Frontstellungen nach China mit, ein lokaler chinesischer Bezug ist nicht festzustellen. – Auf der Grundlage der von Tardieu herausgearbeiteten Erkenntnisse fragt Jacques Gernet nach den Folgen für das Verständnis der ostsyrischen Präsenz in China (*Remarques sur le contexte chinois de l'inscription de la stèle nestorienne de Xi'an*. S. 227–243). Zunächst lässt sich feststellen, dass die Gründung des ersten ostsyrischen Klosters im Jahr 638 wie auch die folgenden Gründungen keine großen Auswirkungen auf die lokale Bevölkerung hatte. Gegenüber der lokalen Kultur bleibt das Christentum ein mit den persischen und sogdischen Händlern verbundener Fremdkörper. Von einer Mission der chinesischen Bevölkerung durch die ostsyrischen Theologen könne, so folgert Gernet, deshalb keine Rede sein (S. 241: »peu vraisemblable d'une entreprise de christianisation des Chinois sous les Tang«).

Sammelbände sind mittlerweile quasi ein eigenes literarisches Genus geworden, dessen Qualität von der Originalität und Qualität der einzelnen Beiträge lebt. Für den vorliegenden Sammelband ist festzustellen, dass sich Herausgeberin und Beiträger erfolgreich bemüht haben, durch originelle und in vielen Fällen die behandelte Thematik weiterführende Artikel dem fachlich kompetenten Leser eine anregende und lohnende Lektüre zu bieten. Besonders hervorzuheben, da nicht selbstverständlich, ist, dass der Band über ein sorgfältig gearbeitetes ausführliches Register verfügt (S. 245–259), das getrennt auf Namen und Orte verweist.

Josef Rist

C. Pasini – P. Y. Patros – R. Contini – E. Carr – P. Bettio – M. Nin – S. Chialà, Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione Siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004, Mailand (Centro Ambrosiano) 2006, 159 Seiten, ISBN 978-88-8025-536-3, 14,00 €

G. Lenzi, Mikhael al-Jamil – R. Roux – Gregorios Y. Ibrahim – M. Nin – K den Biesen – E. Vergani, La tradizione cristiana Siro-occidentale (V–VII secolo). Atti del 4° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione Siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 2005. Mailand (Centro Ambrosiano) 2007, 171 Seiten, ISBN 978-88-8025-594-9, 15,00 €

C. Pasini – M. Nin – P. Bettio – A. Louf – S. Chialà – F. del Río Sánchez, La grande stagione della mistica Siro-Orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006, Mailand (Centro Ambrosiano) 2009, 165 Seiten, ISBN 978-88-8025-640-3, 13,00 €

R. Ravasi – C. Pasini – E. Vergani – Ph. S. Özmen – L. Van Rompay – I. Bcheiry – E. Fiori – D. Righi, L'eredità religiosa e culturale dei Siri-occidentali tra VI e IX secolo. Atti del 6° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione Siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 25 maggio 2007, Mailand (Centro Ambrosiano) 2012, 172 Seiten, ISBN 978-88-8025-772-1, 14,90 €

Die hier angezeigten Bände im Taschenbuchformat, die den Reihentitel »Ecumenismo e Dialogo« tragen und alle von Emidio Vergani und Sabino Chialà herausgegeben wurden, dokumentieren den 3. bis 6. »Studentag über den Christlichen Orient syrischer Tradition«. Diese Veranstaltungen, die der Geschichte und Spiritualität der syrischen Kirchen gelten, finden seit 2002 in der Mailänder Biblioteca Ambrosiana statt, einer Institution, die wegen ihrer handschriftlichen und gedruckten Bestände auch von großer Bedeutung für die Wissenschaft vom Christlichen Orient ist und an der so bedeutende Bibliothekare und Präfecten wie Angelo Mai (1810–1819), Antonio Maria Ceriani (1855–1907; s. auch unten zur 6. Tagung), Achille Ratti, der spätere Papst Pius XI. (1888–1912) und Giovanni Galbiati (1953–1989) tätig waren.

Die erste Tagung stand unter dem Generalthema »Le ricchezze spirituali delle Chiese sire«, die zweite 2003 unter dem Titel »Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale«. Die Zusammenkünfte sind das Ergebnis einer erfreulichen Zusammenarbeit. Sie werden nämlich gefördert vom »Servizio per l'Ecumenismo e il Dialogo« des Erzbistums Mailand, von der Biblioteca Ambrosiana und von einer Vereinigung italienischer Syrologen (Syriaca. Associazione di studi siriaci in Italia), die sich die Förderung der syrischen Studien und ihrer Verbreitung in Italien zum Ziel gesetzt hat.

Die jährlichen Veranstaltungen standen jeweils unter einem Generalthema. Der 3. Studentag galt der ostsyrischen Kirche. Themen waren die wichtige Peschittahandschrift B 21 inf. der Biblioteca Ambrosiana aus dem 6./7. Jh., die sich vorher im ägyptischen Syrerklöster befand (Cesare Pasini, Präfect der Biblioteca Ambrosiana) und die Christologie der Kirche des Ostens, vor allem anhand der ostsyrischen Synodalentscheidungen (Patros Youkhana Patros, Priester der Kirche des Ostens), die Sprachen der vielsprachigen ostsyrischen Kirche (ostaramäisch, medisch-persisch, griechisch, arabisch, sogdisch, türkisch) (Riccardo Contini, Professor für Semitistik in Neapel), die auf Theodor von Mopsuestia beruhende ostsyrische Exegese (Ephrem Carr, Professor für orientalische Liturgie und die syrische Sprache in Rom), der Katholikos Mar Abā, der in der Mitte des 6. Jh. lebte (Paolo Bettolo, Professor für Kirchengeschichte in Pavia), die Homilie über die zwanzig Jungfrauen (Mt. 25, 1–13) des Narsai (Manel Nin, Professor für orientalische Liturgien in Rom) sowie Abraham von Kaschkar und seine Mönchsregeln (Sabino Chialà, Mönch und Fachmann für orientalische, insbesondere syrische Patristik); abschließend stellt Emidio Vergani (Professor für Syrisch und orientalische Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom) eine Chronologie der syrischen Kirche von 410 bis 651 auf.

Im nächsten Jahr befaßte man sich mit der westsyrischen Kirche des 5. bis 7. Jh. Giovanni Lenzi (Mönch und Syrologe) widmete sich Fragmenten alter syrischer Handschriften der Ambrosiana, u. a. ihrer Zugehörigkeit zu der Hs. Sinai syr. 46 und deren Datierung. Der chaldäische Metropolit Michael al-Ġamil sprach über die Kirche von Antiochien »gestern und heute«, ihre Geschichte und die teilweise Union mit Rom, René Roux (damals Kirchenhistoriker in Mainz, seit 2010 in Erfurt) über Leben und Werk des Severos von Antiochien und der syrisch-orthodoxe Metropolit Yuḥannā Ibrāhīm über Jakob Baradaï, den Reorganisator der westsyrischen Kirche in der zweiten Hälfte des 6. Jh. Drei weitere Vorträge galten syrischen Vätern: Philoxenos von Mabbug und seinem wichtigen christologischen Brief an die Mönche von Senun (Nin), Jakob von Sarug und seinem Memra über den Pfingstsonntag (Kees den Biesen, Patrologe) sowie Isaak von Antiochien und seiner Homilie über den Papagei (Vergani). Letzterer stellte anhand von Karten auch die Zentren und das Verbreitungsgebiet der westsyrischen Kirche vor.

Die fünfte Tagung galt der ostsyrischen Mystik des 6. bis 8. Jh. und anderen Themen. Gegenstand der Vorträge waren patristisch-theologische Fragmente der Sammelhandschrift A 296 inf. der Ambrosiana, mit denen sich auch Paul Géhin in Beiträgen in dieser Zeitschrift (Band 90, 91 und 94 [2006, 2007, 2010] befaßt hat (Pasini), Martyrios/Sahdōnā, seinem »Buch der Vollendung«, seiner Christologie und Spiritualität (Nin), dem Katholikos Išo'yahb III., der in schwieriger Zeit, zu Beginn der islamischen Herrschaft im Amt war (Bettolo), Isaak »dem Syrer« und den Begriffen *temhā* »Staunen« und *tahrā* »(sich) Wundern« (André Louf, Mönch und Syrologe), Simon von Taibūteh und seine Lehre über das Leben in der Zelle (Chialà) sowie den Begriff *ṣelyā* »Ruhe« bei Dādīšō' Qatrāyā (Francisco del Río Sánchez, Professor für Semitistik in Barcelona). Als Anhang zeichnete Vergani – wieder anhand von Karten – die Zentren und das Verbreitungsgebiet der ostsyrischen Kirche nach.

Das Gebiet des 6. Studentages war weiter gezogen: Religiöses und kulturelles Erbe der Westsyrier vom 6. bis 9. Jh. Zwei Beiträge galten dem Orientalisten und Theologen Antonio Maria Ceriani (1828–

1907), der seit 1870 Präfekt der Ambrosiana war. Pasini stellt kurz sein Leben und seine Kontakte zu Syrologen (u. a. William Wright, Robert Payne Smith, Philipp Edward Pusey, William Cureton, Theodor Nöldeke¹ und dem Chorbischof und späteren syrisch-katholischen² Patriarchen Ephrem Rahmani) dar. Vergani befaßt sich mit Cerianis Beitrag zu den syrischen Studien; genannt seien hier nur seine Textausgabe der Syro-Hexapla des Pentateuchs (1863–68) und die Faksimile-Ausgabe der Mailänder Handschrift der Peschitta (1876–1883); auch die meisten anderen seiner Werke galten dem syrischen Bibeltext. In weiteren Beiträgen behandeln der syrisch-orthodoxe Metropolit Philoxinos Saliba Özmen von Mardin die syrische Aszese (mit dem Untertitel »Un'ispirazione ancora viva e attuale«), Luk Van Rompay (Professor für Christlichen Orient an der Duke University) die syrisch-orthodoxe Vergangenheit des Syrerklusters in Ägypten (mit Abbildungen von dortigen syrischen Inschriften). Weitere Vorträge handelten von der Institution des Maphrianats in der westsyrischen Kirche (Iskandar Bcheiry, syrisch-orthodoxer Priester und Syrologe), dem philosophischen und kulturellen griechischen Einfluß auf sie im 6. bis 8. Jh. (Emiliano Fiori, Syrologe) und den christlichen Arabern zu Beginn des Islams (Davide Righi, Priester und Dozent, Mitbegründer der »Gruppo di Ricercha Arabo-Cristiana«). Der Band enthält auch ein Gesamtregister über die Vorträge aller sechs Tagungen.

Die auf ihren Gebieten meist fachlich ausgewiesenen Referenten bürgen für die inhaltliche Qualität der Beiträge. Die Bände stellen eine gute Einführung in die behandelten Themen aus Geschichte und Kultur der syrischen Kirchen dar und sind auch für ein weiteres interessiertes Publikum geeignet.

Hubert Kaufhold

°Abd al-Jabbār: Critique of Christian Origins. Taṭbīt dalā'il an-nubuwwa. A parallel English-Arabic text edited, translated, and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir, Provo, Utah (Brigham Young University Press) 2010. (= Brigham Young University Middle Eastern Texts Initiative. Islamic Translation Series Al-Ḥikma.), LXXV, 179 Seiten; S. 180–246 + 2 gez. Blatt. Cloth, ISBN-13: 978-9004139619; ISBN-10: 9004139613, \$ 49.95

°Abd-al-Ġabbār (vgl. EI² I, 59b–60a) ist ein Hauptvertreter der am Rationalismus orientierten theologisch-philosophischen Richtung der Mu'tazila im 4. Jh. d. H. = 10. Jh. n.Chr. Er hat neben einer Rationalität, mit der er auch eigene Glaubensfragen behandelt, einen Sinn und ein Gespür für historische Entwicklungen in Staat und Gesellschaft und deren Interdependenzen mit religiösen Systemen. Dieses ist wohl Frucht und Ergebnis seiner jahrzehntelangen praktischen Tätigkeit als hoher muslimischer Richter in der iranischen Stadt Rayy, heute Teil von Groß-Teheran. Wenn sie auch letztlich mit Absetzung und hoher materieller Strafe endet, so beweisen doch die luxuriös zu nennenden wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen er starb, daß er sich den materiellen Gewinn seiner Tätigkeit in beachtlichem Maße sichern konnte. Für seine wissenschaftliche Aufgabe der Religionskritik im Rahmen allgemeiner muslimischer Apologetik und Polemik erwirbt er sich ein umfangreiches Wissen nicht nur über die Geschichte seiner Glaubensgemeinschaft, sondern auch der mit ihr im Zusammenhang stehenden anderen Religionsgemeinschaften wie Juden, Christen, Manichäer, Zoroastrier und indische Religionen. Dieses Wissen erlaubt ihm, in oft überraschend moderner und tiefgehend analytischer Weise Entwicklung und gegenwärtigen Stand dieser Gemeinschaften zu erklären, freilich immer unter seiner Erkenntnisprämisse, die ein Glaubenssatz ist: Muḥammads Offenbarungsbotschaft und Beispiel, niedergelegt in Koran und Ḥadīṭ, sind historische Wahrheit, an der die Aussagen aller anderen zu messen sind. Er wird viel zitiert bei späteren, allerdings weniger aufgeschlossenen und kenntnisreichen Autoren.

Beide Herausgeber sind für ihre Aufgabe bestens ausgewiesen und bedürfen keiner weiteren Vorstellung. Für den Jesuitenpater Samir Khalil Samir kann auf eine in die tausende gehende Bibliogra-

- 1 Die beiden in der Ambrosiana aufbewahrten Briefe Nöldekes (s. S. 30, Fußnote 46) finden sich nicht bei Bernhard Maier, Gründerzeit der Orientalistik. Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe, Würzburg 2013.
- 2 Pasinis Überschrift »Un corepiscopo caldeo« trifft nicht zu.

phie von Forschungen zum christlich-arabischen Erbe verwiesen werden. Wenn er sich heute auch mit einem gewissen Recht mehr aktuellen Aufgaben im Vatikan und seinem Engagement im christlich-muslimischen Dialog widmet, so will doch Rez. die tadelnde Erinnerung anbringen, ob nicht auch die Veröffentlichung seiner lange angekündigten und nach Wissen des Rez. weit gediehene arabischen Neubearbeitung von Georg Grafs *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* ein Vorrecht bei seinen Aktivitäten hätte. Umso erfreulicher, daß er in Zusammenarbeit mit einem jungen Gelehrten die umfangreiche Bearbeitung eines wichtigen Textes vorlegt. Gabriel Said Reynolds, dessen Drängen und Hartnäckigkeit sicherlich ein wesentlicher Anteil an Zustandekommen und Fertigstellung des Projekts zukommt, hat mit seiner Dissertation *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origin*, Leiden: Brill 2004 wesentliche Vorarbeit geleistet und damit die besten Voraussetzungen für die hier vorgelegte Leistung unter Beweis gestellt.

Es handelt sich bei dem Text um die Edition der einzigen bekannten Handschrift, heute in Istanbul, allerdings die Abschrift eines Kopisten aus dem 14. Jhdt., kein Autograph, auch nicht die *editio princeps* (diese vorgelegt von 'Abd-al-Karīm 'Uṭmān, Beirut, 1966; Nachdr. Kairo 2006). Für arabische Handschriften ist in der Regel eine Faksimile-Ausgabe nicht angebracht, so auch hier. Die herausgeberische Arbeit erstreckt sich auf die vollständige Vokalisierung des Haupttextes, der im Verbund mit einer ausgesprochen gefälligen arabischen Type ein angenehmes und ermüdungsfreies Lesen garantiert, was auch für die lateinische Type im englischen Text gilt. In einer berechtigten »note on the types« (außerhalb der Seitenzählung am Ende des Buches) gibt der Gestalter Jonathan Saltzman, dem zu dieser gelungenen Arbeit eigens zu gratulieren ist, die Namen der Schriften: ein für den exklusiven Gebrauch in der Reihe adaptiertes Baskerville und (arabisch) DecoType Professional Naskh von Thomas Milo. So ist das fertige Werk – im Gegensatz zu vielen abschreckenden Gegenbildern – ein Beispiel dafür, was sorgfältige und professionelle Gestaltung mit den Mitteln der digitalen Technik leisten kann.

Bei einer Kunstsprache wie dem Arabischen mit seinen feingeschichteten historischen Regeln ist eine Bemerkung zu der hier praktizierten vollständigen Vokalisierung angebracht. Eine solche wird in der Regel nur bei Koranausgaben und Poesie vorgenommen. Schon bei Schulbüchern ist dies eine Übung, die ersten Klassen vorbehalten ist, handelt es sich doch bei den Vokalzeichen um in die zweite Registratur der Schrift verwiesene supra- und infralineare Zeichen. Gelesen wird in Kenntnis der Grammatik, in Hinzufügung der Kurzvokale durch den Leser, oder eben auch nicht, wenn, wie oft anzutreffen der Sinn auf das Optische begrenzt aus dem Konsonantengerüst erschlossen wird, die genaue Vokalisierung, geregelt nicht nur durch die Lexeme sondern ein verwickeltes System von Endungen für Kasus und Modus, im Unklaren gelassen wird. So ist die Überladung des Schriftbildes bei eigentlich eindeutigen Wortbildern nicht nur für den geübten Leser eher ein Hemmnis als wirkliche Hilfe. Weniger wäre hier mehr gewesen, d.h. die Vokalisierung hätte sich auf die ungewöhnlichen und sinnentscheidenden Einzelfälle beschränken sollen. Weniger wäre hier mehr gewesen, und hätte wohl auch die unvermeidlichen lapsus in den Fallstricken des oben angesprochenen verwickelten grammatischen Systems erspart, die zu beckmesserischer Kritik – ganz im Geiste arabischer Traktate und Medienprogramme qul wa-lā taqul »Sage so und nicht so!« – herausfordern können; so beläßt es Rezensent mit dem kleinen Hinweis auf die diptotische Natur von fulānātu »irgendeine«. Allerdings sei die Überlegung erlaubt, ob ein solcher pragmatischer, wenn auch wissenschaftlicher Text zur oralen Realisierung mit allen Regeln des klassischen I'rāb »Desinentialflexion« gedacht war, oder ob seine »Vorlesung« auch schon im 10. Jhdt. eher den Normen einer gepflegten, aber im Wesentlichen endungslosen Sprache folgte, wie dies im arabischen Raum heute akademischer Gebrauch – was Fundamentalisten einmal daraus machen werden, sei dahingestellt.

Der kritische Apparat zum Text kennt zwei Kategorien: ځ = maḥṭūṭ »Handschrift«; hier werden Verdeutlichungen – im Prinzip zählt dazu die ganze Vokalisierung – bei fehlender Punktierung und andere Verbesserungen der Kopistenfehler vermerkt; ط = ṭabʿ »Druckausgabe«; hier sind die nach Angaben der Herausgeber (S. LXXV) die über dreihundert Verbesserungen zur Erstausgabe notiert.

Die »Critique of Christian Origins« ist Teil eines umfangreicheren Werks betitelt Ṭaḥbīt dalā'il an-nubuwwa »Sichere Darlegung der Zeichen (wahren) Prophetentums«. In diesem Teil wird nicht Jesu Prophetentum, das der Koran bestätigt, zweifelnd hinterfragt, sondern was die Christen, beginnend mit den Aposteln und Evangelisten, aus dieser Botschaft gemacht haben. Damit steht es in der Tradition islamischer Apologetik vor allem aber antichristlicher Polemik. Freilich ist 'Abd-al-Ġabbār aufgrund seines umfangreichen Wissens über seinen – nichtislamischen – Gegenstand und seines scharf-

sinnigen Intellekts eine herausragende Figur unter seinesgleichen, gerade auch, weil er andererseits ein typischer Vertreter der Gattung ist. Die ungewöhnliche Weite der Perspektive und Kenntnisse fiel mit dem Bekanntwerden des Werks in der Forschung auf und weckte gar Zweifel an der Autorschaft ʿAbd-al-Ġabbār. So wollte es S. Pines, der die Informationen über frühe Entwicklungen in christlichen Konfessionen und Sekten bearbeitete, jüdisch-christlichen Kreisen zuschreiben.

Einen guten Eindruck der behandelten Themen, der Argumentationsweise und des Stils solch anti-christlicher muslimischer Polemik vermittelt einfach die Aufzählung der von den beiden Herausgebern formulierten Titel der Kapitel und Abschnitte (in leichter Kürzung und teils freier deutscher Übersetzung), die deshalb hier als ausdrückliche Einladung zu intensiver Lektüre gegeben sei; ein Blick in die gegenwärtige muslimische Apologetik und Polemik überzeugt von der Tatsache, daß sich Spektrum und Stil – mutatis mutandis – nicht wesentlich verändert hat. Gleichzeitig ist natürlich denkbar, daß der Autor, wenn schon nicht optisch im geschriebenen Text, mental und in gesprochener Praxis anders gegliedert hätte:

Teil 1: Einleitung: **1A** Muḥammads Angaben über die christlichen Lehren im Koran als Beweis seines Prophetentums [Dies ist freilich eine gewagte Formulierung, ist doch der Koran Gottes direktes Wort!] – Zusammenfassung der christlichen Lehre – Muḥammads Kenntnis des Christentums ist ein Wunder – Dreieinigkeit steht gegen islamische Glaubenslehre – Dreeinigkeit in Liturgie und Credo – deren Widerlegung. **1B** Die Nestorianer vertreten irrige Lehren, nicht anders als die anderen Christen – Widerlegung der nestorianischen Christologie – Biblische und partristische Stellen, die Christen üblicherweise anführen – Christen glauben üblicherweise an die Gottheit Jesu – Bibelstellen, die von ihnen als Beleg für die Gottheit Jesu angeführt werden. **1C** Die Wertlosigkeit vorislamischer Religionen und die gegenwärtige Gefahr, die von den Qarmaṭen ausgeht: Die Unwissenheit der alten Völker – Götter in deren Religionen – Aufstieg des Islams und Herausforderung durch die Qarmaṭen. **1D** Muḥammads Angaben über das Christentum: nochmals Muḥammads wunderhaftes Wissen.

Teil 2: Christliche Glaubenslehre: **2A** Christen glauben an drei Götter, trotz gegenteiliger Beteuerungen – Christen rufen Jesus getrennt als Gott an. **2B** Christus ist nur ein Diener Gottes – Mani ist beispielhaft für christliche Perfidie gegenüber Christus – Christen interpretieren die Torah falsch – Christen interpretieren den Koran falsch – christliche Glaubenslehre basiert auf Spekulation, nicht auf authentischer Offenbarung – Beispiel muslimischer Konvertiten, die den Christen falsches Verständnis der Hl. Schrift vorwerfen – Aufmunterung an den muslimischen Leser, am direkten Verständnis der Botschaft des Propheten festzuhalten, Interpretation abzulehnen. **2C** Heterodoxe Muslime verlässen sich ebenfalls auf spekulative und esoterische Auslegung der Offenbarung – Astrologen legen den Koran falsch aus – die Baṭīniyya [esoterische islamische Sekte] legt den Koran falsch aus – Muḥammads Kenntnis des Christentums rührt nicht aus christlichen Schriften. **2D** Christen verstehen nicht die Metaphersprache der Bibel: Christus gebraucht das »Vater« und »Sohn« in metaphorischem Sinn. **2E** Christus wurde nicht gekreuzigt, wie Muḥammad richtig verkündet – Juden und Christen haben falsche Passionsberichte – keine zuverlässigen historischen Informationen bei Christen und Juden, im Gegensatz zur muslimischen Gemeinde. **2F** Das gleiche Argument (historische Zuverlässigkeit fehlt) kann gegen die Behauptungen anderer religiöser Gruppen verwendet werden – z. B. das Gesetz Moses' nicht für immer gültig – ebenso die Auferstehung Christi nicht erwiesen – genausowenig der Anspruch ʿAlis auf das Kalifat – **2G** Große Kollektive können weder historische Nachrichten verbergen noch fälschen – die Sunniten hätten das Wissen über den Anspruch ʿAlis nicht verbergen können – die Christen konnten nicht verbergen, daß Muḥammad sie besiegt und erniedrigt hat – doch auch die Umayyaden konnten ʿAlis Vorzüge nicht bestreiten – genausowenig können Muslime leugnen, daß ihre Gegner sie beleidigen – wie sie im Gegenzug Tugenden ihrer Gegner nicht leugnen – gleichermaßen sind die Behauptungen der Šīʿa über Koranfälschungen hinfällig – Muḥammad hätte nicht Falsches über die Kreuzigung sagen können – das Gesetz Moses' gilt nicht für immer, wie die Juden behaupten [man beachte die zyklische, auf den gleichen Gegenstand mehrmals zurückkommende Anordnung der Themen]. **2H** Die Versuche von Šīʿa, Christen und Qarmaṭen, sunnitische Glaubenslehren zu widerlegen, sind fehlgeleitet [gänzlich zwanglose Gruppierung verschiedener Widersacher der Sunna] – Qarmaṭen und andere heterodoxe Gruppen konnten keine Falschheiten im Koran nachweisen. **2I** Die korrekte Rekonstruktion der Passionsberichte beweist, daß Christus nicht gekreuzigt wurde. **2J** Weitere Argumente gegen die Kreuzigung und die Gottheit Jesu. **2K** Die koranischen Aussagen über Maria und Jesus (Q 5,116) als Beweis für die muslimische Glaubenslehre.

Teil 3: Religiöse Praxis 3A Wie die christliche Glaubenslehre steht auch die Praxis im Gegensatz zu den Lehren und Taten Christi – Christen beachten nicht die Gebote ritueller Reinheit – noch befolgen sie das Beispiel Christi in seinen Taten – Christus kam, die Torah zu bekräftigen – die Rolle des Paulus bei der Verderbnis der Religion Christi – das alles soll den Muslimen eine Warnung sein. **3B** Historische Berichte in der Bibel darüber, wie der »Islam« (wahre Religion) Christi verfälscht wurde – wie die Bibel entstand – Christen vermeiden hebräische Texte, um ihre Irrtümer zu verbergen – Charakterisierung der Evangelien. **3C** Historische Berichte darüber, wie der Islam Christi verfälscht wurde am Beispiel des Paulus – seine Konversion – sein Prozeß – er führt römische Praktiken im Christentum ein – der römische Kaiser, sein Weib Helena und der Tod des Paulus. **3D** Fortgang der Fälschung: Konstantin – er beruft zwei ökumenische Konzilien ein und zwingt sein Dogma auf. **3E** Christliche religiöse Praxis und ihre Ursprünge – heidnischer Ursprung von Weihnachten und christlichem Fasten, wie auch der Eucharistie, von Weihrauch und Ikonen – die Versuchung Christi. **3F** Die moralische Verkommenheit der byzantinischen Gesellschaft – Unzucht – Kastration muslimischer Gefangener im Gegensatz zur Bibel – Dogma der Dreieinigkeit stammt aus heidnischer Philosophie – muslimische Traditionen über den Wert der Moral – Paulus ähnelt Mani – christliche Unzucht und der Bericht eines mit einer Byzantinerin verheirateten Muslims – Resümee: Christentum ist eine Fortsetzung römischer Praxis – **3G** Gegen christliche Apologetik mit falschen Wunderberichten – sie ändern ihre Religion nach Belieben, auch ohne Wunder und sind Lügner in der Religion. **3H** Gegen die falschen Behauptungen verschiedener Gruppen – Astrologen sind Lügner – Talismane (eine Anekdote über Aristoteles und Alexander den Großen) sind Betrug – zoroastriische Behauptungen über eine Mahdi (Erlöser der Endzeit) sind Lügen – ebenso die der Šīʿa – Christus ist nicht der Stammvater und Gründer des Christentums. **3I** Das Christentum wurde nicht durch Wunder begründet, sondern durch Zwang – auch Manichäer, Inder und Zoroastrier behaupten einen wunderbaren Ursprung und die Freiheit ihrer Religion von Zwang und Gewalt – Juden missionieren ebenfalls und könnten Wunder als Beweise beanspruchen. **3J** Gegen das christliche apologetische Argument der Askese und Enthaltensamkeit – sie beweisen nicht die Wahrheit einer Religion, Manichäer und Hindus hätten dann die »wahre« Religion – zudem sind Christen permissiv – Christen sind scheinheilig, wenn sie Muḥammad unerlaubter Gewaltanwendung und sexueller Zügellosigkeit bezichtigen – Beichte und Sündenerlaß als Beweis für Permissivität – Geldgier ist der Grund für diese Praxis, zudem haben Christen keine Angst vor der Hölle – nebenbei bemerkt: es ist falsch, daß christliche Beamte in vielen muslimischen Ländern führende Stellungen einnehmen – auch die Zoroastrier sind unmoralisch – christliche Apologetik bedient sich heidnischer Philosophie. **3K** Die Bibel belegt, daß das Christentum nicht die Religion Christi ist – Christen handeln in erfundener Praxis gegen das Beispiel Christi – Christus selbst verurteilt seine selbsternannten Jünger, z.B. in Fragen der Speisegesetze, des Sabbats, der Gebetsrichtung gen Jerusalem – eine Liste anerkannter polemischer Schriften der Muslime gegen die Christen. **3L** Fehler und Schwächen in der Bibel – in den Evangelien bleibt der Unzuchtsverdacht gegen Maria – weitere Mängel und Widersprüche in den Evangelien. **3M** Falsche christliche Wunderberichte aus verschiedenen Ländern als Ursprünge christlicher Feiertage. **3N** Christliche Führer herrschen durch Betrug – Mönche sind faul, gierig und betrügerisch, wie aus den Wunderberichten zu ersehen – und doch behaupten sie, ihr Glaube bedürfe keiner Beweise – historische Gründe, warum die Ägypter und die Araber in Syrien das Christentum annahmen.

Der Edition und Übersetzung haben die Herausgeber eine ausführliche, aber nicht ausufernde Einleitung vorangestellt. Nach einer Übersicht über muslimische Schriften über das Christentum vor ʿAbd-al-Ġabbār wird eine Skizze von Leben und Werken des Autors gegeben. Das Buch *Ṭaḡīb dalāʾil an-nubuwwa* »Sichere Darlegung der Zeichen (wahren) Prophetentums« wird charakterisiert, dann auf die Methode des Kapitels über das Christentum eingegangen. Der Autor vergleicht in allen Details die Glaubenslehren der Christen mit den Aussagen der Texte der von ihnen anerkannten Offenbarungen und stützt sich dabei auf eine beachtenswerte Zahl von Bibelzitaten. Das historische Umfeld beleuchten seine immer wieder eingestreuten Bemerkungen über die Šīʿa, Atheisten, die Muʿtazila, Juden, Zoroastrier und Abergläubisch. Darauf werden die Quellen des Autors vorgestellt; darunter nimmt die persönliche Beobachtung besonders christlicher Praxis in verschiedenen Ländern und mündliche Berichte einen gewissen Raum ein.

Am Schluß des Werkes stehen eine Bibliographie, ein Index arabischer Namen und Termini, der Bibel- und Koranzitate sowie ein Kreuzindex der Eigennamen (Personen, Völker, Orte) und behandelten Themen.

Die Herausgeber haben dankenswerter Weise und dem heutigen Gebrauch in wissenschaftlichen Ausgaben folgend in den Handschriften nicht gegliederten Text in Kapitel, Abschnitte und Unterabschnitte unterteilt, dazu eine im Kapitel (engl. Part) durchlaufende Vers-(Satzzählung) eingeführt. Dies führt zu hohen Versziffern; hier wäre eine getrennte Zählung in den Unterabschnitten günstiger gewesen.

Eine etwas verwirrende Zählung herrscht bei den Seiten. 246 Seiten als Endstand berücksichtigt nicht die beiden ungezählten Addenda am Schluß *About the Editors / Translators* und *A Note on the Types*. Dazu kommt, daß die gegenüberliegenden Seiten von Übersetzung (links) und Text (rechts) eine gleichlaufende aber unabhängige Zählung, links in westlichen »arabischen« Ziffern, rechts in arabischen Standardziffern haben. Das sind somit 2 X 179 Seiten = 358 S. Das blanke Verso der Seite 179 (rechts) des arabischen Textes geht in die weiterlaufende westliche Zählung als S. 180 ein. Hingegen ist die Titelseite des Hauptteils mit einer ornamental ausgestalteten Basmala als S. LXVII zusammen mit dem nicht numerierten Verso von S. LXXV als LXXVI zur Einleitung zu zählen. Das ergäbe real: LXXVII, 179 + 179 S.; S. 180–246 + 2 gez. Blatt (502 S. + 2 gez. Blatt).

Das vorgelegte Buch wird zu einer Standardreferenz für christlich-muslimische Apologetik und Polemik werden, weil es einen außergewöhnlichen Autor mit einem außergewöhnlichen Werk zur Kenntnis bringt. Die beachtliche herausgeberische Leistung von Samir Khalil Samir und Gabriel Said Reynolds verdient große Anerkennung.

Manfred Kropp

Milad Sidky Zakhary, *De la Trinité à la Trinité. La christologie liturgique d'Ibn Sabbâ^c, auteur copte du XIIIe siècle, Rom (Edizioni liturgiche) 2007, ISBN 978-88-7367-058-2*

Die vorliegende Studie wendet sich einem Autor zu, der außerhalb des engen Zirkels der orientkundigen Theologen und Kirchengeschichtler kaum bekannt sein dürfte: dem koptischen Schriftsteller Johannes (zu den divergierenden Vornamen vgl. Zakhary, S. 91–96) mit dem undurchsichtigen Beinamen »Färbersohn« (Verschreibung صباغ statt سباغ?), vgl. dazu G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II*, Rom 1947, 448f, für den auch Zakhary (S. 96) keine plausible Erklärung (»Bleicher«, *blanchisseur*, oder besser abgeleitet von Ibn Sibâ^c »Löwensohn«? S. 98) gefunden hat. Aus seinem literarischen Nachlaß besitzen wir ein umfängliches theologisch-praktisches Handbuch mit dem poetischen Titel »Die kostbare Perle – die Wissenschaften der Kirche« in ca. 112 Kapiteln (je nach Rezension auch mehr). Nach den grundlegenden Kapiteln über die Dreifaltigkeit, welche Zakhary's Studie den Namen gab, folgen heilsgeschichtliche Erwägungen aus der vorchristlichen Zeit über das Erscheinen Christi auf Erden und sein nachösterliches Fortwirken in den Aposteln und der Kirche. Weniger interessant für Kirchenrechtler und Moraltheologen, dafür aber umso ergiebiger für die Liturgiewissenschaftler sind die detailfreudigen Darstellungen und Auslegungen der kirchlichen Riten und Zeremonien der Taufe, der Beichte, der hl. Ölung, der hl. Geräte etc.

Sehr komplex ist die Überlieferungsgeschichte des Werkes, zu der die Studie wegen ihres vorwiegend theologisch-systematischen Interesses nur indirekt einen Beitrag leisten kann und will, nicht zuletzt deshalb, weil dies an anderer Stelle im Rahmen einer neuen französischen Übertragung bereits geschehen ist. Im übrigen, das sei hier vermerkt, trägt es nicht eben zur Erleichterung der Lektüre bei, wenn der Autor aus verschiedenen Ausgaben und Rezensionen, immer kryptisch abgekürzt, zitiert. Gleiches gilt auch für allgemeine und bereits eingebürgerte Abkürzungen etwa für das Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), in der Studie eigenwillig zu LTK verkürzt. Innerhalb der theologischen Zukunft gibt es Standardabkürzungen wie den Schwertner oder das LThK, und man ist gut beraten, wenn man sich an diese Zitierstandards hält. Was den Wert der einzelnen Ausgaben anbelangt, so hat bereits Graf, *I. c.*, 449, auf das Manko der Edition von Ġirġis, Kairo (1920–30) verwiesen; Zakhary standen ein halbes Dutzend neuere Ausgaben zur Verfügung. Er selbst hat unter dem Siglum GNZ eine eigene französische Übersetzung beige-steuert. Für den Europäer ist der Text in der *Patrologia Orientalis*, t. XVI, noch am ehesten zugänglich.

Auf die umfangreiche allgemeine Einleitung (S. 23–42), in welcher der Autor auf die Schwierigkeiten der Textüberlieferung (S. 87f.) eingeht, folgt ein nicht minder umfänglicher Abriß der koptischen

Geschichte (S. 45–86), der nur sehr eingeschränkt etwas mit der trinitätstheologischen Themenstellung zu tun hat. Daß der Autor der »Kostbaren Perle« kein Laie oder niederer Laienmönch war, kann Zakhary (S. 99–105) mit guten Gründen wahrscheinlich machen; vermutlich handelt es sich weder um einen Priestermonch (S. 107f.) noch um einen Hegumen (S. 109f.), erst recht nicht um einen Bischof (S. 119–122), sondern um einen (Archi-)Diakon (S. 126–130) mit beachtlichen rubrizistischen Kenntnissen aus dem Umfeld des Patriarchen (S. 113f., 116–119).

In einem weiteren Schritt (S. 131–137) gibt der Autor dem Leser einen Überblick über die reiche Manuskripttradition und die neueren Ausgaben und Übersetzungen (S. 138–155). Angeregt durch die Vorarbeiten von Khalil Samir, macht er wertvolle weiterführende Beobachtungen, kommt an zahlreichen Stellen auch zu wesentlich anderen textlichen Ergebnissen als Perrier (1922) und die neueren Kairiner Ausgaben. Wer sich zukünftig mit der »Kostbaren Perle« beschäftigen will, kommt an Zakhary's Korrekturvorschlägen nicht vorbei. Auch leistet er einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis des christlichen Arabisch, zu dessen Morphologie, Grammatik und Wortkunde. Der kompilatorische Charakter der »Kostbaren Perle« bringt es mit sich, daß ihr Autor verschiedene Quellen sogar apokrypher Provenienz verarbeitet hat, wie z. B. die »Schatzhöhle«, das »Clemensbuch« und »der Kampf Adams und Evas gegen den Teufel«. Hinzutreten kirchenrechtliche Schriften wie die Didaskalie und die Apostolischen Konstitutionen, der Nomocanon, die Konziliengeschichte des Sawirus ibn al-Muqaffa' und der Matthäus-Kommentar des Sim'ân Ibn Kalil. Die vom Verfasser veranstaltete Synopse der einschlägigen Texte (S. 162–179) erweist sich als recht hilfreich, wenn es darum geht, die versteckten Quellen der »Kostbaren Perle« aufzuspüren.

Die eigentliche christologische Untersuchung beginnt mit einer theologischen Gesamtschau (S. 183–230) und recht allgemeinen Erwägungen zu den Eckdaten der koptischen Theologie. Giamberardini (S. 183) beklagt die mangelnde Originalität der nachchalcedonischen Theologie Ägyptens. Aber kann man allen Ernstes von einem Kompilator vom Schlage der »Kostbaren Perle« originelle Literatur erwarten? War angesichts der bleiernen Schwere, mit der das islamische Joch auf den Christen am Nil lastete, ein spekulativer Höhenflug zu erwarten? Ist der Bruch mit der koptisch-sahidischen Vergangenheit wirklich so verwunderlich angesichts der Tatsache, daß Islamisierung Ägyptens auch gleichzeitig Arabisierung bedeutete? Es grenzt schon fast an ein Wunder, daß die Christen als Schutzbefohlene überhaupt überlebten und unter den ungünstigen äußeren religiösen und politischen Bedingungen zu einer eingeschränkten theologischen Arbeit fähig waren. Daß wir in der »Kostbaren Perle« auf Spurenelemente ägyptisch-alexandrinischer Tradition stoßen kann nicht ernstlich verwundern; ob es tatsächlich eine literarische Abhängigkeit des Autors vom Corpus Dionysiacum gegeben hat, ist im einzelnen schwer nachzuweisen, zumal Zakhary nur neuplatonische Stimmungen (S. 187f.) einfangen kann. Zumindest in der Abbildung der himmlischen Hierarchie in der irdischen lassen sich Parallelen erkennen. Der Übergang von der trinitarischen zur kosmologischen Betrachtung hängt für Zakhary (S. 214f.) ebenfalls mit einer alexandrinischen Ausrichtung der »Kostbaren Perle« zusammen. Doch scheint ihre trinitarische Terminologie wenig originell und in bezug auf ihre enge Anlehnung an Sawirus (S. 217f) sogar vollkommen traditionell zu sein. Die immanente Trinität (S. 215–223) bietet insofern eine Überraschung, als Martin Jugie glaubte aus ihr einen doppelten Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohne (sic!) herauslesen zu können; doch aufgrund der anders ausgerichteten Pneumatologie kommt Zakhary zum gegenteiligen Ergebnis. Immerhin läßt sich in der Vorstellung von einer *inseparabilitas* der göttlichen Personen eine Gemeinsamkeit zwischen der lateinischen Trinitätslehre des Westens (Augustin) und den Kopten (S. 223) erkennen. Was die heilsökonomische Trinität (S. 224–230) anbelangt, so kann die Autor die drei thematischen Kreise benennen: Schöpfung, Offenbarung und Menschwerdung. Störend für den Betrachter wirken indes die leicht simplifizierenden und arg plakativen Graphiken (S. 229 zur Weltsicht, S. 280 zur Offenbarung, S. 496 zur Christologie). Sie sind offensichtlich der Verschulung oder besser Entakademisierung des modernen universitären Betriebs geschuldet; in einer wissenschaftlichen, auf Abstraktion angelegten historisch-theologischen Untersuchung haben sie keinen Platz.

Das fünfte Kapitel über die Christologie (S. 231–281) bildet das Herzstück der Abhandlung. Es hebt zunächst auf die Schöpfertätigkeit des Sohnes ab. Es wäre in diesem Zusammenhang lohnend gewesen, einmal genauer zu untersuchen, inwieweit der Autor der »Kostbaren Perle« mit seinem Rekurs die Muslime im Blick hat, welche Christus lediglich als Geschöpf und nicht als Schöpfer anerkennen. Überhaupt ist zu fragen, inwiefern der islamische Kontext mit seiner militanten Leugnung der christlichen Dogmen die katechetische Struktur des Traktates beeinflußt haben könnten. Sind es lediglich

Reminiszenzen an die arianischen Debatten der vergangenen Jahrhunderte, wenn auf die Schöpfer-tätigkeit des Logos derart deutlich abgehoben wird? Wenn es eine *inseparabilis operatio trinitatis* gibt, um mit Augustin, zu sprechen, dann fällt doch auf, daß die Schöpfung nicht nur Werk des einen und dreieinigen Gottes (S. 28) ist, sondern daß auch den göttlichen Personen ohne sabellianische Vermischung unterschiedliche Tätigkeiten zugesprochen werden. So erschafft beispielsweise der Sohn die sichtbare Welt, gleichsam als Vorbereitung zur Inkarnation, während dem Hl. Geist die unsichtbare Welt der Engel und Geister zugeordnet bleibt. Die Selbstoffenbarung Gottes im Sohn und Hl. Geist folgt einem gewissen pädagogischen Konzept, welches der alexandrinischen Theologie seit den Anfängen unter Clemens (2. Jh.) eigen ist und unter den koptischen Theologen des Mittelalters verfeinert wurde. Darin lassen sich ebenso die gelehrtten Heiden des Altertums wie auch die gottsuchenden Magier des Neuen Bundes (S. 267–269) wiederfinden. Bei diesem Vorgang spielt die Läuterung des vorchristlichen Heidentums im Lichte der Offenbarung eine nicht untergeordnete Rolle. Schwieriger hingegen ist die Frage zu beantworten, in welchem konkreten Verhältnis das *depositum fidei* zum eigentlichen Akt der Offenbarung (S. 277–280) steht und welche Rolle die Kirche bei der Überlieferung und Bewahrung derselben übernimmt. Die Inkarnationslehre (S. 283–382) der »Kostbaren Perle« steht ganz im Banne der cyrillischen Soteriologie. Der Autor tastet sich an diese heikle Frage über die biblischen Namen heran. Dabei unterläuft ihm ein *lapsus* (S. 288f.), wenn er von der Einigung der *beiden* Naturen (sic!) handelt. Es kann nach Lehre der »Kostbaren Perle« keine zwei Naturen nach der Einigung geben! Die Heilsökonomie der Inkarnation sieht der Autor in der Erniedrigung des Gott-logos, der Kenosis, (S. 298f) gegeben. Ziel der Soteriologie ist der Loskauf der an den Teufel versklavten Seelen. Bei der Fleischwerdung selbst übernimmt die Jungfrau Maria als Werkzeug des Hl. Geistes (S. 303–308) einen wichtigen Part. Für die alexandrinische Frömmigkeit ist die Gottesmutter-schaft Mariens essentiell. Eine »unbefleckte Empfängnis« (S. 303) findet der Autor nicht; die Rede von einer »Reinigung« der Jungfrau setzt voraus, daß diese mit der Erbsünde auf die Welt gekommen ist. Für den Verbalmonophysitismus der »Kostbaren Perle« bleibt das Problem bestehen, wie die Vereinigung von göttlichem Wort und Menschheit zustande kommt. Die Idiomenkommunikation wird selbstredend mitgedacht, die Gottheit wie die Menschheit bleibt unvermindert und unbeschädigt. Der Logos nimmt einen Leib mit vernunftbegabter Seele (S. 313–315) an. Ein beliebtes Bild ist jenes vom Licht oder Feuer, das sich mit der menschlichen Natur wie mit einem Schleier umhüllt (S. 315f.), eine Mischung oder Vermengung wird indes zurückgewiesen. Das »ungetrennt« und »unvermischt« bleibt als Kennzeichen der hypostatischen Union bestehen. Selbstverständlich kennt die »Kostbare Perle« das um den theopaschitischen Zusatz erweiterte Trishagion (S. 323f.). Die Christologie ist insgesamt wenig verwunderlich als »cyrillisch« zu bezeichnen, wie die Synopse der einschlägigen Texte (S. 324–333) beweist.

Kapitel 7 behandelt implizit die ekklesiologische Frage, wie sie sich aus dem Zusammenspiel von Lamm und Braut (S. 335–382) ergibt. Passion und Kreuzigung (S. 342–347) treten in dem soteriologi-schen Konzept der »Kostbaren Perle« auffallend in den Hintergrund, verglichen mit den Fragen der Inkarnation und der Einigung von Gottheit und Menschheit im strengen Sinne. Der Triumph über den Satan und die Offenbarung des Königtums Christi durch Auferstehung und Himmelfahrt (S. 350–356) bilden den krönenden Abschluß des irdischen Erlöserwirkens Christi, welches nachösterlich durch die Herabkunft des Geistes (S. 356–360) fortgeführt wird. Dabei kommt nur sehr knapp die »Vergöttlichung« (S. 359f.) des Menschen als Thema der alexandrinischen Soteriologie zur Sprache. Die Kirche als mystische Braut des Lammes trägt viele Namen (S. 361f.) und wird in vielen Symbolen abgebildet: Arche Noah (S. 363), Festzelt (S. 363f.), himmlisches Jerusalem (S. 365), geosteter Tempel (S. 366). Was die Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi anbelangt, so hebt der Autor die apostolische Sukzession hervor (S. 369–371), die hierarchische Verfassung als Abbild der himmlischen (S. 371f.). Ihre Hauptaufgabe ist die Verkündigung des Evangeliums (S. 373–375); die eschatologische Perspektive ergibt sich aus der Johannes-Apokalypse, in der die Kirche als Braut des Lammes (Apk 21,9) erscheint. Das achte Kapitel (S. 383–430) führt mit seiner Thematik »Söhne im einzigen Sohn« die ekklesiologische Dimension fort, indem es die Beziehung zwischen dem einzigen, dem Vater wesensgleichen Gottessohn und den in der Taufe angenommenen Gotteskindern beleuchtet. Den Schlüsselbegriff zu einem vertieften Verständnis der heilsgeschichtlichen Dimension des Christusereignisses liefert Sawirus mit dem Stichwort »Heiligung«. Es ist der eine Heilige, der eingeborene Sohn, der die Vielen, die ihm in der Taufe zugeeignet werden, heiligt. Die göttliche Liturgie, zu deren Teilnahme der einzelne verpflichtet wird, ist auch dort, wo nicht kommuniziert wird, der vorzüglichste Ort der

Heiligung (S. 387). Von der Heiligung der Gaben (Gaben-Epiklese) springt der Funke auf die Teilnehmer an der Liturgie über (Kommunikantenepiklese). Hier ist denn auch der Ort, um von den Sakramenten als den Gnadenmitteln der Kirche zu sprechen. Dogmengeschichtlich interessant ist die Beobachtung, daß sich eine exakte Zahl der Sakramente im Sinne etwa der vom IV. Lateranense (1215), dem II. Konzil von Lyon (1274), dem Unionskonzil von Florenz (1439) und schließlich dem Trienter Konzil definierten Siebenzahl bei den Kopten (S. 392f.) nicht finden läßt. Die Taufe ist das Ursprungssakrament und wird entsprechend ausführlich behandelt (S. 395–407). Auf das Problem der Gültigkeit einer außerhalb der Kirche gespendeten Taufe wird leider nicht eingegangen, eine Frage, welche heute das Verhältnis zwischen der Catholica und den schismatischen Ostkirchen belastet. Immerhin stimmen die getrennten Konfessionen bezüglich der Wirkung des Taufsakramentes in der Lehre überein, daß sie dem Gläubigen Anteil am Leiden und an der Verherrlichung Christi gewährt. Auf die Taufe folgt nach der postbaptismalen Salbung, welche die Stelle der Firmung einnimmt, die Beschreibung der Eucharistie (S. 407–430) einschließlich der vorbereitenden Riten und des Kommunionfastens sowie der Verehrung der dargebrachten Gaben. Essentielle Bestandteile der Anaphora sind Einsetzungsbericht und Epiklese. Das hierarchische Priestertum als viertes Sakrament in der Reihenfolge nach Taufe, Salbung und Eucharistie wird im neunten Kapitel (S. 431–478) behandelt. Auch die niederen Kleriker wie Sakristan, Kantör, Lektor und Subdiakon werden zum Priestertum im weitesten Sinne dazugerechnet, Diakon und Erzdiakon, Priester, Hegumen, Bischof, Metropolit und Patriarch sind die Kleriker im eigentlichen Sinne (S. 433f.). Mit dem Hirtenamt, dessen äußeres Zeichen der Stab ist, wird eine bestimmte Autorität verbunden, welche ausschließlich den Patriarchen, Metropoliten, Bischöfen und auch den Erzdiakonen, sofern sie in bischöflicher Vollmacht agieren, eigen ist. Kennzeichen der oberhirtlichen Machtfülle ist das Handeln in der Autorität Christi selbst (S. 435, zum Verhältnis von Priestertum und dem Hohenpriestertum Christi vgl. S. 448–459, zum Hebräerbrief vgl. den Anhang S. 479–483; in diesem Zusammenhang unterläuft dem Autor ein theologischer Fauxpas, wenn er behauptet, daß Jesus nirgends explizit als »Priester« (S. 449) bezeichnet würde. Selbstverständlich ist Jesus weder jüdischer noch weniger heidnischer Priester gewesen, doch ist er nach Hebr 5,10 der von Gott seinem Vater eingesetzte, ewige Hohepriester, von dem alles christliche Priestertum seinen Ursprung hat). Auch in diesem Kontext gilt das christlich-platonische Urbild-Abbild-Schema, wonach die irdische Hierarchie die himmlische hienieden (S. 437) abbildet. Weniger ausgeprägt scheint hingegen die pneumatologische Herleitung des Priestertums (S. 457–459) zu sein. Der trinitarische Lobpreis in der Stunden- und Meßliturgie (S. 466–478) bildet den Höhepunkt des priesterlichen Dienstes, womit der Autor seine Betrachtungen abschließt. Nicht unbedingt hilfreich für ein historisches Verstehen des koptischen Katechismus sind die kurzen Ausflüge des Autors in die zeitgenössische theologische Literatur (W. Kasper, H. U. von Balthasar), die eher die Befindlichkeiten des deutschen Idealismus als die genuin patristische Lehrtradition widerspiegeln.

Für den theologisch weniger bewandten Leser wird ein kleines, recht nützliches Lexikon der liturgischen Fachtermini im Anhang (S. 483–494) bereitgestellt. Das umfangreiche Literaturverzeichnis enthält getrennt die arabische (S. 514–517) und die europäische Sekundärliteratur (S. 521–549). Bei den antiken Quellen (S. 518–521) hat sich der Verfasser allerdings nicht mehr die Mühe gemacht, die genauen Seitenzahlen oder Spaltenangaben seiner Zitate aus den Reihen PG, PL, Schr etc. anzugeben, was patrologisch völlig inakzeptabel ist. Was soll eine Angabe (S. 518) wie CHRISTOPHORUS ALEXANDRINUS PATRIARCHA, *homilia* (= PG 100) eigentlich bedeuten? Während das Französische des Verfassers flüssig und gut zu lesen ist, hätte man in den Fußnoten bei den deutschen Zitaten, wenn sie nicht schon in fremdsprachiger Übersetzung vorlagen, eine Rechtschreibprüfung einschalten sollen. Aber diese kleineren Schönheitsfehler schmälern nicht den passablen Gesamteindruck des Buches.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der vorliegende, von beachtlichem Fleiß zeugende Band einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Kenntnis der koptischen Theologie des Mittelalters liefert und sowohl für den Patrologen, der die Spuren der alexandrinischen Patristik in den nachfolgenden Jahrhunderten verfolgt, als auch für den historisch arbeitenden Liturgiewissenschaftler und Dogmatiker von Interesse sein dürfte.

Anton A. Vojtenko, *Egipetskoe monašestvo v IV v.: Žitie prep. Antonija Velikogo, Lavsaik, Istorija monachov* [Ägyptisches Mönchtum im 4. Jahrhundert: die Vita des hl. Antonius des Großen, *Historia Lausiaca*, *Historia monachorum*, russisch], Moskau (Centr egiptologičeskich issledovanij Rossijskoj Akademii Nauk [Zentrum für ägyptologische Forschungen der Russischen Akademie der Wissenschaften]) 2012, 320 Seiten, ISBN 978-5-904488-05-5

Die vorzustellende Monographie ist eine wesentlich überarbeitete Fassung der Dissertation des Verfassers, die 2002 an dem Institut für Allgemeine Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau vorgelegt wurde.

Die im Titel genannten drei klassischen monastischen Quellen des 4. Jh. bestimmen die Struktur der Untersuchung. Im ersten Teil (S. 15–71) wird ihre Textgeschichte in drei Kapiteln vorgestellt. Im zweiten, »Text und Geschichte« betitelten Teil (S. 72–216) behandelt Vojtenko anhand der genannten Texte die Sozialgeschichte der ägyptischen monastischen Bewegung des 4. Jh., wobei er sich auf drei Bereiche konzentriert: Formen des monastischen Lebens und Organisation (Teil II,2, S. 90–156), soziale Herkunft der Mönche (Teil II,3, S. 157–178) und ihre sozialen Kontakte (Teil II,4, S. 179–216). In jedem Bereich wird im Dreischritttakt nach den gewählten Quellen vorgegangen, die im Kontext der überlieferten literarischen, papyrologischen und archäologischen Zeugnisse der Zeit untersucht werden. Auch die sprachliche Bandbreite der herangezogenen Dokumente lässt nichts zu wünschen übrig: außer griechischen und lateinischen Texten werden auch die für die Erforschung Ägyptens unabdingbaren koptischen und arabischen Quellen verwertet. Im Anhang (S. 223–269) bietet Vojtenko eine wiederum nach seinen Hauptquellen angeordnete Analyse der Verwendung der drei zentralen monastischen Begriffe: ἄσκησις, εὐχή und λογισμός.

Von den Forschungsergebnissen lässt sich in bezug auf den zweiten, der Sozialgeschichte des ägyptischen Mönchtums gewidmeten Teil sprechen, gewisse neue Einsichten bietet auch der Anhang. Hinsichtlich der frühen Formen des monastischen Lebens in Ägypten (Teil II,2; Teil II,1 stellt eine Einführung in die Problematik der modernen Erforschung des Themas dar) hält Vojtenko fest, dass die Quellen nicht von einem drei- bis vierteiligen, letztlich auf die spätantiken Klassifikationen des Hieronymus (*Epistula* 22,34), Johannes Cassian (*Collationes patrum* 18,4–8) und Isidor von Sevilla (*De ecclesiasticis officiis* 2,16) zurückgehenden und von den modernen Forschern vielfach variierten Schema sprechen lassen, sondern eine Vielfalt der Organisationsformen widerspiegeln, bei der der Verfasser nicht weniger als elf unterschiedliche Lebensarten unterscheidet. Nicht bestätigen lässt sich ebenfalls die gängige Annahme einer Evolution von den anachoretischen monastischen Lebensformen zu den koinobitischen: Vojtenkos Untersuchung zeigt, dass die meisten Formen des monastischen Lebens im Ägypten des 4. Jh. parallel nebeneinander existierten.

Kapitel II,3 widmet sich der Frage nach der sozialen Zusammensetzung des frühen ägyptischen Mönchtums. Hier polemisiert Vojtenko gegen die Auffassung, nach der die ersten ägyptischen Mönche hauptsächlich Bauern waren, die sich der neuen Bewegung in der Suche nach Erleichterung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Lage anschlossen. Dagegen demonstriert die von dem Verfasser durchgeführte minutiöse Analyse der Hauptquellen und papyrologischer Evidenzen, dass die soziale Palette des frühen ägyptischen Mönchtums viel breiter und vielfältiger war und im Prinzip Vertreter aller Schichten der damaligen ägyptischen Gesellschaft einschloss. Im nächsten Forschungsschritt wäre zu fragen, welchen Prozentsatz die Bauern in der Gesamtmasse der ägyptischen Mönche ausmachten, was aber den Rahmen der zu besprechenden Untersuchung insofern sprengen würde, als diese Fragestellung die genaue Analyse des pachomianischen und eventuell auch des frühen schenutianischen Materials erforderlich macht und im Grunde ein Sonderforschungsziel darstellt.

Im letzten Kapitel (II,4) werden soziale Kontakte der frühägyptischen Asketen auf der Ebene einzelner Mönche sowie ganzer Klöster untersucht. Ein interessanter Aspekt dieses Themas sind die von Vojtenko herausgearbeiteten Belege für die Pilgerschaften oder Geschäftsreisen der Mönche, welche Zielen außerhalb von Ägypten wie Rom, Heiliges Land oder Konstantinopel galten, wobei Palästina ein Gelände für ihre Begegnungen und den Austausch mit Christen aus dem Westen und Osten des Römischen Reiches bot. Die wirtschaftlichen Beziehungen der ägyptischen Klöster ist eine andere wichtige Dimension, welche Vojtenko in den Blick nimmt. Die von ihm unter Verwendung der

papyrologischen Zeugnisse gezeichnete Entwicklungsperspektive führt über das 4. Jh. hinaus: die für die mönchischen Gemeinschaften der früheren Zeit charakteristische, nur auf sich selbst wirtschaftlich angewiesene Haushalt wird in der Darstellung Vojtenkos etwa seit dem 6. Jh. von den anderen Haushaltsformen abgelöst, die immer mehr marktwirtschaftlich eingebunden wurden und sich insofern der »Welt« öffneten. Auch in diesem Fall würde die stärkere Berücksichtigung des pachomianischen Materials zeigen, dass die von dem Verfasser richtig identifizierten Prozesse bereits im späten 4. Jh. am Werk waren. Diese Entwicklung wird in den späteren pachomianischen Texten einer kritischen Reflexion unterzogen. Die sich auf diese Weise abzeichnende klassische monastische Spannung zwischen Wirtschaftlichkeit und Spiritualität wäre eine der mehreren Perspektiven für die weitere Forschung, die die Studie Vojtenkos eröffnet.

Schließlich sei kurz auf den Anhang eingegangen. Kurz wie sie ist, vermittelt diese Studie zumindest zwei wichtige Impulse für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem frühen ägyptischen Mönchtum. Zum einen wird von Vojtenko das Problem der unterschiedlichen spirituellen Traditionen innerhalb des ägyptischen Mönchtums angesprochen (S. 269). Zwar stellt seine auf nur drei griechischsprachige Quellen beschränkte Analyse keine grundsätzlichen Unterschiede im Gebrauch von ὄσκησις, εὐχή und λογισμός fest. Dem Verfasser ist aber die Komplexität einer angemessenen Behandlung der Frage bewusst, die das Gemeinsame und das Abweichende der spirituellen Traditionen in einem ausbalanciert aufgefassten ägyptischen Gesamtkontext betrachten soll.¹ Was noch wichtiger ist – und darin liegt der zweite Impuls –, zeigt Vojtenko einen durchaus gangbaren Weg, um der Lösung dieser verwickelten Frage näher zu kommen: nämlich eine philologische und theologiegeschichtliche Analyse der koptischen und griechischen monastischen Begrifflichkeit, die sowohl ihre christlichen wie auch außerchristlichen Kontexte berücksichtigt soll.

Will man das Buch als ein Ganzes bewerten, so muss man es in seinem russischen Forschungskontext sehen. Nach den Publikationen von V. M. Lourié, *Die Berufung Abrahams. Die Idee des Mönchtums und ihre Verwirklichung in Ägypten*, St.-Petersburg 2000 (russisch) und A. L. Khosroev, *Pachomius der Große. Aus der Frühgeschichte des koinobitischen Mönchtums in Ägypten*, St. Petersburg u. a. 2004 (russisch),² die eine aktualisierende Interpretation der frühen Mönchstheologie (Lourié) und eine kommentierte Quellensammlung (Khosroev) boten, vermittelt Vojtenko dem russischen Lesen die von ihm kritisch geprüften, bewerteten und in einer kreativen Weise ergänzten Erträge der modernen Wissenschaft in bezug auf ein eher nicht spektakuläres Problem – die soziale Geschichte der frühen Mönchsbewegung in Ägypten gesehen durch drei zeitgenössische monastische Texte. In gewisser Hinsicht ist dieses Vorhaben weniger anspruchsvoll als bei den beiden Vorgängern, aber gerade darin liegt seine Stärke: es handelt sich dabei um eine an den russischen Kontext angepasste, wissenschaftlich durchaus anschlussfähige monographische Behandlung eines Einzelthemas.

Dmitrij Bumazhnov

Anton A. Vojtenko (Hrsg.), *Aeternitas. Sbornik statej po greko-rimskomu i christianskomu Egiptu* [Beiträge zum griechisch-römischen und christlichen Ägypten, russisch], Zentrum für ägyptologische Forschungen, Institut der Allgemeinen Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften, Moskau 2012, 227 Seiten, ISBN 978-5-904488-04-8

Obwohl *Aeternitas* sich nicht als eine Zeitschrift präsentiert und auch keine ist, lässt sie sich als eine solche durchaus verstehen. Denn außer sechs mit englischen Zusammenfassungen versehenen Bei-

1 Zum forschungsgeschichtlichen Kontext der Frage siehe D. Bumazhnov, *Der Reigentanz der zwölf Tugenden in der Seele eines Demütigen. Eine Plotinreminiszenz bei dem koptischen Mönch Paulus von Tamma? Zum Problem der Traditionszuordnungen im frühen ägyptischen Mönchtum*, in: D. Bumazhnov (Hrsg.), *Akten des 2. Tübinger Symposiums zum Christlichen Orient »Ägypten in der spätantiken Zeit«*, 7.–8. Dezember 2007, Studien und Texte zu Antike und Christentum 79, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 93–111.

2 Siehe meine Besprechungen in *Adamantius* 8, 2002, 312–315 (Lourié) und *Adamantius* 12, 2006, 501–502 (Khosroev).

trägen bietet der Sammelband eine von dem Herausgeber besorgte Abteilung für Buchbesprechungen (S. 171–210) sowie einen ebenfalls von Vojtenko verfassten Bericht über die Arbeit der 15. Tagung der *Association Francophone de Coptologie* im Mai 2011 (S. 211–223), was man eher in einer Zeitschrift erwarten würde.

Obwohl der Name *Aeternitas* mehr an die ewigen Pyramiden denken lässt, liegt der Schwerpunkt des Bandes – wie der Untertitel präzisiert – auf dem griechisch-römischen und christlichen Ägypten. Die tiefere Dimension des Haupttitels verweist indes auf die Themen der meisten Beiträge, die sich mit unterschiedlichen Aspekten des Begräbnisritus in Ägypten beschäftigen bzw. den Tod oder eschatologische Vorstellungen in den Blick nehmen. Die einzige Studie, die in diesen Problemhorizont nicht passt, ist der mit russischer Übersetzung seiner Quelle versehene Artikel von Nikolai Seleznyov, der sich dem Bericht des christlich-arabischen ägyptischen Historikers des 13. Jh. Ġirġis al-Makīn ibn al-ʿAmīd über die Regierungszeit des byzantinischen Kaisers Zeno (474–491) widmet. Kritisch wäre anzumerken, dass man der thematischen Ausrichtung dieses Beitrags mehr Rechnung hätte tragen können, wenn man ihn nach den mit *Aeternitas* zusammenhängenden Studien untergebracht hätte. Die gewählte alphabetische Anordnung der Artikel nach den Autorennamen hätte in diesem Fall durch eine chronologische ersetzt werden sollen.

Dem chronologisch wohl ältesten Material widmet sich der Aufsatz von Galina Belova, welcher die Ergebnisse der Ausgrabungen einer Nekropole im fayyumischen *Dair al-Banāt* präsentiert, die seit 2003 durch das Zentrum für ägyptologische Forschungen der Russischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt werden.³ Belova datiert die von ihr untersuchten Teile der Nekropole ganz allgemein in die hellenistische und römische Zeit und konzentriert sich in ihrem Aufsatz auf die Besonderheiten der Begräbnisriten. Die beigefügten Farbbilder tragen zu dem sachlichen Charakter dieser Studie bei.

Apollinaria Frydman untersucht die professionellen Bestattungszünfte und die Tätigkeit der sozial-religiösen Vereine im römischen Ägypten, insofern sie sich auf das Begräbnis ihrer Mitglieder bezog. Neben terminologischen und juristischen Aspekten wird auch die soziale Funktion der Zünfte besprochen. Verfolgt werden außerdem die Transformationen der religiösen Komponente der Bestattungstraditionen in Ägypten in der wandlungsreichen Zeit von der hellenistischen bis zur byzantinischen Epoche.

In dem »Coptic Burial Customs of the 4th–7th Centuries According to the Written Sources« (so die englische Zusammenfassung, S. 225) betitelten Beitrag des Herausgebers des Sammelbandes wird der Versuch unternommen, anhand von materiellen und schriftlichen Quellen der Zeit das koptische Bestattungsritual zu rekonstruieren. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Vojtenko der diesbezüglichen koptischen und griechischen Lexik sowie der Frage, ob einige prominente ägyptische Mönchsväter und Heilige mumifiziert wurden. Nach der Darstellung der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion und eigener Beobachtungen an den Viten der ägyptischen Heiligen lässt er diese Frage letztlich offen.

Der wohl originellste Artikel des Sammelbandes wurde von Alexej Krol beigetragen. 2003 durfte er zusammen mit einem anderen Mitarbeiter der russischen archäologischen Expedition in Fayyum die in der Kirche des Klosters *Dair an-Naqlūn* zur Verehrung ausgestellten sterblichen Überreste der nach der Überzeugung der Mönche zwischen 1260 und 1385 getöteten koptischen Glaubenszeugen inspizieren. Ziel der Inspektion war die Feststellung und Beschreibung von Evidenzen eines gewaltsamen Todes. Bei der Vorbereitung der Märtyrergräber hat man daraus zahlreiche Papierzettel mit den Fürbitten der Gläubigen entfernt, die auf den Körpern lagen. Der Anfrage Krols, die Zettel behalten zu dürfen, hat der Abt des Klosters nicht ohne gewisse Verwunderung stattgegeben. In seinem Beitrag bringt Krol die Texte aller 29 ihm zur Verfügung stehenden, an Gott, Christus und den heiligen Patron des Klosters Erzengel Gabriel gerichteten Fürbitten im arabischen Original und russischer Übersetzung. Meistens geht es um die Gesundheit der Verwandten und Hilfe in kritischen Lebenssituationen. Die beigefügten prächtigen Farbfotos der Texte lassen fragen, ob der wissenschaftliche Ertrag den Aufwand rechtfertigt. Krol merkt an, dass seine Studie »für religionsgeschichtliche Forschungen und die Anthroponymik der modernen Kopten« (S. 71) von Interesse sein könnte.

3 Vgl. den englischen Bericht über die Ausgrabungen auf der Homepage des Zentrums für ägyptologische Forschungen: <http://www.cesras.ru/deyatelnost/arheologiya/fajjum-dejr-al-banat> (eingesehen am 20. 3. 2015).

Schließlich ist der Aufsatz von Ivan Miroshnikov »Eschatology in the Gospel of Thomas« zu nennen. Der Bezug der Studie zu Ägypten ist durch die Fundorte der griechischen Fragmente (Oxyrhynchos) und des kompletten koptischen Textes (Nag Hammadi) des Thomasevangeliums gegeben, aber nicht weiter expliziert. Miroshnikov vertritt die These, dass das Thomasevangelium nicht ausschließlich, wie von einigen Forschern angenommen, die sogenannte realisierte Eschatologie lehrt, sondern daneben Elemente der traditionellen Eschatologie enthält, die die Weltende in der Zukunft sieht (z. B. Logion 11). Den Widerspruch zwischen den beiden Konzepten löst Miroshnikov durch die Unterscheidung zwischen der individuellen (soteriologischen) und der universellen (im eigentlichen Sinne eschatologischen) Ebene. Wohl als Folge eines technischen Fehlers wurden die koptischen Zitate des Beitrags disproportioniert groß gesetzt, was zur sonst durchaus bibliophilen Gestalt des kleinen Buches schlecht passt.

Zu dem anfänglichen Gedanken über den Zeitschriftencharakter der *Aeternitas* zurückkehrend kann man sagen, dass der unter der Herausgeberschaft von Anton Vojtenko erschienene Sammelband als die gelungene Probenummer einer künftigen russischen Fachzeitschrift für das hellenistisch-römische und christliche Ägypten angesehen werden darf. Eine Würdigung verdienen sowohl die Konzentration der Beiträge auf ein übergreifendes Thema als auch die durch die Buchbesprechungen und sonstige Materialien geleistete Breite. Kaum bestreiten lässt sich auf jeden Fall, dass allein schon der Haupttitel Anspruch auf Dauerhaftigkeit erhebt.

Dmitrij Bumazhnov

Martin Tamcke und Arthur Manukyan (Hrsg.), *Herrnhuter in Kairo. Die Tagebücher 1769–1783*, Würzburg (Ergon) 2012 (= *Orthodoxie, Orient und Europa*, 5; *Herrnhuter Quellen zu Ägypten*, 1), XXIV + 462 Seiten, ISBN 978-3-89913-922-8, 59,00 €

Die vorliegende Edition dokumentiert ein wenig bekanntes Stück deutscher protestantischer Missionsgeschichte im arabischen Raum. Zwischen 1769 und 1783 hielten sich bis zu zehn Mitglieder der Herrnhuter Bruderunität in Ägypten auf, wo man in Kairo eine Missionsstation unterhielt, die zum einen der Verbreitung der eigenen Glaubensvorstellungen unter den Kopten Ägyptens, zum anderen aber auch der Vorbereitung einer größeren Unternehmung in Äthiopien dienen sollte. Um das Vorhaben finanzieren können, betrieben die Brüder eine ärztliche Praxis sowie eine Tischler- und zeitweise auch Uhrmachwerkstatt. Haupt der Gemeinschaft war der Arzt und Theologe Friedrich Wilhelm Hocker (1713–1782), nach dessen Tod der Beschluss gefasst wurde, die Kairoer Station aufzuheben, auch weil die erhofften Erfolge ausgeblieben waren. Die letzten Brüder kehrten im Frühjahr 1783 nach Europa zurück.

Eine »Allgemeine Einleitung« (S. XI–XVII) umreißt die historischen Rahmenbedingungen des Wirkens der Herrnhuter in Ägypten und schildert kurz deren dortige Präsenz sowie die darüber Auskunft gebenden Quellen. Unter diesen nimmt das sog. »Diarium«, das gemeinschaftlich geführte offizielle Tagebuch der Station in Kairo, eine herausragende Position ein. Es umfasst, mit einer kurzen Unterbrechung, den Zeitraum vom 13. März 1769 bis zum 20. November 1783. Näheres zum »Stellenwert des Tagebuchs« im Leben der Herrnhuter und zu seiner Entstehungsgeschichte ist einer kleinen »Einführung« zu entnehmen (S. XIX–XXII), der sich eine Darstellung der »Grundsätze der Edition« (S. XXIII–XXIV) anschließt. »Der Text« des Tagebuchs – er endet am 16. Februar 1783 – nimmt die Seiten 1 bis 432 ein. Den Abschluss bilden der »Anmerkungsapparat« (S. 433–457) und ein Hinweis auf »weiterführende Literatur« (S. 459–462).

Der vorliegende Band ist der erste Teil des von der DFG geförderten Projekts »Edition der Quellen zu Ägypten der Herrnhuter Bruderunität«. Weitere Bände mit arabischen Briefen aus der Zeit von 1770 bis 1783 bzw. Texten zu den Missionsbemühungen im Ort al-Bahnassa sind inzwischen nachgefolgt.

Das Werk besitzt nur geringen Wert für die Kenntnis vom Christlichen Orient. Die Herrnhuter Brüder verwendeten wenig Aufmerksamkeit auf die Geschichte und religiöse Praxis der ihnen als »verderbt« erscheinenden Ostchristen. Zwar besuchten sie ab und an deren Gottesdienste, diese erweckten in ihnen allerdings kein weitergehendes Interesse, sondern riefen lediglich Abscheu hervor.

Auch zum Alltagsleben der Einheimischen finden sich kaum Angaben. Die Schilderung von Kirchenführern, so etwa zweier koptischer Patriarchen (S. 8f. und 44f., 126f., 174f., 212, 329), des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Alexandria (S. 127, 212f.), des 1769 ernannten Metropoliten für Äthiopien (S. 30f.) oder des »Erzbischof(s) von Monte Sinai« (S. 131) bleibt oberflächlich und widerspiegelt kaum das theologische Denken oder die Weltsicht der Gesprächspartner.

Das »Diarium« erscheint im Wesentlichen als Dokument der vorübergehenden Existenz europäischer Religionseiferer in Kairo und gewährt vornehmlich Einblicke in deren eigene Lebens- und Glaubenswelt, inkl. der ärztlichen und handwerklichen Praxis. Wertvoll sind darüber hinaus noch jene Informationen, die auf politische Alltagsereignisse Bezug nehmen. Der Realienkommentar orientiert sich an den üblichen Standards. Das Fehlen eines Index schränkt die Nutzbarkeit der Edition deutlich ein.

Carsten Walbinder

Martin Tamcke, Katja Weiland, Arthur Manukyan (Hrsg.), *Die Tagebücher Johann Heinrich Danckes aus Behnesse 1770–1772*, Würzburg (Ergon) 2013 (Orthodoxie, Orient und Europa, 7; Herrnhuter Quellen zu Ägypten, 3), 92 Seiten, ISBN 978-3-95650-008-4, 22,00 €

Angesichts der zugrunde gelegten editorischen Standards ist es nur schwer zu glauben, dass die vorliegende Arbeit Teil eines »von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Editionsprojekts« (S. 10) sein soll. Dem Leser zugänglich gemacht werden die tagebuchartigen Aufzeichnungen des Herrnhuter Missionars Johann Heinrich Dancke (1734–1772) für den Zeitraum vom 28. Juli 1770 bis zum 24. September 1772, den der Verfasser mit einigen, im Tagebuch nicht widergespiegelten Unterbrechungen, in der oberägyptischen Stadt al-Bahnassa verbrachte. Dancke, der im März 1769 in Kairo angelangt war, sollte im Auftrag seiner Gemeinschaft, die sich in Ägypten der Arbeit unter den koptischen Christen zu widmen gedachte, eruieren, welche Möglichkeiten für eine Ausweitung der Missionstätigkeit nach Oberägypten bestünden. Er hatte sich in Kairo mit Land und Leuten vertraut gemacht und auch ein wenig Arabisch gelernt, dessen Qualität er selbst allerdings nicht allzu hoch einschätzte. Und so sollte der Aufenthalt in al-Bahnassa auch der weiteren Festigung seiner sprachlichen Fertigkeiten dienen. Dancke zog sich Mitte des Jahres 1772 eine schwere Erkrankung zu, der er am 6. Oktober 1772 in Kairo erlag.

Das sehr knappe, alles in allem etwas flüchtig wirkende Vorwort von Martin Tamcke (S. 7–11) bietet wenig Erhellendes zum Verfasser oder dem Hintergrund der Herrnhuter Aktivitäten in Ägypten. Danckes Geburtsdatum bleibt ebenso unerwähnt wie der von ihm erlernte Beruf eines Tischlers. Dass er diesen erfolgreich in Ägypten ausübte, wird allenfalls durch einige Verweise auf von Dancke angefertigte »handwerkliche Arbeiten« (S. 7, 8) deutlich. Zur Person des Verfassers hätte man sich wenigstens einen Hinweis auf dessen in Band 1 der »Herrnhuter Quellen zu Ägypten« veröffentlichte kurze Autobiographie gewünscht (dort S. 159–157). Der für deren Präsenz in Ägypten grundlegende Umstand, dass sich die Herrnhuter »bewusst der Reform der Koptischen Orthodoxen Kirche verschrieben hatten« (S. 7), findet keine nähere Erläuterung. Hier wäre zumindest die Angabe weiterführender Literatur hilfreich gewesen; stattdessen gibt es einen Verweis auf einen allgemeinen Artikel zur koptischen Kirche. Überhaupt enthält das Vorwort manch Nebensächliches – etwa eine Erörterung der ökumenischen Positionen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Photios von Alexandria (1900–1925) (S. 9) oder die Schilderung der Übergabe von Publikationen an koptische Würdenträger durch das Projektteam (S. 10–11) –, lässt aber dafür wesentliche Informationen vermissen. So erfährt man z. B. auch nichts über die Vorlage der Edition – aus einigen verstreuten Informationen kann man entnehmen, dass es sich um ein in Herrnhut verwahrtes Aktenstück mit der Registriernummer R.17.B.12 handelt (vgl. S. 10 und 15), zu dem keine weiteren Angaben gemacht werden. Ebenso sucht man vergeblich bei wissenschaftlichen Editionen übliche Darstellung der angewandten Editionstechnik. Etwas irritiert nimmt der Leser zur Kenntnis, die Bearbeiterin des Textes habe im »Unterschied zum vorangehenden Band [...] ihre Erläuterungen sehr reduzieren müssen« (S. 10). Die Ursache für diese dem Endergebnis höchst abträgliche Reduktion editorischer Tätigkeit bleibt unerwähnt. Dass bei dieser Vorgehensweise bisweilen Fakten und Zusammenhänge schleierhaft bleiben müssen, war wohl auch den Herausgebern bewusst, erachten sie es doch als für das »Verständnis sicher sinnvoll, die be-

reits erschienenen Bände zu konsultieren« (ebd.), was allerdings aufgrund der fehlenden Indizierung eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Die Edition muss als hyperkritisch angesehen werden, verzeichnet sie doch selbst kleinste Korrekturen wie das Ausstreichen oder Hinzufügen einzelner Buchstaben oder Wortteile. Die in den Text eingearbeiteten Erläuterungen beziehen sich ausschließlich auf die Erklärung von als schwer verständlich empfundenen Ausdrücken. Eine Logik ist in der getroffenen Auswahl nicht zu erkennen. So wäre es dem halbwegs gebildeten Leser auch ohne Hilfe gelungen, in »schlegt« schlecht, »Städtgen« Städtchen, »unobzerviert« unobserviert, »Hiestorie« Geschichte, »iedem« jedem usw. zu erkennen. Dafür hätte der Rezensent gern erfahren, was sich hinter »Schwieteln« (S. 23) wohl verbergen mag. Auch sind die Erläuterungen nicht immer zutreffend. So vermutet die Herausgeberin hinter »Oquelle« eine Quelle (S. 17), obwohl aus dem Kontext klar hervorgeht, dass es sich um eine Art Herberge handeln muß. (Zudem wurde der Begriff schon in Band 1 der Quellensammlung mit *wakāla* – hier Karawanseerei – identifiziert; S. 439, Anm. 161). Und bei »Cremantartri« (S. 32) handelt es sich um *cremor tartari*, ein aus dem sog. Weinstein hergestelltes chemiatisches Heilmittel. Es wäre eigentlich auch angezeigt gewesen, arabische Begriffe zu erläutern, da nicht davon auszugehen ist, dass alle Leser dieser Sprache mächtig sind. So bleiben Reys/Reyß (für *raʿīs* = Schiffskapitän, Bootsführer), Schächs (für die Mehrzahl von *šaiḥ* = Scheiche, hier ehrwürdige ältere Männer), Scharief (für *šarīf* = Nachfahre des Propheten Muḥammad), Otha Baschi bzw. Otto Bascha (für *ūḍah* bzw. *ūdah bāṣī* = niederer Dienstgrad bei den Janitscharen), Scheg Bället (für *šaiḥ al-balad*; von Dancke korrekt als »Bauernschulze« übersetzt), Malim (für *muʿallim* = Meister, Lehrer) etc. pp. ohne Erläuterung. Ebenso fehlen Identifizierungen bzw. Erläuterungen von Orts- und Personennamen oder geografischen Bezeichnungen.

Die Arbeit ist vor allem für die Missionsgeschichte interessant. Aus Sicht der Kunde vom Christlichen Orient ist der Inhalt enttäuschend. Es handelt sich weitgehend um die Widergabe von erbaulichen Gesprächen, die Dancke mit seiner Umgebung führte bzw. geführt zu haben vorgibt, stellt sich doch die Frage, in wie weit er die Inhalte tatsächlich ins Arabische transportieren konnte. Die Schilderung des koptischen Lebens, so sie denn überhaupt stattfindet, bleibt wenig konkret und ist von Unwissen und massiven Vorurteilen geprägt. Dancke pflegte zwar viel Umgang mit den Kopten, u. a. auch dem Klerus, fand sie aber meist unwissend und »erstaunlich tod« im Herzen (S. 28, 44), »unbeschreiblich tod und verfinstert« (S. 55), durchgängig »große Slaven der Sünde« (S. 69). An gottesdienstlichen Handlungen, Feierlichkeiten (z. B. Hochzeiten) oder theologischen Erörterungen hatte Dancke kein Interesse. Seine Argumentationstechnik gegenüber »spitzfindige[n] Fragen« beschreibt er wie folgt: »Ich bleibe eben einfältig bei Jesu Blut und Wunden, wobei es meinem eigenen Herzen am wohlsten ist, und sie mögen sich mit ihrem läppischen Zeug so lange herum schlagen, bis sie es müde sind.« (S. 34) Sah er sich doch einmal zur Anwesenheit in einer koptischen Kirche genötigt, so durchlebte er »ihre betrübten Gottesdienste mit Mitleiden« (S. 43). Die Feier der »Auferstehung des Heylands« zu Ostern erschien ihm, »als ob man lauter Comödianten auf dem Theater sieht, ja noch mehr wie lauter rasende Menschen« (ebd.). Der Inhalt der koptischen »Glaubensbücher« ließ ihm »die Haare zu Berge stehen« (S. 46). In den Priestern des Ortes Salamut sah Dancke »wahre Gaugelspieler des Satans« (S. 85), usw. usw.

Auch die wenigen beiläufigen Bezüge auf politische Ereignisse besitzen keinen sonderlichen Erkenntnisgehalt. Es wird vor allem auf den Konflikt zwischen Ali Beg (= ʿAlī Bey al-Kabīr, 1728–1773) und Mahumet Beg (Muḥammad Bey Abū Dahab, 1735–1775) Bezug genommen, der mit dem Sieg des letzteren endete: am 5. Mai 1772 erreichte Behnesse die Nachricht, »daß Ali Beg geflüchtet und Mahumet Beg in Cairo eingerückt sey« (S. 79).

Angesichts dieser inhaltlichen Dürftigkeit fällt es schwer, Martin Tamckes Einschätzung nachzuvollziehen, der in seinem Vorwort meint, durch das Dankesche Tagebuch würde das »Leben der Kopten an diesem Ort und zahlreichen Orten der Umgebung [...] ebenso greifbar wie die Fragen des interkessionellen Dialogs zwischen der protestantischen Brüderunität und den Vertretern der Koptischen Orthodoxen Kirche« (S. 9f.).

Die fehlende wissenschaftliche Aufarbeitung und Erschließung des Textes durch einen soliden Anmerkungsapparat und einen Index schränken den Nutzen dieses ohnehin nicht allzu ergiebigen Tagebuchs noch zusätzlich ein. Das Ergebnis der Edition kann nur als ungenügend bezeichnet werden, wobei grundsätzliche Zweifel angebracht sind, ob dieses reichlich belanglose Traktätchen überhaupt hätte ediert werden müssen, zumindest aber nicht unter Verwendung von Steuergeldern.

Carsten Walbiner

Getatchew Haile (editor and translator), *The Homily of Zār'a Ya'eqob's Mäṣṣafä Bərhan on the Rite of Baptism and Religious Instruction* (= CSCO 653–654 *Scriptores Aethiopici* 114–115), Leuven (Peeters) 2013, Vol. 1: xix, 117 p.; ISBN 978-90-429-2752-0; vol. II: viii, 85 p.; ISBN 978-90-429-2753-7, 79,00 €

The *Mäṣṣafä Bərhan* (Book of Light)¹ is a bulky apologetic and disciplinary composition. Like most Ethiopian theological treatises its main characteristic is a strongly worded discussion, aimed at asserting, justifying and propagating the Orthodox Tāwähədo Faith. The *Mäṣṣafä Bərhan* has also proved to be a brilliant political tool, instrumental in bringing under the control of the court the various centrifugal souls of the reign. It can be considered the *Magna Charta* of Zār'a Ya'eqob's two-faced regime: appeasement, for instance, with the monastic "house of Ewostātāwos", and all-out war against presumed or real pretenders of the crown (including his own children and wives), against the Stephanites, the Michaelites and against traditional religious practices. The settlement of the controversy around the "Sabbaths" (in 1451) which split the Church down the middle for more than a century is one of the greatest accomplishments of Emperor Zār'a Ya'eqob. The theologico-political template which brought together the intractable players and that sorted out the speciously thorny issue of a double Sabbath (labeled "48 hours Sabbath") observance is laid down at length in the *Mäṣṣafä Bərhan*. Carlo Conti Rossini and Lanfranco Ricci, editors of the *Mäṣṣafä Bərhan* rightly consider the book an important source of information for the theological debate of that time as well as providing historical facts. Professor Getatchew Haile brings back to the fore a landmark of Gə'əz literature. A long standing acquaintance with the literature that goes under the name of Zār'a Ya'eqob as well as with related issues, and not least, easy access to the rich patrimony of EML are vantage points that enable Professor Getatchew Haile to offer editions of texts which are primary sources. As I have repeatedly said in the past, he deserves sincere gratitude from the community of researchers for his tireless, prolific, life-long scholarly commitment. In the "Acknowledgement", Professor Getatchew thanks "the authorities of CSCO for accepting this study for their prestigious series", adding: "my special thanks go to Professor Dr. Alessandro Bausi, who as the editor of the Ethiopic section, read thoroughly my translation against the text and corrected several errors and mistakes". *The Homily of Zār'a Ya'eqob's Mäṣṣafä Bərhan on the Rite of Baptism and Religious Instruction* is a title selected by Professor Getatchew Haile, the editor and translator of the material which according to internal evidence can be placed together with the vast *Corpus* featuring under the name of Emperor Zār'a Ya'eqob (1434–1468). The text begins with a message from the Egyptian bishops Mika'el and Gäbrä'el, duly highlighted on pp. 1–2 (tx.) and p. 1 (tran.). The title of the book under review reflects an ample portion of the contents of the volume. The Preface says that "the text presented here is one more homily or *dərsan* of the same Emperor of the *Mäṣṣafä Bərhan*, microfilmed by the Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML): EMML 200, fols. 9v–82v (A), out of 139 fols.; EMML 691, fols. 11r–71v (B), out of 113 fols.; and EMML 1192, pp. 26–163 (C), out of 273 pp" (tx. p. VII). There is a *lapsus* on p. X (tx.) whereby it is written EMML 1196 instead of EMML 1192. All three manuscripts were copied in the 20th century. The peculiarity of the text is that it does not appear in Carlo Conti Rossini and Lanfranco Ricci's edition of the *Mäṣṣafä Bərhan*. In footnote n. 2 (tx.), the editor states that "none of the two copies of the *Mäṣṣafä Bərhan* known after Conti Rossini-Ricci's publication, Cerulli 250 and EMML 7001, contains the present homily". The three manuscripts are described in pp. VIII–XI. The editor declares: "When a letter or more of an expression is missed in all the three manuscripts, I have taken the liberty to restore them in the body of the text, putting the restorations in brackets" adding immediately after: "These could be individual letters or words or even more than a sentence". Co-authorship? In fact, there are two types of brackets: square brackets [] and braces { }. The reader is not told in advance the reason for employing the two. From the history of textual transmission we learn that often marginal glosses were liable to be gradually incorporated into the text by copyists. Here they are already in the text, albeit with brackets that can easily be dropped. Manuscript EMML 1192 is deemed as "the richest of all in having erroneously copied words and in providing senseless corrections" adding "any note I made on these could be wrong" (p. X). Concerning manuscript A "the base for editing this text", the editor says that "it is un-

1 *Mäṣṣafä Šəlmāt* (Book of Darkness) for dissidents who were persecuted by the king of Ethiopia Zār'a Ya'eqob (1434–1468).

fortunate that A's *Vorlage* has not been traced to this day". A few lines below we read: "The language of the text in all three manuscripts is definitely that of the post eighteenth century" (p. XI). The method of the editor's intervention in the grammar of the text is laid down in the following two statements: "Since dropping the object marker 'ä' when the noun is in the possessive case (e. g. ስላጉሳ : ስላጉሳ : , for "ተሰላጉሳ : A, fol. 9r) has become so common in post seventeenth-century Gə'əz, I have not attempted to make a note on such occurrences. Furthermore, the copyists do not consistently distinguish *aw*, from *aw*. In this edition, they are reproduced as the grammar allows" (p. XI). Which grammar? Spelling promiscuity is found virtually everywhere in Gə'əz manuscripts. Editors of the caliber and experience of Professor Getatchew Haile can easily provide a fair spelling instead of forms like ለደፍ "hand" for ሰደፍ "man"; ረሥክ "to grow old" for ረሰዐ "to forget"; ርዕዩ "to graze" for ርእዩ "to see". These are a few examples of a widespread orthographic idiosyncrasy ravaging the text. I wonder whether a Greek text with mismanaged spirits, accents or with promiscuity, for instance, of ε-η; θ-τ; κ-χ; κς-ξ; ο-ω; or Arabic س for ص; ذ for ز etc. would be tolerated. The editor states: "Punctuation and paragraphing are mine" (p. XII). In the critical apparatus of the text, there are several orthographic variants whose relevance is not clearly perceptible. Common tachigraphies are registered as variants. P. 79 (tx.) n. 836, reads: "There could be a Christological reason for its omission: The error of Arius is said to have been based on this source". Are conjectures such as this one in their right place? And what is the input of this information in the context of this work? On the issues of authorship and authenticity, Professor Getatchew cuts the Gordian knot cryptically: "it cannot be reasonably doubted" that the homily "was part of the *Māṣḥafā Bərhan* or at least produced at Zār'a Ya'əqob's court" (p. XII). The editor's arguments to uphold these claims are basically two: the style of the text and the affinity of the issues. There is a third (unmentioned) datum which plays in favour of an original written in the 15th century. It is a long excerpt from an old recension of Acts of the Apostles which will be discussed later. While objections can be made to style as a proof of authorship, as style can be imitated at any time, the second element is compelling. The homily is a reiterated call, addressed to the clergy for a dynamic evangelizing mission to Christians and to non-Christians; a plea to preach the Gospel and fight "pagan" practices. The document is an authoritative witness to the missionary openness and zeal of the Orthodox Tāwāḥdo Church. This text together with similar ones disavows the misconception that even though it has had the privilege of being one of the earliest Christian communities in the world, the Orthodox Tāwāḥdo Church has not been a missionary church. In the Homily, pride of place is reserved to the *Didascalia Apostolorum*, *Testamentum Domini* and *Sinodos* as sources of church legislation and supreme arbiters in cases of dissension and conflict. As in the *Māṣḥafā Bərhan*, here too there is a handsomely elaborated defense and legitimization of Enoch and Jubilees by evoking witnesses from the Bible itself, vis-à-vis dissidents who questioned their place in the biblical canon. The dissidents do not have a name or a face, a truculent ploy to deliver rivals to oblivion if not to an outright *damnatio memoriae*. The elbow rubbing did not affect dissenting clergy alone. Amenable priests and deacons too were hit hard by Zār'a Ya'əqob's threatening rhetoric: "The Apostles were not titled *nəburanā əd* nor were their heads crowned by worldly kings, nor did they receive decorative regalia of appointment. They did not preach either sitting in their residences, titled *nəburanā əd*, eating delicious food like you, O priests and deacons" (p. 53 tra.). The diatribe on the veneration of the Sabbaths is an issue which has had its apex and lasting approval during the reign of Zār'a Ya'əqob (in 1451). The "quaternarians" belong to the same fray of alleged "anti-Trinitarian" groups fiercely fought by Zār'a Ya'əqob. One other major point which locates this text in Zār'a Ya'əqob's climate of religious-cultural revival is the glowing prestige allotted to the መካከ : ጉምሮርጉ "house of teaching"², an institution that flourished even in areas far off from the heartland of political power. The regulations of the monastery of Dābrä Maryam in Särayä (Eritrea) during Zār'a Ya'əqob's time had the same mandatory provisions to attend assiduously "the house of teaching", with sanctions (physical punishments) against deserters³. The benefit of the doubt should be accorded to the fact that there are direct speeches introduced by an oft-rehearsed formula: "I, Zār'a Ya'əqob, whose regnal name is Q'äştäntīnos, have ordered ..." (p. 46 tra.). Last but not least is the Marian devotion which in Zār'a Ya'əqob's tenure had taken a new turn,

2 On the house of teaching, cf. Sir 51:23 which mentions the οἶκος παιδείας to be attended even without pay Sir 51:25.

3 Cf. Tedros Abraha, *I Gädl di Abunä Tāwäldä-Mädehn e di Abunä Vittore*, edizione del testo etiopico e traduzione italiana, *Patrologia Orientalis* n. 227, Brepols 2009, especially pp. 152–153.

widening the piety to the “Mother of God”. Accordingly, religious loyalty consisted in “keeping the oath in God the Father, his Son Jesus Christ, the Holy Paraclete and Mary, the virgin in two ways” (p. 70 tra.). On the other hand, there are some elements that would lead to contemplate a time of composition of the text, subsequent to Zār’a Ya’aqob’s tenure. The name of “Muḥammad” (p. 43 tx.), is not explicitly mentioned in the (edition of) *Māṣḥafā Borhan* and very rarely in the rest of Zār’a Ya’aqob’s writings. “Eating meat of animals slaughtered by Muslims in the name of ‘Muḥammad’ and fish caught by pagans” (p. 43 tx.) will be tantamount to taboo, a decisive marker of religious affiliation, especially in concomitance with Aḥmād Grañ’s campaign and even more so in its aftermath. Nonetheless, it is clear that in this Homily, as in the *Māṣḥafā Borhan* the person and the ideology of Zār’a Ya’aqob hold an overwhelming position. The document testifies to a staunch sense of collective identity. Priests are reminded that their country “is a country of Christians, and her kings and governors are Christians ... And you live in a Christian country” (p. 49 tra.). There is an ambition that would have dreamed of re-writing history: “... the gracious people of Ethiopia of the orthodox faith, who are the See of Mark” (tra. p. 57). The See of Mark is Egypt. The homily registers interaction with Rome, Greece and Constantinople. It says: “emissaries of these countries come to us – and behold, they are in our country. We question them, and they tell us about their faith. We too, send emissaries to their countries. Our emissaries tell us about their faith”. A few lines after, there is the account of a miracle that would have taken place at the Tomb of Our Lord, in Jerusalem (p. 56 tra.). Quotations and allusions from the Bible are the backbone of Gəʿəz religious writings. In the pursuit of the archetype, or of the text as it circulated in the second century, New Testament textual criticism has made a fruitful use of lectionaries. The same procedure is useful in the quest for “reconstructing” the transmission of the Gəʿəz Bible. The long passage from Acts of the Apostles, namely, from 27:2b to 28:6 (pp. 72–77 tx.; pp. 49–52 tra.) is a blessing in disguise. As stated above, it can be considered as an important clue to dating the original composition of the Homily. One of the main characteristics of this text is its concision⁴; many of its parts fall into the category of *lectio brevior*, an element which textual criticism normally considers a mark of antiquity, therefore of more reliability. There is a *homeoteleuton* from the end of 27:38 to v. 39 (from **ባሕር** to **ባሕር**). For the rest, the statement (in n. 240 p. 52) that Acts 27:2–28:6 is “quoted corruptly”, should have been based on a survey of the textual transmission of the pericope. While a detailed analysis of the passage can wait for a while, here, I limit myself to make a few points only. If the forms of proper nouns can have a say on the origin of a text, it can be assumed that the toponyms in this particular passage, such as **ሲዶና** for **ሳይዳ** (= صيدا) in 27:3; **ቀሪጢን** for **አቅራቢ** (= أقرطس) in 27:7 would exclude an Arabic mediation. They are reproduced exactly as they appear in the Greek, with their accusative ending: Σιδῶνα and Κορίνην. This text far from being “corrupt”, is a witness of an early translation into Gəʿəz of the Acts of the Apostles. 27:12 says: **ዘአንጻር : ባሕር : ሊባ** “which is in front of the southern sea”. The Greek text reads: βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ ῥῶρον “facing southwest and northwest”. **ሊባ** is a perfect transcription of λίβα, the accusative masculine singular from λίψ, λιβός (a *hapax legomenon* in the New Testament) “the southwest”. **ሊባ** is registered in Gəʿəz lexica. Dillmann⁵ says: “**ሊባ**: nomen peregrinum, scilicet λίψ, Acc. λίβα, i. e. africanus. Deut. 1,7. 33,23; Jos 15,2; Kuf 13; forma **ሊባስ**: (λιβός) Jos. 15,2”⁷. There is an entry in Kidanā Wäld Kəflē’s grammar and dictionary⁸ as well: **ሊባ** (ጽርእ # ዕብ : ኔጌብ ፤ ዳሮም # ዐረ : ጅኑብ) ፤ የማእዘን : ስም ፤ ንኡስ : ማእዘን ፤ ደቡብ ፤ ከዚያውም : የደቡብ : ምሥራቅ ፤ በደቡብ : በምሥራቅ : መካከል : ያለ ፤ የባሕር : ትይዩና : አንጻር # “Liba is a Greek entry ... meaning ‘south’”. Professor Getatchew Haile renders **ዘአንጻር : ባሕር : ሊባ** “which is facing northwest”. There is a footnote n. 233 (tra.) which reads: “How ‘*bahrā liba*’ stood for ‘northwest’ (ῥῶρος) is not clear”. It is even more unclear the translator’s decision to ignore Gəʿəz and Amharic Lexica and to

4 It is a feature observed by Montgomery in his cursory appraisal of the text of Acts of Paris, Bibl. Nat. aeth. 26 [Zotenberg 42], of the 15th century. J.A. Montgomery, “The Ethiopic Text of Acts of the Apostles”, *Harvard Theological Review* 27 (1934), pp. 169–205, here p. 181.

5 This reading is attested in the above mentioned Paris manuscript, cf. Montgomery, p. 182.

6 A. C. F. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865, col. 40.

7 Dillmann does not mention Acts 27:12.

8 Kidanā Wäld Kəflē, *Māṣḥafā sāwasaw wāgäs wāmāzəgābā Qalat Haddis* “A Book of Grammar and Verb, and a new Dictionary”, Addis Ababa 1948 (EC), p. 555. Cf. also, W. Leslau: “south, southwest, sirocco”, *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 1987, p. 304.

choose the path of a radical autarchy, at the expense of the text's truth. Montgomery's English translation of Acts 27:12–17, from a 15th cent. manuscript of Acts, corresponds perfectly to the text of the Homily⁹. As far as the figure of the shipwrecked persons in Acts 27:37 is concerned, the witnesses do not speak with one voice. The overwhelming majority of the manuscripts reads διακόσια ἐβδομήκοντα ἕξ “two hundred seventy six”. Among these, there are old and authoritative uncials, like the codex *Sinaiticus* (X, of the 4th cent.), codex *Ephraemi rescriptus* (C, of the 5th cent.), Ψ (8th/9th cent.) and, at least 21 minuscules belonging to a period between the 9th and 14th centuries. The manuscripts of the *Byzantine* family, the *lectionaries*, eight manuscripts of *Vetus Latina*, the *Vulgate*, read “276 people”. Among the ancient translations in *Syriac*, the *Peshitta* and the *Harklensis*, almost all of the *Bohairic* exemplars, the *Gəʿəz*, the *Armenian* and the *Georgian* versions read “276 people”. One notable exception is the codex *Vaticanus* (B of the 4th cent.) which reads ὡς διακόσια ἐβδομήκοντα ἕξ “around 76”. This (mis)reading is present in the *Sahidic* version¹⁰. Professor Getatchew Haile's lapidary footnote n. 238, p. 51 (tra.), declaring that “... the source for ‘seventy-six’ is the Greek *Vorlage*” has to be compared with the data above. None of the printed *Gəʿəz* texts of the Acts of the Apostles 27:37 has the figure 76; it does not feature in the *andəmta* commentary as a variant¹¹. Acts 27:16 **Φῶθ·ῥ** (instead of the majority's form Κῶδῶ) appears in the codex *Vaticanus* and in the codex *Sinaiticus*. 28:3 ἔχιδνα “viper, snake” reads **ቃግሰት** “viper, serpent, horned serpent” (attested in the *Paris codex*), a native word replaced by the more common **አርፄ** : **ምድር** “snake” (in Walton), and by the arabizing **አፍፖት** “viper”, in the more recent editions (Da Bassano, Platt). The “handling” of biblical issues in this publication and in prior ones leaves much to be desired. Most of the *Gəʿəz* Old Testament derives from the Septuagint, an information that should have been given at the beginning of the work. If the text edited by Professor Getatchew Haile counts four books of the Kings (cf. p. 44 tx.), it means that it is in tune with the Greek Version of the Old Testament which names 1 and 2 Samuel, 1 and 2 Kings (e.g. on p. 26 of the tra.). There is no need to give a double numbering to the Psalms as the *Gəʿəz* text follows the Septuagint's numeration. Some basic expressions need to be clarified either in the introduction or in the first occurrence. One of such key concepts is *Textus Receptus* referred to the New Testament. Erasmus of Rotterdam's 1516 *Textus Receptus*, the first printed edition to be known by this name, cannot be a term of comparison for the *Gəʿəz* textual transmission. There is a consensus among biblical scholars that most of the Bible was translated from Greek into *Gəʿəz* by the end of the eighth century and as such both *Novum Testamentum Graece* and the *Greek New Testament* include the Ethiopic versions among the old witnesses of the New Testament. Furthermore, unless specified, the word *Vorlage* alone, predicated to the biblical texts, remains an empty shell. The first footnote of the translation says: “Torah” is *my* [the *italics* is of the reviewer] translation of “Orit”; i.e. “the eight Books of Moses”. While the NRSV is a reliable English version of the Old and New Testament, an editor of *Gəʿəz* texts needs to consult and refer to editions (when possible, critical editions) of the Bible in *Gəʿəz*. 2 Esd (Sutu'el) in n. 144.264.275 is better known as 4 Esdra (cf. Da Bassano's 1918 edition; Michael Edward Stone, *Fourth Ezra: a commentary on the Book of Fourth Ezra*, Fortress Press, Minneapolis 1990). The English version of the Homily is a free translation. There are many additions and omissions, from the beginning throughout the homily. Most of them do not harm the integrity of the original. In the first page: **ወይሕዜኒ** : **አክብሩ** : **ክልሌዎን** : **ወረሰይዎን** : **ለእግዚአብሔር** # “But now, honor both Saturday and Sunday and dedicate them to God”. Neither the “base text” nor the collated manuscripts have “Saturday and Sunday”. It is an editorial gloss. Readers would be better off with “offering the Eucharist” instead of the hyper-literal “raising Communion” (p. 33 and ff.). In fact, **ዕርጉተ** : **ቊርባን** **፤** is explained as **ቊርባንን** : **ተቀብሎ** : **መስጠት** **፤** **ማቀበል** # “The celebrant first

9 Cf. Montgomery, *op. cit.*, p. 183.

10 Cf. G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic*. With Critical Apparatus, literal English Translation, Appendix and Registers of Fragments, vol. VI, Oxford 1922, p. 636. For an attempt at sorting out the source of the numerical divergences in the manuscripts, cf. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart² 2001, p. 442.

11 Cf. Walton's Polyglotta, p. 276; *Gəʿəz New Testament* by Da Bassano, Asmara 1918, p. 276; for the *andəmta*, *Šālāštu Māṣāḥəftä Haddisat*, p. 187.

communicates himself and then distributes the Eucharist to the assembly¹². ሮም : ሮምያ : ጽርዕ : ወቅሉስጥንጥንያ (p. 81 tx.) is rendered with: “Rom (*Rom*), (New) Rome (*Romya*), Greece (*ጸር*), and Constantinople (*Q’asṭantanya*)” (p. 56 tra.). I fail to understand the reason for the transliteration. ሮም : ሮምያ : ሮሜ are various forms of the same city, Rome (DillLex, col. 1412). New Rome or *Nea Rhome/Nova Roma* is the title that according to tradition, Emperor Constantine gave to Constantinople in 330¹³. “Chrism” is “explained” in n. 322 with “meron”: both terms are Greek. As already pointed out, the adamant rejection of Gəʾəz lexica turns to be a disadvantage to readers. There are several instances of Gəʾəz and Amharic terms (and in one case of Təgrəñña ገደብ = lords, tx. p. 84) which although available in dictionaries are put in transliteration, both in the body and in the footnotes. The Amharic terms transliterated in the body text of the translation and subjected to a needless speculation in n. 290 are present in T. Leiper Kane’s, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden 1990, p. 2187. “Embalmmnt” (pp. 18–19) is a procedure aimed at preserving a corpse from decay, while ግንዛቤ, is simply wrapping a dead body mostly with linen but also with dried leaves. As a matter of fact, on p. 33 “embalmmnt” is rightly substituted with “shrouding”. Some biblical quotations have been identified and a few biblical allusions highlighted; many more are left out. “Isaiah did not stop preaching until they cut him with a saw” (p. 55 tra.), is drawn from the *Martyrdom and Ascension of Isaiah*, chap. 5:11–13¹⁴. P. 25, n. 109 refers to Jubilees 4:32 rather than 3:27. Typing errors are not many, though not as few as one would have expected: on p. 33 adoration is twice used for adornation and on p. 44 *Paternicon* is used twice for *Patericon* (probably due to computer automatic “correction”). Both volumes have a General Index at the end. In the translation there is also an “Index of Scriptural Citations” which include the *Testamentum Domini*, *Didascalia* and the *Synodicon*, texts which are included in the Canon of biblical books in the Ethio-Eritrean Orthodox Täwāḥdo Churches even though they have never been published together with the New Testament. The Bibliography consists of six books in the text, and of eight books in the translation.

Tedros Abraha

La vita e i miracoli di Libānos. Editi e tradotti da Alessandro Bausi. Lovanii: Peeters, 2003. (Corpus scriptorum christianorum orientalium. 595. 596. = Scriptores aethiopici. 105. 106.). ISSN 070-0398. [Textus:] XXX, 225 S. ISBN 90-429-1160-3. 90,00 €. [Versio:] XXXVII, 137 S. ISBN 90-429-1161-1, 70,00 €

Die hier publizierten Texte sind der editorische Versuch, die drei bisher bekannten Versionen des gädl »Vita« des Heiligen Libanos zusammen mit den beiden bekannten Sammlungen seiner tā’ammər »Wundertaten« und einer der ihm gewidmeten mälkä’ »körperbeschreibende Lobeshymne« in einer komplexen Edition zu präsentieren.

Die inhaltliche und historische Bedeutung der Texte läßt sich wie folgt umreißen (vgl. Libanos Encyclopaedia Aethiopica. 3. 2007. 558b–560b (Alessandro Bausi)): Libanos, mit anderen Namen Māṭa’ oder Yəsrin zählt zu den wichtigen Missionaren und Begründern des äthiopischen Mönchtums in aksumitischer Zeit. Neben den Kloster in Šəmāzana, Akkälä Guzay, Eriträa, das seinen Namen trägt, soll er weitere Kirchen und Klöster begründet haben. Der räumliche und zeitliche Rahmen, die Umstände seines Wirkens in Verbindung mit seinen Zeitgenossen werden in den verschiedenen Versionen seiner Biographien einerseits unscharf und stereotyp im vorgegebenen Schema eines Heiligenlebens dargestellt. Andererseits widersprechen sich die Texte des öfteren, schon was den zeitgenössischen äthiopischen König von Aksum angeht. Libanos soll in Qwəstəntənya »Konstantinopel bzw.

12 Kidanä Wäld Kəfle, *Māṣḥafä säwasəw wägəs wāmāzəgäbä Qalat Ḥaddis* “A Book of Grammar and Verb, and a new Dictionary”, Addis Ababa 1948 (EC), p. 709. Cf. also, W. Leslau, p. 304.

13 In official sources one of the earliest attestations of the name *Nea Rhome* is canon 3 of the Council of Constantinople I (381), cf. P.P. Joannou (ed.), *Discipline Générale Antique* (II^e–IX^e s.), Codification canonica orientale. Fonti, t. I, I, fasc. 9, Grottaferrata (Roma), 1962, p. 48.

14 P. Bettolo et alii (eds.), *Ascensio Isaiae. Textus*, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 7, Turnhout 1995, p. 75.

byzantinischem Reich« in reicher Familie geboren sein. Er flieht das weltliche Leben, wird in Ägypten von Pachomius zum Mönch geweiht, der ihn auffordert, in Äthiopien zu missionieren. Mit Bischof Elyas von Aksum, der nach dem Tod des Heiligen den ersten *darsan* »Homilie« über ihn verfaßt haben soll, verbindet ihn eine kontroverse Geschichte; Libanos soll den Bischof wegen Korruption beim König verklagt haben. Der *darsan* »Homilie« wird in den späteren Texten nur zitiert, ist aber nicht in der Form erhalten, die nach Meinung von Alessandro Bausi (im folgenden A(utor)) am Anfang aller späteren Texte steht. Die Wunderberichte beziehen sich zum größten Teil auf Ereignisse des 14./15. Jhdts., was auf die Entstehungszeit der verschiedenen Versionen hindeutet. Hier sind konkretere historische Aussagen aber eben über den genannten Zeitraum enthalten.

Es scheint, daß man in einer Zeit (14./15. Jhd.), in der man das religiös literarische Erbe und die Traditionen über die nationalen Heiligen in feststehenden literarischen Formen ausgestaltete, auch die Großen der Vergangenheit, soweit deren Andenken noch in bedeutenden Institutionen lebendig waren. Man sammelte die kleineren Formen (Homilien, *darsan*) baute sie mit Informationen aus in den Institutionen vorhandenen anderen Dokumenten, z. B. Urkunden als Marginalia oder Beischriften, aus und machte zusammen mit zeitgenössischen Wundern der Heiligen einen neuen Textbau. Im Fall der Vita des Libanos sind die Urheber in Klöstern oder Kirchen, die, z. B. über die Namensgebung mit ihm in Verbindung stehen. In diesen Teilen dann Wörter aus dem Tigrinya, im Text: der Sprache von Aksum, zu finden.

A. als heute bekennender Neo-Lachmannianer legt auf Stemmata verzichtend eine durchaus ungewöhnliche, aber sicherlich dem Charakter der Textzeugen und ihrer Entstehung angepaßte Edition vor. Textkritik und Editionstechnik sind ja nicht als abstrakte und theoretische Größen zu diskutieren und zu bewerten. So hat der Methodenstreit zwischen Lachmannianern, anderen rekonstruierenden Verfahren mit Endpunkt in einem eklektischen Text und diplomatischer Edition der besten Handschrift mit kommentiertem Verzeichnis der Varianten und Lesarten nur begrenzten Wert, ist gekünstelte Logik, »un vano sforzo logico« nach dem Wort eines verstorbenen italienischen Äthiopisten. Anlage und Eigenart einer Edition muß überdacht und geplant werden entsprechend den Eigenheiten der Schrift- und Traditionskultur, denen die Handschriften entstammen, d. h. wie die Texte reproduziert und weitergetragen werden. Ein weiteres Element der Gestaltung ergibt sich aus der Zahl der erhaltenen Handschriften und deren Verhältnis zu den durch Abstand oder Nähe der verschiedenen Fassungen zu erschießenden fehlenden Zwischenglieder. Letztlich sind neben der Textanalyse eventuell vorhandene Nachrichten und Informationen über Entstehung und Schicksal der einzelnen Textzeugen mit zu berücksichtigen.

In der in recht kompliziertem Italienisch, man ist versucht zu sagen: in deutscher Manier verschachtelter Syntax geschriebenen Einleitung zur Edition (S. XI–XXX), gibt A. Auskunft und Rechenschaft über seine Editionsprinzipien und Entscheidungen. Grundlegend zum Verständnis der Edition ist die Feststellung, daß eine (Sigle: GL2 = gädlä Libanos) der drei Versionen der Vita des Libanos nach zwei Handschriften (B und E), die eine Unterversion ausmachen, ediert wird; E ist zudem wahrscheinlich Antigraph für B, was die Textbasis eigentlich auf einen Zeugen reduziert. Es handelt sich aber nicht um eine diplomatische Edition. Schon auf der Ebene des Textumfangs werden in der Unterversion nicht enthaltene oder stark abweichende Passagen aus den anderen Zeugen der Version GL2 (Hss. ACD), sogar aus Version GL3 (Hs. R) ergänzt bzw. eingeschoben, an verschiedenen Stellen die Edition zweispaltig geführt: BCR <-> AD (S. 2–8, 9); BCE <-> AD (S. 13–14); ABCDE <-> R (S. 15–18); R <-> ABCDE (S. 18–19); BCE <-> AD (S. 20–22; 81). Über diese Korrespondenzen und Einschübe wie auch Varianten der Textabfolge – die Textfolge der hier nicht edierten Version GL1 eingeschlossen – gibt ein Übersichtsdiagramm Auskunft (S. XXIV–XXVII). Der negative Apparat verzeichnet durchgängig die Varianten dieser Hss., doch stellt der Haupttext das Ergebnis vielfältiger Eingriffe – Emendationen in Form der Bevorzugung anderer Lesarten als aus BE erhobenen, aber auch Konjekturen – des Herausgebers dar, die nicht eigens markiert sind, weshalb A. den Leser auffordert (S. XXIII): *Il lettore attento è comunque invitato, nel caso di questa edizione più che in altri, ad utilizzare con costanza e pazienza l'apparato critico*. Der Apparat verzeichnet zudem einen Teil der äthiopischen Satzzeichen (Satzende), immer vor den Lesarten. Dies vor allem, weil der Herausgeber eine durchgehende Verszählung, neben Kapitelüberschriften, einführt, die auf seiner sprachlichen Kompetenz und seinem sprachlichen Urteil beruht. Diese Numerierung bildet das formale Bindeglied zwischen Text und Übersetzung, erlaubt zudem eine einfache Zitierweise in den beiden zugehörigen Indizes. Die Ziffern der Verszählung sind im gleichen Schrifttyp wie der Text gesetzt, ebenso die Liste

der Textzeugen mit Folium des betreffenden Kapitelanfangs zu Beginn eines neuen Abschnitts, zusätzliche der Kolumnenfall der benutzten Hss. im Text. Dies ergibt ein überladenes, leicht unübersichtliches Schriftbild, zu dem dann auch die zwei Serien von Anmerkungs-exponenten beitragen. Neben der Ziffer der Anmerknungsnummer gibt es Buchstaben, die Anfang und Ende eines über Wortgrenzen hinausgehenden Variationsbereichs anzeigen. Diese werden allerdings nicht in die Apparatsprache übernommen; im Apparat ergibt sich der Variationsbereich aus den beiden Ziffern-exponenten, die bei Anfangs- und Endwort des betreffenden Bereichs stehen (Einzelheiten in Avvertenza S. XXIX). Um die Aufzählung der Herausgebereingriffe abzuschließen, sei bemerkt, daß die Orthographie zumeist nach Dillmanns *Lexicon Aethiopicum* vereinheitlicht wurde, ausgenommen Passagen für die Hs. R alleiniger Textzeuge ist. Um auf den »lettore attento« zurückzukommen: gerade ihm wird für die kritische Lektüre und Bewertung der Edition einiges abverlangt. Eine optische Kennzeichnung der vielfältigen Eingriffe wäre, trotz weiterer möglicher Überladung des Schriftbilds, eine Handreichung und Führung der Aufmerksamkeit zu den kritischen Stellen.

Allerdings erlaubt es die begrenzte Zahl von Textzeugen¹ und deren Nähe bzw. Durchschaubarkeit der Abhängigkeiten auf aufwendige formale, statistische und durch mathematische Modelle ergänzte Bearbeitung zu verzichten; vgl. etwa Jean Duplacy, *Classification des états d'un texte, mathématiques et informatique: repères historiques et recherches méthodologiques*, In: *Revue d'Histoire des Textes*, 5, 1975, 249–309.

Den relativ wenigen Handschriften steht aber die Zahl der verschiedenen Versionen gegenüber. Neun Handschriften repräsentieren drei Versionen; davon sind 5 der Version GL2 zugewiesen, drei GL1 und eine allein repräsentiert GL3. Das beweist, daß der Text lebte, in der Hand und unter der Feder nicht eines einfachen Kopisten, sondern eines fortschreibenden Mitautors weitergetragen, neu gestaltet wurde. So entstand schon aus dem anfänglichen *därsan* »Homilie« in verschiedenen Etappen der gädl »Heiligenleben« und wohl als letzte Teile die Sammlung die Wunderlegenden und die dem Heiligen gewidmete körperbeschreibende Hymne (*mälkäʾ*). Eine Edition wird daran gemessen werden müssen, wie sie diesen Textwerdungsprozeß abbilden kann, sie muß Textgeschichte schreiben, nicht einer chimärischen Urfassung nachjagen.

Entsprechend der texthistorischen Orientierung der Edition werden die verschiedenen Versionen GL1–3 auch schon in der Einleitung zu Edition (S. XII–XXII), ausführlicher aber in der zur Übersetzung (S. XXIV–XXXVI), inhaltlich definiert und begründet (Textkomposition und Abfolge, Einfügen oder Weglassen von Episoden, Figurieren oder Fehlen von historischen Eigennamen (persönliche oder geographische). Selbst zur Konstitution von Archetypen und Subarchetypen, die dann praktisch in der Anlage von Haupttext und kritischem Apparat eine untergeordnete Rolle spielen (s. oben) werden in der Hauptsache diese Kriterien herangezogen; die für die formale Textkritik charakteristischen Leit-, Trenn- und Bindefehler spielen eine untergeordnete Rolle. Dies ist als Kompliment für die Arbeit des Herausgebers zu werten, der sich einfühlsam und flexibel an der Eigenart seines Gegenstands und Materials orientiert.

Die Heiligenvita ist in allen ihren Versionen ein eher typischer, stereotyper Text der äthiopischen Hagiographie, der sich in der italienischen Übersetzung, die auf den größten Teil des formalen Ballasts des edierten Originaltexts verzichten kann, flüssig liest. Freilich gehört wohl das vorgeformte und gerichtete Interesse eines auf vergleichende hagiographische oder religionswissenschaftliche Forschung bezogenen Lesers dazu, um daraus eine anregende Lektüre zu machen. Die ursprüngliche religiöse Begeisterung und Ergriffenheit, mit der gläubige Leser der Vergangenheit solche Texte rezipierten, wird dem akademischen Leser in der Regel verwehrt sein. Friedrich Heyer in seinen Übersetzungen und Bearbeitungen äthiopischer Heiligenleben (*Die Heiligen der Äthiopischen Erde* = Erlangen, 1998 (OIKONOMIA. 37.)) war eine großartige Ausnahme.

Die Sammlung der Wunder ist in ihrer Entstehung u. U. mehrere Jahrhunderte von Leben des Heiligen entfernt (d. h. vom 5./6. Jhd. bis zum 14./15. Jhd.); sie bieten wesentlich mehr historisches Material und Einzelheiten, die sich aber auf die Zeit ihrer Entstehung beziehen (s. oben).

Der Text hat mit Erstbezeugungen von Tigrinya-Wörtern Bedeutung für die Sprachgeschichte des Tigrinya. Dies wurde schon von Carlo Conti Rossini angemerkt und ist vom A. im Textband XXVIII (mit Verzeichnis der Fundstellen) und Übersetzungsband XXVII Anm. 23 hervorgehoben. Eine hervorgehobene Auszeichnung dieser Wörter im Index oder deren Liste wäre für den interessierten Sprachwissenschaftler eine wertvolle Zugabe zu Edition und Übersetzung.

Bleibt eine nachdenkliche Anmerkung von Rez. A. ist es gelungen, eine literarische Überlieferung eines Heiligenlebens ausgehend von einer nicht erhaltenen, aber in Zitaten greifbaren antiken Homilie in ihrer vielfältigen Ausgestaltung, sehr wahrscheinlich im 13.–15. Jhdt., darzustellen. Dabei ist GL1 – ediert von Getatchew Haile in *Analecta Bollandiana* 108. 1990. 29–47 – sowohl in der Einleitung zur Edition wie auch zur Übersetzung in ihrer inhaltlichen Komposition und Eigenart zwar beschrieben, aber nicht in die Edition aufgenommen. Es handelt sich dabei um eine frühe Form des literarischen Gestaltungsprozesses, zudem ist sie in den ältesten Handschriften überliefert und nicht sehr umfangreich. So wäre es ein letzter logischer Schritt gewesen, auch diese Version zu integrieren, was den Umfang der beiden Bände nicht wesentlich vergrößert hätte. A. hätte ein vollständiges und anschauliches Beispiel für die von ihm nicht so bezeichnete aber deutlich intendierte Gattung von Editionen gegeben. Nicht die rekonstruierende Suche nach der originalen Fassung eines individuellen Werks, sondern die Darstellung der Textgeschichte eines Themas und eines historischen Kerns von Fakten und Namen im Laufe der Zeit in verschiedenen Kreationen, die sicherlich gemeinsame Schnittmengen haben, sich aber genauso durch Variationen und Erfindungen voneinander unterscheiden. Rez. ist bei seiner Arbeit an der Edition der *ṣar'atā māngāst*, der äthiopischen Hofordnung zu ähnlichen Verfahren gekommen. Zwar wird er sich in der Frage, ob eklektischer Haupttext (s. oben) oder diplomatische Edition einer Handschrift vorzuziehen sein, nicht der Wahl von A. anschließen können. Aber dies betrifft im Kern nicht das Prinzip, über das die verschiedenen textkritischen Lager so verbissen streiten, sondern pragmatisch die Frage, mit welcher Form dem kritischen Leser am geeignetsten und unmittelbar der Textwerdungsprozeß anhand der materiellen Zeugen zu veranschaulichen ist.

Die «*Vita e i Miracoli di Libānos*» sind ein methodisch richtungsweisender und inhaltlich bedeutender Beitrag zur Erschließung der äthiopischen hagiographischen Literatur.

Manfred Kropp

Alessandro Bausi und Alessandro Gori (a cura di), *Tradizioni orientali del »Martirio di Areta«*. La prima recensione araba e la versione etiopica. Edizione critica et traduzione. Presentazione di Paolo Marrassini. Firenze (Dipartimento di linguistica, Università di Firenze) 2006 (= *Quaderni di Semitistica*. 27), XXVIII, 306 Seiten, ISBN 88-91340-8-9; ISSN 1724-8213, 50,00 €

Der arabische Märtyrer und Heilige al-Ḥārīt Ibn Ka'b aus dem Stamm der Bal-Ḥārīt, alias griechisch Arethas, alias äthiopisch Ḥirut, ist auch in seiner nun muslimischen Heimat Naḡrān nicht vergessen. Im Rahmen der Wiedererweckung südarabischen Stammesstolzes, hier der Stämme Qaḥṭān und Maḡḥiḡ, als deren Nachfahren man sich fühlt, wird in den Medien, darunter auch auf Internetseiten die glorreiche vor- und frühislamische Geschichte in Texten wachgerufen, das Andenken an die Heroen der Vergangenheit zelebriert (z. B. URL: <http://www.saifnahrain.com/showthread.php?t=9556>). Unter diesen Texten findet sich, neben der unten anzusprechenden christlich-arabischen Vita des Heiligen (!), als Testament und letzten Rat an seine Söhne eine qaṣīda von al-Ḥārīt Ibn Ka'b mit eindeutig christlichem Inhalt, in der er sich als ḥawārī al-maṣīḥ »Apostel Christi« bezeichnet. Dieses in elegantem und leicht verständlichem Arabisch verfaßte Gedicht wird gemeinhin als späte, nachislamische Fälschung, einer Berühmtheit der Vergangenheit zugeschrieben, eingeschätzt. Dies wäre möglich, hat es doch eine christliche Gemeinde in Naḡrān bis ins 10. Jhdt. n. Chr. gegeben, die als Antwort und im Widerstreit mit der muslimischen Umwelt Interesse an solchen Texten gehabt haben kann. Doch selbst wenn dem so wäre, ist zumindest nicht auszuschließen, daß sich diese Epigonendichtung authentischer Elemente und historischer Erinnerung bedient hat.

Der Monotheismus im spätantiken, vorislamischen Jemen, damit verbunden die Frage nach jüdischen und christlichen Gemeinden neben nicht konfessionell gebundenem Eingott-Glauben dort spielt in der Erforschung der Geschichte Altsüdarabiens seit langem eine wichtige Rolle; vgl. als jüngste Synthese Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste: L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne à l'avènement de l'Islam*. Paris: Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, 2009. (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*. 40.). Im Rahmen dieser Geschichte hat die Episode der Christenverfolgung in Naḡrān durch den jüdischen

König von Ḥimyar YWSF (Yūsuf) 'S'R YṬ'R, in der muslimischen Tradition Dū Nuwās, in syrischen Quellen Masrūq, in christlich-arabischen und äthiopischen Finḥas, in griechischen Δουνασος o. ä., anfangs des 6. Jhdts. eine wichtige Stellung. Der jüdische König versucht, das christliche Naḡrān mit Gewalt und Belagerung zu seiner Religion zu bekehren. Die Christen Naḡrāns unter ihrem Fürsten al-Ḥārīt bleiben bis zum Martyrium ihrem Glauben treu. Das Massaker ruft eine starke Reaktion der umliegenden christlichen Staaten hervor. Auf Aufforderung und mit Hilfe von Byzanz, vor allem einer Flotte, führt der Herrscher von Aksum ʿAllā Aṣḥāha Kaleb ein Expeditionskorps in den Jemen, besiegt Yūsuf und setzt einen christlichen (Vize-)König an seiner Stelle ein. Diese Ereignisse haben, neben Erwähnungen oder Schilderungen in der byzantinischen Historiographie, einen andauernden Widerhall in der christlichen Literatur, in Form von Zeugenberichten (in Syrisch), romanhaften Ausgestaltungen (Buch der Ḥimyariten in Syrisch), vor allem aber als Märtyrer- und Heiligenleben von al-Ḥārīt / Arethas in Griechisch und den verschiedenen Sprachen des christlichen Orients, und leben auch in muslimischen Versionen der »altsüdarabischen Sage«, dort allerdings mit Akzent auf die spätere Befreiung des Jemen von äthiopischer Vorherrschaft, wenn auch letztlich um den Preis persischer Besatzung fort. Freilich ist ein Echo im Koran, Sūra 85, 1–9 eher unwahrscheinlich (gegen Bausi, *Introduzione* S. 4). Diese Quellen der erzählenden Tradition können in der historischen Forschung mit einigen wenigen Primärquellen, wie altsüdarabischen und äthiopischen Inschriften verglichen und bewertet werden. Dabei spielte in den letzten Jahrzehnten des 20. Jhdts. besonders die Frage der genauen Datierung und Chronologie der Ereignisse (zwischen 518 und 523 n. Chr.) in einer Anzahl von Veröffentlichungen eine herausragende Rolle. Diese werden in der *Presentazione* von Paolo Marrassini ironisch als Studien »in modo talvolta pedantesco und petulante« (S. X) ohne umfassende Kenntnis und Bearbeitung der Quellentexte beschrieben. Diesem Urteil schlosse man sich vielleicht lieber an, gingen nicht Ausführungen über die für die orientalistischen Disziplinen allgemein, die Äthiopistik im besonderen richtungsweisende innovative Qualität der im zu besprechenden Band vorgelegten Editionen voraus (S. IX): »una produzione interamente fiorentina della scuola fiorentina« mit weiteren Einzelheiten dieser Art mit einer auch für einen mit akademischen Eitelkeiten vertrauten Leser außergewöhnlichen Selbstbeweihräucherung voraus – sapienti sat.

Eine Überblick über den aktuellen Forschungsstand aus Archäologie, Epigraphik und den anderen historischen Disziplinen zum – christlichen, jüdischen und unbestimmten – Monotheismus im vorislamischen Südarabien, mit besonderem Akzent auf Naḡrān gibt Juifs et Chrétiens en Arabie au Ve et VIe siècles. *Regards croisés sur les sources*. Édité par Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet et Christian Julien Robin. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010. (Collège de France – CNRS Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies. 32. = *Le massacre de Najrān. Religion et politique en Arabie du Sud au VIe siècle*. 2.). Darin finden sich Beiträge zu den arabischen und äthiopischen Versionen des Martyriums von Arethas, die über die Ergebnisse des hier anzuzeigenden Bandes (im folgenden TradOr) hinausführen: Paolo La Spisa, *Les versions arabes du Martyre de saint Aréthas* (S. 227–238) und Alessandro Bausi, *The massacre of Najrān: the Ethiopic sources* (S. 241–254); vgl. auch Rezension von Rez. in *Aethiopica*. 16. 2013. 220–230. Fernerhin findet sich im 1. Band des Fortsetzungswerks *Le massacre de Najrān* ein Appendix von André Binggeli, der die Aussagen von Alessandro Gori in TradOr über die Textgeschichte der arabischen Version nicht nur in Frage stellt, sondern wesentlich korrigiert, was auch Paolo La Spisa (s. oben) anerkennt: *Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons* (BHG 166), *Critique, étude et annotation* Marina Detoraki, traduction par Joëlle Beaucamp, appendice sur les versions orientales par André Binggeli, Paris, 2007. (Collège de France – CNRS Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies. 27. = *Le massacre de Najrān. Religion et politique en Arabie du Sud au VIe siècle*. Diese Ergebnisse seien als Anmerkung zu A. Goris »Introduzione alla prima recensione araba« und deren Edition (TradOr 21–89) zusammengefaßt: Paolo La Spisa berichtet (2010) über die untereinander recht verschiedenen arabischen Versionen des Martyriums des Arethas. Er hat sich als Nahziel seiner Forschung die kritische Ausgabe der älteren (»primitive« – gegen die Nomenklatur in TradOr!) und ausführlicheren Version nach den 5 erhaltenen Handschriften im Katharinenkloster des Sinai und im Kloster Balamand (Libanon) gestellt. Diese Edition war bereits in Paolo Marrassinis »Presentazione« (S. VIII und X) angekündigt, ist aber nicht erschienen; LaSpisa hat jüngst den Stand der Diskussion und seines Editionsprojekts dargestellt: *Contamination, conflation and »fluid« tradition in the Martyrion of Arethas and his companions in Naḡrān*, in: *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* No. 7. 2014. 23–27 (URL: <http://www1.uni-hamburg.de/>

COMST/COMSt_Newsletter_7_2014.pdf; mit einer bemerkenswerten Abkehr vom in TradOr so vehement verfochtenen »reinen« (Neo-)Lachmannismus. Nun ist die arabische Version in zwei Editionen und Versionen von Pater Ibrāhīm Ḥarīt aus Balamand jüngst bearbeitet worden: Pater Ibrāhīm Ḥarīt, ar-Riwaya al-ʿarabiyya li-istiṣhād al-qiddis al-Ḥarīt Ibn Kaʿb wa-rufaḳāʾihī fī madīnat Naḡrān, Balamand: Ġāmiʿat al-Balamand, Maʿhad at-taʾrīḥ wa-l-āṭār wa-turāt aš-šarqī, 2007 (Der Text ist im Internet zu finden: <http://www.saifnajran.com/showthread.php?t=18797>; s. oben einleitende Bemerkung zur Rezension). Der Herausgeber hat nicht die wichtigste Handschrift aus dem Sinai berücksichtigt, nach seinen Angaben, weil er den Text im Mikrofilm nicht zur Verfügung hatte. Da die Balamander Handschriften direkt von einer Handschrift im Sinai-Kloster abhängen, ist eine kritische Neuauflage berechtigt. Die zweite, kürzere arabische Version wurde vom Herausgeber Alessandro Gori in TradOr als ursprüngliche angesehen; für ihn war somit die längere Version eine Aufblähung und Überarbeitung der kürzeren. Auch hier wird die kritische Edition der älteren arabischen Version manches Detail der Textgeschichte und -deutung zurechtrücken. An neueren Studien zu diesen arabischen Versionen wären zwei Arbeiten von Juan Pedro Monferrer-Sala anzuführen: *Redefining History on Pre-Islamic Accounts: The Arabic Recension of the Martyrs of Najrān* = *Piscataway: Gorgias Press*, 2010 (Gorgias Eastern Christian Studies. 26.), und *The Martyrdom of Arethas' Wife*, in: Nader Al-Jallad (ed.), *People from the Desert: Pre-Islamic Arabs in History and Culture. Selected Essays*, Wiesbaden: Reichert, 2012, S. 129–154.

Zur Edition der arabischen Version in TradOr ist wenig zu sagen. In Auswertung der Beschreibung der vier Textzeugen (S. 22–24) ergibt sich eigentlich, daß nur ein vollständiger Textzeuge A vorliegt, die drei anderen sind fragmentarisch und erlauben nur in sehr begrenztem Maß textkritische Arbeit. Folgerichtig ist die »kritische« Edition ein Abdruck von A mit den Varianten der drei anderen Textzeugen im Apparat; nur an wenigen Stellen wird A bei evidenten Schreibfehlern in den Apparat verwiesen.

Die italienische Übersetzung ist äußerst spärlich kommentiert.

Alessandro Bausi, Bearbeiter der neuen kritischen Edition des äthiopischen Martyriums in TradOr (S. 93–94; 103–110) gibt einen Überblick über die Stellung des gädlä Ḥirut in der äthiopischen hagiographischen Literatur, dessen äthiopische Quellen und die Eigenart der Übersetzung aus dem Arabischen. Dieser Überblick wird in *Le massacre de Najrān* (S. 241–254) ausgebaut und durch neue Fakten ergänzt.

Die äthiopische Version des Martyrion des Arethas – der äthiopische Heilige nennt sich Ḥirut, eine Äthiopisierung des Namens, bei der nicht nur der lautliche Anklang, sondern auch die griechisch ausgedeutete Namensform (Arethas von semit. Ḥarīt) »Vortrefflichkeit« eine Rolle spielt; hier sind in nuce alle Mechanismen erfolgreicher Äthiopisierung versammelt, die dem ungeübten Betrachter solcher Texte bisher unbekannte äthiopische Quellen vorgaukeln können; vgl. etwa das Beispiel Pinḥas) – beruht auf der kürzeren arabischen Version. Aus diesem Grunde hatte sich der Hrsg. der arabischen Version in TradOr verleiten lassen, diese als Leitversion zu edieren. Allerdings ist jüngst eine neue äthiopische Version aufgetaucht, in einer Hs. aus dem 13./14. Jhdt. aus einem Inselkloster im Zway-See. Bausi gibt diese Nachricht in einem addendum mit einer knappen ersten Charakterisierung dieser Fassung. Der Text wird zur Zeit von Yoḥānnas Gäbrä-Šəllase in Betreuung durch Prof. Bertrand Hirsch (Paris) bearbeitet. Es handelt sich um eine, wie auch die anderen Versionen »äthiopisierte« Übersetzung, die sprachlich aber, im Gegensatz zu der sprachlich und stilistisch fein ausgearbeiteten bisher bekannten, noch alle, oft das Gəʿəz-Sprachgefühl verletzende Züge einer Übersetzung aus dem Arabischen aufweist. Indizien sprechen dafür, daß neben der bekannten arabischen Vorlage noch andere Quellen aus diesem Sprach- und Literaturbereich herangezogen wurden.

Die äthiopische Version des Martyrion steht nun nicht als Text isoliert in der äthiopischen Tradition. Zum einen bedient sich der ebenfalls im 13./14. Jhdt. entstandene Zyklus über die äthiopischen »Neun Heiligen«, die zweiten, nun mono-/miaphysitischen Evangelisten Äthiopiens im 5./6. Jhdt. Jedem dieser Heiligen wird eine besondere Rolle am Hof des Königs Kaleb und in seinen Feldzügen in Südarabien zugeschrieben; die Einzelheiten dafür entstammen dem Martyrion; mit äthiopischen Zutaten, die gut aus bekannten Inschriften und Münzen, eventuell noch mündlich zirkulierenden Sagengut stammen können. Zu ihrer Erklärung sind keine bisher unbekannten äthiopischen Texte des 6. Jhdts. notwendig. Die Erforschung und Neubearbeitung dieses bisher unzureichend edierten Heiligenzyklus hat mit der Edition des gädl (Heiligenvita) des Panṭalewon (Antonella Brita, *I racconti tradizionali della cristianizzazione dell'Etiopia: il »Gadla Liqānos« e il »Gadla Panṭalēwon«*, Phil. Diss.

Napoli: Università degli Studi di Napoli »l'Orientale«, 2007; gedruckt als I Racconti tradizionali sulla »Seconda Cristianizzazione« dell' Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi, Napoli: Università degli Studi di Napoli »l'Orientale«, 2010 (Studi Africanistici, Serie Etiopica. 7.) einen Anfang genommen. Die Bewertung und Textgeschichte des äthiopischen Martyrion wird durch die kritische Edition der neuen Fassung sicherlich um manche Facetten bereichert werden.

Bausi geht vorsichtig und knapp nur auf das Kəbrä nəgāst ein. Für ihn ist das – und Rez. schließt sich dem an – ein kompositer äthiopischer Übersetzungstext des 14. Jhdts. mit einer vielfältigen Textgeschichte. Neben einer (noch) nicht recht greifbaren arabischen (auf koptischen Erzähltexten beruhenden?) Vorlage für den Erzählkern um die Königin von Saba und Salomo, werden – neben biblischen Texten – zahlreiche Schriften (besonders Apokrypha), die in Äthiopien in Übersetzung bekannt waren, oder damals gerade bekannt wurden, herangezogen. Dazu kommt das Martyrion, allerdings lediglich für die beiden abschließenden Kapitel, die man in ihrem Gewicht für die Gesamtaussage des Werkes nicht überschätzen darf. Bausi geht auf den Namen Pinḥas – Name aus dem AT – für den jüdischen König Dū Nuwās ein, der sonst in keiner anderen Version zu finden ist. Dieser wird u. a. als Argument für eine unabhängige äthiopische Quelle angeführt. Die Ableitung aus einer als Variante bezeugten arabischen Form Dū Naḥas, die – lautlich – zu einer Gleichsetzung mit dem bekannten biblischen Namen einlud, scheint überzeugender (s. oben zu Hirut).

Zur Edition des äthiopischen Textes:

Hrsg. führt 11 Textzeugen auf, verweist darauf, daß weitere, nicht zugängliche Handschriften in Äthiopien und Eriträa bekannt sind. Diese versieht er mit fortlaufenden Buchstabensiglen – A bis M; warum fehlt E? Die Ordnung der Liste geht wohl nach dem Alphabet ausführlicherer Handschriftensiglen nach den Katalogen. Die Beschreibung textkritisch relevanter Eigenschaften ist äußerst knapp bis »nessun fenomeno da segnalare«. Als weiteren methodischen Schritt definiert er die drei Subarchetypen α (ABCF), β (BC; damit Subarchetyp 2. Ordnung) γ (GH). Weiter läßt sich das Stemma nicht präzisieren, es liegt damit eine »offene« Rezension vor. Die drei Archetypen werden jeweils mit wenigen ausgewählten Lesartenbeispielen belegt. Diese sind nicht immer leicht in der Edition aufzufinden (s. unten zur Anlage des Schriftspiegels). Angesichts der Tatsache, daß nur die Hälfte der Textzeugen stemmatisch eingeordnet ist, wäre der Leser für Beispiele der herausgeberischen Entscheidungen »secondo il metodo ricostruttivo neo-lachmanniano« (S. 111 und Anm. 2 dankbar. Aus der stichprobenartigen Analyse geht hervor, daß letztlich in vielen Fällen eine quantitative Wahl mit wechselnden Konfigurationen der Textzeugen unter den Lesarten vorliegt. Ausnahmen bilden einige Archaismen, denen, wenn auch nur durch einen Textzeugen vertreten, der Vorzug gegeben wurde.

Zur Textpräsentation:

Im Prinzip stehen der äthiopische Text und die italienische Übersetzung auf gegenüberliegenden Seiten. Der äthiopische Anmerkungsapparat ist allerdings so umfangreich, daß er zumeist über die gegenüberliegende Seite übertragen wird, in mehreren Fällen auch auf die Folgeseite(n).

Der relativ enge Schriftspiegel des Haupttextes wird durch zwei fortlaufende Randkolumnen bedingt, die links Paragraphen- und Verszählung mit dem Zeilenfall des Verses sowie die Seitenkonkordanz zur editio princeps angeben, rechts den Seitenwechsel aller Textzeugen.

Der textkritische Apparat besteht aus vier Teilen:

- die zumeist stereotyp gleiche Auflistung der Textzeugen; Ausnahmen bilden Lücken in den Handschriften,

- ein Apparat mit Parallelstellen aus anderen äthiopischen Quellen (s. oben). Dieser ist im Schriftbild nicht von den folgenden Teilen abgesetzt; die Stellenangaben bilden den einzigen Unterschied zum folgenden Lesartenapparat,

- die Lesarten der Textzeugen. Der Verzicht auf Fußnotenexponenten im äthiopischen Haupttext – ob hier eine Beschränkung des Textverarbeitungsprogramms das ja schon drei getrennte Apparate größeren Umfangs mit oft seitenüberschreitendem Umfang zu bewältigen hat, der Grund dafür war? – erzwingt die mit jedem Paragraphen neu einsetzende Zeilenzählung auf dem Textrand, die aber als Referenz zur Variantenfußnote nicht eindeutig ist. Zusätzlich muß das angemarkte Lemma, abgeschlossen mit nach links gerichteter eckiger Klammer, gesetzt werden und bewirkt einen »halben« positiven Apparat, entgegen der Aussage des Herausgebers, der diese Definition auf die Angabe der Textzeugen für den Haupttext einengt, zugleich aber doch einen »ganzen« positiven Apparat setzt, wenn vier und mehr Textzeugen Varianten aufweisen (S. 111–112),

– Apparat der Satzzeichen in den Textzeugen, in dem allerdings ab und zu auch Schreibervermerke und andere technische Zusätze der einzelnen Handschriften zu finden sind. Dieser Teil nimmt regelmäßig einen nicht unbedeutenden Raum ein. Hrsg. begründet S. 112–113 und Anm. 4 die methodische Notwendigkeit einer empfindlichen diesbezüglichen Lücke in der Forschung.

Die Orthographie des äthiopischen Textes ist zumeist nach Dillmanns *Lexicon aethiopicum* normiert. Die italienische Übersetzung hat einen gutem und konzisen Anmerkungskommentar, soweit der überbordende textkritische Apparat des Äthiopischen dazu Raum ließ.

Beizupflichten ist den Ausführungen über die Notwendigkeit einer eindeutigen, von der Druckgestaltung unabhängigen Satz-(Vers-)zählung und Einführung von Kapitelunterteilungen (S. 113, Anm. 6 mit Literaturangabe über die diesbezügliche Fachdiskussion), auch wenn deren Anwendung auf die Gestaltung von Textspiegel und kritischem Apparat leserfreundlicher zu handhaben gewesen wäre (s. oben). Diese Einteilung entspricht der der griechischen Version der *Vita des Arethas* in den Ausgaben von Carpentier und Detoraki. Das Fehlen einer solchen Textenteilung in der Erstausgabe von Francisco Maria Esteves Pereira (Lisboa, 1999), die seitdem in der Forschung zitiert wurde, rechtfertigt und empfiehlt die Seitenkonkordanz zu dieser Edition auf dem Textrand.

Die langatmigen Ausführungen über die Bedeutung der beiden Fachtermini für die Worttrennungs-, Satzende- und Paragraphenpunktfigurationen *näqwəṭ* und *nätəb* (S. 112, n. 5) wären besser aufgehoben, leichter aufzufinden und wahrzunehmen in einer Zeitschriftenmiszelle.

Das »Lachmannsche« textkritisch-stemmatische Verfahren – zu Lachmanns ursprünglichen Intentionen vgl. Walter Berschin, Lachmann und der Archetyp, in: *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Proceedings of a symposium held in Istanbul March 28–30, 2001*. Hrsgg.: Judith Pfeiffer – Manfred Kropp. Beirut: Orient-Institut, 2006 (Beiruter Texte und Studien. 111.) 251–258 – kann wie die eklektische Methode auf der Basis eines Kanons von Auswahlkriterien in vielen Fällen, wenn dessen Ergebnis konsequent als Haupttext präsentiert wird und nicht als logisch begründete Hypothese und Gedankenspiel (s. oben »vano sforzo logico«) im Apparat verbleibt, als ein Verfahren zur Kontaminationsmaximierung bezeichnet werden. Der Traditionsprozeß eines Textes ist mit einer kritischen (Druck-)Ausgabe nicht absolut zeitlos gesetzt und beendet, auch wenn moderne Bearbeiter das als selbstverständlich anzunehmen scheinen. Der so erstellte Text ist eine weiteres Glied in der Traditionskette. Dies belegt für den äthiopischen Bereich die Tatsache, daß Ende des 19. und noch im 20. Jhdt. europäische Drucke äthiopischer Texte im Haupttext als Handschriften abgeschrieben wurden. Wie wären diese, ohne Kenntnis ihrer Entstehung textkritisch und stemmatisch unter die anderen handschriftlichen Textzeugen einzuordnen? – gegen Kontamination ist kein Kraut gewachsen.

Man wird, die editionstechnische und textkritische Diskussion abschließend, das Gefühl nicht ganz los, daß manche der polemischen Äußerungen der introduzione und an verschiedenen Stellen der Einleitung zur äthiopischen Textedition als Verfechter der innovativen und reinen (Neo-)Lachmannschen Lehre und verwandter Rekonstruktionstechniken gegen veraltete und rückständige andere – zumeist diplomatische – Editionstechniken (»die herausgehobene Handschrift«) oder simpel quantifizierende Weisen der Lesartenwahl sich auf die hier vorgelegte Praxis beziehen könnten.

Für diese beispielhafte und methodisch wie auch gestalterisch richtungsweisende, wenn auch zu kritischer Auseinandersetzung herausfordernde Edition ist dem Herausgeber sehr zu danken.

Manfred Kropp

Sacred Text. Explorations in Lexicography. Hrsgg.: Juan-Pedro Monferrer-Sala und Ángel Urbán. Frankfurt am Main: Lang, 2009. (Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation. 57.) 328 S. ISSN 1436-1914; ISBN 978-3-631-59741-5, 57,80 €

Unter den bisher 96 Bänden der Reihe ist der hier anzuzeigende sicherlich ein bunter Paradiesvogel. Die Buchreihe »Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation« widmet sich Themen aus dem Fachbereich der Romanistik. Herausgeber ist der Linguist Professor Gerd Wotjak. In der Reihe werden Tagungsakten, Monographien und Sammelbände zu einem breiten

Themenspektrum der romanischen Sprachwissenschaft veröffentlicht, darunter unter anderem Sprachvergleich, Übersetzungswissenschaft und Sprachkontakt. Der überwiegende Teil der Monographien ist in Spanisch geschrieben und befaßt sich vorzüglich mit Themen spanischer Sprachwissenschaft.

Der vorliegende Band behandelt das Phänomen heiliger Texte unter dem Gesichtspunkt der Textwissenschaften, die mit wachsendem historischen Abstand zum Ursprung der betreffenden Texte die immer wichtiger werdenden Instrumente der Interpretation und des zeitgenössischen Verständnisses liefern müssen. Heilige Texte werden definiert als solche, die der Glaubens- und Traditionsauffassung nach auf transzendenten Offenbarungen beruhen und zugleich einen zeitlosen, andauernden Anspruch auf Autorität in ihren historischen und normativen Aussagen haben. Konsequenterweise entwickelt sich parallel zu diesen Texten eine allein Autorität beanspruchende orthodoxe Interpretation, die analog zur Bildung des Kanons und dem Ausscheiden apokrypher Texte dann auch heterodoxe Interpretationen bekämpft und entfernt. Gleiches gilt für die Übersetzungen heiliger Texte, die so gesehen eine Sonderkategorie der Interpretation und des Kommentars. Unter den sprachwissenschaftlichen Sonderdisziplinen nimmt in diesen Prozessen die Lexikographie einen hervorragenden Platz ein. Damit wäre, vielleicht der Nationalität der beiden Herausgeber des Bandes, das thematische Band zu dem Generalthema der Reihe gefunden.

Als Beispiele für heilige Texte werden die jüdische und die christliche Bibel sowie der Koran herangezogen. Die behandelten Sprachen sind vorwiegend die semitischen, daneben Griechisch und Koptisch. Die beiden Herausgeber stellen ein knappes, aber gut in Intention und Eigenart der Auswahl einführendes Vorwort voran (S. 7–11), das – wie das ganze Buch gewidmet ist dem während der Publikation verstorbenen Kollegen und Mitarbeiter Fred Niessen (Cambridge University Library), der seinen Beitrag nicht mehr fertigstellen konnte.

Interessierte Leser dieses Bandes mögen einerseits Fachgelehrte der entsprechenden religionswissenschaftlichen oder philologischen Disziplinen sein, andererseits Sprachwissenschaftler allgemein, die sich mit einem Blick über die zumeist bearbeiteten sprachlichen Felder hinaus entweder neue Anregungen versprechen oder aber den methodischen Stand ihrer Fachwissenschaft in diesen Bereichen erkunden wollen. Für beide Lesergruppen ist die ausführliche Angabe der Titel der einzelnen Beiträge, nach Sachgebieten d. h. den behandelten heiligen Texten (hebräische und christliche Bibel freilich nicht konsequent als Thema zu trennen) geordnet, der Zweck dieser referierenden Rezension erfüllt. Lediglich zu einem Beitrag gibt Rez., aus einem dann einsichtigen Grund, eine Anmerkung.

Hebräische Bibel:

- Gregor GEIGER, «Abraham, mein Freund» (Jes 41 ,8): Wer ist wessen Freund? (75–80)
 Francisco JIMENEZ BEDMAN, Semantic quality in Qumran: on the vocabulary of 3Q15 (107–114)
 José MARTINEZ DELGADO, From Bible to lexicography through the masora in al-Andalus: the use of the Sefer 'okla wē-'okla among the first Andalusī Hebrew philologists (167–197)
 Helen SPURLING, The Biblical Symbol of Edom in Jewish Eschatological and Apocalyptic Imagery (271–299)

Christliche Bibel:

- Anne BOUD'HORS, «Chercher» dans les textes coptes: apropos d'une variation lexicale (15–29)
 John F. ELWOLDE, Sirach 51:1Sa (19b–20a): Towards a text-critical and lexicographical solution (47–65)
 Frank FEDER, Facing the »sacred Coptic text«: the pre-Coptic Egyptians as lexicographers ; so lautet der Titel im Inhaltsverzeichnis; im Text steht: Sacred Coptic Text before the Copts: The Pre-Coptic Egyptians as Lexicographers (67–80)
 Jan JOOSTEN, The Graeco-Semitic vocabulary of the New Testament: A plea for a new research tool (115–126)
 Jan Ángel URBÁN, Emphatic use of the adverb oukēti in the New Testament (309–328)
 Sofía TORALLAS TOVAR, Translation and beliefs: interferences in a debated passage of the OT (I Sam. 28) in Sahidic and the use of Greek Loan Words in the Coptic Bible (301–308)
 Julia G. KRIVORUCHKO, Greek καταστήμα between Josephus and the Constantinople Pentateuch. (127–143)
 Giovanni LENZI, The Johannine origin of the Syriac usage of the term »life« for »salvation« (145–166)
 Juan Pedro MONFERRER-SALA, Sacred readings, lexicographic soundings: cosmology, men, asses and gods in the Semitic Orient (199–221)

Massimo PAZZINI, Massimo & PIERRI, Rosario, *The middle voice in Exodus-LXX* (249–270).

Koran:

Federico CORRIENTE, *Some notes on the Qur'ānic lisānun mubīn and its loanwords* (31–45).

Zu Beginn seiner Durchmusterung bestimmter Fremd- und Lehnwörter im Koran (nach A. Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1937 [u. öfter] nummeriert) stellt F. Corriente folgenden Absatz zur Frage lisānun 'arabiyy mubīn »klare arabische Sprache«: »Already in 1983, while annotating our Spanish translation of the Ethiopic ›Book of Jubilees‹, we came across a striking verse (12:25) in which God ordered his angel to teach Abraham ›the clear language‹, i. e., Hebrew, the language of the Creation, by then forsaken by men, so that they would speak it again. Our attention was not attracted so much by such an obvious anachronism, befitting the linguistic nostalgia for the dead sacred language, characteristic for the circle of which this literature stemmed, as by the actual expression used to convey that concept, namely, Gə'əz ləssanā ʔntā tastāro'ī, i. e., ›notorious language‹. Since this work appears to be a translation from a Greek original, we can reasonably guess that the Ethiopic is rendering a Greek he phainomene dialektos, which in turn would reflect the Hebrew lāšon rā'uy ›appropriate language‹, therefore, ›chosen‹. Some of these conclusions may be hurried, but our interest was immediately awoken by the close semantic similarity between the Ethiopic and Greek phrases on one side and, on the other side, the Arabic lisānun 'arabiyyun mubīn in Qur'ān 16:103 and 26:195, whereby it is stressed that God chose this type of language in order to ensure that His message to the Prophet would be carried straight, i. e., without a foreigner go-between, and clear, so that the Arab nation could no longer claim ignorance of the preceding heavenly revelations to other linguistic communities.«

Ausgehend von dieser wertvollen Anregung hat Rez. eine weiterführende Studie zum fraglichen Ausdruck verfaßt, die für die Festschrift Claude Gilliot im Druck ist. Das Ergebnis läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Lisānun 'arabiyy mubīn ist nicht die »klare arabische Sprache« sondern »die evident arabische Sprache«, die »arabische Sprache der Offenbarung« also geoffenbartes Arabisch, und, wie im religionswissenschaftlichen Vergleich als naheliegend und wahrscheinlich anzunehmen, ist diese Sprache oft alles andere als klar und verständlich, der Natur des Gegenstandes, den sie übermitteln soll, angemessen, eher dunkel und vieldeutig.

Nader ALJALLAD, *The semantic concept of ›shame‹ in the Holy Qur'ān* (81–106).

Gordon NICKEL, *The Language of Love in Qur'ān and Gospel* (223–248).

Der vorliegende Band und sein Erscheinungsort sind eine klare und willkommene Aufforderung, Forschung nicht den Grenzen von Einzeldisziplinen, sondern mit allen Instrumenten aus den »Werkzeugkästen« der Wissenschaft zu betreiben.

Manfred Kropp

Igor Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 609 = *Subsidia* 117), Leuven (Peeters) 2004, XX, 326 Seiten, ISBN 978-90-429-1412-4, 75,00 Euro

Im Juni 2002 wurde die vorliegende, von Jean-Pierre Mahé betreute Arbeit an der École pratique des Hautes Études in Paris als Dissertation angenommen. Ihr Verfasser, Igor Dorfmann-Lazarev [D.-L.], setzte im Anschluss seine wissenschaftliche Arbeit zielstrebig fort. Im Jahr 2009 wurde er, ebenfalls in Paris, habilitiert. Derzeit lehrt er mit Schwerpunkt Armenien am Department of the Languages and Cultures of the Near and Middle East der SOAS (School of Oriental and African Languages) in London.

Um es gleich vorwegzunehmen: Bei der Dissertation von D.-L. handelt es sich um keine leichte Lektüre. Grund dafür ist der gewählte Forschungsgegenstand. Im besten Sinne einer Tiefenbohrung beschäftigt sich der Verfasser auf knapp 350 Seiten mit einer zeitlich kurzen, theologiegeschichtlich aber wichtigen Phase der armenisch-byzantinischen Beziehungen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, die zudem angesichts der erforderlichen Sprachkenntnisse, insbesondere Alt- und Neuarmenisch, bislang nur wenige Bearbeiter gefunden hat.

Damit Nichtfachleute die komplexe Fragestellung verstehen können, sind zunächst einige Grundinformationen nötig. Die für die Byzantiner erfolgreiche Schlacht am Lalakaon am 3. September 863 markiert das Ende der arabischen Expansion in Kleinasien. Byzanz kehrt im östlichen Kleinasien als Akteur auf die große Bühne der Welt- und Kirchenpolitik zurück. Folgerichtig verstärkt sich das Interesse an Armenien, dessen Kirche bereits im 6. Jahrhundert endgültig das Konzils von Chalzedon abgelehnt hatte (Zweite Synode von Dvin 552). In jenen Jahren ist in Konstantinopel der Patriarch Photios die entscheidende theologische Autorität. Wohl wird er im Jahr 867 durch den Usurpator und späteren Kaiser Basileios I. abgesetzt, kann aber später wieder in sein Amt zurückkehren, so dass sich seine Amtszeit in zwei Perioden (858–867 und 878–886) unterteilt.

L.-D. stützt seine Rekonstruktion der zeitgenössischen christologischen Debatten zwischen Byzanz und Armenien auf die Untersuchung von fünf Dokumenten. Ausgangspunkt (*«la première étape de la nouvelle controverse christologique arméno-byzantine»* [S. XIII]) ist die durch den armenischen Katholikos Zak'aria Jaceg'i (855–876?) einberufene Synode von Širakavan (863, vgl. die Übersichtskarte im Anhang). Hinzu kommt der Briefwechsel zwischen Photios und dem armenischen König Ašot I. Bagratuni, der in die zweite Amtszeit des Patriarchen fällt.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Diesen voraus geht eine Einführung (S. XIII–XX) sowie eine gut lesbare französische Übersetzung der fünf armenischen Texte (zu Širakavan: Kolophon mit Angaben zu den Umständen der Einberufung; dort gehaltene Rede des Bischofs Vahan von Nizäa; fünfzehn Kanones der Synode, dazu der Brief des Photios und die Antwort des Ašot: 1–53). Die Übersetzung wird in den Fußnoten ergänzt durch wichtige Textvarianten und Verweise auf zitierte Bibelstellen.

Das erste Kapitel der Untersuchung (S. 55–95) erörtert den historischen und prosopographischen Rahmen der armenisch-byzantinischen Kontakte. L.-D. datiert die Synode von Širakavan zunächst zwischen Mai und Oktober des Jahres 862 (S. 56), um sie später mit weiteren Argumenten genauer im September/Oktober des gleichen Jahres zu verorten (S. 66). Anschließend beschäftigt sich der Verfasser ausführlich mit der miaphysitischen christologischen Terminologie der Armenier (S. 96–129), die enge Bezüge zu den östlichen Kirchenvätern hat. Im Mittelpunkt des ausführlichen dritten Kapitels (S. 130–211) steht die Rede des Bischofs Vahan von Nizäa, der als byzantinischer Gesandter in Širakavan anwesend ist. Sie liegt in der Manuskriptüberlieferung in zwei Teilen vor – L.-D. spricht von Proto- bzw. Deutero-Vahan –, wobei die Kanones beide Textabschnitte trennen, und der Proto-Vahan ein eigenständiges, inhaltlich abgeschlossenes Credo bildet (S. 131).

Im dritten Kapitel (S. 130–211) analysiert L.-D. ausführlich das christologische Vokabular der Rede des Vahan und ordnet es in die armenische bzw. griechische Vätertradition ein. In der Rede wird vom orthodoxen Glauben als einem Königsweg zwischen extremen christologischen Positionen gesprochen. Seine inhaltliche Grundlage sind die ersten drei ökumenischen Konzilien und die Unionsformel von 433. Entsprechend ihrem gemeinsamen christologischen Vokabular sind Proto- und Deutero-Vahan zwei Teile einer Rede, deren Verfasser allerdings nicht Vahan sein kann. Die Rede ist ohne Zweifel ein dem miaphysitischen Milieu zuzuordnender, genuin armenischer Text (S. 210). Mit guten Gründen vermutet L.-D., dass es sich hier um die Zusammenfassung der christologischen Position der Armenier auf der Synode von Širakavan handelt (S. 211).

Im kürzeren vierten Kapitel (S. 212–240) untersucht L.-D. die christologische Sprache der fünfzehn Kanones, die der Rede des Vahan in Form von Anathematismen beigelegt sind. Während die Kanones 1–11 und 15 die Definitionen der ersten drei ökumenischen Konzilien wiederholen und unter Umständen dem Verfasser der Rede des Vahan zuzuordnen sind (S. 213), beschäftigen sich die Kanones 11 bis 13 als eigene Gruppe mit der »apostolischen und prophetischen Tradition« (S. 215f.). Ihr Inhalt – Umgang mit Konvertiten und dem Chalzedonense – ist das Ergebnis der in Širakavan zwischen Armeniern und Byzantinern geführten Glaubensgespräche (S. 228).

Einen zeitlichen Sprung in die zweite Amtszeit des Photios macht das fünfte Kapitel (S. 241–262), stammen die beiden untersuchten Briefe doch aus den 80er Jahren des neunten Jahrhunderts. In seinem Anschreiben interpretiert Photios die armenische Ablehnung des Chalzedonense als Missverständnis, so dass die von Byzanz geforderte zumindest »passive« Akzeptanz der Synode von den Armeniern nur geringen Aufwand erfordere (S. 245). In diese irenische Richtung weist auch, dass die drei Chalzedon folgenden ökumenischen Konzilien von byzantinischer Seite überhaupt nicht thematisiert werden (S. 255). Mit Nachdruck betont Photios aber, dass freundschaftliche politische Beziehun-

gen zwischen Byzanz und Armenien die Glaubenseinheit zwischen den Patriarchalsitzen als primäre Repräsentanten der Orthodoxie notwendig voraussetzen.

Einer kurzen Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Studie (S. 263–267) folgt ein ausführlicher, sehr nützlicher lexikalischer Anhang (S. 269–283). Hier stellt L.-D. wichtige theologische Begriffe der bearbeiteten Quellen in drei Spalten (Armenisch, zum Teil mit Synonymen, Griechisch und in französischer Übersetzung) übersichtlich zusammen. Die Arbeit schließt mit einer ausführlichen, gut sortierten Bibliographie (S. 287–318) und einem Personenregister (S. 319–321).

Wie bereits angedeutet, wendet sich die Untersuchung an Leser mit umfangreichen Vorkenntnissen, insbesondere auf dem Gebiet der Christologie. Sie behandelt eine auch in der Fachwelt bislang wenig bearbeitete Thematik. Auf der Basis einer genauen philologisch-theologischen Analyse der Quellen und der relevanten Sekundärliteratur gelingt es L.-D. mustergültig, eine bislang kaum beachtete Episode in den Beziehungen zwischen Byzanz und der armenischen Kirche umfassend aufzuarbeiten. Ihre Ergebnisse werden vielleicht nicht in allen Details übernommen, doch bildet sie für zukünftige Arbeiten zur einschlägigen Thematik ein unverzichtbares Standardwerk.¹

Josef Rist

Alexandria, hg. von Tobias Georges, Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier, unter Mitarbeit von Manuel Kaden und Christoph Martsch, Tübingen (Mohr Siebeck) 2013, 574 Seiten, ISBN 978-3-16-151673-3, 139,00 €

Die neue Reihe: *Civitatum Orbis Mediterranei Studies* (=COMES 1) des renommierten Tübinger Verlags eröffnet ein vielversprechender Band »Alexandria«, der auf ein interdisziplinäres Symposium, das 2010 unter der Leitung der jungen Gelehrten der Göttinger Universität statt gefunden hat, zurück geht (S. XIII).

Der fünfteilige Aufbau des Bandes mit 21 Beiträgen ist unproportionell und sonderbar in seiner Struktur: 1. Archäologie und Geschichte Alexandriens (S. 3–88), 2. Paganes Alexandria (S. 91–172), 3. Jüdisches Alexandria (S. 175–402), 4. Christliches Alexandria (S. 403–473), 5. Islamisches Alexandria (S. 477–490). Das wirft mehrere Fragen auf, die im Vorwort (S. XI–XIV) nicht beantwortet werden:

1. Ist diese Aufteilung als Konsequenz eines subjektiv wahrgenommenen Forschungsstandes anzusehen, hängt sie von der Befähigung der Autoren ab, oder entspricht sie der Programmatik der Herausgeber?

2. Warum endet das christliche Alexandria mit den Betrachtungen über Origenes, zu dessen Zeit de facto ein »christliches Alexandria« noch nicht existent war? Alexandria war noch lange heidnisch, das Christentum begann sich erst mit Klemens und Origenes zu manifestieren, ohne aber zu dominieren. Das hätte den Herausgebern klar werden können, wenn sie die allgemein zugänglichen Darstellungen von C. Detlef G. Müller¹ zu Rate gezogen hätten.

Stattdessen hielt man es für richtig, die islamische Periode, mindestens verbal, aufzunehmen. War das Verlegenheit, oder kommt darin der gegenwärtige Wunsch zum Ausdruck, den Islam überall behandeln zu müssen? Dieser Teil beinhaltet nur einen einzigen Beitrag von Hinrich Biesterfeldt, »Von Alexandrien nach Bagdad« (so Max Meyerhof 1930 in seiner Abhandlung über die Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern), der mit Alexandrien selbst nur bedingt etwas zu tun hat (wenn man vom Titel absieht). Man hat in diesem Artikel eine Zusammenfassung der Thesen von Gutas 1999 vor Augen, die in erster Linie den Beitrag der Muslime in der Zeit der Abbasiden für »Fremde Wissenschaften«² hervorheben soll.

1 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit L.-D. bei T. Greenwood, Failure of a Mission? Photius and the Armenian Church. In: *Le Muséon* 119 (2006) 123–167.

1 Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart, Darmstadt 1969; Ders., *Alexandrien I, TRE II* (1978), 245–261.

2 So Karl Wulff, *Naturwissenschaften im Kulturvergleich. Europa – Islam – China*, Frankfurt/M. 2006, 269, dem damaligen abbasidischen Sprachduktus folgend.

Einige herangezogene Autoren (10 an der Zahl) dienen nur der Bestätigung der Hauptthese Biesterfeldts über die »Wissenschaftsfeindlichkeit der christlichen Autoritäten« (S. 483ff.). Man vermisst sowohl eine Berücksichtigung der syrischen Gelehrten, die am Haus der Weisheit (= *Beit al-Hikmah*) in Bagdad tätig waren,³ als auch eine ausführliche Bewertung der Sabier (S. 486) und anderer häretischer Gruppierungen, die für die Entstehung der arabischen wissenschaftlichen Literatur⁴ verantwortlich waren. Zwar betont Biesterfeldt die Leistung »der abbasidischen Herrscher als Bewahrer und Förderer der antiken Wissenschaften« (S. 484), verschweigt aber vollkommen, wer die berühmten Gelehrten und Übersetzer waren. Es waren doch die Nestorianer und Sabier, wie z. B. Hunain ibn Ishāq (808–873) und Ṭābit ibn Qurra (836–901); der erste reiste tatsächlich nach Alexandria, um alte griechische Werke zu suchen⁵. Ihn zu umgehen und nur von einer aristotelischen Tradition am *Haus der Weisheit* in Bagdad zu referieren, entspricht weder den Tatsachen noch dem, was man erwarten könnte. Zwiesprache und Akkulturation sind gefragt, werden aber (bewußt?) übersehen. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, daß man einer Mißachtung unerwünschter Angaben gegenübersteht, was unausweichlich zu einer manipulierten Forschung führen muß; eine solche zu vermeiden, ist Aufgabe der Wissenschaftler!

3. Daraus ergibt sich eine weitere Frage: warum wurde die Zeit zwischen dem 3. Jh. n. Chr. bis zum 7. Jh. und den nachfolgenden in der Darstellung Alexandriens ausgeblendet?

Schnell wird deutlich, daß das Werk von Autoren bzw. Herausgebern geschaffen worden ist, die kaum an die Leser (d. h. diejenigen, die kritisch lesen und nicht nur »blättern«) gedacht haben, und die offenbar Anmerkungen für einen überflüssigen Ballast halten. In ihren begrenzten (Fach)Gebieten lesen sie anscheinend nur das, was sie für erforderlich und nötig halten, am liebsten ihre eigenen Publikationen (bei der Lektüre dieses Bandes kann man sich leider dieses Eindrucks nicht erwehren).

Zitierungen erfolgen nach dem sog. Harvard-System – das ursprünglich nicht für die Geisteswissenschaften eingesetzt worden ist – eines des unfreundlichsten, dehumanisierenden Systeme, basierend auf einem quasi numerischen Konzept: »Autor (Vorname nur als Monogramm), Erscheinungsjahr, Band, Seitenangaben«, das sich wie eine Seuche in den Verlagen ausbreitet und eine kritische Lektüre immer schwieriger macht (ist das beabsichtigt?). Es ist festzuhalten, daß die sinnvolle traditionelle Art, Anmerkungen/Fußnoten zu gestalten, langsam verlorengeht. Das zeigt sich u. a. daran, daß man die Quellen mit ihren Angaben (die früher zum Text gehörten) jetzt in die »neuartigen« Anmerkungen verbannt hat (um sich das zu vergegenwärtigen vgl. man die S. 454 f.). Man kann – auch bei guten Kenntnissen der Fachliteratur – nur bedingt in der Lage sein, ohne Bibliographie zu arbeiten (d. h. zusätzlich durch Blättern, durch nicht Auffinden, Zeit zu verlieren, bzw. sich ständig wundern zu müssen, wie es dazu gekommen ist, so unkorrekt zu zitieren usw.).

Die Bibliographie (S. 491–541), die ca. 1250 Verweise umfaßt, ist nicht frei von einigen Peinlichkeiten, durch die sich das System als unbrauchbar, mindestens aber als anfällig erweist. So finden wir z. B. den gleichen Titel *The Jews of Egypt from Ramses II to emperor Hadrian* unter zwei Eintragungen: Méléze Modrzejewski 1997 und Modrzejewski 1995. Dabei handelt es sich, wie bekannt sein dürfte, um eine Monographie, die schon 1992 französisch (*Les Juifs d'Egypte, de Ramses II à Hadrien*) erschienen ist. Es ist m. E. auch unzulässig J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1907/1915, als Knudtzon 1964 zu zitieren (es handelt sich um einen Nachdruck), dadurch entsteht eine (hoffentlich nicht beabsichtigte) Entstellung der Forschungsgeschichte, von anderen damit verbundenen Folgen ganz abgesehen. Ebenso verhält es sich bei Schürer 1973–1987. Zwar geht es um eine neue englische Version des bekannten Werkes von Emil J. Schürer, »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi«, das schon 1901–1909 deutsch in 3/4 Auflagen erschienen, was aber nicht aus-

3 C. Detlef G. Müller, Die Entwicklung des orientalischen Universitäts- und Schulwesens, in: Mitteilungen des Hochschulverbandes 34 (1986) 4, 203–205.

4 Hierzu Jürgen Tubach, Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission, Wiesbaden 1986, 153–158 (mit weiterführender Lit.).

5 John Freely, *Aladdin's lamp*, New York 2009 (= Platon in Bagdad, Stuttgart 2012, 108–111).

reichend kenntlich gemacht worden ist. Korrekter Weise sollte man Schürer/Vermes/Millar zitieren, um der Forschung gerecht zu werden.⁶

Bedauerlicherweise läßt Reinhard G. Kratz in seinem Beitrag (Elephantine und Alexandria – Nicht-biblisches und biblisches Judentum in Ägypten, S. 193–208) außer acht, daß man die jeweiligen Bände von Schürer 1973–1987 im Prinzip unter Berücksichtigung der Erscheinungsjahre: Bd. I (1973), Bd. II/1970, Bd. III/1, 1986, Bd. III/2, 1987 zitieren soll. Hier zeigt sich von neuem die negative Seite des sog »Harvard-Systems« (positive Seiten dieses Systems sind mir nicht bekannt). Die wichtige Rez. von Martin Hengel scheint R. G. Kratz unbekannt geblieben zu sein, bei dessen Vortrag – der kaum etwas Neues zu den bisherigen Erkenntnissen beiträgt – man die frühere wichtige Literatur (z. B. Kurt Gal-ling, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964) vermißt.

Wie ein falsches Bild von der Forschungsentwicklung entsteht, zeigt sich bei der Zitierung von Sammelbänden, in denen frühere, oft bahnbrechende Abhandlungen erschienen sind, so zit. R. G. Kratz z. B. Hengel 1996C (= Kleine Schriften I/WUNT 90) und meint damit dessen Festschrift-Beitrag für Karl G. Kuhn aus dem Jahre 1971!

Daraus wird auch ersichtlich, daß man die Lektüre des Werkes mit der Überprüfung der Bibliographie beginnen muß, um dabei festzustellen, daß man manches vergeblich sucht, wie z. B. Bienert 2003 (S. 463²⁹). Die Beanstandungen betreffend die Bibliographie könnten zu einer Sonderuntersuchung führen, die hier unterbleiben muß. Dennoch kann man sich noch einer Bemerkung nicht enthalten: ist es befremdlich, die englische Version der LXX unter den Namen der Übersetzer zu finden, so unter Pietersma/Wright 2007. Das entspricht der Vorstellung, als ob man die deutsche Übersetzung der Bibel durch Martin Luther unter Luther 1534/1546⁹ suchen müßte.

Zahlreiche, oft klassische Positionen (nota bene oft auch aus dem Hause Mohr Siebeck), sind unberücksichtigt geblieben. So finden sich keine Verweise auf Salomon W. Baron, Theofried Baumeister, Alexander Böhlig, Franz Boll, Hans Frhr. v. Campenhausen, Hubert Cancik, E. Ebel, Jan Christian Gertz, C. Wilfred Griggs, Adolf v. Harnack, Roland Kany, Martin Krause, Klaus Kremer, Hartmut Leppin, Caspar Detlef G. Müller, Peter Nagel, Klaus Parlasca, Friedrich Pfister, Friedrich Preisigke, Jan Quaegebeur, W. Reinbold, Arthur Stein, Oda Wischmayer, um nur einige zu nennen.

Aber auch einige der bibliographisch verzeichneten Autoren werden nur sehr sparsam zu Rate gezogen. Wichtige Beiträge, wie z. B. von H. Idris Bell (Jews and Christian in Egypt, 1924), von Arpad Szabó (Das geozentrische Weltbild. Astronomie, Geographie und Mathematik der Griechen, München 1992) werden übersehen, bzw. bleiben unerwähnt.

Ein solcher Sachverhalt verkündet nichts Gutes. Man fragt sich, was hat man denn Neues vorgelegt, was ist für die Forschung relevant – oder soll man mit Rücksicht auf die Mittel aus dem Forschungszentrum EDRIS an der Universität Göttingen (XIV), das an der Finanzierung des Bandes beteiligt war, Forschung heute anders sehen, als das z. B. der Rezensent noch tut?

Der Beitrag von Balbina Bäbler »Zur Archäologie Alexandriens« (S. 3–27) ist bezüglich des Standes der Erkundungen unzureichend. Über Archäologie, Stadtentwicklung ohne Visualisierung zu schreiben, ist schwierig und heute de facto untragbar. Sowohl die »alte«, als auch die neuere Literatur, die die Bevölkerung (S. 7f.) betrifft, blieb der Autorin offenbar unbekannt⁷, was sie ausführt, ist de facto nichts Neues und seit Jahrzehnten gut bekannt. Anna Maria Schwemer (Zur griechischen und jüdischen Gründungslegende Alexandriens, S. 175–192), kennt die Abhandlung von Pfister nicht, obwohl sie über die Gründungslegende Alexandriens spricht.

Ebenso verhält es sich mit einem weiteren Beitrag von Dorit Engster »Wissenschaftliche Forschung und technologischer Fortschritt in Alexandria« (S. 29–63). Sie übersah vieles, was die Forschungsliteratur, auch neueren Datums anbelangt (z. B. Jerker Blomqvist, Alexandrian science: the case of Era-

6 Martin Hengel, Der alte und der neue »Schürer«, JSt 35(1990) 17–72 = Judaica, Hellenistica et Christiana (Kleine Schriften II), WUNT 109, Tübingen 1999, 157–199 (mit einem Appendix: Inschriften von Hanswulf Bloedhorn).

7 Friedrich Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias, Sb HAW Phil-hist KI 1914/11, Heidelberg 1914; Fritz Heichelheim, Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich, KLIO Bhf 18, NF Hf. 5 (1925) = Nachdruck Aalen 1963; Ethnicity in Hellenistic Egypt, ed. Per Bilde et al., Aarhus 1992.

tosthenes, in *Ethnicity ...*, S. 53–73). Hätte sie Blomqvist berücksichtigt, wäre ihr nicht entgangen, daß man Hugo Berger⁸ bei der Behandlung der antiken Geographie (S. 39–45) nicht übersehen kann.

Man muß mit großen Bedauern feststellen – und das nicht nur bei diesem Beitrag, sondern auch bei manchen anderen – daß eine Bevorzugung der neuesten (d. h. nach 2000 erschienenen⁹) und eigener Publikationen stattfindet; es liegen z. B. die Selbstzitate bei 10% aller Anmerkungen zu den jeweiligen Beiträgen. Das muß zum Untergang der Erinnerungskultur und einer Selbstüberschätzung führen. Die Forschungsgeschichte verdient ihren *Sitz im Leben*, nicht nur durch Sondermonographien, sondern in erster Linie dort, wo man glaubt, zu neuen Erkenntnissen gelangt zu sein.

Es ist nicht die Absicht und nicht der Raum, jede der vorgelegten Untersuchungen ausführlich zu behandeln. Es soll nur versucht werden, einige Aspekte hervorzuheben, um an diesem oder jenem Beispiel zu zeigen, ob in der unproportionierten Ganzheit ein »roter Faden« spürbar wird. So kann man die Gründe dafür nicht erkennen, warum »Jüdisches Alexandria« soviel Raum (227 Seiten) gegenüber den restlichen drei Teilen (ohne Islamisches Alexandria hierbei zu berücksichtigen) mit ihren 236 Seiten beansprucht? Entspricht das tatsächlich dem gegenwärtigen Forschungsstand und der Notwendigkeit. Ich glaube nicht. So ist z. B. die These der Herausgeber, daß »Die Alexandriner Klemens und Origenes /.../ Erben der jüdischen Religionsphilosophie /sind/« (S. XII) zu hinterfragen, weil, wie sich aus den Origenes-Konferenzen, die seit 1973 (die vorletzte 2010 in Krakau)¹⁰ stattfinden, ergibt, daß zu dieser Erbschaft viel mehr gehört als nur jüdische Religionsphilosophie.

Origenes steht im Zentrum der Untersuchung von Peter Gemeinhardt (Glaube, Bildung, Theologie – Ein Spannungsfeld im frühchristlichen Alexandria, S. 445–73), wobei gefragt werden muß, wie es dazu kommen konnte, daß bei dem Schwerpunkt »Glaube und Bildung«, das interessante, in vielen Ansätzen von Origenes ausgehende Werk von Ulrich Volp (Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche, Leiden 2006, z. B. S. 143ff.) unbeachtet blieb.

Auch bei den zwei anderen Artikeln des »Christlichen Alexandria«¹¹ ist auf die unberücksichtigte Literatur hinzuweisen. Auch hier ist U. Volp mit seinen wichtigen Betrachtungen (S. 108–123, 134–142), sowohl bei Winrich Löhr (Christliche »Gnostiker« in Alexandria im zweiten Jahrhundert, S. 413–433), als auch bei Ralf Sedlak (Klemens – ein christlicher Autor in Alexandria, S. 435–444) unbeachtet geblieben. Daß man über »Glaube und Bildung« doziert und sich dabei nicht an eine immer noch aktuelle Betrachtung von Hans Freiherr von Campenhausen¹² erinnert, läßt sich wahrscheinlich nur mit der Bildung unserer Tage erklären (Bologna läßt grüßen).

Es finden sich noch weitere Versuche, die nicht nur die griechische Stadt sehen wollen sondern sich der Relation Alexandriens zum Hinterland, d. h. zu Ägypten widmen, was man auch schon bei Orige-

8 Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen, Leipzig 1889–1893.

9 Diese Tatsache ist keine Garantie dafür, daß man es deshalb schon mit neuen Erkenntnissen zu tun hätte, was einige Artikel in der Reihe ANRW anscheinend belegen wollen. Man vgl. hierzu zahlreiche Rezensionen dieses Mammut-Unternehmens.

10 Die Ergebnisse dieser Konferenzen erscheinen in den bis jetzt 10 Origeniana-Bänden und lassen erkennen, wie umfangreich die Problematik sein kann. Einen nützlichen Überblick bietet Gerald Bostock mit seiner Liste: A thematic list of the papers. The Origen Conferences 1973–2005, die als Privatdruck in Krakau 2010 erhältlich war.

11 Neben den drei erwähnten Vorträgen, findet sich noch ein vierter von Jürgen Wehnert (Apollos, 403–412) der nach einer Lösung der Frage nach dem Frühchristentum in Alexandria sucht. Zwar neigt er zu positivistischen Zweifeln (S. 407), aber eine historische Wahrscheinlichkeit Apollos unter den »Hellenisten« anzusiedeln, zu denen auch Philippos gehörte, schließt er nicht aus. Damit steht er meiner Auffassung über die Historizität der Apostelgeschichte und der dort enthaltenen Ereignisse nah. So müßte auch für ihn z. B. die Bekehrung des *eunuchos dynastes* (εὐνοῦχος δυνάστης) bei Gaza (Apg 8:26ff.) eine historische Tatsache sein, weil, wenn die Reise des Apollos in der Mitte des 1. Jh. von Ägypten nach Judäa (S. 404f.) möglich war, dann kann auch die des bekehrten meroitischen Hofbeamten kaum bezweifelt werden; vgl. Peter O. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zu Apg 8:26–40 (DissPhil Universität Bonn 1985), Bonn 1988, 314–317.

12 Glaube und Bildung im NT, Studium Generale 2 (1949) 182–194 = Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 17–47.

nes hätte sehen müssen¹³, aber was ganz bestimmt auch in vielen anderen Erscheinungsformen erkennbar ist. Hierzu sind zwei Abhandlungen zu nennen, die eine von dem Ägyptologen Martin Bommas (Isis in Alexandria – Theologie und Ikonographie, S. 127–147), die andere von dem klassischen Archäologen Stefan Schmidt (Der Sturz des Serapis – Zur Bedeutung paganer Götterbilder in der spätantiken Gesellschaft Alexandrias, S. 149–172). Zu der überquellenden Weltliteratur über Isis und ihr Fortleben¹⁴ ist schwer etwas Neues, besonders nicht auf 20 Seiten, zu sagen.

Wenn man aber schon von Kleopatra VII. als Inkarnation der Isis spricht (S. 133), dann bemüht man nicht Huss 2001 (=Werner Huß, Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v.Chr., München 2001, S. 757), bei dem übrigens von einer »Isis-Theologie der Kleopatra« keine Rede sein kann, wie das Bommas suggeriert (S. 133²⁵), sondern man greift zu den Quellen (Plutarch, Antonius 54,9)¹⁵, in denen nicht die »dea Isis« (wie Bommas meint S. 147¹¹) sondern die *ἡ Ἰσις* auftritt.

Wie bereits bemerkt wurde, kann von einem »Christlichen Alexandria« *de facto* keine Rede sein. Wenn, dann nur bedingt, indem man eine Wandlung in der *Achsenzeit* (K. Jaspers) annimmt, in der die Christen in Alexandria zu wirken begannen und in der auch die ägyptische Ikonographie christlich gedeutet werden konnte¹⁶. In diesem Sinne bildet sich ein Konzept, in dem man der historischen Entwicklung Rechnung tragen könnte, wenn man nicht die Möglichkeit ein »Christliches Alexandria« darzustellen verspielt hätte; wo bleibt die Geschichte der alexandrinischen Kirche, der Patriarchen, der Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus, die Entstehung der koptischen Literatur etc. Deshalb zeigt die Untersuchung von Schmidt über Serapis, daß sich das Heidnische mit dem Christlichen in der Polemik so verwoben hat, daß ein Diskurs, in dem man die Bereiche scharf trennen könnte, unmöglich geworden ist. Damit ist die Darstellung über Serapis anders geworden als die über Isis. Man spürt das neue Bewußtsein gegenüber der heidnischen Visualität in den Ausführungen (S. 168f.), die sich u. a. besonders auf Rufinus berufen und damit den synkretistischen Prozessen gerecht werden.

In diesem Zusammenhang sind auch viele Abhandlungen aus dem Bereich des »Jüdischen Alexandria« (das übrigens auch das »Heidnische« war) zu sehen. So sollen neben den schon erwähnten weitere sieben genannt werden. Einige scheinen sich zu ergänzen, deshalb fordern sie auch eine andere Aufteilung als die, die im Inhaltsverzeichnis zu finden ist:

Felix Albrecht, Die alexandrinische Bibelübersetzung – Einsichten zur Entstehungs-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Septuaginta (S. 209–243)

Jan Doehorn, Jüdisch-alexandrinische Literatur? Eine Problemanzeige und ein Überblick über diejenige Literatur, die potentiell dem antiken Judentum entstammt (S. 285–312)

Maren R. Niehoff, Jüdische Bibelinterpretation zwischen Homerforschung und Christentum (S. 341–360)

Friedrich V. Reiterer, Zwischen Jerusalem und Alexandria – Alttestamentlicher Glaube im Umfeld hellenistischer Politik und Bildung (S. 245–284)

Karin Schöpfung, Die Hellenisierung der jüdischen Gottesbezeichnung – Ein Versuch anhand von Beobachtungen am spätbiblischen Buch Tobit (S. 313–340)

Beatrice Wyss, Philon und die Pentas-Arithmologie als exegetische Methode (S. 341–380)

Anna Maria Schwemer, Zum Abbruch des jüdischen Lebens in Alexandria. Der Aufstand in der Diaspora unter Trajan 115–117 (S. 381–399).

Es handelt sich in diesen Versuchen zwar nicht *expressis verbis* um Alexandria, sondern um Hellenismus oder – wie das in der französischen Literatur bezeichnet wird – um die griechisch-römische Pe-

- 13 Auf den Sachverhalt wies ich hin in: Griechisch oder Altägyptisch? Zur Frage nach den Wurzeln der theologischen Spekulationen des Origenes, in: Origeniana decima, ed. by Sylwia Kaczmarek & Henryk Pietras, Leuven 2011, 933–953.
- 14 Ermanno A. Arslan et al. (Hg), Iside il mito il mistero la magia, Milano 1997 mit einer Bibliographie (699–725).
- 15 Hierzu wäre sinnvoll gewesen, einen Artikel von Jan Quaegebeuer (Cleopatra VII and the cults of the Ptolemaic Queens, in: Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies [The Brooklyn Museum 1988/1889] Brooklyn N. Y. 1988, 41–54, besonders 51ff.; die deutsche Version Mainz 1989, 45–58, ohne Anmerkungen) zu Rate zu ziehen.
- 16 Vgl. z. B. Piotr O. Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der Theotokos, in: Tito Orlandi & Fredrik Wisse (ed.s), Acts of the second International Congress of Coptic Studies (Roma 1980) 1985, 323–343.

riode¹⁷ und die damit verbundene Auseinandersetzung zwischen den Welten und Kulturen, zu denen auch die noch nicht genannten Summarien von Heinz-Günther Nesselrath (Das Museion und die Große Bibliothek von Alexandria, S. 65–88), Ilinca Tanaseanu-Döbler (Philosophie in Alexandria – der Kreis um Ammonios Sakkas, S. 109–126) und Jürgen K. Zangenberg (Fragile Vielfalt – Beobachtungen zur Sozialgeschichte Alexandrias in hellenistisch-römischer Zeit, S. 91–108) gehören.

Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wenn man alle diese Betrachtungen werten würde. Eines ist jedoch deutlich geworden: es handelt sich meist um zusammenfassende Ansätze, die fern der Forschungsgeschichte und der tatsächlichen Erkenntnisse liegen. Sie folgen nicht der klassisch gewordenen Literatur, und man muß sich Gedanken machen, warum bei philosophischen Überblicken die Untersuchungen von Hans Jonas, Hans Blumenberg oder sogar Klaus Kremer¹⁸ außer acht geblieben sind.

Wenn man zu einem Resumée kommen will, so entsteht eine Liste von weiteren Fragen, die wahrscheinlich rhetorisch bleiben, weil man vor dem Dilemma steht: »Symposia-Bände« sind immer problematisch zu rezensieren und zu bewerten, sie sind auch in der Herstellung teuer. Die Beiträge sind notgedrungen kurz, wenn sie zum Thema umfangreiche Probleme erfassen wollen, stoßen sie an Grenzen, die es einem Rezensenten schwer machen sich zu entscheiden: sind die Unzulänglichkeiten nur eine Folge der auferlegten Beschränkungen oder der Unkenntnis?

Vieles in diesem mit Indizes (Stellenregister, S. 545–565, und Sachregister, S. 566–574) versehenen Band entspricht nicht immer dem gegenwärtigen Forschungsstand. Angesichts der durch den Titel hervorgerufenen Erwartung breitet sich ein Unbehagen aus, insbesondere im Hinblick auf die reich vorhandene Literatur zum hellenistischen Alexandrien, die durch diesen Band keine beachtenswerte Erweiterung und Vertiefung erfährt.

Ein fraglicher, sehr teurer Band sucht eine neue Reihe zu begründen, die mit einem Vorzeichen startet, das mehr dem Phaëthon, als dem aufsteigenden Helios gleicht.

Piotr O. Scholz

Fritz West, Anton Baumstark: *On the Historical Development of the Liturgy*. Introduction, Translation and Adnotation by Fritz West. Foreword by Robert F. Taft, Collegeville, Minnesota (Liturgical Press) 2011, XXIV + 312 Seiten, ISBN 978-0-8146-6259-5

Der Übersetzer hat mit dieser englischen Übertragung von A. Baumstarks berühmten, frühen und dabei bahnbrechenden Werk aus dem Jahre 1923, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, vor allem dem englischsprachigen Leser, dem das Deutsche nicht geläufig ist, einen großen Dienst erwiesen. Ebenso gilt das aber auch für die Liturgiewissenschaft im allgemeinen, weil hier ein wichtiges Selbstverständnis wissenschaftlichen Arbeitens in unserem Fachgebiet nochmals mit aller Deutlichkeit zur Sprache kommt, das zunehmend von anderen und heute dominierenden Herangehensweisen an das Fach, zunehmend an den Rand gedrängt zu werden droht. Dem Übersetzer, dem heute wohl besten Kenner der Vita und wichtiger liturgiewissenschaftlicher Arbeiten von A. Baumstark, verdanken wir also einen zweifachen Dienst.

Neben dem Vorwort von R. Taft (pp. xv–xxix) ist zudem die Einleitung des Übersetzers (pp. 1–38) hervorzuheben, weil beide wichtige Einblicke in die Vergleichende Liturgiewissenschaft unter unterschiedlichen Aspekten vorgelegt haben. Sehr hilfreich ist zudem das Schema zum Aufbau von

17 Hierzu liegt nicht nur ein Katalog, sondern auch ein Symposium-Band vor: *Fremdheit – Eigenart. Ägypten, Griechenland und Rom: Austausch und Verständnis*, Städel-Jahrbuch 19 (2004). Zwar ist der Katalog zu der Ausstellung in Städel (Frankfurt/M. 2005/6) hg. von Herbert Beck, Peter C. Bol und Maraika Bückling, *Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung*, Tübingen – Berlin 2005, von Stefan Schmidt mit seinen zwei bibliographischen Notizen Schmidt 2005A, 2005B angezeigt. Andere Autoren scheinen davon keine Notiz genommen zu haben, obwohl Martin Bommas auch an dem Unternehmen beteiligt war.

18 *Alexandrien – Wiege der neuplatonischen Philosophie*, in *Alexandrien* (AegTrev 1), Mainz 1981, 37–52 und dort zitierte Literatur.

A. Baumstarks wesentlichen Beitrag über das *Werden der Liturgie* (p. 17). Der Übersetzer bietet über die eigentliche, im allgemeinen gelungene Übertragung weit hinausreichende informative Adnotationen, jedoch sind sie, was die Vergleichende Liturgiewissenschaft betrifft, ausschließlich auf englischsprachige Beiträge konzentriert, was zwar dem vornehmlich in den USA beheimateten Lesern geschuldet ist, jedoch weder dem damaligen Stand der Vergleichenden Liturgiewissenschaft nach A. Baumstark und schon gar nicht dem Kenntnisstand der letzten drei Dekaden entspricht.

Besonders zu würdigen ist der Ansatz, bei der Übersetzung vor allem Klarheit in das Dickicht Baumstark'scher Aussagen zu bringen, die geprägt sind von unübersichtlichen Sätzen und einem eigentümlichen, teilweise noch vom 19. Jh. durchsetzten, poetischen Deutsch mit Anleihen an W. von Goethe. Jedoch werden hier auch die Grenzen der im großen Ganzen vorzüglichen Deutschkenntnisse des Übersetzers wahrnehmbar. Hier einige Beispiele: so S. 32, wo außer der Klarheit schaffenden Übersetzung erfreulicherweise zudem das poetische Deutsch von A. Baumstark in Anm. 110 geboten wird. Außerdem behauptet F. West (pp. 32–33): »... his vocabulary can be archaic (for example, *ent-rücken*), is sprinkled with neologisms (for example, *das Geschlachtetwerden* [so auch p. 77 Anm.] und *das Sichauswirken*), uses classicisms (for example, *Denkmal*) ... and draws vocabulary from Austrian and Bavarian dialects [*sic*] (for example, *adelig*, *nurmehr*, *das Muß*, *der Gau*, *ohne weiterer* [*sic*, wohl im Original: »weiteres«?], and *durchweg*)«. Nun handelt es sich zumindest bei dem angeführtem Vokabular durchweg (!) weder um österreichische bzw. bayerische Dialektformen (!), noch um »classicisms« oder Neologismen bzw. archaisches Vokabular, sondern um selbst heute noch gebräuchliche Formen des Deutschen, mit Ausnahme der selten gewordenen Substantivierung von Verben (wie: »*das Muß*, *das Geschlachtetwerden* und *das Sichauswirken*«). Auch andernorts meint F. West »Neologismen« feststellen zu können, so z. B. S. 43 (Anm.), wo A. Baumstark für das »Sanctus« auch den heute durchaus üblichen Begriff des »Dreimalheilig« setzt, *usw.*

Diese insgesamt begrüßenswerte Übersetzung hat dankenswerterweise zudem reichhaltige Anhänge angefügt: *Short Biographies* zu den erwähnten Namen (pp. 249–290!), *Index of Subjects* (pp. 291–300), *Historical Figures* (pp. 301–306), und schließlich der manchmal ergänzungsbedürftige *Index of Authors, Compilers, Editors, and Translators*.

Der Veröffentlichung wurde eine vierseitige Liste von *Errata et Corrigenda* beigelegt, deren Angaben sich mir nicht immer erschlossen haben, so z.B. die m.E. identische Angabe zwischen »*Erroneous Text*« und »*Corrected Text*« zu S. 43, bzw. neue Fehler, die sich in diese Angaben eingeschlichen haben, so z. B. zu S. 111: »... des christlichen Palästina von [= vor] dem Zeitalter [der ?] Kreuzzüge«, oder zu S. 181: im Original steht nicht »Verwandlung«, sondern »Wandlung«.

Abschließend ist festzuhalten, dass die vorliegende Publikation auch für den deutschsprachigen Raum mit einigen Abstrichen als eine lesenswerten Bereicherung unseres Fachs anzusehen ist und somit empfohlen werden kann.

Gabriele Winkler

Josef van Ess, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971)*, Wiesbaden (Harrassowitz) 2013, 257 Seiten, ISBN 978-3-447-10029-8, 49,00 €

Der im achten Lebensjahrzehnt stehende Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess entwirft mit »*Im Halbschatten*« das Lebensbild seines Lehrers Hellmut Ritter. Die Arbeit war in »*Die Doktorarbeit*« (Welt des Islam 21 [2011] 279–326) und im Ritter-Artikel der *Encyclopaedia Iranica* bereits angekündigt worden.

Eine Anzeige des anregungsreichen Buches in dieser Zeitschrift mag überraschen, denn nur mit »*Türöyö. Die Volkssprache der syrischen Christen des Tür 'Abdîn*«, Beirut 1967 ff. hat Ritter einen Gegenstand des Christlichen Orients ausführlich behandelt um, wie er meinte, etwas für die vom Islam Verfolgten zu tun (p. 214 f.). Wenn dies trotzdem geschieht, so deshalb, weil der jüngere Bruder des Freiburger Historikers Gerhard Ritter als Gelehrter alten Stiles über den Spezialgebieten des modernen Universitätsbetriebes stand, dem er selbst zunehmend skeptisch begegnete (pp. IX Fn. 2, 204, 233). Dazu kommt, dass sich über die Persönlichkeit Ritters eine untergegangene Epoche erschließen lässt, deren Wurzeln van Ess p. 236 bis hinab in die Romantik reichen lässt.

In fünfzehn Kapiteln wird ein ebenso bewegtes wie schwieriges Leben vorgestellt, das Ritter zwischen Deutschland und dem Orient pendeln lässt. Beide Weltkriege erlebt er an der Peripherie, den Ersten als etwas über zwanzig Jahre junger Mann an der fernen Orientfront (Kap. 1). Nach wenigen Jahren als Professor in Hamburg wird der Schüler des preußischen Kultusministers Carl Heinrich Becker 1925 wegen widernatürlicher Unzucht zu einem Jahr Zuchthaus verurteilt (Kap. 2, 3). Ohne Sachverhalt lässt sich zu dieser Verurteilung nicht viel sagen, der Ritter betreffende Abschnitt eines viele Jahre später angefertigten dienstlichen Berichtes nennt aber ausdrücklich § 175 RStGB (p. 142), der die »einfache Homosexualität« unter Männern unter Strafe stellte. Das ist deshalb nicht ganz unwichtig, weil die p. 40 Fn. 31 mitgeteilte Wortwahl Theodor Nöldekes eher an § 176 Nr. 3 RStGB denken lässt, der die Bestrafung einer unzüchtigen Handlung an Personen unter 14 Jahren anordnete. Im Übrigen hat es ganz den Anschein, als sei Ritter in den Sog des Prozesses gegen Haarmann geraten, der am 19. 12. 1924 hingerichtet wurde und in dessen Folge sich die Verurteilungen wegen Unzucht in den Jahren 1925 und 1926 fast verdoppelten. Zu diesem zeitgeschichtlichen Bezug, der vielleicht auch den »wild gewordenen Staatsanwalt« erklärt (p. 44 Fn. 1), vgl. die Kieler Dissertation von Kai Sommer, *Die Strafbarkeit der Homosexualität von der Kaiserzeit bis zum Nationalsozialismus*, Frankfurt 1998, pp. 194 ff., 328 sowie pp. 378 ff. für die Verurteilungsstatistik. In der genannten Dissertation erfährt man pp. 257 ff., 305 übrigens auch, dass Arnold Nöldeke, der Sohn Theodor Nöldekes, als Gesandter des Hamburger Senates im Reichsausschuss 1924/1925 für den Vorschlag Gustav Radbruchs eintrat, die »einfache Homosexualität« in Zukunft nicht mehr zu bestrafen.

Im Rückblick hatte die Katastrophe der Verurteilung auch ihr Gutes, denn Ritter wäre sonst wohl kaum 1926 nach Istanbul gegangen, der »herrlichen Stadt« (p. 172). Erst 1947 wird er, nicht ganz freiwillig, nach Deutschland zurückkehren (pp. 168, 234). Überhaupt sind erzwungene Schritte eine Konstante im Lebenslauf Ritters, denn auch die Professur in Frankfurt findet in einem aus den Fugen geratenen Streit mit Horkheimer 1956 ein vorzeitiges Ende (Kap. 13.3). »Der lange Weg zum Tod« (Kap. 14) geht 1971 einsam zu Ende (p. 218).

In den Frankfurter Jahren schreibt Ritter sein opus magnum »Das Meer der Seele«. Der inzwischen auch ins Englische übersetzte Klassiker stellt die Gedankenwelt des persischen Mystikers Farīduddīn 'Aṭṭār (gest. 1220) vor, in die sich Ritter in seinen mehr als zwanzig Jahren in Istanbul anhand des handschriftlichen Materials eingearbeitet hatte (p. 193 Fn. 111). Die Bedeutung der gewaltigen Manuskriptbestände in Istanbul Bibliotheken war der Fachwelt Mitte der zwanziger Jahre noch nicht zu Bewusstsein gekommen, auch nicht einem Kenner der Materie wie Carl Brockelmann (p. 48). Das änderte sich mit den Philologika, die Ritter ab 1928 über dreißig Jahre hinweg publiziert hat (Kap. 5.2). Eng mit den Handschriftenstudien ist auch die bis heute bestehende Bibliotheca Islamica verknüpft, deren ersten beiden Bände, die arabisch geschriebenen »Maqālāt al-islāmīyīn« des Aṣ'arī, zum »Formschönsten, das im Orient gedruckt worden ist« gehören, und das, obwohl sie unter äußerst schwierigen Umständen zum Druck gebracht wurden (pp. 66, 88, 230).

Die Fähigkeit, unter widrigen Bedingungen etwas Bedeutendes und Bleibendes zu leisten, führt mitten hinein in ein Ideal, das Kunst und Leben zu einer Einheit verbindet (p. 91). Von hier aus lassen sich eine Reihe von Fäden spinnen, z. B. zum George-Kreis (Kap. 2.1), dem Ritter allerdings nie angehörte (p. 223). Die moderne Wissenschaft ist anderen Idealen verpflichtet und Josef van Ess hat es sich nicht nehmen lassen, der Gelehrsamkeit unserer Tage Ritter als Spiegel vorzuhalten (insbesondere Kap. 15). Man lese nur die Bemerkungen zu der »auf den Kopf gestellten Karriere« (32, 233). Ganz anders Ritter: seine Doktorarbeit über ein Handbuch der Handelswissenschaften war gründlich, aber kein Geniestreich (pp. 3 Fn. 20, 229, 233). Schritt für Schritt, und nicht vom Ende her kommend, hat sich Ritter von der Übersetzung der Texte hin zu ihrer Zergliederung bewegt (p. 233); zu der »ungewöhnlichen Musikalität« der Übersetzungen Ritters siehe Kap. 8. Ritter stand in allen »drei Islam-sprachen« (p. 91), Arabisch, Persisch und Türkisch, auf festem Boden. Diese Weite ist der Islamkunde heute verlorengegangen (vgl. auch van Ess, *Der Eine und das Andere*, Berlin 2011, Band 1, p. XI).

Sehr aufwendig sind die Bühnenbilder ausgefallen, die van Ess als Hintergrund für das Lebensbild seines Lehrers entworfen hat. Über den Ersten Weltkrieg im Orient erfährt man hier mehr als in so mancher Gesamtdarstellung des großen Krieges, aber auch die junge kemalistische Türkei, die von 1933 an eine schnell wachsende Gemeinde aus dem Deutschen Reich geflohener Akademiker beherbergte, ist lebendig geschildert (Kap. 9, 11). Über das mehr als 600 Namen fassende Register ist diese Schicht des Buches gut erschlossen. Ich hätte mir allenfalls etwas mehr über Ritters Kontakte mit der untergehenden osmanischen Gelehrsamkeit gewünscht, z. B. über eine Persönlichkeit wie den »Kat-

zen-Hodscha« (p. 66. In der *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, Bd. 23, 122 f. ist als Geburtsjahr dieses eigentümlichen Gelehrten 1875 statt 1873 genannt). Gewundert hat mich, dass Ritter und Rescher in İstanbul offenbar nichts miteinander zu tun hatten (p. 51 Fn. 24). Die Uhren mögen für einen Mann wie Ritter heute abgelaufen sein (p. XI), andererseits ist niemand daran gehindert, sich immer wieder im Stillen an Ritter zu orientieren, über den Josef van Ess jetzt so bewegend berichtet hat.

Christian Peltz

Martin Tamcke, Sven Grebenstein (Hg.)

Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums

Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-
Symposium in Göttingen, Dezember 2011

Göttinger Orientforschungen.

I. Reihe: Syriaca 46

2014. XIV, 477 Seiten, 82 Abb., 3 Karten, gb
ISBN 978-3-447-10280-3

€ 78,- (D)

Der syrische Orient gilt neben dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten als der dritte große Traditionsbereich innerhalb des Christentums. Gerade die jüngsten Entwicklungen im Nahen Osten, aber auch das zunehmende Interesse an der Christentumsgeschichte Asiens lassen das Christentum syrischer Prägung wieder stärker im Fokus der Öffentlichkeit erscheinen. Dem Studium von Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums widmet sich die Syrologie, die in Deutschland eine bedeutende Forschungstradition hat und heute in interdisziplinärer Ausrichtung betrieben wird. Zentrales Forum der an syrischen Studien interessierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im deutschsprachigen Raum ist das *Deutsche Syrologie-Symposium*, das vom 16. bis 17. Dezember 2011 in Göttingen zum siebten Mal stattfand. Der vorliegende Band versammelt ausgewählte und zum Teil erheblich erweiterte Beiträge zu diesem Symposium. Thematisch sind sie weit gespannt und behandeln verschiedene Aspekte der christlich-orientalischen Tradition.

Panagiotis Roilos (Ed.)

Medieval Greek Storytelling:

Fictionality and Narrative in Byzantium

Mainzer Veröffentlichungen
zur Byzantinistik 12

2014, 260 pages, 11 ill., 1 diagramm,
19 tables, pb

ISBN 978-3-447-10105-9

€ 74,- (D)

Written by eminent scholars in the field of Byzantine studies, the majority of the chapters included in *Medieval Greek Storytelling: Fictionality and Narrative in Byzantium* are revised versions of the papers that were presented at an international conference that Panagiotis Roilos organized at Harvard University in December 2009. The topics explored in the book cover an extensive chronological range of postclassical Greek culture(s) and literature, from early Christianity to early modern Greek literature, with a pronounced focus on the Byzantine period, as well as a variety of genres: hagiography, historiography, chronicles, "patriographic literature," the novel, the epic, and philological commentary. One of the main aims of the book is to shift the focus of current scholarship on fictionality from those genres that are traditionally identified as "fictional," such as the novel and the epic, to other literary discourses that lay claim to historical objectivity and veracity. By doing so, this volume as a whole sheds new light on the interpenetration of different, often apparently antithetical discursive categories and strategies and on the ensuing problematization of established demarcations between "historicity" and fictionality, as well as "objectivity" and imaginary arbitrariness, in diverse Byzantine literary and broader cultural contexts.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de

Nabil Osman

Deutsch-Arabisches Wörterbuch

Unter Mitwirkung von Abbas Amin

2015. Ca. 1600 Seiten, hc
ISBN 978-3-447-10397-8

Ca. € 98,- (D)

Seit dem Erscheinen von Götz Schregles „Deutsch-Arabisches Wörterbuch“ vor über 40 Jahren liegt nun mit Nabil Osmans Nachschlagewerk erstmals wieder ein modernes Großwörterbuch für die arabische Sprache vor. Das *Deutsch-Arabisches Wörterbuch* präsentiert den Allgemeinwortschatz der deutschen Gegenwartssprache und des modernen Hocharabisch unter Berücksichtigung der Regionalitäten der Schrift- und der Umgangssprache und enthält zahlreiche Begriffe aus allen Fachgebieten, die für eine adäquate zeitgenössische Kommunikation und für die originalsprachige Rezeption moderner Literatur und Publizistik unerlässlich sind.

Das Wörterbuch verzeichnet rund 70.000 Lemmata, davon ca. 35.000 Substantive sowie je 10.000 Verben und Adjektive/Adverbien. Neben den Einwortbenennungen wurden auch idiomatische Wendungen und Sprichwörter aufgenommen. Zahlreiche Synonyme und Wortkombinationen liefern den entsprechenden Wortkontext, Anwendungsbeispiele verdeutlichen Sprachgebrauch und Stilebene, und ausführliche grammatische Angaben erleichtern die korrekte Verwendung des Wortes. Alle arabischen Einträge wurden erstmals voll vokalisiert und grammatikalisiert.

So bietet das Wörterbuch treffende Übersetzungen in die eigene wie in die Zielsprache und ist für Sprecher beider Sprachen aktiv anwendbar. Das *Deutsch-Arabisches Wörterbuch* ist für Studierende wie Lehrende, für den Sprachanfänger wie für den Sprachexperten ein unverzichtbares Arbeitsmittel und Rüstzeug.

Hannelore Müller

Religionen im Nahen Osten

Band 2: Türkei, Ägypten, Saudi-Arabien

2015. XI, 446 Seiten, 19 Tabellen, gb
ISBN 978-3-447-10334-3

€ 66,- (D)

Band II dieser religionswissenschaftlichen Publikation umfasst die Türkei, Ägypten und Saudi-Arabien. Wie bei den Ländern Irak, Jordanien, Syrien und Libanon in Band I stehen auch hier religionshistorische Überblicks mit Schwerpunkt auf dem 20. und dem 21. Jh. im Zentrum. Bei der Türkei und Ägypten, die über ein größeres Spektrum an religiöser Pluralität als Saudi-Arabien verfügen, wurde das Schema der Darstellung aus Band I beibehalten. Die Abschnitte zur politischen Chronologie und zum Verhältnis von Staat und Religionen dienen der Kontextualisierung der Religionsgeschichten. Im Teil zur Türkei kommen Muslime unter Berücksichtigung des offiziellen und des politischen Islam, der Reformbewegungen von Said Nursi (Nurçuluk) und Fethullah Gülen zur Sprache, von den Christen das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die Armenisch-Apostolische Kirche, sowie Juden, „Dönme“ und Aleviten. Im Teil zu Ägypten werden Muslime, die Koptisch-Orthodoxe Kirche, Juden und Karäer behandelt. In Saudi-Arabien sind Politik und Islam aufs Engste verwoben und werden deshalb zusammen präsentiert. Religiöser Pluralismus ist hier offiziell verboten, da die dominierende islamische Tradition der Wahhabija im Verständnis der besonderen Verantwortung des Landes für den Offenbarungsort Allahs andere religiöse Lehren und Praktiken nicht zulässt. Das Werk beschließt eine umfassende Bibliografie und ein Gesamtindex.

Beide Bände fassen die Forschungsliteratur zusammen und behandeln als einzige Publikation ihrer Art die Vielfalt der Religionen im Nahen Osten im 20. und im 21. Jh. Sie sind an Studierende, an Spezialisten und Nicht-Spezialisten gerichtet, die ein breites und fundiertes religionshistorisches Wissen über die Region suchen.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz-verlag.de · verlag@harrassowitz.de



Buchbinderei EHE
Radolfzell

08 2015

Säurefrei
RAL - RG - 495