

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 84 · 2000

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS
Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 84

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Assig
herausgegeben von Hubert Katholik und Maxfred Kropp

Band 84 · 2009

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 84 · 2000

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ORIENS CHRISTIANS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients
Band 48
1999
Herausgegeben von Hubert Kaufhold und Michael Kübler
mit der Mitwirkung von Jürgen Abegg
in Auftrag der Görres-Gesellschaft
der Universität zu Köln
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2000
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, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen
Printed in Germany

ISSN 0340-6407

Gd 368 - 84

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VIII
Abkürzungen	X
Beiträge	
STEFAN HEID	
Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griechischen Ephräm	1
MICHAEL KOHLBACHER	
Ein vergessener geistlicher Vater (Palästina, 5. Jh.?). Anmerkungen zu Pseudo-Makarios-Briefen (CPG 2415,5)	23
MARTIN ILLERT	
Zur Motivierung und Deutung der Askese bei Pseudomakarios	54
EBBE E. KNUDSEN	
An Important Step in the Revival of Literary Syriac: Abrohom Nuro's <i>Tawldotho</i>	59
DAVID COOK	
Two Christian Arabic Prophecies of Liberation From Muslim Rule From the Late 18th Century	66
SAMIR KHALIL SAMIR, SJ	
Georg Graf (1875-1955), sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études arabes chrétiennes (avec une photographie de Georg Graf) ..	77
MICHEL VAN ESBROECK	
Le grand dieu svane Phusnabuasdia et saint Boa d'Hérapolis	101
GABRIELE WINKLER	
Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des Iadgari im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen	117
PIOTR O. SCHOLZ	
Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien	178

Mitteilungen

Hubert Kaufhold, Zwei neue Zeitschriften für das Gebiet des Christlichen Orients (<i>Studi sull’Oriente Cristiano</i> und <i>Christianskij Vostok</i>)	232
Harald Suermann, »Oriens Christianus« im Internet	235
Andreas Juckel, VIII. Symposium Syriacum in Sydney (2000)	236

Totentafel

Nachrufe auf Johannes Düsing und Joseph Habbi (Hubert Kaufhold)	238
---	-----

Personalia	243
----------------------	-----

Besprechungen

R. Gounelle – Z. Izydorczyk, L’évangile de Nicodème, Turnhout 1997 (C. D. G. Müller)	244
F. Amsler, Actes de l’Apôtre Philippe, Turnhout 1996 (M. van Esbroeck)	245
Ch. Burchard, Gesammelte Studien zu Joseph & Aseneth, Leiden 1996 (M. van Esbroeck)	246
R. Fusco, La Vita premetaphrastica, Rom 1996 (M. van Esbroeck)	247
Chr. Reemts OSB, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, Bonn 1998 (P. Bruns)	248
K. Schneider, Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung, Bonn 1999 (P. Bruns)	248
A. Rudolph, »Denn wir sind jenes Volk ...«. Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, Bonn 1999 (P. Bruns)	250
I. V. Krivusin, Istoriceskaja mysl’ v Vizantii i na srednevekovom zapade, Ivanovo 1998 (F. Tinnefeld)	252
J. E. Erbes, The Peshitta and the Versions. A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1-5, Uppsala 1999 (J. Wehrle)	253
R. Y. Ebied – A. van Roey – L. R. Wickham, Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, III, Turnhout 1998 (M. van Esbroeck)	255
K. Schüssler (Hrsg.), Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte, Lieferung 3, Wiesbaden 1998 (C. D. G. Müller)	256
Ph. Luisier, Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles, Genève 1998 (C. D. G. Müller)	257
A. Villey, Psaumes des Errants, écrits manichéens du Fayyum, Paris 1994 (C. D. G. Müller)	258
J. M. Sheridan, Rufus of Shotep: Homilies on the Gospels of Matthew and Luke, Rom 1998 (C. D. G. Müller)	259
Ch. Libois, Missiones Orientales: Monumenta Proximi-Orientis II: Égypte (1547-1563), Rom 1993 (C. D. G. Müller)	260
Abba Shenuti, Wie wir ein neues Jahr beginnen; ders., Erläuterungen zum Psalm (20); ders., Die geistige Erweckung; ders., Worte zum geistigen Gewinn; ders., Befreiung der Seele, jeweils hrsg. vom Koptisch-Orthodoxen Patriarchat, Kairo 1992, 1993 (C. D. G. Müller)	262
D. G. Martinez, P. Michigan XIX. Baptized for Our Sakes. A Leather Trisagion from Egypt (P. Mich. 799), Stuttgart/Leipzig 1999 (H. Brakmann)	264
D. V. Proverbio, La recensione etiopica dell’omelia pseudocrisostomica de fico exarata, Wiesbaden 1998 (M. Kropp)	266

H. W. Lockot, <i>Bibliographia Aethiopia II</i> , Wiesbaden 1998 (M. Kropp)	267
G. Negash, <i>A History of Tigrinya Literature in Eritrea</i> , Leiden 1999 (A. Wetter)	268
Habtemichael-Kidane, <i>L'ufficio divino della chiesa étiopica</i> , Rom 1998 (G. Winkler)	271
G. Prinzing – A. Schmidt (Hrsg.), <i>Das Lemberger Evangeliar</i> , Wiesbaden 1997 (H. Kaufhold)	274
T. Spidlík – M. Tenace – R. Cemus, <i>Questions monastiques en orient</i> , Rom 1999 (F. R. Gahbauer)	276
R. F. Taft, <i>Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding</i> , Rom 1997 (A. Gerhards)	279
G. Winkler, <i>Studies in Early Christian Liturgy and its Context</i> (A. Gerhards)	281
A. Spitaler, <i>Philologica. Beiträge zur Arabistik und Semitistik</i> , Wiesbaden 1998 (M. Kropp)	284
ΘΕΜΕΛΕΙΑ. Spätantike und koptologische Studien, Peter Grossmann zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998 (P. O. Scholz)	285
Symposium Syriacum VII. Uppsala University, 1996, ed. by R. Lavenant, Rom 1998 (J. Rist)	289
Dumbarton Oaks Papers No. 51 (H. Kaufhold)	292
Nubica et Aethiopica IV/V, Warszawa 1999 (H. Suermann)	293
Archives Impériales Autrichiennes. Relatives au Liban et au Proche-Orient (1793–1918). Band 1 und 2, Käslig 1997, 1998 (H. Suermann)	295
A. Dzurova – K. Stancev, Catalogo dei manoscritti slavi del Pontificio Istituto Orientale di Roma, Rom 1997 (H.-J. Härtel)	296
S. Bashear, <i>Arabs and others in early Islam</i> , Princeton 1997 (F. C. Muth)	297
Kurzanzeigen (H. Kaufhold)	300

Anschriften der Mitarbeiter

- Professor Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/III, 80802 München, Deutschland
- Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Franz-Joseph-Dölger-Institut, Lennéstr. 41, 53113 Bonn, Deutschland
- Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Otto-Friedrich Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg, Deutschland
- DAVID COOK, 11 Royal St. #3, Allston, MA 02134, USA
- Professor Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31a, 80539 München, Deutschland
- Dr. Dr. habil. FERDINAND R. GAHBAUER OSB, Byzantinisches Institut der Abtei Ettal, 82488 Ettal, Deutschland
- Professor Dr. ALBERT GERHARDS, Seminar für Liturgiewissenschaft der kath.-theol. Fakultät, Am Hof 1, 53113 Bonn, Deutschland
- Dr. HANS-JOACHIM HÄRTEL, Hansastr. 147, 81373 München, Deutschland
- Privatdozent Dr. STEFAN HEID, Münsterstr. 9, 41460 Neuss, Deutschland
- Dr. MARTIN ILLERT, 68 Sydenham Road, Sydenham, London SE26 5QE, Großbritannien
- Dr. ANDREAS JUCKEL, Georgskommende 7, 48143 Münster, Deutschland
- Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland
- Professor Dr. SAMIR KHALIL SAMIR SJ, Résidence de L'U. S.J., B.P. 167 73, Achrafieh, Beirut, Libanon
- Prof. Dr. EBBE E. KNUDSEN, Kochsvej 35B, 1812 Frederiksberg C, Dänemark
- Pfarrer MICHAEL KOHLBACHER, Weyerstr. 23, 55234 Ober-Flörsheim, Deutschland
- Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B.P. 11-2988, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), Riad Solh Beirut 1107 2120, Libanon
- Professor Dr. c. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, 53424 Remagen, Deutschland
- Priv.-Dozent Dr. FRANZ-CHRISTOPH MUTH, Johannes-Gutenberg-Universität, Seminar für Orientkunde, 55099 Mainz, Deutschland
- Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland
- Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Viktoriastrasse 12, 65189 Wiesbaden, Deutschland

- Privatdozent Dr. HARALD SUERMANN, Preyerstraße 89, 52249 Eschweiler,
Deutschland
- Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstr. 41, 81927 München
- Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität
München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland
- ANDREAS WETTER, Johannes-Gutenberg-Universität, Sonderforschungsbereich
295: Kulturelle und sprachliche Kontakte, Joh.-Joachim-Becher-Weg 2, 55099
Mainz, Deutschland
- Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Lieber-
meisterstraße 18, 72076 Tübingen, Deutschland

Abkürzungen

- AnBoll = *Analecta Bollandiana*
 Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B., I² 1913, II² 1914, III³ 1923, IV 1924, V 1932.
 Baumstark = A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
 BGL = Bibliothek der griechischen Literatur
 BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*
 BHO = *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*
 BK = *Bedi Kartlisa. Revua de kartvélologie*
 BKV² = Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
 BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
 BullSocArchCopt = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*
 ByZ = *Byzantinische Zeitschrift*
 CChr.SL = *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout 1953 ff.
 ChrOst = Der christliche Osten
 CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
 CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
 DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
 DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
 DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*
 EI = *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*
 GAL = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* I-II (Leiden 1943-49)
 GALS = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände I-III* (Leiden 1937-42)
 GAS = F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden I. 1970 ff.
 GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
 Graf = G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118* (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	= B. Spuler (Hrsg.), <i>Handbuch der Orientalistik</i>
JSSt	= <i>Journal of Semitic Studies</i>
JThS	= <i>Journal of Theological Studies</i>
LQF	= <i>Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen</i>
LThK	= <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (² 1975 ff.)
MUSJ	= <i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)</i>
OLZ	= <i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
OrChr	= <i>Oriens Christianus</i>
OrChrA	= <i>Orientalia Christiana Analecta</i>
OrChrP	= <i>Orientalia Christiana Periodica</i>
OrSyr	= <i>L'Orient Syrien</i>
OstkSt	= <i>Ostkirchliche Studien</i>
PG	= P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
PL	= P. Migne, <i>Patrologia Latina</i>
PO	= <i>Patrologia Orientalis</i>
POC	= <i>Proche-Orient Chrétien</i>
PTS	= <i>Patristische Texte und Studien</i> (Berlin)
RAC	= <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	= <i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche</i> (Leipzig ³ 1896-1913)
REA	= <i>Revue des Études Arméniennes</i>
RGG	= <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (³ 1957 ff.)
ROC	= <i>Revue de l'Orient Chrétien</i>
RRAL	= <i>Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei</i>
ThLZ	= <i>Theologische Literaturzeitung</i>
ThWNT	= G. Kittel † – G. Friedrich (Hrsg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
TU	= <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i>
VigChr	= <i>Vigiliae Christianae</i>
ZA	= <i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZAW	= <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDMG	= <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZKG	= <i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZNW	= <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältesten Kirchen</i>
ZSem	= <i>Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete</i>

Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griechischen Ephräim

Bei den hier vorgestellten Texten handelt es sich nach herkömmlicher Meinung um zwei Predigten über das Kreuz Christi. Nur ein geringer Teil der frühkirchlichen Schriften zum Kreuz ist bislang kritisch ediert, und eine kaum geringere Zahl von Texten unveröffentlicht. Ein schneller Zugriff zu den noch ausstehenden Werken ergibt sich über die Clavis Patrum Graecorum (Supplementum [1998]) sowie über die Bibliotheca Hagiographica Graeca (Auctarium [1969] / Novum Auctarium [1984]), Appendix I Crux Christi.

Legende: < > addendum.

[] delendum.

add addidit, addiderunt

om omisit, omiserunt.

1. Ephraem Graeci oratio de exaltatione sanctae crucis (BHG 434c; ClavisPG [Suppl.] 4106)

a. Einleitung

Die bisher unveröffentlichte¹, in zwei Kopien erhaltene Schrift läuft unter dem Titel »Unseres heiligen Vaters Ephräim Rede über die Enkainien der Anastasis und über den Ort des Grabes« (τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ λόγος περὶ τοῖς ἐγκαυνίοις τῆς ἀναστάσεως καὶ περὶ τοῦ τόπου τοῦ μνήματος) (P) bzw. »Unseres heiligen Vaters Ephräim Rede über die Auferstehung an den Enkainien und über das Heilige Grab« (τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ λόγος περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐν τοῖς ἐγκαυνίοις καὶ περὶ τοῦ ἀγίου μνήματος) (A). Weshalb diese Schrift in der Literatur immer wieder als *oratio de exaltatione sanctae crucis* betitelt wird, bleibt unerfindlich. Vielleicht verleitete die Erwähnung der Jerusalemer Enkainien zu dieser Annahme, da an ihnen die Kreuz-

1 Der in der ClavisPG Nr. 4106 angekündigten Edition von D. Iliadou kam wohl der Tod zuvor (siehe M. van Esbroeck [Hrsg.], Une homélie inédite Éphrémienne sur le bon larron en Grec, Géorgien et Arabe: AnBoll 101 [1983] 327/62, hier 327).

erhöhung gefeiert wurde. Aber weshalb sollte an diesem Fest, das acht Tage lang vom 13. bis 20. September dauerte, nur über das Kreuz und nicht auch über das Grab gepredigt werden, von dem schon im Titel die Rede ist? Man wird also keineswegs annehmen müssen, die Predigt sei am 14. September gehalten worden.²

Obwohl es sich dem Inhalt nach fälschlich um eine Kreuzpredigt handelt – man bezeichnet sie besser als *oratio de sancto sepulcro habita Hierosolymis* –, sei sie dennoch hier vorgelegt, da sie mit der im Athener Kodex (A) unmittelbar folgenden tatsächlichen Kreuzpredigt Ephräms (BHG 417d), die ebenfalls an den Enkainien in Jerusalem gehalten wurde, eine Einheit zu bilden scheint. Eine Glosse des Athener Kodex legt zwar beide Predigten auf denselben Tag und meint damit den 14. September.³ Dieser Eintrag ist jedoch unerheblich, da es sich um einen Hinweis für Prediger handelt, die diese Homilie verwenden wollen. Denn auch die im Athener Kodex auf BHG 417d folgende Predigt – es handelt sich um die ebenfalls in Jerusalem gehaltene Predigt (Pseudo-) Severians von Gabala (ClavisPG [Suppl.] 4270) – soll laut einer Glosse an denselben Tag und Fest statthaben.⁴ Es kann also lediglich als wahrscheinlich gelten, daß beide hier vorgestellten Predigten (BHG 434c und 417d) von demselben Verfasser in demselben Jahr innerhalb der Enkainienoktagon in Jerusalem vorgetragen wurden.⁵ Sollte dies tatsächlich innerhalb der Lebensdaten Ephräms der Fall gewesen sein, näherhin im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts, wogegen kein zwingendes Argument vorgebracht werden kann, dann wird man sich die liturgische Situation dieser Zeit vor Augen halten müssen.⁶ Demnach wurde etwa in dieser Zeit die Anastasisrotunde über dem Hl. Grab fertiggestellt. Vermutlich feierte man deren Weihe am 13. September, so daß die Kirchweihe der bereits seit 335 eingeweihten Martyriumsbasilika mit der Kreuzerhöhung von ihrem ursprünglichen Termin am 13. September auf den 14. September wanderte. Das erklärt, weshalb man zu dieser Zeit zwei Predigten

2 Gegen V. S. Pseutonka [Β. Σ. ΨΕΥΤΟΓΚΑ] (Hrsg.), ΑΙ ΠΕΡΙ ΣΤΑΥΡΟΥ ΚΑΙ ΠΑΘΟΥΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΟΜΙΛΙΑΙ ΑΝΑΤΩΛΙΚΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ ΑΠΟ ΤΟΥ 2^{ου} ΜΕΧΠΙ ΚΑΙ ΤΟΥ 4^{ου} ΑΙΩΝΟΣ = ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 53 (Thessaloniki²1991) 127.

3 Fol. 62v: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ.

4 Fol. 65: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ εἰς τὴν αὐτήν ἔσοτήν.

5 Weitere (vermutlich bzw. sicher) am 13./14. September in Jerusalem gehaltene Predigten: [Ps]Sever. Gab. dedic. cruc. (ClavisPG [Suppl.] 4270); PsJoh. Chrys. ador. ven. cruc. (ClavisPG [Suppl.] 4672); Basil. Sel. or. 31 (ClavisPG [Suppl.] 6656,31); Sophron. Hieros. exalt. cruc. (ClavisPG 7639); Andr. Cret. exalt. cruc 1 (ClavisPG [Suppl.] 8179); exalt. cruc. 2 (ClavisPG [Suppl.] 8180); [Ps] Joh. Dam. hom. de encaen. (ClavisPG [Suppl.] 8095).

6 Vgl. L. van Tongeren, Vom Kreuzritus zur Kreuzestheologie. Die Entstehungsgeschichte des Festes der Kreuzerhöhung und seine erste Ausbreitung im Westen: Ephemerides Liturgicae 112 (1998) 216/45, hier 222/6.

brauchte, die zum einen das Grab, zum anderen das Kreuz behandeln.⁷ Die Schriftzitate geben keine Übereinstimmung mit den Lesungen zu erkennen, welche das Armenische Lektionar für den 13. September vorsieht. Sie sind insgesamt so bunt aus dem Alten und Neuen Testament zusammengestellt, daß sich keine Rückschlüsse auf einen bestimmten Lesungstext ziehen lassen, auf den der Prediger in seinen Ausführungen eingegangen wäre.

Die Heilig-Grab-Predigt läßt eigenes Erleben durchscheinen. Sie ist persönlich geprägt und verzichtet weitgehend auf Stereotypen, etwa auf allzu abgenutzte Typologien. Es handelt sich um keine Cento-Predigt. Auch sprachlich läßt sie die Persönlichkeit ihres Autors erkennen, dessen Stil sich deutlich von den anderen griechischen Kreuzpredigten abhebt, die unter dem Namen Ephräms Verbreitung fanden. Verschiedene Stilmittel (z. B. expressive Knappheit) sorgen für ein lebhaftes Szenario, in dem sich die Gedanken, kaum daß sie ausgesprochen sind, rasch ablösen. Biblische Zitate und zahlreiche Schriftreminiszenzen werden souverän eingefügt. Der Gesamteindruck erinnert wohl am ehesten an die Predigten des Proklos von Konstantinopel.

Einige Details der Pilgerfahrt sollen hier kurz hervorgehoben werden. Der Prediger spricht davon, daß er (mit seiner Gruppe) einen weiten Weg zu den heiligen Stätten zurückgelegt hat (c. 3).⁸ Immer wieder ist von »diesem« Grabstein die Rede (c. 1. 7). Sehr schön wird deutlich, wie biblische Traditionen an die *loca sancta* wandern: Auf »diesem« Stein, also dem Grabstein, wurde Gott zum Helfer; »dieser« Steinhügel sei Zeuge (c. 8). Wenn der Prediger vom βουνὸς τῆς ἀναλήψεως spricht (c. 8), so meint er in der lokalen Terminologie die Himmelfahrtsstelle des Ölbergs, die man auch als ἔμβωμον bezeichnete.⁹ Die Predigt erinnert an die Kyrill'sche Art, die *loca sancta* als »Zeugen« anzurufen.¹⁰ Das ist zwar irgendwie naheliegend, könnte aber doch bei dem Prediger eine gewisse Vertrautheit mit der Jerusalemer homiletischen Tradition anzeigen.¹¹ In diese Richtung könnte auch die Pseudo-Kyrill'sche Predigt *In passio-*

7 Im übrigen zeigt die am 13. September gehaltene Predigt Sophron. Hieros. exalt. cruc. (PG 87, 3301C/3309A), wie sehr noch im 7. Jh. die Einheit der Anastasis- und Kreuzfeier empfunden wird: Sophronios predigt über beide Festgeheimnisse in derselben Predigt.

8 Einen entsprechenden Hinweis gibt noch eine andere Predigt: BHG 436 (188. Gretser, De sancta cruce 2 [Ingolstadii 1600]): »Wir nun, die wir uns entschlossen im Licht des hochseligen Kreuzes auf die Reise gemacht haben...«. Ähnlich Sophron. Hieros. exalt. cruc. (PG 87, 3305B). Einem anderen Prediger gelang es nicht, zu den Enkainien nach Jerusalem zu reisen: PsJoh. Chrys. exalt. cruc. (ClavisPG [Suppl.] 4927).

9 Vgl. G. Röwekamp: Fontes Christiani 20, 64/6.

10 Cyrill. Hieros. cat. 4,10 (100 W. K. Reischl, S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia 1 [München 1848]); 10,19 (284/6 Reischl); 13,4 (54/6 J. Rupp, S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia 2 [München 1860]).

11 Nach diesem Kriterium könnte man freilich auch Aster. Soph. hom. 31 in feriam VI (ClavisPG [Suppl.] 2815) nach Jerusalem verweisen.

nem domini (ClavisPG [Suppl.] 3600) deuten, die ebenso Jerusalemer Pilgergut wiederzugeben scheint und in ähnlicher Weise über das Grab Christi spricht: Es ist mit einem Rollstein zugemacht und versiegelt.¹² Der Stein selbst vor dem Grab wird als Siegel bezeichnet (vgl. c. 1).¹³ Bei der Auferstehung legt der Vater dem Sohn die Stola seiner Herrlichkeit auf (vgl. c. 5).¹⁴ Jesus ließ seine Kleider im Grab als »Zeugen« zurück, damit die Juden nicht behaupten könnten, die Christen hätten den Leichnam gestohlen und versteckt; denn Räuber hätten die Kleider nicht zurückgelassen, sondern mitgenommen (vgl. c. 5).¹⁵

Mit der Zuweisung der hier verhandelten und der folgenden Predigt nach Jerusalem wird die Frage aufgeworfen, inwieweit Ephräm tatsächlich in der Heiligen Stadt gepredigt hat. Die in verschiedenen Sprachen überlieferten Viten des Syrers erwähnen zwar eine Ägypten- und Kleinasiens-, aber keine Jerusalems-Reise. Die Ägyptenreise, die er vor seinem Aufenthalt bei Basileios von Cäsarea unternahm (um 370 bis 373?), wird unter anderem deshalb für legendarisch gehalten, weil Ephräm sich per Schiff dorthin aufgemacht habe; offenbar wurde dabei, so meint man, das kappadokische Cäsarea mit dem palästinischen verwechselt, von welchem aus sich Ephräm nach Ägypten hätte einschiffen lassen können.¹⁶ Angesichts der in Jerusalem gehaltenen Homilien ist die Frage nach einer Reise des Syrers über Palästina nach Ägypten beziehungsweise Kappadokien neu zu stellen. Zumindest spricht sich Ephräm an anderer Stelle für die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten Jerusalems aus.¹⁷ Auch aus seinen Hymnen über die Kreuzigung Christi (CSCO 249 SSyr 109, 34/62) könnte man eine Begeisterung für die Wirkstätten Jesu heraushören. (Pseudo-) Ephräm rühmt

12 PsCyrill. Hieros. pass. dom. 30 (44,20/5 A. Campagnano, Ps. Cirillo di Gerusalemme. Omelie Copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine = Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 66 [Milano 1980]). Pilger erwähnen den Grabstein: Antonin. Plac. 18 (Corpus Christianorum. Series Latina 175, 138); Adamn. 1,3,1 (189); Bedae loc. sanct. 2,1 (255).

13 PsCyrill. Hieros. resurr. dom. 12 (64,10f Campagnano, Ps. Cirillo).

14 Ebd. 12f (64,15/9 Campagnano, Ps. Cirillo).

15 PsCyrill. Hieros. pass. dom. 34 (48,4/9 Campagnano, Ps. Cirillo); Joh. Chrys. in Io. hom. 85,4 (PG 59, 465); Theod. Herac. frag. in Io. 20,1/9 (168,8/15 J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche [Berlin 1966]); Theod. Mops. comm. in Io. 20 (CSCO SSyr 4,3, 248,17/25); Ammon. Alex. frag. in Io. 20,7 (PG 85, 1516A/B). Vgl. Sever. Gab. cosm. hom. 5,9 (PG 56, 483); Theophyl. Bulg. en. in Luc. 24 (PG 123, 112C). Die Anschaulichkeit des Kleider-Arguments röhrt daher, daß es z.B. noch im 7. Jh. Diebe gab, welche Leichenkleider aus Gräbern gestohlen haben; Joh. Mosch. prat. spir. 77f (PG 87, 2932B/2933D).

16 So G. Ricciotti, Sant' Efrem Siro. Biografia – scritti – teologia (Torino/Roma 1925) 79f; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 (Wien 1938) 137f.

17 Ephr. Syr. c. Jul. 4,25 (CSCO 175 SSyr 79, 85); vgl. crucif. 8,15f (CSCO 249 SSyr 109,61). [Ps] Ephr. Syr. serm. II 3, 123/31 (CSCO 312 SSyr 135,75) zusammen mit Cyrill. Hieros. cat. 10,11 und Hieron. comm. in Ez. 3,11,22f: Zerstörung Jerusalems durch Jesus vom Ölberg aus. [Ps]Ephr. Syr. serm. III 2,323/6 (CSCO 321 SSyr 139,27), paraen. 41 (3, 499 D Assemani), Ephr. Syr. virg. 36,3 (CSCO 224 SSyr 95, 113): Parusie Christi auf Golgota. Hymn. 1 (4,755 Lamy, Hymni): Adamsgrab auf Golgota.

die Errichtung einer Kirche auf dem Sinaigipfel (CSCO 323 SSyr 141,76f). Der byzantinische Chronist Georgios Monachos (2. Hälfte 9. Jh.) zitiert in seinen umfangreichen Erörterungen über die Bedeutung des Heiligen Landes eine nicht weiter nachgewiesene Stelle bei Ephräm über die Verfluchung der Erde durch den Brudermord Kains. Leider ist eine genaue Abgrenzung des Zitats nicht möglich. So ist nicht auszuschließen, daß sich Ephräm hier auch über Jerusalem äußert: Das jetzige vergängliche Jerusalem wurde zur Wohnstatt des unvergänglichen und ewigen Gottes erwählt und wird wenig später bei der Erneuerung Aufenthaltsort der Gerechten sein; insofern hat Gott seine Stadt in Ewigkeit gegründet.¹⁸

Zum Verhältnis von griechischem und syrischem Ephräm und dem damit einhergehenden Problem der Authentizität seiner Schriften haben noch immer die lakonischen Worte von M. GEERARD ihre Gültigkeit: *Impossibile adhuc uidetur scripta graeca, quae sub nomine Ephraemi traduntur, cum certitudine in authentica, dubia et spuria distinguere.*¹⁹ Aus Gründen methodischer Vorsicht wird im allgemeinen der griechische Ephräm als unauthentisch anzusehen sein; indes dürften Ausnahmen die Regel bestätigen.

b. Text und Übersetzung

In der Handschrift der Athener Nationalbibliothek²⁰ folgt dem vorliegenden Text eine weitere Predigt Ephräms (ClavisPG [Suppl.] 4104), die offenbar in engem Überlieferungszusammenhang dazu steht, da sie vom Autor im selben Jahr in Jerusalem gehalten worden zu sein scheint (siehe unten); allerdings folgt dem Text in der Pariser Handschrift²¹ eine andere Kreuzschrift aus der Feder Alexanders von Zypern (ClavisPG [Suppl.] 7398). Athener und Pariser Handschrift stehen in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis, wie sich an den Abweichungen zeigt.²² Als Grundtext dient hier der Pariser Kodex.²³

Codices: P = Paris. gr. 751, saec. XI-XII, fol. 188^v-190^v.

A = Athen. Metochion s. Sepulchri 244, saec. XIV, fol. 60-62^v.

¹⁸ Georg. Mon. chron. 603M/604M (714,1/715,19 C. De Boor / P. Wirth, Georgius Monachus. Chronicon 2 [Stuttgart² 1978]).

¹⁹ ClavisPG 2, 366. Siehe auch Schiwietz 108/17; J. Schamp, Éphrem de Nisibe et Photios. Pour une chasse aux textes à travers la bibliothèque: Le Muséon 98 (1985) 293/314.

²⁰ Vgl. F. Halkin, Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque Nationale d'Athènes = Subsidia Hagiographica 66 (Bruxelles 1983) 170f. Eine Fotographie des Athener Kodex verdanke ich dem Bemühen von E. Chrysos, Nikosia.

²¹ Vgl. F. Halkin, Manuscrits Grecs de Paris = Subsidia Hagiographica 44 (Paris 1968) 57.

²² Immerhin haben P und A auch gemeinsame Verstöße gegen Sinn und Grammatik (siehe im textkritischen Apparat PA).

²³ Einige Itazismen (ι für η) wurden stillschweigend korrigiert.

1. Πολλὰ καὶ οἰκονομίαν²⁴ δοκοῦντα δυσάντη συμφέρουσαν ἔχουσιν ἔκβασιν· οἵα καὶ ἐπὶ²⁵ Ἰωσὴφ γέγονεν ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ (vgl. Gen 37/50) καὶ ἐπὶ τοῦ Δαυΐδ, ὅτε ὑπὸ τοῦ Σαοὺλ ἐδιώκετο (vgl. 1 Κό 18/24), οὕτω καὶ ἐν τῷ ἀγίῳ τούτῳ ὑπῆρξε τόπῳ. Ἐν πρώτοις²⁶ γὰρ ἡσφάλιστο ὁ τάφος τῆς ἀναστάσεως καὶ σφραγῖσι καὶ φύλαξι (vgl. Mt 27,66): γέγονε δὲ ἔκάτερον ἀπόδειξις Χριστοῦ τῆς ἀναστάσεως. Ορᾶς τὸν λίθον²⁷ τούτον, ω̄ Ἰουδαῖε; Μάρτυς ἐστὶ τοῦ ἐνταῦθα²⁸ ἀναστάντος ἀπὸ νεκρῶν. Ἀγγελοι αὐτὸν ἀπεκύλισαν, ὃν οἱ ἐναντίοι οἴα σφραγῖδα τῷ τάφῳ ἐπέθηκαν. Μάρτυς ἐσμὸς στρατιωτῶν ἰδόντων ἀνδρείκελόν τινα τὸν λίθον ἀποκυλίσαντα²⁹ (vgl. Mt 28,2/4).

2. Ἄλλ’ ἀπειμι τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ ἐξ ἀρχῆς γινόμενα³⁰ καὶ εὔρισκω τὸν μὲν τάφον τούτον πηγὴν ἀναστάσεως, τὸν δὲ λίθον συνήγορον τῶν νεκρῶν, ὅτι θεὸν ἐξεδέχετο, ἵνα τὸν κρυπτόμενον θησαυρὸν³¹ ὑποδείξῃ τοῖς χρήζουσιν. Ὡδέ μοι τὸν νοῦν συντείνατε καὶ συνήστε μυστηρίων ἔκβασιν. Μωϋσῆς ὁ νομοθέτης, ὅτε ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου ἀπέδρασεν, ἐλθὼν «ἐν γῇ Μαδιάμ» (Ex 2,15), λίθον ἀπεκύλισε τοῦ φρέατος, ἵνα ποτίσῃ τὰ πούμνια (vgl. Gen 29,2f.). Ὅμεις ἐστε τὰ λογικὰ πούμνια, καὶ ὁ ἀγγελος δι’ ὑμᾶς ἀπεκύλισε τὸν λίθον τούτον τὸν θεοπέσιον, ἵνα ποτίσῃ πάντας ἡμᾶς³². Οὐκ αἰσθητὸν ὕδωρ, ἀλλὰ πόμα τῆς ἀ[fol. 189]φθαρσίας, ὁ προχέει οὗτος ὁ τόπος τῆς ἀναστάσεως. Ἐλθετε, πίετε ἀθανασίας ποτήριον (vgl. Mt 26,27), οὐ τὰ προοίμια Χριστὸς εἰληφώς εἰς οὐρανοὺς ἀπεδίμησε.

3. Κάλλιστα γὰρ καὶ Ἡσαΐας ὁ προφήτης ταῦτα αὐτὰ προορῶν εἰρηκεν: «Οἱ διψῶντες, πορεύεσθε» (Jes 55,1) καὶ πίετε «ἐκ τῶν πηγῶν» (Jes 12,3), καὶ «οἱ μὴ ἔχοντες ἀργύριον ἀγοράσατε ἄνευ ἀργυρίου καὶ πίετε» (vgl. Jes 55,1). Καὶ ἐπειδὴ ἐν μυστηρίῳ πηγὴν οἶδε βαθεῖαν ὡς φρέαρ τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν (vgl. Joh 4,11), ὁ αὐτὸς ἐτέρωθι λέγει: «Ἀντλήσατε ὕδωρ ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου» (vgl. Jes 12,3) καὶ πίετε. Τίνες οἱ διψῶντες; Ὅμεις³³

24 ἐν ἀρχῇ add A.

25 τοῦ add A.

26 ἐν πρώτοις] ἐμπρώτοις A. Vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik 1 = Handbuch der Altertumswissenschaft 2,1,1 (München⁶ 1990) 124f.

27 τὸν λίθον A] τὸν λίθων P. P setzt mehrfach fälschlich -των für -τον.

28 ἐνταῦθα] ἐνθάδε A.

29 ἀποκυλίσαντα] ἀποκυλισθέντα A.

30 γινόμενα] γεννόμενα A.

31 τῆς ζωῆς add A.

32 ἡμᾶς] ὑμᾶς A.

33 ὑμεῖς] ἡμεῖς A.

1. Vieles, was als Unglück erscheinen mag, nimmt aufgrund der Vorsehung einen guten Ausgang. Wie zum Beispiel die Dinge mit Joseph auf Veranlassung seiner Brüder liefen (vgl. Gen 37/50) und zur Zeit Davids, als er von Saul verfolgt wurde (vgl. 1 Sam 18/24), so fing es auch an dieser heiligen Stätte an. Zunächst war nämlich das Grab der Auferstehung sowohl mit Siegeln als auch durch Wächter abgesichert worden (vgl. Mt 27,66). Beides aber wurde zum Beweismittel für die Auferstehung Christi. Siehst du diesen Stein, oh Jude?³⁴ Er ist Zeuge des hier von den Toten Auferstandenen. Engel haben den Stein weggerollt, den die Feinde wie ein Siegel dem Grab angelegt haben.³⁵ Zeuge ist ein Haufe von Soldaten, die gesehen haben, wie eine menschengleiche Gestalt den Stein wegewälzt hat (vgl. Mt 28,2/4).

2. Aber ich will meine Gedanken noch weitere Kreise ziehen lassen zu dem, was von Anfang an geschehen ist. Und ich finde in diesem Grab die Quelle der Auferstehung, in dem Stein aber den Anwalt der Toten, weil er Gott aufnahm, um den verborgenen Schatz denen zu zeigen, die danach verlangen. So schenkt mir jetzt eure Aufmerksamkeit³⁶, und ihr werdet der Geheimnisse Ausgang erfahren³⁷! Nach seiner Flucht aus Ägypten und Ankunft »im Land Midian« (Ex 2,15) wälzte der Gesetzgeber Mose einen Stein vom Brunnen fort, um die Schafe zu tränken (vgl. Gen 29,2f.).³⁸ Ihr seid die geistigen Schafe, und der Engel hat wegen euch diesen erhabenen Stein weggerollt, um uns alle trinken zu lassen. Nicht ein fühlbares Wasser, sondern ein Trank der Unvergänglichkeit ist es, den dieser Ort der Auferstehung hervorsprudeln läßt. Kommt, trinkt den Becher der Unsterblichkeit (vgl. Mt 26,27), dessen erste Gabe Christus mitgenommen hat, als er in die Himmel entschwand.

3. Denn sehr schön hat auch der Prophet Jesaja, als er eben dies vorausschaute, gesagt: »Ihr Durstigen kommt und trinkt aus den Quellen, und ihr, die ihr kein Geld habt, kauft ohne Geld und trinkt« (vgl. Jes 55,1; 12,3). Und da er wußte, daß die Auferstehung Christi im Spiegel des Geheimnisses eine Quelle tief wie ein Brunnen ist (vgl. Joh 4,11), sagt er an anderer Stelle: »Schöpf Wasser aus den Quellen des Heils« (Jes 12,3) und trinkt! Wer sind die Dür-

³⁴ Die Anrede der Juden ist rhetorisch; es waren aufgrund des unter Konstantin wiederbelebten Hadrianedikts schwerlich Juden in Jerusalemer Gottesdiensten anwesend.

³⁵ Hier wird der Grabstein selbst als Siegel verstanden.

³⁶ Eine ähnliche Rhetorik siehe PsJoh. Chrys. ven. cruc. 4. 8 (127. 129 G. M. Browne, Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo. The Greek Vorlage of the Syriac version: Le Muséon 103 [1990]).

³⁷ Wiederaufnahme der ξύβασις aus c. 1.

³⁸ Ephräim kombiniert hier den Mosebrunnen mit dem Öffnungsstein des Jakobsbrunnens; vgl. Eger. peregr. 21,1 f (Fontes Christiani 20, 212,9/19).

οἱ καὶ διὰ τὴν δίψαν τοσαύτην ὁδὸν ἀνύσαντες. Κατὰ γὰρ τὸν Δαυΐδ εἴποιεν ἄν³⁹ ἔκαστος ὑμῶν⁴⁰. «Ον τρόπον ἐπιποθεῖ⁴¹ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ Θεός» (Ps 41,2). «Οθεν καὶ εὑρόντες τὰς πηγὰς ἐπὶ τῆσδε τῆς | πόλεως, περιμένετε τὸν ἐκ τῶν μυστικῶν φρεάτων τὴν ἄντλησιν ὑμῖν⁴² ποιησάμενον. Τίνες οὖν οὗτοι⁴³ οἱ ἄντλοῦντες τοῦτο τὸ ὕδωρ τὸ νοητόν; Ἡμεῖς οἱ πρὸς διδασκαλίαν προχειρισθέντες. Ἐπεὶ οὖν τὸ ὕδωρ τούτου τοῦ μυστικοῦ φρέατος ἐστιν ἡ ἀγία γραφή, τὸ δὲ ἄντλημα ὁ κοινὸς ἡμῶν λόγος, φέρε διὰ τοῦ κοινοῦ λόγου τὸν θεῖον λόγον εἰς μέσον ἀγάγωμεν.

4. Οὗτος ὁ τόπος ἐστὶν ἀγγέλων διδασκαλεῖον. Ἀπὸ γὰρ αὐτοῦ προσεφώνησαν τοῖς ἀποστόλοις λέγοντες: Μὴ «ξητεῖτε μετὰ τῶν νεκρῶν τὸν ζῶντα⁴⁴. οὐκ ἐστιν ὅδε» (vgl. Lk 24,5f.). «Ω τῶν ἀθανάτων μυστηρίων. Ἀγγελοι χειροτονοῦνται τῆς ἀναστάσεως μάρτυρες, ἐπειδὴ οἱ προφῆται ἐν Ιουδαίοις οὐκ ἐπιστεύοντο. Πλῆθος στρατιωτῶν ἐτήρει τὸν τάφον (vgl. Mt 27,65f.), καὶ Σαδδουκαῖοι τῶν ἀγγέλων τὴν μαρτυρίαν ψευδῇ ἐνόμιζον⁴⁵ (vgl. Apg 4,1f.). Υπεναντίον ἦσαν οἱ τηροῦντες [fol. 189^v] ὡς Σαδδουκαῖοι· ὁδίως ἐψεύδοντο (vgl. Mt 28,15) δεδοικότες τὴν κατηγορίαν, ὅτι ἀνείλον ἄνδρα ἀθῷον τοῦ σταυροθῆναι. Οὐ συνέκρυπτον γοῦν τοῖς ἀποστόλοις οἱ κατὰ τῶν ἀποστόλων ἀντιπράττειν πειρώμενοι. Ἰδοὺ τοίνυν, ἀλήθεια πᾶσα τοὺς ἐναντίους ἔχει⁴⁶ μάρτυρας. Ἀντιδίκων γὰρ συνηγορούντων οὐδεμίᾳ ξήτησις ἀπολείπεται.

5. Ἐκειντο καὶ τὰ ὅθονια καὶ⁴⁷ παρὰ μέρος⁴⁸ καὶ σουδάριον (vgl. Joh 20,7), ὅπερ ἂν εἴη ἐκμαγεῖον⁴⁹. τοῦτο⁵⁰ παρ' Ἐβραίοις σουδάριον λέγεται. Μὴ γυμνὸν οἱ κλέψαντες ἐλάμβανον τὸν Χριστὸν; Ἡ οἱ σπουδάζοντες, εἴγε ἔκλεψαν, σχολὴν ἦγον ἀφιματοῦν⁵¹ καὶ πάλιν ἐνταφιάζειν (vgl. Joh 19,40); Πῶς οὖν ἵσταται, ὁ ὑπέθεντο λέγειν τοῖς φύλαξιν οἱ Σαδδουκαῖοι· Εἴπατε· Ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ ἡμῶν κομιώ μένων ἔκλεψαν αὐτόν· καὶ ἡμεῖς τὸν

39 περὶ τῶν ἀγίων τόπων add A.

40 ὑμῶν] ἡμῶν A.

41 ἡ add A.

42 ὑμῖν] ἡμῖν A.

43 οὗτοι] om A.

44 ἀνέστη add A.

45 ὑποστήσεωι add A.

46 ἔχει] ἔχειν PA.

47 καὶ] om A.

48 δὲ add A.

49 ἐκμαγεῖον] ἐκμάγιον P. προσμάγιον A.

50 γὰρ add A.

51 ἀφιματοῦν] ἀφιματοῖν P. ἀμιματοῖν A.

stenden? Ihr, die ihr ebenso aus Durst einen solch weiten Weg zurückgelegt habt! Denn jeder von euch möchte mit den Worten Davids sagen: »Wie ein junger Hirsch lechzt nach den Quellen des Wassers, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir« (Ps 42[41],2). Da ihr nun die Quellen in dieser Stadt hier (sc. Jerusalem) gefunden habt, so erwartet jenen, der euch aus den mystischen Brunnen (das Wasser) schöpft. Wer aber wird dieses geistige Wasser schöpfen? Wir (Diakone und Priester⁵²), die wir zur Lehre bestimmt sind! Weil nun das Wasser dieses mystischen Brunnens die Heilige Schrift ist, das Schöpfgerät aber unsere gewöhnliche Sprache, wohlan, so wollen wir durch die gewöhnliche Sprache das göttliche Wort in die Mitte heraufziehen!

4. Dieser Ort ist das Lehrhaus der Engel.⁵³ Denn von ihm aus richteten sie sich an die Apostel mit den Worten: »Sucht doch nicht den Lebenden unter den Toten! Er ist nicht hier« (Lk 24,5f.). Oh, welche unsterblichen Geheimnisse!⁵⁴ Engel werden zu Zeugen der Auferstehung bestimmt, weil die Propheten unter den Juden keinen Glauben fanden. Eine Menge von Soldaten bewachte das Grab (vgl. Mt 27,65f.), und die Sadduzäer hielten das Zeugnis der Engel für erlogen (vgl. Apg 4,1f.). Auf entgegengesetzte Weise waren die Bewacher doch auch wie die Sadduzäer: Sie zögerten nicht zu lügen (vgl. Mt 28,15), weil sie die Anklage fürchteten, sie hätten einen Mann vom Kreuz genommen, bevor er zu Tode gekommen war. So versteckten sie sich nicht wie die Apostel, weil sie deren Pläne durchkreuzen wollten. Beachte aber, wie die ganze Wahrheit durch ihre Gegner bezeugt wird. Denn wenn sogar die Gegner zustimmen, ist jeder Streitpunkt beseitigt.

5. Es lagen da die Leinenbinden und getrennt davon noch ein *sudarion* (vgl. Joh 20,7), womit ein Schweißtuch gemeint ist; ein solches heißt nämlich bei den Hebräern *sudarion*. Hätten etwa Diebe Christus nackt mitgenommen? Oder hätten sich jene, die in aller Eile einen Diebstahl begingen, die Muße genommen, ihn zu entkleiden und erneut einzubalsamieren (vgl. Joh 19,40)? Wie steht es nun mit dem, was die Sadduzäer den Wächtern zu sagen auftrugen: »Sagt: Die Jünger sind gekommen und haben ihn gestohlen, als wir schliefen.

52 Predigten durch Bischöfe, Presbyter und Diakone siehe M. Sachot, Art. Homilie: RAC 16 (1994) 148/75, hier 164. Nach Hieron. vir. inl. 115 (216 A. Ceresa-Gastaldo, Gerolamo. Gli uomini illustri [Firenze 1988]) war Ephräm Diakon; vgl. P. Bruns: LACL (1998) 191. Zur frühchristl. Predigt allgemein siehe E. Dassmann, Kirchengeschichte 2,2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike (Stuttgart u. a. 1999) 128f.

53 Bemerkenswert ist hierzu die orthodoxe Tradition, wonach der Ambon Symbol für jenen Stein sei, den der Engel vom Grab Christi wegwälzte, der untere Raum des Ambon »Höhle« genannt wurde und die auf dem Ambon lesenden bzw. psalmierenden Geistlichen Engel symbolisierten; H. Hunger, Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen: ByZ 92 (1999) 1/9, hier 2.

54 Das ist zwar Rhetorik, lässt aber doch auch das echte Anliegen byzantinischer Homiletik aufscheinen, das Staunen darüber nicht zu verlernen, wie Gott die Erlösung »eingefädelt« hat.

ἥγεμόνα πληροφορήσωμεν⁵⁵ (vgl. Mt 28,13f.). Τίς οὖν ἡ αἰτία ὅθόνια κεῖσθαι ἐπὶ τοῦ | τάφου (vgl. Lk 24,12), ἀλλ’ ἵνα δειχθῇ, ὅτι οὐδὲ ὅλως τῶν ἀπὸ τῆς γῆς χρεία ἐσθημάτων τοῖς ἐκ νεκρῶν ἀνισταμένοις. Ἀλλὰ καὶ μάρτυρα περὶ τούτου τὸν μακάριον Δαυΐδ παρέξομαι⁵⁶ λέγοντα περὶ Χριστοῦ, ὅτι ἀναστάντος ἐπουρανίῳ στολῇ κέχρηται: «Ο κύριος⁵⁷ ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο» (Ps 92,1). «Οτι δὲ ἐπὶ τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ ὁ λόγος προείρηται, φανερόν. Μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν ἔφη: «Ἐδόθη μοι πᾶσα ἔξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» (Mt 28,18). «Ἄρα οὖν ἐπουράνιον εὐπρέπειαν ἐνδυσάμενος, τῆς εὐτελείας τῶν ἐπιγείων ἐνδυμάτων⁵⁸ περιεφρόνησε.

6. Διὰ τί δὲ τὸ σουδάριον κατ’ ἴδιαν ἔκειτο κεχωρισμένον τῶν ἄλλων ὁθονίων; Ἐπειδὴ ιερωσύνης τεκμήριον ἐν αὐτῷ δείκνυται, ὅτι «ἐπὶ κεφαλῆς» (vgl. Joh 20,7) δίδοται ἡ χάρις τοῦ πνεύματος. Δηλοῦ γοῦν τὰ δύο τάγματα ἐν τῇ τοῦ σωτῆρος κηδείᾳ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ιερέων, ὅτι ἴδιάζουσαν ἔχει τὴν κατάστασιν (vgl. Joh 20,7). [fol. 190] Ἀφίησι δὲ αὐτὰ ἐπὶ τοῦ τάφου οὐ μόνον εἰς ἀπόδειξιν τῆς οἰκείας ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ εἰς ήμᾶς εὐλογίαν τῇ ἐκκλησίᾳ. «Ωσπερ ὁ Ἡλίας ἀναλαμβανόμενος τὴν μηλωτὴν τῷ⁵⁹ Ἐλισσαίῳ κατέπεμψεν εἰς βοήθειαν (vgl. 4 Κό 2,13), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Χριστὸς ἀναβαίνων εἰς οὐρανοὺς τοῖς ἀποστόλοις τὰ ἐσθήματα κατέλειπεν⁶⁰. «Ως συγκληρονόμοις τῆς χάριτος ἀφίησι τὸ περιωλένιον⁶¹ καὶ περικεφάλαιον εἶδος τοῖς ἀποστόλοις καὶ τὰ λοιπὰ ὅθόνια τοῖς λοιποῖς τάγμασι τῆς ἐκκλησίας.

7. Ἡκέτω ὁ λίθος μάρτυρς τῆς ἀναστάσεως. Ὁποίω γὰρ ἀν ὑπνῷ βαθεῖ συνείχοντο οἱ φύλακες καὶ ὑπνίζοντο, τοιούτῳ λίθῳ⁶² ἀποφραττομένου τοῦ στομίου τοῦ μνήματος. Ὁργιῶν χρείᾳ⁶³, πελεκίων καὶ σιδήρων ποικίλων εὐλυτῶσαι λίθον σφηναρίοις ἐμπεφραγμένον. Πῶς οὖν ἵσταται τὸ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ ἔκλεψαν αὐτὸν (vgl. Mt 28,13) καὶ ἀπεληλύθασιν; Ἐγὼ δὲ καὶ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἀποδείκνυμι περὶ τούτου τοῦ λίθου, ὅτι μέγας μάρτυρς γίνεται, ποικίλοις τρόποις τοὺς ἐναντίους ἐπιστομῶν. Καὶ γὰρ Ἰακὼβ χρίει λίθον (vgl. Gen 28,18), οὐδὲν ἔτερον σημαίνων ἡ χειροτονίαν μαρτύρων

55 πληροφορήσωμεν] πληροφορήσομεν A.

56 τὸν μακάριον Δαυΐδ παρέξομαι] παρ. τὸν μακ. Δαυ. A.

57 γάρ φησιν add A.

58 ἐνδυμάτων] ἐσθημάτων A.

59 τῷ] om A.

60 κατέλειπεν] κατέλιπεν A.

61 περιωλένιον nicht belegt. Vgl. ὠλένιος.

62 τοιούτῳ λίθῳ] τοιούτου λίθου PA.

63 καὶ ὄνυχος add A.

Wir unsererseits wollen das den Führer glauben machen (vgl. Mt 28,13f.)«? Was ist der Grund, daß Leinenbinden auf dem Grab liegen (vgl. Lk 24,12), wenn nicht um zu zeigen, daß die von den Toten Auferstandenen mitnichten jener Kleider bedürfen, die man auf Erden trägt.⁶⁴ Ich will aber diesbezüglich auch den seligen David als Zeugen anführen, der über Christus sagt, er trage seit seiner Auferstehung ein Himmelskleid: »Der Herr trat seine Herrschaft an, mit Schönheit hat er sich bekleidet« (Ps 93[92],1). Daß dieses Wort aber hinsichtlich der Auferstehung Christi vorausgesagt ist, leuchtet ein. Denn nach der Auferstehung sagte er: »Mir wurde alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden« (Mt 28,18). Da er sich also himmlische Schönheit angelegt hatte, verachtete er die Pracht irdischer Kleidung.

6. Aber weshalb lag das *sudarion* für sich, getrennt von den übrigen Tüchern? Weil in ihm ein untrüglicher Beweis des Priestertums vorliegt; denn »auf dem Haupt« (Joh 20,7) wird die Gnade des Geistes gegeben. Das *sudarion* offenbart also bei der Beerdigung des Erlösers, insofern es an einem gesonderten Ort liegt (vgl. Joh 20,7), die beiden Ordnungen des Volkes und der Priester. Er läßt sie (sc. die Leinenbinden und das *sudarion*) aber auf dem Grab nicht nur als Beweis seiner Auferstehung zurück, sondern auch als Segen für uns vermittels der Kirche.⁶⁵ Wie Elija bei seiner Aufnahme (in den Himmel) seinen Mantel zu Elische hinunterwarf, damit er ihm eine Hilfe sei (vgl. 2 Kö 2,13), so ließ auch Christus den Aposteln bei seiner Auffahrt in die Himmel Kleidungsstücke zurück.⁶⁶ Als Miterben der Gnade läßt er die Kleidungsstücke für Kopf und Arme den Aposteln zurück, die anderen Tücher den übrigen Ordnungen der Kirche.

7. Jetzt möge der Stein hervortreten als Zeuge der Auferstehung. Denn so tief der Schlaf war, in den die Wächter fielen und in dem sie schlummerten, so groß war der Stein, der die schmale Mündung des Grabes verschloß. Es hätte Pickeln, Beilen und mannigfacher Geräte bedurft, um den verkeilt (in den Grabeingang) eingerammten Stein zu entfernen. Wie kann da die Behauptung aufgestellt werden, die Jünger seien gekommen, hätten Christus gestohlen (vgl. Mt 28,13) und sich dann davongemacht? Ich werde aber auch für den Alten Bund zeigen, daß dieser Stein bereits ein großer Zeuge ist, der so oder so den Feinden das Maul stopfen kann.⁶⁷ Denn auch Jakob salbt einen Stein

64 Dasselbe sagt Theod. Mops. comm. in Io. 20 (CSCO SSyr 4,3, 248,32/5); Ammon. Alex. frag. in Io. 20,7 (PG 85, 1516B).

65 Sogenannte Eulogien (Segen[-sgegenstände]) nahmen sich auch die Pilger aus dem Hl. Land mit nach Hause, sozusagen als Hinterlassenschaften des Erdenwandels Christi. Vgl. A. Stuiber, Art. Eulogia: RAC 6 (1966) 900/28, hier 925/7.

66 Vgl. Andr. Cret. exalt. cruc. 1 (PG 97, 1032C).

67 Das »Maul« stopfen mit dem »großen« Stein greift sprachlich den »so großen« Grabstein als Verschluß der Grab»mündung« auf.

ἐσομένων τοῦ λίθου. Καὶ Μωϋσῆς ἐπὶ λίθῳ⁶⁸ ἐδοξάσθη «ἐν γῇ⁶⁹ Μαδιάμ» (Ex 2,15) μαρτυρήσαντι, ὅτι ἔχεις⁷⁰ βασιλικὴν δύναμιν. Καὶ Σαμουὴλ ἔφη, ὅτι ἐπὶ τῷ λίθῳ τούτῳ ὁ θεὸς ἡμῖν βοηθός γέγονε, καὶ ἐκάλεσεν⁷¹ αὐτὸν ἀβενιζέο⁷² (vgl. 1 Kō 7,12), δὲ ὁμηρεύεται «θεὸς βοηθός» (Ps 77,35).

8. Εἰ δὲ καὶ ἡ παλαιὰ διαθήκη⁷³ μέσον ἄγει μάρτυρας⁷⁴ λίθους, καὶ νῦν μάρτυρες λίθοις τῆς τῶν Σαδδουκαίων συκοφαντίας. Καὶ γάρ ὁ πατριάρχης Ἱακὼβ ἔτι λέγει τῷ Λάβαν· Οὗτος ὁ «βουνὸς μάρτυρος» (Gen 31,47). εἰκότως τοίνυν καὶ ἡμεῖς εἴποιμεν πρὸς Ἰουδαίους, ὅτι, εἰ μὴ πιστεύετε Χριστὸν εἰς οὐρανοὺς ἀναβεβηκέναι (vgl. Ap̄g 1,9), ἵδού καὶ ὁ βουνὸς [fol. 190] τῆς ἀναλήψεως μάρτυρς, ἀφ' οὗ ἀπολιπών τοὺς ἀποστόλους πρὸς τὸν οἰκεῖον πατέρα ἔξεδήμησεν.

9. Οὐ παρίημι καὶ τὸ λοιπὸν τὸ ἐν τῷ λίθῳ κρυπταζόμενον μυστήριον εἰ γάρ καὶ σφραγῖδι συνείχετο, γενέσθω⁷⁵ μάρτυρς κατὰ τῶν ἐναντίων, ὅτι τοῖς οἰκείοις ἀντιλέγουσι συντηγόροις. Ἀρα τίς οὐ βδελύεται τὸν ἀπιστὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐν οἷς περιεργάζονται ἡμᾶς, ἐν αὐτοῖς συμπίπτοντες οὐκ αἰσθάνονται. Ἀρα τίς αὐτοὺς οὐκ ἀποδράσειν, ἐν μὲν τῇ κακίᾳ ἐπαύξοντας, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ εὐφραίνοντας⁷⁶, καθὼς λέγει καὶ Ἱερεμίας ὁ προφήτης περὶ αὐτῶν· «Σοφοί εἰσι τοῦ⁷⁷ κακοποιῆσαι, τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἔγνωσαν» (vgl. Jer 4,22).

10. Υμεῖς⁷⁸ οὖν, ἀγαπητοί, ἐποικοδομούμενοι τῇ ἀγιωτάτῃ πίστει ὑμῶν⁷⁹, τὸν τόπον τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ πιγήν | ἀποδείξεως εἶναι πιστεύετε, ἔχοντες τὴν εἰδημένην ὁμηρείαν μεγάλα δικαιώματα. Οἱ γάρ ἀντίδικοι ἡμῶν⁸⁰ κάμνοντες ἡγνόησαν, ὥσπερ δοῦλοι δεσπόταις ἀνάπταυσιν ἔτοιμάζοντες· ὅθεν ἀπώσθησαν τῆς ἀπολαύσεως. Ἡμεῖς δὲ προσελήφθημεν καὶ ἐν Ἡσαΐᾳ λέγοντος τοῦ θεοῦ πρὸς ἡμᾶς· «Ἐγκαινίζεσθε πρός με»

68 λίθῳ] λίθου P.A. Vgl. Ex 2,15: ἐπὶ τοῦ φρέατος.

69 ἐν γῇ P] ἐπὶ γῆς A.

70 ἔχεις] ἔχει A.

71 ἐκάλεσεν] ἐνεκάλεσεν A.

72 ἀβενιζέο] ἀβεννεζέο A.

73 εἰς add A.

74 καὶ add A.

75 γενέσθω] γινέσθω A.

76 εὐφραίνοντας] ἀφραίνοντας A.

77 τοῦ] τῷ A.

78 ὑμεῖς] ἡμεῖς A.

79 ὑμῶν] ἡμῶν A.

80 ἡμῶν] ἡμῖν A.

(vgl. Gen 28,18), womit er nichts anderes andeutet als die Erwähnung der künftigen Zeugen des (Grab-)Steins. Mose wurde an einem (Brunnen-)Stein »im Land Midian« gerühmt (vgl. Ex 2,15), der (ihm) bezeugte: Dir kommt königliche Macht zu. Samuel sagte, daß Gott uns an diesem Stein zum Helfer wurde, und er nannte ihn *abenezer* (vgl. 1 Sam 7,12), was übersetzt heißt: »Gotthilf« (Ps 78[77],35).

8. Wenn schon der Alte Bund Steine als Zeugen in die Mitte holt, dann sei jetzt auch ein Stein Zeuge gegen das verleumderische Gerede der Sadduzäer. Denn der Patriarch Jakob sagt ja auch dem Laban: Dieser Steinhügel sei Zeuge (vgl. Gen 31,47); also können auch wir mit Recht zu den Juden sagen: Wenn ihr nicht glaubt, daß Christus in die Himmel hinaufgegangen ist (vgl. Apg 1,9), siehe, dann sei der Steinhügel (auf dem Ölberg)⁸¹ Zeuge der Aufnahme (in den Himmel); denn von ihm ging er, die Apostel zurücklassend, fort zu seinem Vater.

9. Ich will auch das letzte im (Grab-)Stein verborgene Geheimnis nicht unerwähnt lassen: daß er nämlich, selbst wenn er vom Siegel gehalten wäre, gegen die Feinde als Zeuge dafür auftreten soll, daß sie ihren eigenen Helfershelfern widersprechen.⁸² Wer wird nämlich nicht das treulose Volk der Juden verabscheuen, die nicht merken, daß sie selber in das verfallen, was sie an uns auszusetzen haben? Wer wird sich nicht von ihnen fernhalten, die an Bosheit zugelegt haben, während sie sich in ihrer Frömmigkeit wohlfühlen, wie ja schon der Prophet Jeremia über sie klagt: »Weise sind sie im Bösetun, aber das Gute zu tun verstehen sie nicht« (Jer 4,22)?

10. Ihr nun, meine Lieben, seid auerbaut durch euren heiligsten Glauben: Vertraut darauf, daß der Ort der Auferstehung Christi eine Quelle des Beweises (für seine Auferstehung) ist, indem ihr die gegebene Erklärung als starkes Argument dafür nehmt. Denn unsere Feinde haben es trotz aller Mühe nicht verstanden. Sie verhalten sich dabei wie Diener, die (indem sie selber arbeiten) ihren Herren Erholung verschaffen. Daher wurden sie von der Erholung ausgeschlossen.⁸³ Wir aber haben mehr als das erhalten, ruft uns doch Gott schon

81 Der »Hügel« läßt sofort an den Ölberg denken (siehe oben Einleitung). Auch Cyrill. Hieros. cat. 12,11 (14 Rupp) scheut sich nicht, von der Grabeskirche aus den (von dort aus zu sehenden?) Ölberggipfel in den Blick zu nehmen.

82 Der Gedanke knüpft an c. 7 an: Die Juden reden von Diebstahl, weil das »Siegel«, d.h. der Grabstein (vgl. c. 1), weggerollt ist. Eigentlich wollten sie durch den verkeilten Grabstein garantieren, daß Christus nicht auferstehen konnte. Aber für Ephräm würde auch das versiegelte Grab die Auferstehung bezeugen, vor allem aber die Unglaubwürdigkeit der Juden belegen, die die Sache mit den Siegeln drehen und wenden, wie sie es wollen.

83 D. h. die Juden feiern nicht die Enkainien der Grabeskirche mit.

(Jes 41,1; 45,16), «νῆσοι πολλαῖ» (Ps 96,1). Ἐν νήσοις γὰρ οὐκ Ἰουδαῖοι, ἀλλὰ τὰ⁸⁴ ἔθνη καταμένουσι. Καὶ ὅτι Χριστοῦ φωνὴ τοῖς ἔθνεσι τῆς χάριτος, καὶ ὁ Δαυὶδ εἰρηκεν: «Ο κύριος ἐβασίλευσεν, εὐφρανθήσωσαν νῆσοι πολλαῖ» (Ps 96,1). Εὐφρανώμεθα⁸⁵ γοῦν ἡμεῖς ὄντως ἐγκαίνια τῆς ἀναστάσεως ἡμῶν ἄγοντες εἰς δόξαν θεοῦ, ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

bei Jesaja zu: »Erneuert euch⁸⁶ um meinetwillen« (Jes 41,1; 45,16), ihr »vielen Inseln« (Ps 97[96],1); auf Inseln leben nämlich keine Juden, sondern Heidenvölker. Und daß dies ein Ausdruck Christi für die Völker der Gnade ist, sagt auch David: »Der Herr ist König geworden, freuen sollen sich die vielen Inseln« (Ps 97[96],1). Wir wollen uns also recht freuen, daß wir die Erneuerung unserer Auferstehung (oder: die Kirchweihe unserer Anastasis) feiern dürfen zur Ehre Gottes, dem die Ehre gebührt in die ewigen Ewigkeiten. Amen.

2. Ephraem Graeci oratio in crucem (BHG 417d; ClavisPG [Suppl.] 4104)

a. Einleitung

Diese Kreuz-Predigt ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten.⁸⁷ Sie folgt, von derselben Hand geschrieben, direkt auf die zuvor besprochene Heilig-Grab-Predigt (BHG 434c). Laut Titel wurde sie ebenfalls an den Enkainien, das heißt in der Jerusalemer Kirchweihokta, gehalten: »(Predigt) desselben (sc. Ephräms) am Kreuz an den Enkainien und über das heilige Holz des Kreuzes« (τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ σταυρῷ ἐπὶ τῶν ἐγκαινίων καὶ περὶ τοῦ ἁγίου ξύλου τοῦ σταυροῦ). Bemerkenswert ist die Präzisierung des Ortes, wo Ephräm über die Reliquie spricht: »am Kreuz«, was nur das Hochkreuz auf dem Golgota meinen kann. Eine solche Ausdrucksweise entspricht ganz der von Egeria (Jerusalembesuch 381/84) her bekannten Terminologie ad crucem.⁸⁸

84 τὰ] om A.

85 εὐφρανώμεθα] εὐφρανόμεθα A.

86 Hier liegt ein Wortspiel vor: »erneuert euch« kommt von demselben Wortstamm wie die sogleich erwähnten Enkainien, d. h. die Kirchweihe der Grabeskirche. Solche Wortspiele sind beliebt; vgl. Basil. Sel. or. 31 (282,119f J. M. Tevel, De preken van Basilius van Seleucië ([Utrecht 1990]); [Ps]Sever. Gab. dedic. cruc. (130,6f J. Zellinger, Studien zu Severian von Gabala [Münster 1926]); Sophron. Hieros. exalt. cruc. (PG 87, 3304B. 3308B).

87 Pseutonka, ΣΤΑΥΡΟΥ 127.

88 Eger. peregr. 24,7 (Fontes Christiani 20, 230,15) u. ö.

Da Ephräm im Jahre 373 starb, haben wir – bei Authentizität der Predigt – ein deutlich früheres Zeugnis für das Kreuzmonument, als es bei der Pilgernonne vorliegt. Das könnte entsprechende Aussagen Eusebs von Emesa in einer zwischen 340 bis 360 in Jerusalem gehaltenen Predigt bestätigen.⁸⁹ Obwohl sich die Lokalisierung der Ephräm-Predigt in Jerusalem schon aus dem in der Clavis Patrum Graecorum vermerkten Initium ergibt, blieb dies unbeachtet und führte bislang zu keiner näheren Beschäftigung mit der Schrift.

Hinsichtlich des Stils sind dieselben Bemerkungen zu machen wie bei der vorausgehenden Predigt. Erneut handelt es sich um keine Cento-Predigt. Der Autor spricht »in der Mitte der Erde« (c. 1) davon, daß wir die Schätze der unsterblichen Quellen des Kreuzesholzes nicht in irdenen Gefäßen tragen (vgl. 2 Kor 4,7), sondern in »diesen hölzernen Gefäßen« (c. 8). Dem Kontext nach denkt er hier an das Golgotakreuz, welches ihm wie Ölbäume, Weinstöcke und Ähren ist. Diese Hölzer, das heißt doch wohl die Kreuzreliquien, sind die eigentlichen heiligen Gefäße, nicht etwa, so darf man sich hinzudenken, die goldenen Kelche des Altares oder diverse Pilgerandenken aus Terrakotta⁹⁰ oder anderem Material, in denen der Inhalt jener eigentlichen Gefäße aufbewahrt wird, nämlich das Öl des heiligen Holzes und die Eucharistie. Wenn die Rede auf das Wetter kommt, auf welches der Baum des Kreuzes für sein Gedeihen nicht angewiesen sei (c. 8), so läßt dies an das bekanntermaßen schlechte Wetter zur Zeit der Kirchweihokta denken.⁹¹ Der Schluß der Predigt gibt zu erkennen, daß sie innerhalb einer Eucharistiefeier gehalten wurde.

b. Text und Übersetzung

Codex: Athen. Metochion s. Sepulchri 244, saec. XIV, fol. 62^v-65.

- 89 Eus. Emes. pass. 1f. (79st É. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes = Bibliothèque du Muséon 24 [Louvain 1949]): De passione vero Christi quid praeterire non debemus: id enim exigit et locus ipse ... Festinemus ad Christi crucem, non ut crucifigamur, sed ut adoremus. Ebd. 19 (87st): Verum et prope ipsum patientem et iuxta crucem Iesu adstemus.
- 90 R. Camber, A hoard of terracotta amulets from the Holy Land: Actes du XV^e Congrès Internationale d'Études Byzantines, Athènes Sept. 1976, 2. Art et archéologie. Communications A (Athen 1981) 99/106.
- 91 Vgl. Hieron. tract. in Ps. 95,10 (Corpus Christianorum. Series Latina 78, 155,180/156,194).

1. Έν τοῖς ἀγίοις τόποις οὕτως ἐστὶν ὁ σταυρός, ἀδελφοί, ώς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου. Ἐκεῖνο τὸ δένδρον καρπὸν ζωῆς ἔφερε, τοῦτο τὸ ξύλον ζωῆς αἰώνιου πηγὴν προεβάλετο. Ἐκεῖνο τὸ δένδρον πηγὴν εἶχεν ἐν πλευρᾷ κειμένην εἰς ἀρδείαν αἰώνιον (vgl. Gen 2,10), καὶ τοῦτο τὸ ξύλον προείκατο καρπὸν καὶ ἐκ πλευρᾶς πηγὴν αἴματος καὶ ὕδατος ἔξεβλυσεν (vgl. Joh 19,34). Ἐκεῖνο <τὸ> δένδρον ἦν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου (vgl. Gen 2,9), καὶ τοῦτο τὸ ξύλον «ἐν μέσῳ τῆς γῆς» πεφύτευται, καθὼς καὶ Δαυὶδ ὁ προφήτης ἐμαρτύρησε περὶ θεοῦ εἰπών, ὅτι εἰργάσω «σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς» (Ps 73,12). Ἐκεῖ ἐφύτευσεν, ὡδε «εἰργάσατο» (Ps 73,12), ὅτι τὸν μὲν παράδεισον ὁ θεὸς ἔκτισε, τὸν δὲ σταυρὸν ὡς ἄνθρωπος ὑπομεμένηκεν. |

2. Ἐκεῖνο τὸ δένδρον ἔμφυτον προϊέτε ζωὴν, τοῦτο τὸ ξύλον ἔμπροσαίρετον ἀΐδιον ζωὴν πᾶσι τοῖς βουλομένοις προβάλλεται. Ἐκεῖνο τὸ δένδρον μόνῳ τῷ Ἀδάμ ἐπ' ἔξουσίας δίδοται, τοῦτο «τὸ ξύλον τῆς ζωῆς» (Gen 2,9) πᾶσι τοῖς θέλουσι πρόκειται εἰς ἀπόλαυσιν. Ἐκείνου τοῦ δένδρου ἀμαρτήσας ὁ Ἀδάμ ἀπολαῦσαι κωλύεται, τούτου τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς διὰ μετανοίας καὶ οἱ σφαλλόμενοι συντόμως μετέχουσιν. Ἐκεῖνο τὸ ξύλον ἔμφυτον εἶχε τὸν καρπὸν συντείνοντα «εἰς ζωὴν αἰώνιον» (Röm 5,21), τοῦτο τὸ δένδρον, ὃ μὴ εἶχεν, ἐπεκτήσατο, ὅτι φθαρτὸν ὃν γέγονεν ἀφθαρτον. Καὶ διὰ πίστεως οὐκέτι ξύλον ἐστίν, ἀλλὰ πηγὴ ζωῆς αἰώνιου. Καὶ ὅτι πηγάζει ζωὴν ὁ σταυρός, καὶ ὁ κύριος ἔφη: «Ἐγώ εἰμι ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις» (vgl. Joh 11,25), καὶ [fol. 63'] ὁ ἀπόστολος εἰρηκεν, ὅτι «εἰς τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ ἐβαπτίσθημεν» (vgl. Röm 6,3) «εἰς ζωὴν αἰώνιον» (Röm 5,21). Ὡς τοῦ σταυροῦ τῆς θείας δυνάμεως, ὅτι ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τοῦ παραδείσου πεποίηκε τὴν ζωὴν ἐν Χριστῷ προβαλλόμενος.

3. Οὐαὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἑλλησιν, ὅτι κοινὸν οἰκοῦντες παράδεισον «τὸ ξύλον τῆς ζωῆς» (Gen 2,9) οὐκ ἔμβλέπουσιν. Οὐαὶ τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι τὸ γεώργιον τοῦ θεοῦ ἔμπιστευθέντες τὸν καρπὸν τῆς ζωῆς οὐκ ἐπιγινώσκουσιν. Οὐαὶ τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι τυφλοὶ ὄντες τὸν ἀτίμητον μαργαρίτην ἡρτημένον ἐν ξύλῳ οὐ καθοδῶσιν (vgl. Mt 13,45f.). Οὐαὶ τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι λαβόντες τὴν κτίσιν τοῦ ἀγοροῦ τὸν ἐν τῷ ξύλῳ θησαυρὸν οὐκ ἐνόησαν, ἀλλὰ τοῖς ἔθνεσιν αὐτὸν ἀποδίδονται (vgl. Mt 13,44). Οὐαὶ τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι τῆς ἀμπέλου κρατοῦντες τῆς εὐφροσύνης τοῦ δένδρου τούτου ἐστέρηνται (vgl. Mt 21,41). Ἡμῖν τὸν θησαυρὸν τοῦτον μηδὲν λαβόντες παραχωροῦσι· διὰ

1. An den Heiligen Stätten ist das Kreuz so, liebe Brüder, wie das in der Mitte des Paradieses gepflanzte Holz.⁹² Jener Baum (damals im Paradies) trug eine Frucht des Lebens, dieses Holz (hier auf dem Golgota) ließ eine Quelle ewigen Lebens hervorsprudeln. Jener Baum hatte an der Seite eine Quelle als ewige Tränke (vgl. Gen 2,10), dieses Holz ließ eine Frucht wachsen (sc. Christus)⁹³ und sprudelte aus ihrer Seite eine Quelle von Blut und Wasser hervor (vgl. Joh 19,34). Jener Baum stand in der Mitte des Paradieses (vgl. Gen 2,9), dieses Holz war in der Mitte der Erde gepflanzt, wie auch der Prophet David bezeugte, als er über Gott sprach: Du hast gewirkt »das Heil in der Mitte der Erde« (Ps 74[73],12). Dort (im Paradies) pflanzte er, hier (auf Golgota) »wirkte er« (Ps 74[73],12); denn das Paradies gründete der Gott, das Kreuz ertrug er als Mensch.

2. Jener eingepflanzte Baum brachte Leben hervor, dieses einmal frei gewählte Holz sprudelt allen, die es wünschen, ewiges Leben hervor. Jener Baum ist nur dem Zugriff Adams freigegeben, dieses Holz des Lebens steht allen, die wollen, zum Genuß bereit. Von jenem Baum zu kosten, ist Adam nach seiner Sünde versagt, an »diesem Holz des Lebens« (Gen 2,9) haben selbst die Gefallenen, wenn sie umkehren, ohne weiteres teil. Jenes eingepflanzte Holz besaß eine Frucht, die »zum ewigen Leben« (Röm 5,21) reichte, dieser Baum erwarb sich dazu, was er nicht besaß, insofern er entgegen seiner Vergänglichkeit unvergänglich wurde. Im Glauben ist es kein Holz mehr, sondern Quelle ewigen Lebens. Weil das Kreuz Leben quellen läßt, sprach der Herr: »Ich bin das Leben und die Auferstehung« (vgl. Joh 11,25), und der Apostel sagte: »Auf den Tod Christi wurden wir getauft zum ewigen Leben« (vgl. Röm 6,3; 5,21). Oh, welche göttliche Kraft doch das Kreuz besitzt, da es uns in den Genuß des Paradieses gebracht hat, indem es das Leben in Christus hervorsprudeln ließ.

3. Weh' den Juden und Hellenen! Obwohl sie das Paradies der Welt bewohnen, schauen sie »das Holz des Lebens« (Gen 2,9) nicht an. Weh' den Juden! Obwohl ihnen der Acker Gottes anvertraut ist, erkennen sie nicht die Frucht des Lebens. Weh' den Juden! In ihrer Verblendung beachten sie nicht die am Holz aufgehängte, verkannte Perle (vgl. Mt 13,45f). Weh' den Juden! Obwohl sie die Pflanzung des Gartens in Besitz genommen haben, war ihnen der Schatz am Holz kein Gedanke wert, sondern sie überlassen ihn den Heiden (vgl. Mt 13,44). Weh' den Juden! Obwohl sie im Besitz des Weinbergs waren, sehen sie sich der Freude dieses Baumes beraubt (vgl. Mt 21,41). Weil sie selbst damit nichts anfangen konnten, überlassen sie uns diesen Schatz. Des-

92 Hier und im folgenden ist zu beachten, daß ξύλον »Holz« und »Baum« heißt.

93 Vgl. PsJoh. Chrys. ador. ven. cruc. (PG 62, 750): Ströme und Christusfrucht des Kreuzes.

τοῦτο ώς τυφλοῖς καὶ μωροῖς ὁ σατανᾶς ἐμπαιζῶν οὐ παύεται. Ἀπὸ τῆς ἀργίας τὸν βότρυν ἡφάνιζον· διὸ ἡμῖν αὐτὸν ὁ θεὸς ἀντιπαραδίδωσιν. Ἐλαβον τὸν ἀμπελῶνα καὶ τοῖς ἔθνεσιν αὐτὸν δίδωσιν· ὅθεν καὶ μυριοπλασίονα αὐτῷ τὸν καρπὸν ἀποδίδωσι.

4. Τίς ὁ καρπὸς τοῦ ἀμπελῶνος Χριστοῦ, ἀλλ’ ἡμεῖς; “Οσοι γάρ ἐστε τοῖς πλήθεσι, τοσοῦτοι εἰσὶ καὶ οἱ βότρυνες. Ἐν τῇ συναγωγῇ ἔζητει καλὸν ἔνα γοῦν βότρυν Χριστός, ἀλλ’ ἔλεγον οἱ προφῆται πρὸς αὐτόν· «Πάντες ἔξεκλιναν, ἄμα ἡχρειώθησαν» (Ps 13,3; 52,4; Röm 3,12). Ὑμεῖς δὲ ὡς θαυμάσιοι βότρυνες τὴν παρουσίαν αὐτοῦ εὐφραίνετε ἐαυτοὺς αὐτῷ προσκομίζοντες. Ἐπεζήτει ἐν τῇ συναγωγῇ καρπὸν [fol. 64] ὁ Χριστός (vgl. Lk 13,6), ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν ἔλεγον οἱ ἄγιοι· «Οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἔως ἑνός» (Ps 13,3; Röm 3,12). Ὑμεῖς δὲ ἀνακεκραμ[μ]ένοι τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι πάντες καρπός ἐστε τῆς ἀμπέλου ταύτης, ἐν ᾧ τὸ ξύλον πεφύτευται τοῦτο. Καὶ ὅτι ἀμφότερα ἐν ταῖς διαθήκαις οἱ λαοὶ καρπὸς καὶ γεώργιον εἰσὶ τοῦ θεοῦ, λέγει μὲν καὶ Παῦλος ὃ ἀπόστολος· «Θεοῦ γεώργιον» ἐστε, «θεοῦ οἰκοδομή ἐστε» (1 Kor 3,9).

5. Εἶπε δὲ καὶ Ἡσαΐας περὶ Ἰουδαίων· «Ο γάρ ἀμπελῶν κυρίου σαβαὼθ οἶκος τοῦ Ἱσραὴλ ἔστι, καὶ ἀνθρωπος <τοῦ> Ἰουδα νεόφυτον ἡγαπημένον» (Jes 5,7). Εἰς τοῦτον ἦκε τὸν ἀμπελῶνα ὁ κύριος ζητῶν τὸν καρπόν, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν λέγει ὁ αὐτὸς Ἡσαΐας· Τί ἐπιζήτεις εἰς τὴν χερσωθεῖσαν ἀμπελὸν καρπόν; Τί παρακαθέξῃ τῇ ἡρημωμένῃ ἀμπέλῳ προσδεχόμενος βότρυνας; Τί ἐπιμένεις | καὶ παραμένεις αὐτούς (vgl. Jes 5,4); Τυφλοὺς ἀπαιτεῖς γεωργίας ἐπιμέλειαν; Τὰ ἀκάνθια σοι ἀποδώσειεν ἀντὶ βιτρύων (vgl. Jes 5,6), «ἀκάνθας καὶ τριβόλους» (Gen 3,18) ἀντὶ καρποῦ. Καὶ γάρ ἐγὼ «ἔμεινα, ἵνα ποιήσῃ σταφυλήν, ἐποίησε δὲ ἀκάνθας» (Jes 5,2, 4). Τοῖς πάθεσιν ἀποτυφλωθέντες οἱ Ἰουδαῖοι οὕτε τὴν προοϋπάρξασαν σπουδὴν τῆς ἀμπέλου ἐφύλαττον, ἀλλὰ καὶ ὅσα οἱ πατέρες ἐν αὐτῇ ἔκαμνον οὕτοι διὰ τῆς ἀμελείας ἀπώλεσαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἔτερος προφήτης ἐπιζητοῦντι Χριστῷ τὸν καρπὸν εἴδηκεν· «Ἐλυμήνατο αὐτὴν ὅς ἐκ δρυμοῦ, καὶ μονιὸς ἄγριος κατενεμήσατο αὐτήν» (Ps 79,14).

6. Ἀλλ’ ἐλθὼν ὁ δεσπότης τοῦ ἀμπελῶνος τὴν συκῆν καταργοῦσαν τὸν ἀμπελῶνα ἔξηρανε (vgl. Mt 21,19). Καὶ φυτεύσας ἐν αὐτῇ⁹⁴ τὴν προγονικὴν εὔσεβειαν, ἡμῖν τὸν ἀμπελῶνα ἐκδίδωσι. Τὴν συκῆν [fol. 64^v] ἔξηρανε καὶ

94 Sc. τῇ ἀμπέλῳ.

halb hört der Satan nicht mehr auf, sie in ihrer Blindheit und Torheit zu verspotten. Aus Trägheit haben sie die Traube verwahrlosen lassen. Deswegen gibt Gott sie uns. Sie haben den Weinberg erhalten und geben ihn den Heiden. Deswegen läßt Gott ihn vieltausendfältige Frucht tragen.

4. Wer ist die Frucht des Weinbergs Christi, wenn nicht wir? So viele ihr nämlich an Zahl seid, so zahlreich sind auch die Trauben. In der Synagoge suchte Christus eine Traube, und sei es auch nur eine einzige, aber die Propheten sagten zu ihm: »Alle hängen sie herab, alle sind sie verderbt« (Ps 14[13],3; 53[52],4; Röm 3,12). Ihr aber macht seine Wiederkunft zu einem frohen Ereignis, indem ihr euch ihm sozusagen wie liebliche Trauben darbietet. Christus suchte in der Synagoge beharrlich eine Frucht (vgl. Lk 13,6), aber die Heiligen sprachen zu ihm: »Es gibt keinen, der Gutes tut, auch nicht einen einzigen« (Ps 14[13],3; Röm 3,12). Ihr aber, die ihr durchmischt seid durch die Gnade Christi, seid alle die Frucht dieses Weinbergs, in dem dieses Holz gepflanzt ist. Und daß die Völker in den Testamenten beides sind, Frucht und Acker Gottes, das sagt auch der Apostel Paulus: »Gottes Acker« seid ihr, »Gottes Bauwerk seid ihr« (1 Kor 3,9).

5. Zudem sagte Jesaja über die Juden: »Der Weinberg des Herrn Sabaoth ist das Haus Israels, und die Leute von Juda sind sein geliebter Setzling« (Jes 5,7). In diesen Weinberg kam der Herr auf der Suche nach der Frucht, aber derselbe Jesaja sagt zu ihm: Was suchst du im wüsten Weinberg eine Frucht? Was setzt du dich an den verwaisten Weinberg und erwartest Trauben? Warum wartest du so geduldig auf sie (vgl. Jes 5,4)? Von Blinden erwartest du die Pflege des Ackers? Stacheln statt Trauben sollte er dir hervorbringen (vgl. Jes 5,6)⁹⁵, »Dornen und Disteln« (Gen 3,18) statt einer Frucht. Denn »ich habe zugewartet, auf daß er eine Weintraube hervorbringe, aber es kamen nur Dornen« (Jes 5,2, 4). Durch Leiden abgestumpft hielten die Juden ihren einstigen Eifer für den Weinberg nicht aufrecht und ruinierten durch ihre Unachtsamkeit selbst das, was die Väter an Mühe in ihn hineingesteckt hatten. Deshalb sagte ein anderer Prophet zu Christus, als er sich auf der Suche nach der Frucht befand: »Eine Sau aus dem Wald hat ihn (den Weinberg) umgewühlt, ein wilder Eber ihn abgefressen« (Ps 80[79],14).

6. Aber nach seiner Ankunft ließ der Herr des Weinbergs den Feigenbaum (sc. Israel), der den Weinberg ausgelaugt hatte, verdorren (vgl. Mt 21,19). Nachdem er in ihm die von den Vorfahren überkommene Frömmigkeit ge-

95 Gedacht ist an die Dornenkronen; vgl. PsJoh. Chrys. parasc. (PG 50, 815); Procl. Const. hom. 11,4 in parasc. (PG 65, 785D); Anon. or. de pass. et cruc. 2 (296,30/2 V. S. Pseutonka, ΑΝΩΝΥΜΩΝ ΑΝΕΚΔΟΤΟΙ ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΣΤΑΥΡΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ: ΕΡΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ 20 [Thessalonike 1975]).

τὸν σταυρὸν ἐν αὐτῷ κατεφύτευσεν. Αὐτὸς γάρ ἐστι, περὶ οὗ καὶ ὁ προφήτης Ἱεζεκιὴλ εἰρηκεν, ὅτι «ξηραίνει ξύλον ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν ἀναθάλαι ποιεῖ» (vgl. Ez 17,24). “Ἡ οὐκ ἀνέθαλεν ὁ σταυρὸς ὁ τηλικοῦτον καρπὸν προέμενος, ὅτι πᾶσαν ἐκκλησίαν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ λαοὺς μεγάλως ἐνέπλησεν;” Ω σταυροῦ δύναμις, οὗ τὸ ξύλον ἐλαιοδενδρὸν ἐγένετο καὶ ἀμπελός καὶ πάλιν στάχυς καὶ ἄρουρα. ‘Ο γὰρ ἐν αὐτῷ καρπὸς ἀναβλαστήσας, καὶ ἀρτος καὶ οἶνος καὶ ἔλαιον, νοητῶς προούχει πᾶσι τοῖς ἔθνεσι.

7. Καὶ ὅτι ταῦτα πάντα ἐστὶν ὁ Χριστός, λέγει ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: «Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάσις» (vgl. Joh 6,41. 51). Ὁτι δὲ καὶ οἶνος ὁ αὐτὸς γέγονεν «Ἐγώ», φησίν, «ἡ ἀμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα» (Joh 15,5), «ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός» (Joh 15,1). Περὶ δὲ τοῦ εἶναι αὐτὸν ἔλαιον λέγει καὶ | ἐν τῷ προφήτῃ: «Ἐγὼ δὲ ώσει ἔλαια κατάκαρπος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ» (Ps 51,10). Μέγα τὸ μυστήριον τούτου τοῦ ἀγροῦ, ἀγαπητοί, ὅτι ἐν τρισὶν ἡμέραις τοὺς καρποὺς τελείους παρέστησεν. Ἐν τῷ προσαββάτῳ τὸν σπόρον ἐδέξατο καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν τέλειον τὸν στάχυν ἔδωκε. Πρὸ δύο ἡμερῶν ἐφυτεύθη ἡ ἀμπελος αὕτη, καὶ τῇ τρίτῃ τὸν βότουν παρέστησεν, εὐθὺς οὖν παρεσχηκότα πᾶσι πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν. Καίτοι τούτον ἐγεώργησε τὸν οἶνον, θαυμαστόν, ὅτι αὗθις τοῦ πρόσθεν πολὺ γέγονεν ἀμεινον. Πᾶς γάρ, φησί, τὸν ἐλάσσονα οὖν οὐ πρῶτον ἀλλ' ἔσχατον δίδωσι (vgl. Joh 2,10). Χριστὸς δὲ ἔσχατος ἐλθὼν πρῶτος ἐγένετο. Ἐν τύπῳ γάρ τοῦ νόμου Ἰωάννης εἰρηκεν «Ο δόπισω μου ἐρχόμενος πρότερος μου γέγονε» (vgl. Joh 1,15). «Κἀγώ οὐκ ἔδειν αὐτόν» (Joh 1,31. 33).

8. "Ω τῶν [fol. 65] ἀθανάτων πηγῶν τῶν ἀπὸ τοῦ ξύλου τούτου προερχομένων, ὅτι πᾶσι χορηγεῖ κατὰ δύναμιν ἀθανασίας ἀπόλαυσιν. Καὶ ὁ μὲν Παῦλος λέγει: «Ἐχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν» (2 Kor 4,7). Ἐγὼ δὲ ἀνθυπενέγκας εἴποιμι, ὅτι ἔχομεν τοὺς θησαυροὺς τούτους ἐν τούτοις τοῖς ξυλίνοις σκεύεσιν. Οὐ χρήζει αὕτη ἡ ἀρουρα οὐκ ὅμβρων οὐχ ὄντος αἰσθητοῦ οὐ τροπάς οὐρανοῦ οὐχ ἡμερίας ποιότητος οὐκ ἐτησίων ὥρῶν οὐ θερινῆς αὐχμότητος, ἀλλὰ κατὰ τὸ μάννα ἀνθημεριὸν (vgl. Ex 16,21) ποιεῖται τῶν καρπῶν τὴν ἐκπλήρωσιν. Ἀλλ' ἵνα μή τις ἐπιλάβοιτο τοῦ λόγου τὸν Χριστὸν ἡμᾶς λέγοντας ἄρτον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον, καὶ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς γραφῆς ἐπισφραγιστέον τὰ εἰδημένα. Λέγει γοῦν Δαυΐδ: «Γεύσασθε καὶ ἰδετε, ὅτι χρηστὸς δὲ κύριος· μακάριος ἀνήρ, δις ἐλπίζει ἐπ' αὐτόν» (Ps 33,9). Ἐλθετε | οὖν, φάγωμεν τοῦ Χριστοῦ τῆς αἰώνιου ζωῆς καρπόν, ἵνα χρηστοὶ γενώμεθα. Ἐν τούτοις γάρ τοῖς ἐδέσμασιν

pflanzt hatte, stellte er uns den Weinberg anheim. Den Feigenbaum ließ er verderren und das Kreuz pflanzte er in ihm (sc. dem Weinberg) an. Er ist es nämlich, über den der Prophet Ezechiel sagte: »Er lässt das trockene Holz verderren und das feuchte aufblühen« (vgl. Ez 17,24). Oder ist das Kreuz nicht aufgeblüht? Brachte es doch eine solche Frucht hervor, daß es üppig die ganze Kirche erfüllte und sich zu allen Völkern der Kirche erstreckte. Oh du Kraft des Kreuzes, dessen Holz zum Ölbaum ward und zum Weinstock, aber auch zur Ähre und zum Acker. Denn die an ihm aufgebrochene Frucht – Brot und Wein und Öl – kam im geistigen Sinne allen Völkern zugute.

7. Daß Christus dies alles ist, sagt er im Evangelium: »Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist« (Joh 6,41. 51). Auch daß er Wein geworden ist, sagt er: »Ich bin der Weinstock, ihr die Reben« (Joh 15,5); »mein Vater ist der Weinbauer« (Joh 15,1). Und darüber, daß er auch Öl ist, äußert er sich beim Propheten: »Ich aber bin wie ein Ölbaum, grünend im Haus Gottes« (Ps 52[51],10). Groß ist das Geheimnis dieses Ackers, meine Lieben, denn innerhalb von drei Tagen zeigte er reife Früchte. Am Vorsabat nahm er die Saat auf und nach nur einem Tag brachte er die Ähre zur Reife. Vorgestern wurde dieser Weinstock gesetzt und schon am dritten Tag trug er die Traube, welche sogleich alle reichlich in den Genuss des Weines kommen ließ. Auch wenn er selbst den Wein gepflegt hat, so ist es doch verwunderlich, daß er erneut viel besser ist als der vorherige (Wein). Denn jeder, heißt es, schenkt den besseren Wein nicht als ersten, sondern als letzten aus (vgl. Joh 2,10). Christus aber, obwohl er als letzter kam, ward der erste. Denn gleichsam in Person des Gesetzes sagte Johannes: »Der nach mir kommt, war früher als ich« (vgl. Joh 1,15). »Auch ich kannte ihn nicht« (Joh 1,31. 33).

8. Oh, welche unsterblichen Quellen, die von diesem Holz hervorbrechen, da es nach Möglichkeit alle in den Genuss der Unsterblichkeit kommen läßt. Paulus sagt dazu: »Wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen« (2 Kor 4,7). Ich aber würde dagegenhalten und sagen, daß wir besagte Schätze in diesen hölzernen Gefäßen tragen. Dieser Acker braucht keinen Regen, nicht das nasse Element, keine Himmelsumschwünge, nicht das tägliche Wetter, nicht die Sommerwinde und keine sommerliche Trockenheit, vielmehr bewirkt er das Ausreifen der Früchte (so schnell) wie bei dem jeden Tag neuen Manna (vgl. Ex 16,21).⁹⁶ Aber damit uns keiner in der Rede aufhalte, wenn wir Christus als Brot, Wein und Öl bezeichnen, soll Besagtes noch anhand der alten Schrift bestätigt werden. Es sagt nun David: »Kostet und seht, wie gut der Herr ist. Selig der Mann, der auf ihn seine Hoffnung setzt« (Ps 34[33],9). Kommt also, laßt uns die Frucht des ewigen Lebens Christi essen, damit wir gut werden.

96 Das Bild der schnellreifenden Frucht auf die Hörer bezogen bietet PsJoh. Chrys. ven. cruc. 6 f (128 Browne).

ἐντρεφόμενοι ἐπουράνιοι γενησόμεθα ἄνθρωποι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, φῶν δόξα εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἐάμην.

Denn genährt durch diese Speise werden wir Himmelsmenschen werden in Christus Jesus, unserem Herrn, dem die Ehre sei in die ewigen Ewigkeiten. Amen.

Michael Kohlbacher

Ein vergessener geistlicher Vater (Palästina, 5. Jh.)? || Anmerkungen zu Pseudo-Makarios-Briefen (CPG 2415, 5)*

Julius Aßfalg zum 6. 11. 1999

1. Pseudonymie in asketischer Literatur

Wie in der Überlieferung homiletischer Schriften, so findet sich auch in der Überlieferung asketischer Schriften häufiger das Phänomen, daß dieselbe Schrift unter verschiedenen Autorennamen überliefert wird. Ein immer wieder zu beobachtendes Phänomen ist dabei, daß die Namen weniger bekannter Autoren durch bekanntere Namen ersetzt werden. Ein weiteres wiederholt begegnendes Phänomen ist, daß umstrittene Autoren – etwa gern gelesene Autoren, die zwischenzeitlich als Häretiker verurteilt wurden – durch unumstrittene Namen ersetzt werden. Die beiden bekanntesten Beispiele sind der Messalianer Symeon von Mesopotamien alias Makarios der Ägypter¹ und Evagrios Pontikos alias

* Dieser Aufsatz ist eine erweiterte Fassung meines Vortrages auf der XIII. International Conference on Patristic Studies, Oxford (18. 8. 1999). Besonderer Dank gebührt Paul Géhin, der mir einige Wochen vor dem Kongress einen Sonderdruck seiner Edition zukommen ließ und mir so die Gelegenheit gab, noch rechtzeitig die nötig gewordenen Überarbeitungen vorzunehmen. Für Ausküfte möchte ich außerdem Andrea Schmidt (Louvain-la-Neuve), Ekkehard Mühlberg (Göttingen), Andreas Müller (z. Zt. München) und Matthias Quaschning (z. Zt. Louvain-la-Neuve) danken. Samuel Rubenson (Lund) erinnerte mich in Oxford dankenswerterweise an die Parallelen zu den Antoniosbriefen. Chiara Faraggiana di Sarzana (Bologna-Göttingen) arbeitet an einer kritischen Weiterführung zur griechischen Fassung mit Neuedition des Apophthegmas J 728 (ed. Géhin 118) nach einer größeren Zahl von Handschriften. Die Widmung knüpft an die Widmung von Strothmann Makarios 96 an, so wie der Aufsatz das Thema von damals in einem vernachlässigten Aspekt weiterführt.

Zu den im folgenden verwendeten Abkürzungen vgl. das Abkürzungsverzeichnis am Schluß.

1 Daß »Makarios« mit dem Messalianerführer Symeon von Mesopotamien identifiziert wurde, war eine Hypothese Louis Villecourts, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Syméon Stylite*, in: ROC 21 (1918-19) 337-344, die durch Dörries 7f. weitere Anerkennung fand; vgl. Vincent Desprez, Art. Macaire 8., in: *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 23-27. Nun wandte sich Fitschen 171-175 dagegen und ergänzte seine Kritik mit einer sehr originellen alternativen Hypothese: »Symeon« sei der aus Theodorets Mönchsgeschichten cap. 6 (CPG 6221) bekannte Symeon »der Ältere« (174f.).

Neilos²; weniger bekannt ist, daß etwa Symeon auch als Ephraim³, Basileios⁴, Evagrios⁵, Markos Eremites⁶ und Isaias von Gaza⁷ überliefert wird, Isaias von Gaza als »Akephaler« (also: Gegner des Chalcedonense) wiederum unter den Namen des Athanasios⁸, Ammonas⁹ und Moses des Ägypters¹⁰.

Wo es parallele Textüberlieferungen sowohl unter dem richtigen Namen als auch unter einem Pseudonym gibt, kann die Autorenfrage nach gängigen ver-

- 2 CPG 2447-2454. Evagrios alias Ammonas vgl. CPG 2393 und alias Athanasios CPG 2265; Exzerpte aus Pseudo-Neilos/Evagrios (CPG 2451) und Pseudo-Ephraim (CPG 3909. 3968) wurden zu einem lateinischen Pseudo-Makarios-Brief (CPG 2415, 3 = CPL 1843) umgearbeitet, vgl. André Wilmart, La fausse lettre latine de Macaire, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 3 (1922) 411-419. Umgekehrt sind CPG 2298 (Anonymous), 2466 (Markianos), 2465 (Liber Graduum) durch Nachbarschaft in asketischen Sammelhandschriften zum Namen des Evagrios gekommen.
- 3 CPG 3959, 3961, 3992, 3993, 4032, 4033, 4035, 4048; ed. W. Strothmann, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, Wiesbaden 1981 (GOF I, 22).
- 4 CPG 2887; in Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliiana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea III. The Ascetica, Contra Eunomium 1-3, Ad Amphilochium de Spiritu Sancto, Dubia and Spuria, with Supplements to Volumes I-II*, Turnhout 1997, konnte ich leider nichts dazu finden (vor allem zu den Handschriften, die diese Autorenzuschreibung bieten). Von *De spiritu sancto* findet sich c. 9 als nr. 28 in den Handschriften der dritten Makarios-Sammlung, vgl. Erich Klostermann / Heinz Berthold, Neue Homilien des Makarius/Symeon I. Aus Typus III, (Ost-) Berlin 1961 (TU 72), XVII, XXII.
- 5 CPG 2450 Nota.
- 6 Der vierte Traktat in der syrischen Markos-Sammlung ist ein Makarios/Symeon-Text, vgl. Baumstark 91 mit Anm. 16 (§ 13h); W. Strothmann, Johannes von Apamea, Berlin-New York 1972 (PTS 11), 44 nennt drei Handschriften. Der Schlüsse Teil des griechischen Pseudo-Markos-Traktates *De temperantia* (PG 65, 1064D-1069D) besteht aus Exzerpten des Makarios/Symeon (vgl. CPG 6096).
- 7 Draguet Parallèles. Isaias Gr. 19 findet sich verkürzt als nr. 42 in den Handschriften der dritten Makarios-Sammlung, vgl. E. Klostermann / H. Berthold, (Anm. 4), XVII, XXII, ediert 159-165; auf ein hohes Alter dieses Zusatzes weist die Beobachtung, daß bereits dem syrischen Übersetzer von syr. psMakar. Alex. ep.9 der Isaias-Text als Teil der Makarios-Sammlung vorlag. In der Handschrift Iberon 1318 steht zudem als nr. 26 aus dem Pandektes des Antiochos Sabaites (CPG 7843) hom. 119 (PG 89, 1804ff.).
- 8 CPG 2287; in jüngeren griechischen Handschriften, vor allem auf dem Athos, findet sich ein unediertes Pseud-Athanasiandum πρὸς τοὺς ἀποτάξαμένους (Inc.: Εἰ ἀπετάξω τῷ κόσμῳ), das Isaias Gr.27 entspricht.
- 9 CPG 2390- 2392.
- 10 Z. B. CPG 5555 Arabica d (Isaias Gr. 27); Joseph-Marie Sauget, Le Paterikon du Manuscrit arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris, in: Le Muséon 82 (1969) 363-404 (u. z. 379 nr. 3: Exzerpte aus Isaias Syr. 13); ders., Un fragment ascétique d'abba Isaïe en traduction arabe sous le nom d'abba Moïse, in: POC 27 (1977) 43-70; Georges Folliet, Une version latine du IX^e s. du Logos XIII, 10-27, *De virtutibus d'Isaïe de Scété ou de Gaza, dans le ms. Udine, Bibl. arciv. 4*, in: Augustinianum 34 (1994) 475-488; ders., Un témoin latin d'un florilège ascétique *De discretione virtutum*, in: Augustinianum 35 (1995) 371-390; ders., La tradition latine des *Septem Capitula Abbatis Moysi*, in: VigChr 50 (1996) 200-209. Die meisten (oder alle?) unpublizierten griechischen und orientalischen Moses-Texte sind anscheinend Isaias-Exzerpte.

gleichenden Methoden diskutiert werden. Ein schwieriger Grenzfall ist es, wenn es neben dem überlieferten, aber offensichtlich unzutreffenden Autorennamen keine weiterhelfende Überlieferung gibt. Dann bleibt nach der Zurückweisung des überlieferten Namens nur ein »*auctor anonymous*« übrig, der in die lange Reihe von *anonymi* eingereiht, in der Regel vergessen und daher meist nicht weiter untersucht wird. Auf diesem Wege sind viele interessante Quellenschriften der historischen Forschung fast verloren gegangen. In diesem Beitrag geht es darum, einen so vergessenen anonymen Autor für die Geschichte asketischer Literatur wieder in Erinnerung zu bringen.

2. Die syrischen Sammlungen von Pseudo-Makarios-Schriften

Die Textüberlieferung des messalianischen Autors Symeon von Mesopotamien ist ungewöhnlich komplex. Außer in einem Teil der arabischen Übersetzungen, wo er als Mönch Symeon aufgeführt wird, sind seine Werke – bzw. Exzerpte, Fragmente und Bearbeitungen davon – unter dem Pseudonym »Makarios« – sowie einzelne Texte unter weiteren Pseudonymen (s.o. mit Anm. 3-7) – in griechischer¹¹, syrischer und arabischer Handschriftenüberlieferung erhalten.

In syrischen Handschriften finden sich zwei Sammlungen, die voneinander unabhängig aus dem Griechischen übersetzt wurden und Werke bzw. Bearbeitungen aus Werken des Makarios/Symeon enthalten. Beide Sammlungen wurden von Werner Strothmann 1981 ediert und mit Einleitungen und deutscher Übersetzung zugänglich gemacht.¹² Diese Edition wurde zwar seither zuverlässig bibliographiert, aber erstaunlich wenig bearbeitet. So konnte ich nur drei relevante Besprechungen ausfindig machen, die sehr verschiedene Akzente setzten, das Thema dieses Vortrages aber allenfalls beiläufig erwäh-

- 11 Die georgische und kirchenslawische Übersetzungen sind von in Griechisch erhaltenen Sammlungen abhängig und daher von textgeschichtlich geringerem Interesse. Zur georgischen Fassung (CPG 2423) vgl. die Übersicht von Gulgara Ninua, Die georgische Version der Pseudo-Makarios Schriften, in: Bedi Kartlisa 42 (1984) 80-87; die Edition von dems., *P'sevdomak'aris t'hzulebat'a k'art'uli versia, tek'sti gamosac'emad moamzada, gamokvleva da lek'sikoni daurt'o*, Tbilisi 1982 und die Rezension dieses Bandes von Michel van Esbroeck, in: OCP 49 (1983) 493f. Die Übersetzung stammt von dem Gründer des Georgerklosters auf dem Athos ($\tau\ddot{\omega}\nu \text{ } \text{'}\text{I}\beta\text{h}\text{q}\text{o}\text{w}$) Ek'vt'ime At'oneli (\dagger 1028 AD) und ist in drei Handschriften des 11. Jh. erhalten. Neben zwei (pseudepigraphen) Briefen (CPG 2415, 6 und 7) enthält sie die 26 Homilien der Sammlung X (griechischer *codex unicus*: Par. gr. 973 [1045 AD]), die auch in arabischer Übersetzung (Sammlung W, s. u. Anm. 22) vorliegt. Zur slawischen Fassung vgl. CPG 2425.
- 12 Die »Vulgata«-Fassung (s. u. 2. 2) Syr. I in Makar. syr. I, 1-258 / II, 1-179; die »Sinai«-Fassung Syr. II in Makar. syr. I, 259-359 / II, 181-289.

nen.¹³ Die exakte bibliographische Darstellung des Befundes unterblieb leider sogar in Maurits Geerards sonst so trefflicher *Clavis Patrum Graecorum* bzw. deren *Supplementum*.¹⁴

2.1 Die syrische »Sinai«-Sammlung

Die bei Strothmann als zweite Sammlung edierte Übersetzung¹⁵ von Makarios/Symeon-Werken findet sich nur in einer einzigen Sammelhandschrift aus dem 10. Jh., dem Sin. syr. 14.¹⁶ Sie besteht *ausschließlich* aus Texten, die sich in den bekannten griechischen Sammlungen von Texten des Makarios/Symeon wiederfinden.¹⁷ Die Sammelhandschrift stammt wenn nicht vom Sinai selbst, so doch wahrscheinlich aus dem palästinischen chalcedonensischen Mönchtum,

13 Rezensionen von Makar. syr. von Sebastian Peter Brock, in: BSOAS 46 (1983) 341f.; Michel van Esbroeck, in: OCP 49 (1983) 491-494 und Martien Parmentier, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift NF 74 (1984) 190-192.

14 CPG 2402. 2410-15. 2420-2427. Eine Neubearbeitung des Makarios-Abschnittes werde ich an anderer Stelle zusammen mit weiteren Verbesserungsvorschlägen vorlegen.

15 S. Anm. 12. Erstmals analysiert in Makar. syr. II, XLIIIf. (Tabelle; vgl. die Anmerkungen XXXVIII-XLI), war ihr Inhalt Dörries noch unbekannt; von Fitschen 161 so beiläufig erwähnt, daß Unkundige in der Sinai-Handschrift nur einen besonders guten Repräsentanten der »Vulgata«-Fassung vermuten würden.

16 Agnes Smith Lewis, Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai, London 1894 (Studia Sinaitica 1), 17: »Extracts from Macarius, (John of ~~كفرناحوم~~) Isaac, Greg. Nazianz., followed by sayings of the Philosophers, Themistius, Plato, Aristotle, Life of St Dionysius, Serapion, Julius of Rome, Justin. – Vellum; 21 x 15; 181 leaves; one column; 25 lines; tenth century.« Durch ihre Kürze fast wertlos die Hinweise in Luther H. Evans / Kenneth W. Clark, Checklist of manuscripts in St. Catherine's monastery Mount Sinai, Washington 1952, 17: »Patristica and Profana. ca. 10th cent. 182 f. Pg. 24 ft.« (vgl. zu Sin. syr. 16) und Murad Kamil, Catalogue of all manuscripts in the monastery of St. Catherine on Mount Sinai, Wiesbaden 1970, 153: Nr. »58 [14]. Sayings of SS. Macarius, John Carpateus, Isaac the Syrian and Gregory Nazienzis, 182 f., Parchment, 21 x 15, 5 cm, ca. 10th cent.« W. Strothmann teilt über den Inhalt der Handschrift nichts mit außer dem Verweis auf die hier zitierten Katalog-Einträge (Makar. syr. I, X mit Anm. 2).

Der Makarios-Teil füllt als Anfang fast ein Drittel der Handschrift (f. 1v-54v). Es folgen mit Johannes Karpathios und (oder: alias?) Isaak (schwerlich ein anderer als Isaak von Ninive) zwei weitere asketische Autoren, danach Gregorios von Nazianz und Auszüge heidnischer Philosophen; zum Schluß kirchliche Autoren (Julius von Rom, Justin), die auch als Pseudonyme in den theologischen Debatten des 4.-6. Jh. Verwendung fanden. Leider wurde der theologisch-philosophische Teil bisher anscheinend nicht näher untersucht; bei den betreffenden Autoreneinträgen findet sich in Baumstark kein Hinweis auf diese Handschrift.

17 Vgl. die Tabelle Makar. syr. II, XLIIIf. Die einzige Ausnahme sind Sin 7, 2 und 7, 13 mit einer nur arabischen Parallelüberlieferung. Der Hauptbestand von Sin findet sich Griechisch in B6, B7, B54, B11, B9 par. H26, H27, H6, H15, H47, H1; einzelnes in K: Sin 1, Sin 7, Sin 17.

wie andere Autoren der Sammlung¹⁸ (Johannes von Karpathos¹⁹; Isaak [von Ninive]²⁰) zeigen. Wahrscheinlich stammt auch der syrisch sprechende Übersetzer aus diesem Milieu.²¹ Es muß also davon ausgegangen werden, daß als Adressaten chalcedonensische Mönche in palästinischen Klöstern gedacht waren, die nicht über die nötigen Kenntnisse der griechischen Sprache verfügten, um die Schriften im Original zu lesen. Dadurch ist sowohl die Existenz als auch die Akzeptanz der Makarios/ Symeon-Schriften in den melkitischen Klöstern Palästinas als ein gesichertes Faktum zu betrachten.²² Ob es sich dabei

- 18 Die Beschreibung der Handschrift im Katalog von Agnes Smith Lewis, (Anm. 16) ist jedoch anscheinend fehlerhaft! Sie verzeichnet auch Gregor (von Nazianz), was Matthias Quaschnig, der auf meine Anfrage bei Andrea Schmidt hin diese Handschrift danach durchsuchte, nicht verifizieren konnte. Eine neue Untersuchung des Inhalts der Handschrift und eine Beschreibung sind ein dringendes Desiderat angesichts des Interesses, das der vorgebliche Inhalt erweckt. Ich selbst werde wegen vorrangiger Verpflichtungen wohl die nächsten Jahre nicht dafür die Muße haben.
- 19 Eine syrische Übersetzung des Johannes von Karpathos wird weder von Baumstark noch in CPG III unter nr. 7855-59 verzeichnet. Johannes ist als asketischer Autor schwer zeitlich einzuordnen. Die üblichen Ansätze ins 7. Jh. basieren auf der Identifikation mit dem für das Konzil von 681 AD belegten gleichnamigen Bischof von Karpathos und mit der Nähe seiner Spiritualität zu der des Maximos († 662 AD). Außerhalb des byzantinischen Überlieferungsbereiches ist Johannes praktisch unbekannt geblieben. Dies alles spricht dafür, in ihm einen byzantinischen Autor der frühislamischen Epoche des christlichen Orients zu sehen. Folglich ist eine Handschrift (besonders wenn es die einzige zu sein scheint und zeitlich dem Autor nicht zu fern liegt) mit einer Übersetzung dieses Autors eher in chalcedonensisch-byzantinisch geprägten Kreisen zu verorten als in nonchalcedonensisch-antibyzantinischen.
- 20 Vgl. CPG 7868; Baumstark 223ff. (§ 35d); LACL 317.
- 21 So auch Makar. syr. II, XXXIX mit einem inhaltlichen Indiz: in Traktat Sin 12 läßt der Übersetzer einen Abschnitt gegenüber der parallelen griechischen Fassung H27 / B6 aus, der inhaltlich eine Darlegung bot, wie sie von Johannes von Damaskos in seiner Häretiker-Beschreibung an den Messalianern bemängelt wurde. Der Satz steht in der kritischen Neuausgabe (CPG 8044) von B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin-New York 1981 (PTS 22), 42 lin. 12. Zur Beurteilung dieses Kataloges messalianischer Irrtümer vgl. Fitschen 78-87 (Analyse von Joh. Dam. haer. c. 80), 177-218 (Vergleich mit den Makarios/Symeon-Schriften); zum fraglichen Satz (= J4a) Fitschen 78, 81 (Sondergut von J!), 193f. (Diskussion der makarianischen Parallelen). Sollte der Übersetzer von Sin 12 Johannes von Damaskos (bzw. dessen Quelle) gelesen und als verbindlich angesehen haben? Dann hätte W. Strothmann richtig gefolgert, daß der Übersetzer (oder nur der Kopist von Sin. syr. 14?) dem palästinisch-chalcedonensischen Mönchtum (frühestens des 8. Jh.) zugehörte – die Rücksichtnahme auf Sondergut des Damaszeners läßt keinen anderen Schluß zu. Allenfalls könnte man vermuten, daß ein griechischer Leser in einer älteren griechischen Makarios-Handschrift den betreffenden Passus mit Tilgungszeichen markiert hätte. Dann hätte der syrische Übersetzer aber als Benutzer einer solchen Handschrift seine engsten Beziehungen zu griechischen palästinischen chalcedonensischen Mönchen offenbart.
- 22 Dasselbe Ergebnis bringen auch die beiden arabischen Übersetzungen. Die Sammlung W in Vat. arab. 84 (1054 AD) und Sin. arab. 358 (s. XII); die Sammlung TV in Par. arab. 149 (s. XIII), Vat. arab. 80 (s. XV-XVI), Vat. arab. 70 (1521 AD) und Teile der Sammlung in den Garšuni-Handschriften BL. Or 2322 (s. XVIII) und BL. Or 4092 (1803 AD). W. Strothmann weist beiläufig (in: Makar. arab. 6 Anm. 32) auf einige weitere arabische Handschriften hin,

um syrisch sprechende Mönche aus dem Bereich des Patriarchates Antiocheia handelte oder um christlich-palästinisch-aramäisch sprechende Mönche aus dem Süden Palästinas, ist jedoch nicht *a priori* zu entscheiden. Die Übersetzung wurde bisher nicht von Experten aramaistischer Dialektologie daraufhin untersucht, ob sich in ihr Elemente finden, die auf christlich-palästinisch-aramäischen Dialekteinfluß zurückzuführen wären; dies würde die Frage eindeutig zugunsten des Südens Palästinas entscheiden. Wahrscheinlicher ist freilich, daß *beide* Gruppen im Blick des Übersetzers waren.

2. 2 Die syrische »Vulgata«-Sammlung

Die andere von W. Strothmann veröffentlichte Sammlung²³ ist in einer großen Zahl von asketischen Sammelhandschriften erhalten (etwa zwei Dutzend²⁴), für die zumeist gesicherte oder wahrscheinliche westsyrische²⁵ Herkunft angenommen wird. Die meisten Handschriften enthalten aber unter dem Namen

die bisher nicht untersucht wurden: Sin. arab. 356, 357, 428, 446, 476, 486, 578, 569 und Sin. arab. 235, 328, 352, 386. Michel van Esbroeck ergänzt in seiner Rezension von Makar. syr. in: OCP 49 (1983) 492 zu CPG 3959: Sin. arab. 358 und 363. Da auch die beiden älteren vatikanischen Handschriften wohl vom Sinai stammen, erweist sich das Katharinenkloster als Zentrum der arabischen Makariostradition. Die arabischen Übersetzungen und ihre Bedeutung werden bei Fitschen 160f. ebensowenig erwähnt wie die Sammlung X und ihre georgische Übersetzung.

23 Syr. I: Makar. syr. I, 1-258 / II, 1-179.

24 Zu den von W. Strothmann für die Edition benutzten 26 Handschriften (Makar. syr. I, X-XIV) ist noch nachzutragen laut Anton Baumstark, Eine syrische Übersetzung des Makariosbriefes »ad filios Dei«, in: OrChr II, 9 (1920) 130-132 (u. z. 131) mit Verweis auf den Katalog von Eduard Sachau (649): Berol. syr. 199 (Sachau 111) f. 122r (vor 1378-9 AD) für Aeg. ep. 1. Zu Alex. ep. 3 nennt W. Strothmann, Johannes von Apamea, 37f. selbst weitere Handschriften, die er in der späteren Edition nicht einmal anführt.

25 Ohne einen Kolophon oder Werke eines Autors, die sicher einer der syrischen Konfessionen zugeordnet werden können, ist dies oft weitaus unsicherer, als es manche Autoren erkennen lassen. Während die mittelalterlichen Handschriften aus ostsyrischer Tradition meist recht sicher zu erkennen sind, ist es gerade bei frühmittelalterlichen Handschriften (6.-9. Jh.) schwer, melkitische oder jakobitische Herkunft sicher zu bestimmen, besonders bei jenen Schriftgruppen, bei denen ein hohes Maß an gemeinsamer Tradition besteht (Homiletisches, Hagiographisches, Asketisches). In diesem Bereich ist noch einiges näher zu untersuchen.

Auffällig ist nämlich, was Strothmann Makarios bemerkte: »Bei den Schriftstellern der jakobitischen Kirche in den ersten Jahrhunderten finden sich keine Makarioszitate. Erst Barhebraeus hat Makarios kennen gelernt, als er Jahre hindurch Euagrios studierte.« (103) »Im Gegensatz zu den Nestorianern kennt Barhebraeus nur Apophthegmen und keine Schriften des Makarios« (105). Damit steht die Zahl der Handschriften in einem krassen Mißverhältnis zur Zahl der Testimonia. Die Beobachtungen zur Herkunft einiger – gerade alter – Handschriften (s. u. Anm. 27) könnte diesen Widerspruch erklären: die erhaltene Textüberlieferung verdankt sich vor allem syrischsprachigen »jakobitischen« Mönchen, die in Ägypten und Palästina lebten.

des Makarios nur Teile dieser Sammlung.²⁶ Die älteste Handschrift (BL Add 12175 II) wurde im Jahre 533-4 AD geschrieben²⁷ und ist wohl nicht das Exemplar des Übersetzers, der damit vor ca. 530 AD zu datieren ist. Die vom Übersetzer benutzten griechischen Vorlagen sind also entsprechend früher zu datieren, was den literaturhistorischen Wert dieser Sammlung noch steigert. Der erste nachweisbare Benutzer einer Handschrift dieser Sammlung war Dadišō von Qatār²⁸, ein ostsyrischer Mönchsschriftsteller im zweiten Drittel des 7. Jh., der mehrfach aus verschiedenen Makarios-Schriften in seinen eigenen Werken zitiert.²⁹

Diese Sammlung hat nun zwei auffällige Charakteristika:

- sie verteilt die übersetzten Schriften auf zwei Personen namens Makarios³⁰, nämlich auf Makarios den Großen »den Ägypter« (= syr. psMakar. Aeg.) und

26 Übersicht vgl. Dörries 476-478; Makar. syr. I, X-XVIII und die Handschriftenliste vor jedem Text; hier Tabelle S. 53.

27 William Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838, London 1871, II, 633b-638a (nr. 722) f. 81-254 (mit einer anderen Handschrift zusammengebunden); f. 254v (637b) die entzifferbaren Reste des Kolophons in Syrisch (ohne Übersetzung). Sicher sind die Worte, daß die Handschrift vollendet wurde im Jahr 845 (scil. AGr. = 534 AD) während des Episkopates »des Mar Timotheos, Bischof der großen und prächtigen Stadt Alexandreia«. Die Datierungsformel spricht nicht gerade für syrische Herkunft der Handschrift; man wird eher an die aus dem chalcedonensisch dominierten Palästina nach Ägypten geflohenen Anhänger des Severos denken müssen. Die zweite alte Handschrift (BL Add 17166 = 'B' [s. VI]) wurde nach einem Vermerk f. 63v in Palästina gekauft, um dann in Ägypten dem Theotokos-Kloster (heute: Dair as-Suryān) gestiftet und nach Ausweis der Pagination in koptischen Buchstaben dort restauriert zu werden, vgl. W. Wright, ebenda, 658b-660b (die Notizen 660b). Die Handschrift 'F' (BL Add 14582, 816 AD) wurde laut Notiz f. 261v »in the convent of S. Michael in the desert of Mareia«, also in der Mareotis in Unterägypten, nach einer dort befindlichen Vorlage geschrieben, vgl. W. Wright, ebenda, 692b-696a. Die Handschrift 'D' (BL Add 17173, s. VII) enthält u. a. das nicht eben häufige Martyrium des Petros von Alexandreia, was auch nicht unbedingt nach Syrien weist, vgl. W. Wright, ebenda, 726b-729a.

28 Baumstark 226f. (§ 35h); Peter Bruns, Art. Dadišo von Beth Qatraje, in: LACL 156.

29 Strothmann Makarios 98-101 (in »Über die Einsamkeit« aus Aeg. ep. 2; Aeg. ep. 7 und aus der 'Epistula magna' – vermutlich nach Aeg. h. 1; im »Kommentar zu Isaia dem Mönch« aus der 'Epistula Magna'; Al. h. 1; Al. ep. 6; Al. ep. 9 sowie Aeg. ep. 6. Außerdem zitiert er aus drei Makarios/Symeon-Texten, die er aus den Sammlungen der Werke des Isaia [Syr. 1 und Syr. 3] und des Markos Eremites [Syr. 4] kannte); Draguet Parallèles 483ff. 489f; Makar. syr. I, XXIIIf. mit den nach der 1972 erschienenen Edition des Isaia-Kommentars des Dadišō von R. Draguet aktualisierten Fundstellen. Im Artikel von P. Bruns ist der Hinweis auf den Aufsatz von N. Sims-Williams (1973) über ein sogdisches Fragment zu ersetzen durch den Hinweis auf die Edition (s. u. Anm. 72) 78-86: Text 3 = C2, f. 39r-40v. 48r.

30 Freilich ist der handschriftliche Befund dieser Übersetzung weitaus komplizierter, was auch für eine weniger geradlinige Entstehungsgeschichte der Sammlung spricht. Es ist nämlich nicht völlig sicher, ob diese Verteilung bereits auf den syrischen Übersetzer zurückgeht, oder ob sie erst von einem späteren Redaktor nachträglich in ein Korpus syrischer *Macariana* eingearbeitet wurde, möglicherweise im Zuge der Hinzufügung weiterer Texte. Die Handschriften des 6.-7. Jh. kennen die doppelte Autorschaft nicht, als konsequente Gliederung des

auf seinen Zeitgenossen Makarios »den Alexandriner« (= syr. psMakar. Alex.). Beide sind aus den *Apophthegmata Patrum*³¹, der *Historia Monachorum*³² und der *Historia Lausiaca*³³ wohlbekannt;³⁴ – sie enthält zwischen Schriften des Makarios/Symeon auch Schriften bzw. Exzerpte, die nicht von diesem stammen. So ist der dritte der Makarios dem Alexandriner zugewiesenen Briefe (syr. psMakar. Alex. ep. 3) eine Kombination aus einem Excerpt aus dem original-syrischen messalianischen Stufenbuch (*Liber Graduum*) und einem Excerpt aus der *Historia Monachorum* über Makarios.³⁵ Besonders auffällig sind aber die acht Briefe, die Makarios dem Ägypter zugewiesen werden (syr. psMakar. Aeg. ep. 1-8).

Zahl 3. Die acht Briefe der syrischen Pseudo-Makarios-Sammlung

Außer für den ersten Brief sind sich die Makarios/Symeon-Kenner H. Dörries³⁶ und W. Strothmann³⁷ von Anbeginn einig gewesen: alle diese stammen sicher von einem anderen Autor als Makarios/Symeon. Da beide Wissenschaftler aber mit der Sichtung der Makarios/Symeon-Schriften befaßt waren, wurden ihre Bemühungen zu der Frage, ob sich zu diesem fremden Autor ein genauerer historischer Kontext ermitteln ließe, von anderen übersehen. Weder die genannten Rezensenten noch der große Bibliograph haben dieser Aufgabe ihre

Korpus ist sie erst in Vat. syr. 122 (769 AD) zu belegen. Neben dieser Handschrift bieten nur noch die jungen Handschriften Vat. syr. 126 (1222-23 AD) und Vat. syr. 121 (1579 AD) die gesamte Sammlung (Aeg. h. 1-3; Aeg. ep. 1-8; Alex. h. 1-3; Alex. ep. 1-9) i. W. vollständig.

31 Vgl. CPG 2417 und 2401.

32 CPG 5620. Vgl. c. 21 und 23 Festugière.

33 CPG 6036. Vgl. c. 17 und 18 Butler.

34 Antoine Guillaumont, Le problème des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum*, in: Irénikon 48 (1975) 41-59; Gabriel Bunge, Évagre le Pontique et les deux Macaires, in: Irénikon 56 (1983) 215-227, 323-360; A. Guillaumont, Art. Macaire 5. l'Égyptien, in: Dictionnaire de Spiritualité 10 (1980) 11-13; Winfried Cramer, Art. Makarios d. Ägypter, in: LThK³ 6 (1997) 1218-1219; A. Guillaumont, Art. Macaire 1. d'Alexandrie, in: Dictionnaire de Spiritualité 10 (1980) 4-5; Martin Krause, Art. Makarios d. Alexandriner, in: LThK³ 6 (1997) 1219. Zu Makarios dem Ägypter vor allem Hugh G. Evelyn White (ed. Walter Hauser), *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York 1932, 60-72, 79f., 99f., 104ff., 115ff., 118ff., 465-468, sowie zum Alexandriner 55-59, 90f.

35 Vgl. die präzise Analyse Makar. syr. II, 144: die Zeilen 1-22 (ca. 26%) sind ein Mosaik aus kurzen exzerpierten Sätzen aus *Liber Graduum* hom. 29, 9-19 (833-856 Kmosko); Zeilen 23-71 (ca. 58%) aus Hist. Mon I, 19-24 (15-17 Festugière); Zeilen 72-84 (ca. 16%) bieten einen Anhang, der wohl Werk des syrischen Redaktors ist. Eine ähnliche Analyse bereits W. Strothmann, Johannes von Apamea, 38.

36 Dörries 378-389 jeweils am Ende des Abschnittes ein (negatives) Urteil zur Frage symeonischer Herkunft.

37 Makar. syr. II, XII mit Verweis auf H. Dörries; vgl. Géhin 97, 100-103; Fitschen 161f.

Aufmerksamkeit gewidmet. Das ungeklärte literaturgeschichtliche Problem ist nochmals erheblich interessanter geworden, nachdem Paul Géhin 1999 den – von W. Strothmann aufgrund sprachlicher und sachlicher Indizien postulierten – griechischen Originaltext entdeckt und ediert hat.³⁸

3.1 Syr. psMakar. Aeg. ep. 1 (CPG 2415, 1 alias 2415, 5 nr. 1)

Der erste der acht Briefe ist in der syrischen Übersetzung in fünfzehn Handschriften erhalten.³⁹ Griechisch ist er in drei Handschriften vollständig, in einer vierten zum größeren Teil und in einer fünften in einem kurzen Excerpt erhalten.⁴⁰ Er findet sich in zwei verschiedenen Fassungen in armenischen asketischen Sammelhandschriften⁴¹; eine koptische Makarios->Vita⁴² hat ihn als stillschweigend ausgeschriebene Quelle benutzt. Eine lateinische Übersetzung⁴³ ist in drei Textsammlungen in zwei Fassungen überliefert:
– als nr. XX der *collectio XLII admonitionum*, einer Sammlung von Traktaten des Caesarius von Arelate;⁴⁴

38 Géhin 104-134 (jeweils mit nachfolgender französischer Übersetzung); vgl. das Resumée W. Strothmanns Makar. syr. II, XV.

39 Makar. syr. I, 73; eventuell auch in einer sechzehnten; vgl. Anm. 24. Dabei zeigt die Überlieferung, daß Aeg. ep. 1 oft einzeln – also unabhängig von Aeg. ep. 2-8 – kopiert wurde, oder in anderer Reihenfolge – also getrennt von Aeg. ep. 2-8 – abgeschrieben wurde; in diesem handschriftlichen Befund spiegelt sich möglicherweise eine von Aeg. ep. 2-8 verschiedene Herkunft wider.

40 Géhin 93f. und Makar. syr. II, XVI-XXII.

41 Ediert von den Mechitaristen in: *Vitae Patrum*, Venedig 1855, II, 563-569 (armenischer Originaltitel in: Outtier 299 Anm. 1; in der Einleitung zu Armen. Pater. I fehlt er). Die Existenz dieser Doppel-Übersetzung war H. Dörries und W. Strothmann entgangen; eine textgeschichtliche Auswertung steht noch aus. Vgl. Outtier 336f.; danach CPG 2415, 1. Outtier 337 vermutet, daß die längere Fassung 'A' nach dem Griechischen, die kürzere 'B' nach dem Syrischen übersetzt sei. Géhin 94 mit Anm. 22 korrigiert dies nach dem Studium der französischen Übersetzungen, die Bernard Outtier erstellte: »... une version comportant des amplifications notables, et une seconde version plus littérale, mais qui résume le texte, surtout vers la fin« (94). »A l'examen, il ressort que toutes deux ont été faites sur le grec« (94 Anm. 22).

42 Amélineau 122-125 = Géhin lin. 43-108, 175 lin. 10-18 = Géhin lin. 3-11; also sind etwa 70% von Aeg. ep. 1 in Koptisch erhalten. Der Text wurde nach Vat. copt. 64, f. 57-112 (*sic* Amélineau; Katalog: f. 61-115!) (Anfang 10. Jh.) ediert; vgl. die Beschreibung von Arnold van Lantschoot / Adolph Hebbelynck in *Codices Vaticanani Coptici I*, Roma 1938, 461ff.

43 Ediert Wilmart 72-75 (Text), 76-78 (Apparat). Die Migne-Ausgaben (PL 67, 1163-66; PG 34, 405-410) sind nicht zitierfähig.

44 Publiziert nach mehreren früheren Ausgaben »Ad opera S. Caesarii Appendix« PL 67 (1848) 1163-1166. Zu den Handschriften s. Germain Morin, *S. Caesarii Arelatensis Sermones ... I*, Turnhout 1953 (CCSL 103), XLV-LI (vgl. CPL³ 1019a, wo ein Druckverssehen zu korrigieren ist: es muß nr. 20 heißen statt nr. 2). Wilmart 72 vermutet, daß diese Sammlung von Caesarius selbst Anfang des 6. Jh. zusammengestellt wurde, wobei dieser den Text stilistisch verbessert hätte; ähnlich G. Morin XLVIIIf.: »concedendum est, eas a sancto episcopo [scil. Caesario MK] suis libellis | inseri potuisse, at non cum interpolamentis ...« und XLVI: »... a Caesario

- in nicht wenigen Handschriften der *Vitas Patrum*⁴⁵-Überlieferung;⁴⁶
- eine interolierte Bearbeitung des Traktat-Briefes in weiteren Handschriften eines anderen Zweiges der *Vitas Patrum*-Überlieferung.⁴⁷

Da offensichtlich Gennadius von Marseille in cap. 10 seines Kataloges christlicher Schriftsteller (CPL 957)⁴⁸ mit der »*epistula ad filios suos*« des *Macarius Aegyptius* diese Schrift kannte und paraphrasierte, kann die lateinische Übersetzung dieser Schrift vor ca. 470 AD datiert werden⁴⁹. Hätte er eine Sammlung

fortasse in suos usus adhibita ...». Die älteste Handschrift (Chartres, Stadtbibliothek 67 [Ende 8. oder 9. Jh.] – nach A. Wilmart »une excellente tradition du VI^c ou du VII^c s.« – wird in seiner Edition mit der Sigel ‘C¹’ zitiert (= ‘A¹’ bei G. Morin, der weitere 17 Handschriften der Sammlung [9.-13. Jh.] anführt).

- 45 Zum Titel ‘*Vitas Patrum*’ (statt des grammatisch korrekten *Vitae Patrum*) vgl. Batlle 7ff.
- 46 Wilmart 70f.; wegen der besonderen Qualität ist BL Add. 38684 (Phillipps 1345) (s. XII Ende) die Haupthandschrift (‘A’ = Batlle nr. 38); daneben benutzt er eine Gruppe von sechs *Vitas Patrum*-Handschriften (alle 12.-13. Jh.; in der Reihenfolge bei Wilmart: Batlle nr. 44, 069, 70, 098, 37, 52) und weist 71 Anm. 1 auf vier weitere »de la même famille« hin (= Batlle nr. 36, 078, 29, 58), von denen er keinen Gebrauch gemacht hat.
- Die Zahl der Handschriften ist durch die Liste in Batlle 17-138 noch zu ergänzen; es gibt mehr als zwei Dutzend Handschriften, die aber – von einer unsicheren Ausnahme abgesehen (Batlle nr. 7) – alle erst ab dem späteren 11. Jh. einsetzen (Batlle nr. 044). Im 12.-14. Jh. war die Schrift samt der sie umgebenden Sammlung besonders in Nordfrankreich (Batlle nr. 24, 38, 57, 58, [61], 70, 71, 78a, 85 [?]) sehr beliebt, im 12.-13. Jh. in England (Batlle nr. 29, 30, 37, 40, 41, 42 und im 15. Jh. nr. 91, 92) sowie im 15. Jh. in Oberbayern (Tegernsee; Batlle nr. 82, 88, 96, 100, 101, 109, die vielleicht auf nr. 52 [12. Jh.] zurückgehen) und Westdeutschland (Batlle nr. 95, 105 [?], 108). Da Batlle die Handschriften in Hinblick auf die ihn interessierenden Apophthegmata-Sammlungen analysiert hat und oft nur von ungenauen Handschriftenkatalogen abhängig ist, können weitere Handschriften seiner Liste ebenfalls die *epistula Macharii* enthalten (so die Wilmart-Handschriften Batlle nr. 36, 44, 52, 069, 078, 098), ebenso wie Handschriften, die die *epistula* unabhängig von diesen Apophthegmata-Sammlungen tradieren. Die Edition Wilmarts ist also weit davon entfernt, definitiv oder umfassend zu sein.
- 47 Wilmart 72 Sigel ‘D’ gemeinsam für vier nicht weiter unterschiedene Handschriften (nur die dritte ist bei Batlle [S. 141] erwähnt).
- 48 Ernest Cushing Richardson, Hieronymus Liber de viris inlustribus. Gennadius Liber de viris inlustribus, Leipzig 1896 (TU 14, 1a), 57-97 (u. z. 64f.): »*Macarius, monachus ille Aegyptius, signis et virtutibus clarus, unam tantum Ad iuniores professionis suae scripsit epistolam, in qua docet illum perfecte Deo posse servire qui, condicionem creationis suae cognoscens, ad omnes semet ipsum inclinaverit labores et luctando atque Dei adversum omne quod in / hac vita suave est auxilium inplorando, ad naturalem quoque perveniens puritatem, continentiam velut naturae debitum munus obtinuerit.*»
- 49 G. L. Marriott, Gennadius of Marseilles on Macarius of Egypt, in: JThS 20 (1919) 347-349. Allerdings gilt diese Datierung nur unter der – bisher allgemein geteilten (z. B. Dörries 381 Anm. 1; Wilmart 67; Makar. syr. II, XV; Géhin 94; P. Bettiolo, Il giogo [s. u. Anm. 55] 172) – Annahme, daß Gennadius kein Griechisch konnte und die Schrift daher in lateinischer Übersetzung vorliegen mußte. Da Gennadius das Vorliegen lateinischer Übersetzungen öfters explizit anmerkt, möchte ich die erstgenannte Möglichkeit nicht *a priori* ausschließen. Diese Überlegungen wären allerdings hinfällig, wenn man mit Reinhart Staats in der Einleitung zu seiner Edition der ‘*Epistula Magna*’, (vgl. CPG Suppl. ad 2415, 2) 57ff., annimmt, Gennadius spreche von eben diesem »Großen Brief«, der freilich nicht in lateinischer Übersetzung (zumindest nicht vor dem 14. Jh.) bekannt ist.

wie die syrische in acht Briefen gekannt, hätte er dies wohl ausdrücklich erwähnt. Dies spricht dafür, daß Aeg. ep. 1 allein – und d. h. unabhängig von Aeg. ep. 2-8 – ins Lateinische übersetzt wurde.⁵⁰ Aeg. ep. 1 wurde also im Lateinischen, Syrischen und Armenischen unabhängig von Aeg. ep. 2-8 überliefert und könnte daher auch zeitlich unabhängig – in diesem Falle: wesentlich älter – sein als die anderen Texte.

In der zweiten Hälfte des 7. Jh. zitiert der nestorianische asketische Schriftsteller Isaak von Ninive aus Aeg. ep. 1 nach der westsyrischen Übersetzung⁵¹.

Inhaltlich ist die Schrift ein allgemein gehaltenes, unpersönliches Lehrschreiben im Traktatstil, das ausgiebig vom wenn-dann-Schema Gebrauch macht, über die Stufen zur Vollkommenheit des Mönches (s. u. 4. 5). Sprachlich auffallend ist der mehrfache Gebrauch der Wendung ὁ ἀγαθὸς θεός (linn. 5, 39, 53, 62, 68, 73 Géhin)⁵² und die Zuschreibung der Gebote an den Heiligen Geist (ζυγὸς τοῦ παρακλήτου: lin. 70-71; ἐντάλματα τοῦ πνεύματος: lin. 99-100, 108; διατάξεις τοῦ πνεύματος: lin. 95), was einen erheblichen Anspruch signalisiert. Allerdings führen diese Hinweise bislang nicht wesentlich weiter.

H. Dörries hält das Schreiben für ein Werk des Makarios-Symeon (Heiliger

50 Der besondere Charakter der Übersetzung weist auf ein zweisprachiges Milieu, in dem *Griechisch* die erste Sprache ist; vgl. Wilmart 68: »De ces deux faits, la référence de Gennade et l'emploi par saint Césaire, on voudrait peut-être inférer que la «lettre» a été mise en latin sous l'influence de Cassien, ou du moins dans un monastère de Provence. Cette hypothèse est assez séduisante par elle-même. Mais si le traducteur savait le grec, on est obligé de reconnaître que sa maîtrise de la langue latine était fort imparfaite et que son travail n'a pas été beaucoup surveillé. L'apparence est qu'il était de langue grecque et vivait dans un milieu bilingue où l'on possédait mieux le grec que le latin.«

Ich erlaube mir, hierin ein weiteres Indiz für die Herkunft aus palästinischen Asketen-gemeinschaften zu sehen; die Charakteristik könnte gut auf einen Mönch wie Gerontios passen, der als geborener Jerusalemer Schüler der jüngeren Melania in dem von ihr und ihrem Gatten Pinianus gegründeten Männerkloster auf dem Ölberg war und nach ihrem Tode die Leitung aller Melania-Klöster übernahm. Er war nach 451 AD einer der schärfsten Gegner des Juvenalios; vgl. zu ihm Denys Gorce, Vie de sainte Mélanie, Paris 1962 (Sources Chrétiennes 90), 60ff.

51 Vgl. G. L. Marriott, Isaac of Nineveh and the Writings of Macarius of Egypt, in: JThS 20 [1919] 345-347 (u. z. 346); vgl. Strothmann Makarius 101f; Makar. syr. II, XXXf. (mit Text der griechischen Isaak-Übersetzung); Übersetzungen der parallelen Fassungen Makar. arab 80ff.

52 Das betonte bereits W. Strothmann in seiner Analyse Makar. syr. II, XXII; ein anderes asketisches Korpus macht hingegen öfters von dieser Wendung Gebrauch: die Antonios-Briefe! So in der lateinischen Übersetzung der georgischen Fassung von Gérard Garitte: *benignus Deus* und häufiges *benignitas Patris* etc.; die Ausdrücke fehlen im Wortindex bei G. Garitte und S. Rubenson. In der stereotypen Wendung spiegelt sich eine Polemik gegen die manichäische Theologie, deren die Kirche irritierenden Auswirkungen im 4. Jh. für Ägypten, Palästina und Syrien sicher zu belegen sind. Weitere Belege eines gelegentlichen Gebrauches in den »Ammonas«-Briefen (CPG 2830) und bei Dorotheos von Gaza (CPG 7352-54), wo der Index (ed. Regnault [s. u. Anm. 90] 545) elf Belege verzeichnet mit weiteren elf Stellen, in denen von der ἀγαθότης Gottes die Rede ist.

Geist!⁵³, W. Strothmann ist – als einziger nach einer sorgfältigeren Untersuchung verschiedener Details – mit der Autorenzuweisung zurückhaltend-skeptisch⁵⁴, während G. L. Marriott⁵⁵ für eine Autorschaft des *Macarius Aegyptius* eintritt und A. Wilmart den Traktat – ebenso wie die symeonischen Homilien! – für die Überarbeitung einer authentischen apophthegmatischen Makarios-Tradition durch einen byzantinischen Metaphrasten hält.⁵⁶ A. Louf und S. Rubenson wiesen auf theologische Parallelen mit den Antonios-Briefen (CPG 2330) hin, was auf ägyptischen Einfluß des Autors hinweist.⁵⁷ Allerdings tritt P. Géhin dafür ein, daß auch dieser Brief vom selben Autor stammt wie die weiteren sieben Schriften, und folglich erst während des 5. Jh. verfaßt wurde.⁵⁸ Eine gründliche Diskussion der Argumente zur Verfasserfrage erforderte einen eigenen Beitrag.

3. 2 Syr. psMakar. Aeg. ep. 3 (CPG 2415, 5 nr. 3)

Diese Schrift ist ein kurzes Mahnschreiben. Bereits H. Dörries hat Makarios/Symeon als Autor definitiv ausgeschlossen⁵⁹, die weiterführende Frage hingegen offengelassen. Der Inhalt ist wenig konkret und mahnt in mehreren

53 H. Dörries 379ff. »Die Zugehörigkeit dieses ... Stückes zum symeonischen Schrifttum scheint mir nicht zweifelhaft zu sein« (379); er meint, daß der Brief-Traktat »... mit Sicherheit auf Symeon zurückgeführt werden kann« (416); »Das erste Zeugnis einer Übereignung symeonischen Schriftguts an seinen künftigen Gesamtherben Makarios ...« (447) biete Gennadius.

54 Makar. syr. II, XXII-XXV; sein Resumée lautet: »Die Prüfung des Wortschatzes, des Stiles und der Theologie zeigen, daß Makarios/Symeon diesen Brief nicht verfaßt hat. Ob der sketische Mönch Makarios ihn geschrieben hat, wie einige behaupten [scil. Wilmart; Marriott MK], bleibt dahingestellt.« (XXV). Auf ihn beruft sich Géhin 97, der einen anonymen Autor des 5. Jh., der der Sketis-Tradition nahestand und nichts mit Messalianern zu tun hatte, annimmt.

55 G. L. Marriott, *Macarius of Egypt: His Epistle Ad filios Dei in Syriac*, in: JThS 20 (1919) 42-44; ihm folgt auch Vincent Desprez, Art. Macaire 8., in: *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 21f.: »probablement de Macaire d'Égypte«. Paolo Bettoli, Il giogo del Paraclito. Nota di lettura e testo della »Lettera ai figli« di Macario l'egiziano, in: Bruna Bocchini Camaiani / A. Scattigno (Hg.), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata 1998, 171-180 legt schon im Titel seine Hypothese nahe, ohne sie im Aufsatz selbst zu diskutieren.

56 Wilmart 60, 63-66. »Unentschieden« bleibt Fitschen 162.

57 André Louf in seiner Einleitung zur französischen Übersetzung des Makarios-Briefes in: Lettres 67f. mit 71 Anm. 15 und 19. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990 (*Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis* 24), 190 (die um eine englische Übersetzung der Antonios-Briefe erweiterte Neuauflage ders., *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995 konnte ich während der Arbeit an diesem Aufsatz nicht heranziehen).

58 Géhin 102f. als Resumée: »Il est plus simple de penser | que ces lettres sont l'œuvre d'un moine anonyme du V^e siècle, qui a mis en forme une matière macarienne préexistante.« Ich befürchte, daß dieser Lösungsvorschlag un peu très simple ist, auch wenn er dem des – nicht erwähnten – A. Wilmart entspricht.

59 Dörries 382f.; Makar. syr. II, XXVI.

Anläufen die Adressaten, nicht zu versuchen, den Menschen zu gefallen, sondern für die Wahrheit kompromißlos einzutreten – und sei es bis in den Tod.

Stilistisch ist auffallend, daß dieser Autor eine Vorliebe hat für scharfe Antithesen, worin sich eine antagonistisch-dualistische Mentalität äußert. Die Weltansicht dieses Asketen kennt nur scharfe und unversöhnliche Gegensätze, und die Adressaten werden ermahnt, sich in dieser dualistischen Welt auf die richtige Seite zu stellen. Der damit verbundene strenge Ton unterscheidet diesen Autor deutlich vom Autor der Briefe *syr. psMakar. Aeg. ep. 2. 4-8*, was m. E. von P. Géhin nicht hinreichend beachtet wurde, der für eine Identität des Autors aller acht Briefe eintritt.⁶⁰ So könnte es auch ein signifikantes zusätzliches Indiz sein, daß in der griechischen Sammlung dieses Schreiben an letzter Stelle nach allen anderen als Appendix steht.⁶¹ Ep. 3 findet sich in griechischen Handschriften unter den Namen des Makarios⁶², des Neilos⁶³ und des Ammonias⁶⁴.

Einstweilen gibt es keine verwertbaren Hinweise, um diesen Kontroversialisten näher einzuordnen. Vielleicht könnte eine Durchsicht der gesamten vorjustinianischen asketischen Literatur – gleich in welcher Sprache – weitere Schriften dieses markanten Autors zu Tage fördern, mit deren Hilfe sich Umfeld und intendierte Adressaten näher bestimmen ließen. Alternativ müßte man annehmen, daß der Autor von *Aeg. ep. 2. 4-8* hier dem – uns nicht bekannten – Anlaß und dem Genus der Mahnrede (*ψόγος*) entsprechend formulierte.

3. 3 Syr. psMakar. Aeg. ep. 2. 4-8 (CPG 2415, 5 nr. 2. 4-8)

H. Dörries hat als erster diese Schriften untersucht und für jede einzelne eine Herkunft von Makarios-Symeon ausgeschlossen.⁶⁵ Besonders charakteristisch ist, daß darin neben Bibelworten auch aus Schriften prominenter asketischer Autoritäten zitiert wird, was etwa für Makarios-Symeon wie für die meisten frühen Mönchsschriftsteller⁶⁶ ausgeschlossen ist. Hierin ist ein Zeichen einer

60 Géhin 102f.

61 Allerdings ist dieses Argument mit Zurückhaltung zu behandeln; ebenso könnte man zur Erklärung auf die Parallele im syrischen Isaías-Korpus hinweisen. Bei Isaías wie bei Makarios hätten die Übersetzer-Redaktoren an erster und an dritter Stelle des neu geordneten Korpus Schriften anderer Autoren gesetzt. Über die als Macariana erkannten Texte im Isaías-Korpus machte sich bereits Dadišo^c Gedanken, vgl. Draguet Parallèles 484 und 485.

62 Athen. E. B. 2492 [s. XIII]; Amorgos, Chozobiot. 9 [s. XII].

63 Paris. Coisl. gr. 123 [s. XI]; Sin. gr. 455 [s. XII-XIII].

64 Sin. gr. 464 [s. XVII], nach der schwer zugänglichen Edition von Avgoustinos Iordanites (Jerusalem 1911) nachgedruckt von François Nau, vgl. CPG 2382.

65 Dörries 381f. 383-389.

66 Der erste, der ausgiebig Erzählungen über andere Väter anführt, ist Evagrios Pontikos: prakt. 91-100 (CPG 2430), gnost. 146-150 (CPG 2431) und orat. 106-109. 111-112 (CPG 2452).

späteren Zeit mit einem gewandelten Selbstverständnis der Mönche zu sehen.⁶⁷ In dieser Einordnung ist ihm W. Strothmann gefolgt, der auch für jede einzelne Schrift Indizien zusammenstellte, die auf eine Übersetzung aus dem Griechischen weisen.⁶⁸

Vollständig findet sich diese Brief-Sammlung nur in syrischer Überlieferung; für ep. 5-8 ist die Athener Handschrift (E. B.⁶⁹ 2492)⁷⁰ der griechische *codex unicus*; ep. 2 findet sich isoliert außerdem in der Athos-Handschrift Megiste Lavra Γ 17 (s. XI).⁷¹ Der zweite Teil von ep. 6 ist zudem in christlich-sogdischer Übersetzung in der durch Blattverluste nur noch fragmentarisch erhaltenen asketisch-moralisch-hagiographischen Sammelhandschrift C2 erhalten.⁷² Zitate

Selbst in der Sammlung von Bibelstellen, dem Antirrhetikos (CPG 2434), zitiert er Johannes den Seher [von Lykopolis in der Thebais] (antirr. V, 6; VI, 16; VII, 19) und Makarios [den Großen in der Sketis] (antirr. IV, 58; VIII, 26).

Programmatisch ist der einführende Satz prakt. 91: »Ἀναγκαῖον δὲ καὶ τὰς ὁδοὺς τῶν προόδευσάντων ὁρθῶς διερωτᾶν μοναχῶν καὶ πρὸς αὐτὰς κατορθούσθαι· πολλὰ γὰρ ἔστιν εὔρειν ὅπ' αὐτῶν ὁρθέντα τε καὶ πραχθέντα καλῶς ...« [692, lin. 1-3 Guillaumont] und der beschließende prakt. 100 »τοὺς δὲ γέροντας ἡμῶν τιμητέον ὡς τοὺς ἀγγέλους· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ πρός τοὺς ἀγῶνας ἡμᾶς ἀλειφόντες καὶ τὰ τῶν ἀγώνων θηρίων δίγματα θεραπεύοντες.« [710, lin. 5-7 Guillaumont]. Zur Bedeutung dieser ersten Sammlungen vgl. Antoine Guillaumont ebenda 118-124 und Bousset 75f.

67 Dörries 385, 386, 388; ebenso nun auch mit ausführlicher Darlegung des Sachverhaltes Géhin 97-102.

68 Makar. syr. II, vor allem XII-XV; Resumée: »In jedem dieser 8 Briefe wird mindestens eine Bibelstelle zitiert, die nicht mit dem Wortlaut der syrischen, sondern der griechischen Bibel übereinstimmt. Griechisch ist demnach die Originalsprache dieser Briefe ...«. Dies hat sich nun mit der Entdeckung P. Géhins bestätigt.

69 Εθνική Βιβλιοθήκη = Nationalbibliothek.

70 Zur Beschreibung der Handschrift Géhin 90ff.

71 Vgl. Spyridon Lavriotes / Sophronios Eustratiades, Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos with notices from other libraries, Cambridge (Mass.) 1925 (Harvard Theological Studies 12), 33: etwa zwei Drittel der Handschrift nehmen die asketischen Traktate des Isaak (von Ninive) in Anspruch; als Anhang finden sich Traktate u. a. von »Makarios« und »Moses«.

72 Gesamtedition der Reste der Handschrift: Nicholas Sims-Williams, The Christian Sogdian Manuscript C 2, Berlin 1985 (Berliner Turfantepte 12), 165ff. [Text 12b = fgm. Aeg. ep. 6]; philologische Anmerkungen zur Erstausgabe von Olaf Hansen (Berliner Sogdische Texte 2, 1954) bei Émile Benveniste, Études sur quelques textes sogdiens chrétiens II, in: JAs 247 (1959) 115-136 (u. z. 116-118) = Ndr. ders., Études sogdiennes, Wiesbaden 1979 (Beiträge zur Iranistik 9), 267-286 (u. z. 268-270). Die sogdische Übersetzung haben M. Geerard wie P. Géhin übersehen. Allerdings hat der Herausgeber es den Bibliographen schwer gemacht, da er f. 91v mit f. 94r zu einer Nummer (nr. 12) unter dem Titel »On humility« zusammenzieht – ohne Hinweis auf die beiden identifizierten Autoren: f. 91v ist der Beginn von Logos Syr. 4 des Isaias von Gaza. Auf den fehlenden vier Seiten standen wohl die Fortsetzung des sehr kurzen Isaias-Textes (bis ca. f. 92r) und der nun fehlende Beginn von Aeg ep. 6 (ab ca. f. 93r unten oder 93v oben), so daß anzunehmen ist, daß dazwischen noch ein dritter ähnlich kurzer Text gestanden haben muß (ca. f. 92r-93r).

Übrigens ist der Verweis auf die Evergetinon-Edition (Sims-Williams 165) zu korrigieren: die beiden Apophthegmata stehen in der Ausgabe Athen, 1957ff. in Band 2, 24-25 (nicht: 20-21).

aus ep. 2 und 4 finden sich in der schon erwähnten zweiten koptischen 'Vita' des Makarios⁷³, Zitate aus ep. 7 in einer koptischen Sammlung von Makarios-Apophthegmata⁷⁴. Ebenso wie der textkritische Wert dieser koptischen Zitate ist es auch noch ungeklärt, ob aus ihnen gefolgert werden kann, daß es eine – handschriftlich nicht erhaltene – koptische Übersetzung der gesamten Briefsammlung gegeben habe.

4. Literarische Beziehungen

4.1 Kenntnis der Apophthegmata in den Briefen⁷⁵

Auffällig war von Anfang an, daß der Autor mehrfach Apophthegmata als Autoritäten zitiert, und zwar offensichtlich nicht aus einer potentiell mündlichen Überlieferung, sondern aus einem einmal anscheinend sogar mit Titel angeführten Buch⁷⁶. Das in Aeg. ep. 5 (lin. 15ff. Géhin) zitierte Apophthegma findet sich nirgends in den bisher publizierten griechischen oder orientalischen Sammlungen, aber in variiert Fassung bei Dorotheos von Gaza (doctr. XI § 122). Aeg. ep. 6 zitiert im vollständigen Wortlaut die Apophthegmata G 762 Pambo 1 (= Armen. Pater. XIX, 24A) und G 353 Johannes Kolobos 38 (= Armen. Pater. XV, 19R). In Aeg. ep. 7 findet sich neben einem noch nicht identifizierten Apophthegma (lin. 29-32 Géhin) das Apophthegma G 470 Makarios 17 / Syst IV, 31 (= Lateinisch PJ IV, 28 = Koptisch Amélineau 217 = Armen. Pater. IV, 21R).

Dies führt dazu, den Autor dort zu suchen, wo die Apophthegmata-Sammlungen entstanden sind: in Palästina, genauer: in der Region um Gaza, zwischen ca. 420 und 520 AD.⁷⁷

73 Amélineau 170-172; französische Übersetzung auch in: Lucien Regnault, Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil & tables, Solesmes 1976, 175-176.

74 Amélineau 217; französische Übersetzung auch in: Lucien Regnault, Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil & tables, Solesmes 1976, 192.

75 Dank der ausführlichen Darstellung Géhin 97-102 kann ich mich kurz fassen.

76 So interpretiere ich die Zitation ep. 6, 4 [125 lin. 30-31 Géhin]: «μνημονεύσω δὲ καὶ βίου ἄγιον πατέρων ...» es folgt G 762 Pambo 1 und unmittelbar darauf G 353 Johannes Kolobos 38.

77 Zu diesem Ansatz vgl. Bousset 66-76; Lucien Regnault, Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux V^e-VI^e siècles, in: Irénikon 54 (1981) 320-330; Michel Van Parys, Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et durant la première moitié du V^e siècle, in: Irénikon 61 (1988) 315-330. 451-480; Jean-Claude Guy, Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique I, Paris 1993 (Sources Chrétien 387), 79-84.

4. 2 Benutzung der Briefe durch Redaktoren der Apophthegmata-Sammlungen

Von noch größerem Interesse ist die Tatsache, daß die Pseudo-Makarios-Briefe von Redaktoren der Apophthegmata-Sammlungen benutzt wurden. Einzelne Sätze oder Passagen wurden aus den Briefen exzerpiert und mit einer mehr oder weniger formelhaft knappen Einleitung versehen zum »Apophthegma« stilisiert. So wurde Aeg. ep. 1 zur Quelle von nicht weniger als drei von einander unabhängigen Apophthegmata: Syst. I, 13 = G 349 Johannes Kolobos 34 (Armen. Pater. I, 32A, 32B); Syst. I, 16 (Armen. Pater. I, 36R) und ein noch nicht ediertes in einer alphabetischen Sammlung in Athon. Karakallou 251 (f. 5r-v). Aeg. ep. 4 (insgesamt!) und ein Passus aus Aeg. ep. 2 (§ 6) wurden zu dem Apophthegma J 728 umgearbeitet. Ein Excerpt aus Aeg. ep. 3 (u. z. lin. 8f. + 14f. Géhin) findet sich Griechisch als Apophthegma des Poimen Syst. VIII, 17 und in der alphabetischen Sammlung J 671 (= Armen. Pater. VIII, 7R) und Koptisch unter einer Sammlung von Makarios-Apophthegmata (Amélineau 203-230, u. z. 217), wo ein weiteres Excerpt aus demselben Brief (Aeg. ep. 3 lin. 20-24 Géhin) folgt.

Daraus ergibt sich, daß die Briefe in den Kreisen der Apophthegmata-Redaktoren bekannt und anerkannt waren. Auch dies führt wieder in dieselben Asketenkreise an der palästinischen Küste.

4. 3 Weitere zitierte Autoren

Außerdem zitiert der Briefe-Autor noch weitere Schriften ausdrücklich:

– »einen der Weisen« (*τις τῶν σοφῶν*: ep. 5, 1 [121 lin. 14-15 Géhin]), was von P. Géhin als Zitat aus den Sentenzen des Sextos (u. z. sent. 75a und 75b; CPG 1115) identifiziert werden konnte⁷⁸, nachdem W. Strothmann auf eine ähnlich klingende Stelle aus Makarios-Symeon⁷⁹ hingewiesen hatte. Was allerdings W. Strothmann nicht beachtete war, daß das »Zitat« am Anfang des Sondergut-Abschnittes steht, den nur syr. psMakar. Aeg. h. 2 § 7 bietet, nicht aber die parallele arabische Fassung TV h. 10⁸⁰ – der Abschnitt samt Zitat ist also wahrscheinlich dem syrischen Redaktor zuzuweisen! Zur Veranschauli-

78 H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959 (Texts and Studies. New Series 5), u. z. 20. Ein Blick auf die Textüberlieferung zeigt, daß die syrische Übersetzung in asketischen Kreisen sehr beliebt war (anders als die seltene griechische Fassung) und in der Regel zusammen mit den anderen aus dem Griechischen übersetzten Klassikern asketischer Unterweisung wie Evagrios, Isaias und eben Pseudo-Makarios in den Handschriften überliefert ist.

79 Makar. syr. II, XXVII-XXVIII; die Stelle findet sich syr. psMakar. Aeg. h. 2 (Makar. syr. I, 36-51 [u. z. 42 lin. 75f.] / II, 23-33 [27 lin. 7-9]). Der Sachverhalt wurde klargestellt Géhin 99.

80 Nicht ediert; übersetzt Makar. arab. 31-41.

chung des komplizierten Sachverhaltes eine synoptische Gegenüberstellung der Parallelen⁸¹:

syr. psMakar. Aeg. h. 2	übs. Makar. syr. II	arab. Makar. -Sym. :	übs. Makar. arab.
	23-33	TV h. 10	24-42
-		§ 1-9	
§ 1	24 ²⁻¹⁶	§ 10	31 ¹⁷⁻³⁰
§ 2	24 ¹⁷⁻²⁵ ⁸	§ 11	32 ^{3-6, 8-10}
-		§ 12-13	
§ 3	25 ⁹⁻²³	§ 14	35 ⁴⁻¹⁴
§ 4	25 ²⁴ -26 ¹¹	§ 15	35 ²²⁻³⁶ ¹
§ 5	26 ¹²⁻²⁴	§ 16	37 ¹⁵⁻²⁵
§ 6	26 ²⁵ -27 ⁶	§ 17	38 ⁴⁻¹⁷
-		§ 18-19	
§ 6 fin.	27 ⁷⁻⁹	-	
§ 7	27 ¹⁰ -28 ⁷	-	
§ 8	28 ⁸ -29 ⁶	§ 20	40 ult.-41 ¹⁵
* * *		griech. Makar. -Sym. ⁸² :	
§ 9	29 ⁷ -31 ¹²	B33 II, 32 ⁶ -33 ¹⁶	= K67 ⁷ -69 ³
§ 10	31 ¹³ -33 ²⁵	B33 II, 29 ²⁶ -31 ¹⁰	= K 64 ⁶ -66 ⁸

81 Die hochgestellten Ziffern bezeichnen die Zeilen auf den genannten Seiten. Zum leichteren Vergleich habe ich in Spalte 4 nur die Zeilen der arabischen Übersetzung notiert, die der syrischen Fassung wirklich entsprechen. Der Vergleich macht deutlich, daß die arabische Fassung TV h. 10 eine anspruchsvolle Homilie intakt erhalten hat, der syrische Übersetzer (oder der Redaktor seines griechischen Archetyps?) das exzerpierte, was für die Unterweisung von Asketen von Interesse schien; dies erklärt die Auslassung der theologischen Abschnitte über die Willensfreiheit (TV h. 10 § 1-9), über die Selbsterneidigung Christi als Vorbild (TV h. 10 § 12-13), über das Gleichnis der Jungfrauen (TV h. 10 § 17b) und das Lob des Zusammenlebens von Brüdern mit Kritik an Eremiten (TV h. 10 § 18-19), die gerade das ausdrücken, was dem originalen Autor wichtig war. Besonders mit der letzten Auslassung verkehrt der Exzerptor die Intentionen des Originals in ihr Gegenteil. Auch in den parallelen Abschnitten gibt es teilweise erhebliche Unterschiede (z. B. verschiedene biblische Belegstellen!).

Das quantitative Verhältnis macht deutlich, wie stark der Anteil des Sondergutes des syrischen Redaktors und wie gering faktisch der Anteil von TV h. 10 am Gesamtumfang von syr. Makar. Aeg. h. 2 ist: von den 249 Vollzeilen in der Übersetzung der syrischen Katechese gehen ca. 79 Zeilen (ca. 32%) auf die mit TV h. 10 gemeinsame Vorlage zurück, ca. 54 Zeilen auf den Redaktor (ca. 22%) und ca. 116 Zeilen auf die nur griechisch erhaltene Quelle B 33 (ca. 46%). Umgekehrt betrachtet hat der Redaktor der syrischen Fassung ganze 80 Zeilen von der 19 Seiten umfassenden Originalhomilie übernommen, also mehr als 80% ausgelassen!

82 Zur komplexen griechischen Tradition dieses Textes vgl. die Übersicht der Textzeugen (unter den Namen des Makarios, Symeon, Ephraim, Basileios und Evagrios) in W. Strothmann, (Anm. 3), XVIIIf.

Für die Frage dieses Aufsatzes bedeutet dies: die syrische Fassung ist eine Exzertfassung aus einer theologisch anspruchsvollen symeonischen Homilie, die nur arabisch in TV h. 10 erhalten ist. Das fragliche Zitat ohne Zitierkennzeichnung (Makar. syr. II, 27 lin. 7-9) gehörte nicht zum symeonischen Original, sondern ist Teil der redaktionellen Zusätze. Die erbauliche Lektüre der Sextos-Sentenzen war also in dem Kreis von Asketen üblich, die die syrische Pseudo-Makarios-Sammlung bearbeiteten. Diese kannten auch jenen uns unbekannten Autor der fraglichen Briefe und achteten ihn so, daß sie seine Schriften mit symeonischen Bearbeitungen zusammen in Handschriften zur asketischen Unterweisung überlieferten. In vielen dieser Sammelhandschriften finden sich auch der vollständige Text oder Exzerpte der Sextos-Sentenzen. Der Autor der »Briefe«, der Redaktor von syr. psMakar. Aeg. h. 2, die syrischen Sextos-Übersetzer und die ersten Kopisten, die alles dieses mit syrischen *Evagriana* und Texten des Isaias von Gaza, des Markos Eremites und Markianos von Bethlehem zusammenstellten, gehörten dem selben monastischen Milieu an.⁸³

– »einen der Heiligen« (τις τῶν ὁγίων: ep. 6, 2 [124 lin. 9-10 Géhin]), was von P. Géhin als Zitat aus den langen Regeln des Basileios von Kaisareia (reg. fus. 16 [PG 31, 960 C3-4]; CPG 2875) identifiziert werden konnte, nachdem W. Strothmann aufgrund der syrischen Fassung an eine Paraphrase eines ähnlich klingenden Satzes aus dem Praktikos des Evagrios Pontikos (§ 58 [636-638 lin. 9-10 Guillaumont]; CPG 2430) gedacht hatte; hier zeigt sich deutlich die Bedeutung der Auffindung des griechischen Originale.

– ein Wort »des Bischofs Epiphanios« (ep. 5, 3 [122 lin. 30-33 Géhin]), welches auch von P. Géhin nicht identifiziert werden konnte. Tatsächlich gibt es eine ähnlich lautende Stelle, die sich mit dem Text näher berührt: das »Syntagma an Mönche« (CPG 2264 und 2298). Die Parallelstelle lautet:

syr. psMakar. Aeg. ep. 5, 3

... ἐγραψεν ἀββᾶς Ἐπιφάνιος ὁ ἐπίσκοπος.

ὅτι

οὐ δεῖ τοὺς ἐγκρατεῖς καὶ τοὺς
μονάζοντας
ὅμιλεν μετὰ γυναικῶν.

Syntagma 1, 8 (PG 28, 837 A5-10)

Τέως μὲν τοὺς μονάζοντάς τε καὶ
ἐγκρατεῖς δεῖ ἀνακεχωρισμένους εἶναι
ἀπὸ γυναικῶν καὶ μήτε εἰς ὅμιλαν αὐτῶν
ἔρχεσθαι, εἰ δυνατόν,

83 Deshalb finden sich zu vielen Handschriften auch Informationen in Draguet Isaïe IA; R. Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque I*, Louvain 1978 (CSCO 389 Syr 169); Joséph Muylleman, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane édités et traduits*, Louvain 1952 (Bibliothèque du Muséon 31); W. Strothmann, Johannes von Apamea, Berlin-New York 1972 (PTS 11).

Οὕτως οὖν οὐδὲ παρθένον διαιλεῖν μετὰ
ἀνδρός, ἀλλ’ οὐδὲ ὄραν.
μήτε ὄραν αὐτὰς φιλοτιμεῖσθαι,
ἴνα μήτις ζημία γένηται, ἐὰν μοιχεύσῃ
καρδία διὰ τῆς τῶν ὁφθαλμῶν ὁράσεως.

Die zweite Hälfte des Zitates im Pseudo-Makarios-Brief wirkt wie eine Fortschreibung des im Syntagma für Asketen Gesagten auf eine Gemeinschaft von Jungfrauen.

Das »Syntagma«⁸⁴ ist ein aus mehreren inhaltlich disparaten Teilen zusammengesetzter Text, der in fünf Sprachen (Griechisch, Armenisch, Koptisch, Kopto-Arabisch, Äthiopisch) und etwa einem Dutzend Bearbeitungen in Byzanz und im christlichen Orient sich großer Beliebtheit erfreute, aber aufgrund der komplizierten Textüberlieferung bisher nicht kritisch ediert wurde. Zusätzlich abschreckend wirkt die Zuschreibung an eine ganze Reihe von Pseudonymen: die 318 Väter von Nikaia; Athanasios von Alexandreia; Basileios von Kaisareia; Evagrios Pontikos; Antonios den Großen; hinzukommen außerdem die bislang übersehnenen Zuschreibungen an die Apostel und an Epiphanios von Kypros. Interessant ist dabei, daß die letztere Zuschreibung sich nirgends in der handschriftlichen Überlieferung erhalten hat, sondern nur in Florilegia. Für die Zuschreibung des Syntagma an Epiphanios wäre 'Pseudo-Makarios' nicht der einzige, wohl aber mit Abstand der erste Zeuge; auch die anderen Zeugen weisen in das palästinische Mönchtum, aus dem Epiphanios selbst entstammte – er hatte seine Asketengemeinschaft im Hinterland von Gaza!

Die auffällige, die Nennung des Namens umgehende Zitierformel ist nicht weit verbreitet; Evagrios zitiert ebenso wie »Ammonas« (CPG 2380), Zosimas (CPG 7361) oder Dorotheos (CPG 7352-54) mit Nennung des Namens, weil ja erst die Autorität der zitierten Persönlichkeit dem zitierten Inhalt das angestrebte autoritative Gewicht verleiht. Ende des 5. Jh. oder Anfang des 6. Jh. zitiert der westsyrische Mönchs-Schriftsteller und Theologe Philoxenos († 523 AD), Bischof von Hierapolis (485-519 AD)⁸⁵, in seinem Brief an Patrikios aus Evagrios auf die gleiche umschreibende Weise.⁸⁶

84 Den Forschungsstand zusammenfassend Michael Kohlbacher, Minor Texts for a History of Asceticism: Editions in Progress, in: Stephen Emmel u. a. (Hg.), Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996, Wiesbaden 1999 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6), II, 144-154.

85 Baumstark 141-144 (§ 23c); LACL 505-506.

86 René Lavenant, La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug, Paris 1963 (PO 30, 5), u. z. 93, 16 (syr. 92, 11): »ce qu'a écrit un Bienheureux« (§ 65); 95, 7 (syr. 94, 7): »C'est pourquoi, un saint a dit« (§ 66; dieses Zitat ist bisher nicht identifiziert); 135, 30f. + 34 (syr. 134, 24 + 26f.): »un saint dit ... Ce même saint a dit« (§ 112); 153, 18 (syr. 152, 14): »comme l'a dit un des Pères« (§ 133) – die einzigen nicht-biblischen Zitate neben den Apophthegmata in §§ 19

Auch diese in den »Briefen« zitierten Schriften und das im folgenden Abschnitt behandelte Zitat aus einem »Brief« bestätigen erneut die Einordnung in das Umfeld des Isaias von Gaza.⁸⁷

4. 4 Exkurs zu einem Zitat aus syr. psMakar. Aeg. ep. 4, 1

Eine sentenzenartige Wendung aus ep. 4, 1 wird von Zosimas in seinen »Alloquia« (CPG 7361) und von Dorotheos in seinen »Doctrinae« (CPG 7352) mit gewissen Variationen zitiert; der größere Teil dieses Briefes wurde zudem in das Apophthegma J 728 umgearbeitet.

syr. psMakar. Aeg. ep. 4, 1 (Retroversion aus dem Syrischen: 119 lin. 1-2 Géhin):

Ξένον γάρ μοναχοῖς τὸ ὁργίζεσθαι καὶ πάλιν ξένον τὸ λυπεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ...

Apophthegma J 728 (118 lin. 2-3 Géhin nach Sin. gr. 448⁸⁸):

Ξένον γάρ μοναχῶν, ξένον τὸ ὁργίζεσθαι τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ καὶ πάλιν ξένον τὸ λυπεῖν τὸν πλησίον ...

Apophthegma J 728 (Armen. Pater. II, 181f. [VII, 19R] u. z. 181 lin. 7f.):

Etenim alienum est a monacho irasci fratri; alienum est et contrastare propinquum ...

<Apophthegma J 728 (Rekonstruktionsversuch M. Kohlbacher):

Ξένον γάρ μοναχῷ τὸ ὁργίζεσθαι τῷ ἀδελφῷ [αὐτοῦ] καὶ πάλιν ξένον τὸ λυπεῖν τὸν πλησίον ...

Zosimas, alloq. 13, 4 (184 lin. 14 Chrestou⁸⁹):

Ξένον μοναχοῖς τὸ ὁργίζεσθαι· ξένον τὸ λυπεῖν τὸν πλησίον.

(tris!), 37-39, 52, 53, 132 (die Apophthegmata fehlen im Index der Zitate p. 163). Korrekt müßte es – wie in § 133 – auch in §§ 65, 66 und 112a jeweils »un des ...« (... ﻋـ ﻢـ) heißen.

87 Grundlegend dazu Derwas James Chitty, Abbah Isaiah, in: JThS. NS 22 (1971) 47-72; Lucien Regnault, Isaïe de Scété ou de Gaza?, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 46 (1970) 33-44.

88 Französische Übersetzung bereits in: Lucien Regnault, Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil & tables, Solesmes 1976, 42f. Weitere griechische Handschriften verzeichnet Guy Recherches 256f. (Vat. gr. 1599 mit der Schwesterhandschrift Napol. II-C-27); möglicherweise auch 97ff.: Par. Coisl. gr. 232; 99ff.: Par. Coisl. gr. 283; 101: Sin. gr. 450; und vielleicht noch weitere – dies ist P. Géhin anscheinend ebenso entgangen wie die armenische Übersetzung. Eine kritische Neuedition bereitet Chiara Faraggiana vor.

89 Ed. Παναγώτης Κ. Χρήστου, ABBA ΗΣΑΙΟΥ ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ – ABBA ΖΩΣΙΜΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΩΦΕΛΙΜΑ – ABBA ΔΩΡΟΘΕΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΙ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ. Κείμενον – Μετάφρασις – Σχόλια Thessaloniki 1981 (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ), u.z. 125-128 (Einleitung), 130-197 (griechischer Text mit neugriechischer Übersetzung). Die Zitierung bei Géhin 95 (»éd. Athènes 1994, p. 82«) ist so nicht verifizierbar.

Dorotheos, doctr. 2, 4 § 29 (190 lin. 14-15 Regnault⁹⁰):

τί γάρ ἐστι βαρύτερον τοῦ ὁργίζεσθαι καὶ τοῦ παροργίζειν τὸν πλησίον,
ώς εἶπεν ὁ Εὐάγγελος ὅτι ἔνον παντάπασι μοναχῷ τὸ ὁργίζεσθαι: ...

Dorotheos, doctr. 8, 1 § 89 (306 lin. 1-2 Regnault):

Ξένον μοναχοῖς τὸ ὁργίζεσθαι, ὄμοιώς καὶ τὸ λυπεῖν τινα: ...

anonyme koptische Makarios-Vita (Amélineau 171 lin. 17-172 lin. 1)⁹¹:

ἌΡΧΟΣ ΟΝ ΝΧΕ ΑΒΒΑ ΜΑΚΑΡΙ ΧΕ

ΟΥΦΩΜΜΟ ΠΕ ΕΠΙΜΟΝΑΧΟΣ | ΕΘΡΕΨΧΩΝΤ

ΟΥΦΩΜΜΟ ΕΡΟΓ ΠΕ ΕΤΜΚΑΣ ΜΠΕΨCΟΝ ΚΑΤΑ ΣΛΙ ΝΡΗ†.

Am strengsten ist die Stilisierung zu einem Lehrspruch bei Zosimas ausgeführt, was dem Charakter seiner »Alloquia« (der griechische Titel κεφάλαια ὀφέλιμα ist treffender) völlig entspricht und mithin als redaktionelles Resultat der Textentwicklung gesehen werden muß. Zosimas wie der Redaktor des Makarios-Apophthegma schreiben ihren Text »Makarios« zu. Da Zosimas ein griechisch sprechender Zeitgenosse des syrischen Übersetzers der Pseudo-Makarios-Sammlung und der ältesten erhaltenen Handschriften ist, ist sein Zeugnis eine wichtige Bestätigung des aus der syrischen Überlieferung gewonnenen Zeitan-satzes wie auch der zu dieser Zeit offensichtlich kursierenden Autoren-zuschreibung.

Dorotheos hingegen weist im ursprünglichen Text das Zitat beide Male »Evagrios« zu, was jedoch in der Mehrheit der byzantinischen Handschriften korrigierend retuschiert wurde; allein die wenigen alten Handschriften der »italo-griechischen« Gruppe, die offensichtlich eine alte palästinische Tradition besser bewahrt hat als die studitische, bieten diese Autoren-zuschreibung.⁹² Das erste Zitat wird in einer Handschrift (H = Vat. gr. 826 [s. XI]) sogar Makarios zugewiesen, was ich aber einstweilen als gelehrte Korrektur eines Mönchskopisten betrachte, der noch den griechischen Text der Pseudo-Makarios-Briefe oder des Apophthegma kannte und das Zitat wiedererkannte (die Handschrift gehört zu den Repräsentanten der »traditions mêlées« und

90 Lucien Regnault / J. de Préville, Dorothee de Gaza Œuvres spirituelles. Introduction, texte grec, traduction et notes, Paris 1963 (Sources Chrétiennes 92). Die im Druck befindliche Neuausgabe mit deutscher Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen von Judith Pauli (in Fontes Christiani) konnte ich noch nicht benutzen.

91 „Abba Macaire dit aussi: »C'est chose étrangère au moine qu'il se mette en colère; ce lui est chose étrangère de chagriner son frère en quelle manière que ce soit.«“

92 U. z. nach der Einleitung von L. Regnault, (Anm. 90) 99f.: S = Sin. gr. 416 [s. IX-X]; V = Vat. gr. 1274 [s. XI]; T = Crypt. B a XX [965 AD], Autographon des Klostergründers Neilos von Grottaferrata, sowie den davon gefertigten Abschriften Casin. gr. 431 [s. XI] und Vat. Chis. gr. R IV 7 [s. XI].

ist erheblich vom studitischen Texttyp beeinflußt). Dorotheos geht recht frei mit dem Text um, wie die Varianten zwischen seiner ersten und der zweiten Zitierung zeigen; darin ist wohl der Einfluß der monastischen katechetischen Vorträge zu sehen, wo Zitate – auch biblische – nach Bedarf dem aktuellen Kontext angepasst wurden, ohne daß es eine scharfe Trennung zwischen Zitat und Paraphrase des Inhaltes gegeben hätte.

Die textkritische Auswertung der Apophthegma-Bearbeitung wie der Zosimas-Zitierung wird erschwert durch die Unsicherheit des Textes. Es gibt noch keine kritische Textausgabe des Zosimas⁹³ und die Edition von P. K. Chrestou emendiert den handschriftlichen Befund, ohne dies ausdrücklich kenntlich zu machen. In der Apophthegma-Fassung scheint am Anfang eine Textverderbnis⁹⁴ vorzuliegen, die Resultat der Einsetzung einer textkritischen Marginalie eines Korrektors aus der Vorlage-Handschrift in den laufenden Text des *codex unicus* der Edition P. Géhins durch den Kopisten zu sein scheint. M. E. wollte der Korrektor darauf hinweisen, daß nach ξένον »μοναχῷ« zu lesen sei statt »τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ« nach ὁργίζεσθαι; das Korrekturzeichen wurde zu -ν verlesen und es entstand eine grammatisch und sachlich unsinnige Doppellesart. Ist meine Interpretation des Textbefundes zutreffend, dann wäre die Differenz zum überlieferten griechischen Text des Pseudo-Makarios weitaus geringer. Es wäre also zu lesen: ξένον γὰρ τὸ ὁργίζεσθαι τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ] corr. man. alt. ξένον γὰρ μοναχῷ τὸ ὁργίζεσθαι {τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ}.

In einigen Varianten sind Unachtsamkeiten der Kopisten zu vermuten, in anderen spiegelt sich die literarische Tätigkeit der zitierenden Autoren, die die Zitate an ihren eigenen Sprachgebrauch und an Erfordernisse des literarischen Kontextes anpassen, z. B. an eine abweichende Thematik oder durch eine stärkere Stilisierung als Lehrspruch. Dabei ist zu beachten, daß Zosimas und Dorotheos möglicherweise auf ein früheres Stadium der Textüberlieferung zurückgreifen als der Apophthegma-Redaktor, der auch sonst einige Freiheit zeigt, und daß der syrische Übersetzer kein Anhänger der exakten Wort-für-Wort-Übersetzungstechnik war. Ich rekonstruiere den ursprünglichen Wortlaut daher:

ξένον γὰρ μοναχῷ τὸ ὁργίζεσθαι καὶ πάλιν ξένον τὸ λυπεῖν τὸν πλησίον.

93 Chiara Faraggiana hat bereits im Vorgriff auf eine künftige Edition umfangreichere Probekollationen vorgenommen.

94 Diesen unmittelbaren Eindruck bestätigt die armenische Übersetzung. Klarheit über die griechische Überlieferung wird die kritische Neuedition von Chiara Faraggiana erbringen.

4. 5 Die Sammlung der »Ammonas«-Briefe (CPG 2380)

Die Sammlung von einem Abbas Ammonas zugeschriebenen Briefen⁹⁵ weist eine Reihe von Parallelen zur Sammlung von Makarios zugeschriebenen Briefen auf:

- Beide Sammlungen sind in ihrem umfassenden Textbestand nur in syrischer Übersetzung erhalten. Für beide Sammlungen ist BL Add 12175 (534 AD) die älteste Handschrift. Für beide Sammlungen bieten Vat. syr. 122 (796 AD) und Vat. syr. 126 (1223 AD) weitere wichtige Textzeugen; von den beiden weiteren wichtigeren Ammonas-Handschriften (BL Add 14598 [s. VII]; BL Add 17183 [s. X]) ist die letztere ebenfalls unter den Makarios-Handschriften (= Makar. syr. 'K') vertreten. Von beiden Sammlungen gibt es nur einen bedeutenden griechischen Textzeugen, der beide Male nicht eben durch hohes Alter auffällt: Sin. gr. 464 (s. XVII) mit den Ammonas-Briefen Gr. 1-5 und Excerpt aus Gr. 7 bzw. Athen. E. B. 2492 (s. XIII) mit den Makarios-Briefen Syr. 1-3, 5-8. Hinzu kommen beide Male verstreute Textzeugen, die meistens nur einen der Texte bieten.⁹⁶
- Beide Sammlungen enthalten recht kurze Texte, die entweder als echte Pastoral-Briefe zu charakterisieren sind oder als nicht allzu lange asketische Traktate (monastische Katechesen).
- Die Autoren beider Sammlungen stehen in einem Wechselverhältnis zu den Redaktoren der Apophthegmata-Sammlungen. In beiden Briefsammlungen werden Apophthegmata zitiert (bei Ammonas: G 5 Antonios 5 in ep. Gr. 4 = Syr. 9⁹⁷). Beide Briefsammlungen wurden für Apophthegmata exzerpiert (Ammonas. ep. 2, 1 in den bohairischen Antonios-Apophthegmata nr. 21⁹⁸).
- Beide Autoren schreiben aus der Sicht eines erfahrenen Eremiten an eine ihnen persönlich verbundene Gemeinschaft von Mönchen, die sie als asketische Autorität und geistlichen Ratgeber anerkennen. Durch die Konzentration auf

⁹⁵ Neben den Editionen von Michael Kmosko (PO 10, 6) und François Nau (PO 11, 4) ist die beste Darstellung Franz Klejna, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe, in: Zeitschrift für katholische Theologie 62 (1938) 309-348 (326-342 zu den Antonios-Briefen).

⁹⁶ Ohne Parallel bei den Makarios-Briefen ist die kopto-arabische Bearbeitung der Ammonas-Briefe in einer Sammlung von Antonios zugeschriebenen Schriften; die Übersicht F. Klejnias, a. a. O. 312, ist präziser als die Beschreibung in der Einleitung M. Kmoskos. Leider fehlt trotz einiger Vorarbeiten S. Rubensons (vgl. CPG Suppl. ad 2330 und 2349) immer noch eine kritische Textedition dieser arabischen Antonios-Sammlung.

⁹⁷ 141 lin. 3-4 Nau / 39 lin. 11-40 lin. 1 Kmosko. Dasselbe Zitat in vergleichbarem Zusammenhang in Dorotheos, ep. 13 (§ 198 lin. 2-3 Regnault).

⁹⁸ Amélineau 25; französische Übersetzung in Lucien Regnault, Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil & tables, Solesmes 1976, 142 unterblieb mit Hinweis auf die Edition F. Naus (»PO 11, 435« = 133).

das Seelenleben der Adressaten verschwinden die Konturen des historischen Umfeldes fast völlig.

– Es gibt einige Berührungen in der monastischen Spiritualität zwischen beiden Sammlungen. Allerdings ist der Autor der Ammonas-Sammlung ein sehr eigenständiger Theologe, der sprachlich und sachlich manche Eigentümlichkeiten aufzuweisen hat und daher deutlich unterschieden werden kann von den Makarios-Schriften (und von den Antonios-Briefen).

– »Ammonas« versucht ebenso wie syr. psMakar. Aeg. ep. 1⁹⁹ das geistliche Wachstum während des asketischen Lebens zu beschreiben.¹⁰⁰ Beide Autoren beschreiben ein wechselvolles Auf und Ab im Seelenleben. Beide Autoren versuchen mit psychologischer und theologischer Argumentation die Integration von Versuchungserfahrungen zu fördern; diese sollen als Bewährungsprobe von Gott gegeben angenommen und überwunden werden, um weiter geistlich zu wachsen und um noch stärker als zuvor das gnadenhafte Wirken des Geistes Gottes im eigenen Leben zu erfahren.

– Beide gehen in ihrer Argumentation von der Notwendigkeit eines gnadenhaften Eingreifen Gottes in das Seelenleben der Asketen als Bedingung für den Erfolg der asketischen Bemühungen aus. Das wichtigste Mittel für den geistlichen Reifungsprozess ist das unaufhörliche Gebet zu Gott.

– Beide gehen davon aus, daß das Wirken des heiligen Geistes in erprobten Asketen als ein dauerhaftes Einwohnen bezeichnet werden kann, daß es unbeschreibliche und nicht überbietbare Glückserfahrungen auslöst und daß den fortgeschrittenen – also: begnadeten – Asketen besondere Offenbarungen (z. B. in Visionen)¹⁰¹ zuteil werden.

– Beide Autoren stehen in ihren Ansichten zur Gnade Gottes, der notwendigen Mächtigkeit des Gebetes, der gnadenhaft geschenkten Einwohnung des Geistes Gottes und der nachfolgenden Glückserfahrungen und besonderen Offenbarungen durch den Geist Gottes der Spiritualität der messalianischen Bewegung nahe – wobei »Ammonas« m. E. weitergehendere Übereinstimmungen aufweist als »Makarios«.

99 Die folgenden Punkte gelten vor allem für Aeg.ep.1 und nur in Ausnahmen auch für die weiteren »Makarios«-Briefe, die für einen solchen Vergleich zu knappe Andeutungen bieten und zu wenig eigenes Profil erkennen lassen.

100 Die bisher beste Beschreibung der Spiritualität in den Ammonas-Briefen bietet F. Klejna, a. a. O. 343-347.

101 Die Stellen sind von F. Klejna, a. a. O. 344, zusammengestellt. Vgl. Géhin 107 lin. 79-86/ syr. Makar. § 13.

5. Ein namenloser Autor und sein Umfeld

Der Autor schrieb also in griechischer Sprache zwischen ca. 420 und 520 AD, vermutlich in der Region um Gaza bzw. allgemeiner in Palästina. Eine Schrift der Sammlung wurde vor 470 AD ins Lateinische übersetzt, die aber durchaus unabhängig sein könnte von einer Existenz dieser Sammlung von acht »Briefen«, wenn man – gegen P. Géhin – für diese mehrere Autoren annimmt. Die gesamte Sammlung wird vor 530 AD ins Syrische übersetzt, also von Asketen geschätzt, die selbst Griechisch können, aber in Kontakt stehen mit Asketen, denen Syro-Aramäisch vertrauter ist als Griechisch. Die Mehrzahl der griechischen Handschriften stammt entweder unmittelbar aus Palästina oder weist signifikante seltene Texte auf, die mittelbar auf einen palästinischen Archetypus der kopierten Textsammlung schließen lassen. Frühe Zitierungen lassen sich bei Zosimas, der im ersten Drittel des 6. Jh. bei Caesarea Maritima Mönch war, und bei Dorotheos, der im zweiten Drittel des 6. Jh. Mönch bei Gaza war, feststellen.¹⁰²

Der Autor ist ein Eremit, der in Briefkontakt mit anderen Mönchen steht, die ihn als Autorität – anscheinend wiederholt – anfragen (ep. 2, 5; 2, 6; 6, 1 [112, lin. 33 und 41; 124, lin. 2 Géhin]; vgl. auch ep. 2, 1 und 6, 3 [111, lin. 2-4; 124, lin. 12 Géhin]); weitere Stellen lassen sich in diesem Sinn verstehen, wären aber für sich insignifikant, weil sie ebenso gut rhetorisch gemeint sein könnten. Er schreibt an und für Eremiten. Anders als der Autor von ep. 3 vertritt er eine ausgesprochen moderate Position, ist bemüht um Integration und Harmonie, nicht um Entscheidung in existentiellem Dualismus. Der Autor sieht sich in einer Sukzession von Mönchsvätern und ihren Schülern und verweist mit seinen Zitierungen bereitwillig auf die Erfahrungsautorität der Väter vor ihm. Er sieht die Mönchsväter mit ihren Schülern in einer apostolischen Sukzession als »Kinder« der Apostel (ep. 4, 2 [119, lin. 12-15 Géhin]) – ein Konzept, das in dieser Klarheit nur selten von Mönchen vorgetragen wird. Daneben begegnet auch das – im Orient fast allgegenwärtige – Konzept vom engelgleichen Leben der Asketen, der »*vita angelica*« (ep. 2, 2 [111, lin. 12-15 Géhin]).¹⁰³

¹⁰² Zu den Beziehungen zwischen beiden vgl. Syméon Vailhé, Saint Dorothee et saint Zosime, in: *Echos d'Orient* 4 (1900-01), 359-363 sowie J. Pauli, Art. Dorotheus von Gaza, in: LACL 181f. und dies., Art. Zosimas, in: LACL 636f. für weitere Literatur.

¹⁰³ Vgl. die vormonastische Entwicklung zu dieser Deutung Karl Suso Frank, *Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche*, in: ZKG 83 (1972) 145-166; eine Übersicht in monastischer Literatur bietet ders., ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum, Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), 6ff. (auch 4ff.), 40-61.

In zwei Schriften (ep. 4, 2 und 8, 4-6) wird von den Adressaten verlangt, daß sie Schmähungen und Anfeindungen willig ertragen sollten. H. Dörries maß dem wenig Bedeutung bei und sah darin alltägliche Unfreundlichkeiten gegen Mönche seitens Weltmenschen. Dies erscheint mir doch etwas zu harmlos gedeutet zu sein. Mit der auch von H. Dörries geteilten chronologischen und geographischen Einordnung ist dies angesichts des hohen Ansehens, dessen sich die »heiligen Männer und Frauen« erfreuten, recht unwahrscheinlich. Besonders die Alternative, zu der der anonyme geistliche Vater seine Adressaten bewegen möchte, nämlich Schmähungen gegen sich zu ertragen, aber Schmähungen gegen Gott direkt zu entgegnen (ep. 8, 4-6), paßt wenig in dieses Bild. Wenn wir bedenken, in welchem Umfeld unser Autor geschrieben haben muß, dann bekommen diese Sätze ein anderes Profil. Palästina war gerade zu Anfang des fraglichen Zeitraumes ein Zentrum des Widerstandes gegen das Konzil von Chalcedon und besonders das von ägyptischen Exilanten und Traditionen geprägte Mönchtum um Gaza war eine wesentliche Säule des Widerstandes und mußte dafür auch vorübergehende Verfolgungen und wohl weit länger dauernde Anfeindungen ertragen.¹⁰⁴ So betrachtet, haben die fraglichen Passagen mehr und tieferen Sinn. Allerdings macht die Heftigkeit der lange dauernden Auseinandersetzungen den unmittelbaren Rückschluß unmöglich, auf welcher der beiden Seiten unser Autor und seine Adressaten zu suchen sind. Darauf führen uns allerdings andere Indizien der Textüberlieferung.

Die Textüberlieferung spricht dafür, daß der für uns anonyme Autor im Umfeld der nonchalcedonensischen Syrer und Kopten mehr geachtet wurde als bei den griechischen, und d. h. sehr bald auch fast ausschließlich chalcedonensischen Tradenten.

Sodann ist er überliefert worden als Beigabe zu einer Bearbeitung der Werke des Makarios/Symeon, die bis ca. 530 AD ins Syrische übersetzt wurde. Eine ähnlich frühe Übersetzung eines asketischen Korpus ins Syrische mit ebenso alten Handschriften findet sich für die Werke des Evagrios Pontikos, die vermutlich ebenfalls im Zentrum der Evagrios-Rezeption, in Palästina, ent-

¹⁰⁴ Grundlegend: Lorenzo Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980. In weiteren Aufsätzen hat derselbe einzelne Aspekte vertieft: I monaci e »gli altri«: Il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina, in: *Augustinianum* 35 (1995) 729-761 und englisch Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period, in: Arie Kofsky / Guy G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem 1998, 67-95; Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders, in: POC 45 (1995) 31-63 (die aktuellste Gesamtübersicht); Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts. Popular religion and confessional affiliation in Byzantine Palestine (fifth to seventh centuries), in: POC 48 (1998) 5-37.

standen sein dürfte, und für das Asketikon des Isaias von Gaza. Letzterer ist nach dem Tod von Abbas Silvanos und dessen Nachfolgern Zacharias und Zenon die führende Gestalt des ägyptisch geprägten Mönchtums der palästinischen Küsten-Region, besonders um Gaza. In die syrische Übersetzung des Isaias-Asketikon wurden an exponierter Stelle – als Logos 1 und Logos 3 – zwei Homilien des Makarios/Symeon eingearbeitet, was H. Dörries dazu verleitete, insgesamt einen starken Einfluß des Makarios/Symeon auf Isaias anzunehmen.¹⁰⁵ Der Tradentenkreis des syrischen Isaias-Korpus ist also in großer Nähe zum Tradentenkreis des syrischen Makarios/Symeon-Korpus (u. z. der »Vulgata«-Sammlung) zu suchen. Alle drei *Corpora* zusammen bieten eine Sammlung der drei wichtigsten von einer späteren byzantinischen Orthodoxie für häretisch gehaltenen asketischen Strömungen des christlichen Orients: der Origenisten, der Messalianer, der Chalcedon-Gegner. Die Bedeutung palästinischer Mönche für die originistische und antichalcedonensische asketische Literatur im 5. und 6. Jh. ist hinreichend bekannt; der messalianische Einfluß auf das palästinische Mönchtum ist hingegen bisher wenig beachtet worden.¹⁰⁶

Ich hege daher die Vermutung über den *Zusammenhang der Tradenten* der vier großen früh ins Syrische übersetzten Sammlungen asketischer Werke – im Unterschied zu den nur innersyrisch belegten Sammlungen des Afrahat, des Sehers Johannes, des Stephanos bar Sudaili und des Stufenbuches: es ist das von ägyptischen Emigranten geprägte Mönchtum um Gaza, das die asketischen Sammlungen der Apophthegmata, der Werke des Evagrios, des Makarios/Symeon und des Isaias von Gaza zusammengestellt und redaktionell bearbeitet und wohl auch die handschriftliche Grundlage für die syro-aramäischen Übersetzer geliefert hat. Dem korrespondiert,

- daß als Appendix zu den *Evagriana* auch Werke eines anderen asketischen Autors, der zu den Anführern des Aufstandes gegen Juvenalios gehörte, ins Syrische übersetzt wurden: Markianos von Bethlehem¹⁰⁷;
- daß die ersten Leser von Apophthegmata-Sammlungen (psMakar. Aeg. epp; Zosimas; Dorotheos; Kyrillos von Skythopolis) in Palästina lebten;

¹⁰⁵ Dörries 449.

¹⁰⁶ Es sei denn, man vermutet – so wie ich –, daß Markos Eremites nicht in Ägypten, wofür vor allem Otmar Hesse eingetreten ist, sondern in Palästina gelebt und geschrieben hat.

¹⁰⁷ Zu ihm vgl. Michael Kohlbacher, Markianos von Bethlehem, in: ders. / Markus Lesinski (Hg.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer*, Erlangen 1994 (*Oikonomia* 34), 137–166; ders., *Unpublished Greek Fragments of Markianos of Bethlehem († 492): An Edition in Progress*, in: *Studia Patristica* 29, Louvain 1997, 495–500. Leider hat Peter Bruns, Art. Marcian, Mönch, in: LACL 421 davon keine Kenntnis genommen.

- daß gerade die genannten Corpora ausgiebig benutzt und gelegentlich explizit zitiert werden (Zosimas; Dorotheos¹⁰⁸);
- daß die Spuren asketischer Lektüre der Sextos-Sentenzen wiederum in dieses Milieu führen.

6. Ausblick

Nachdem es deutlich geworden ist, daß nicht nur Zeit und Region, sondern auch der Tradentenkreis der Pseudo-Makarios-Schriften im Kreis der ägyptischen Mönche der Gaza-Region näher zu bestimmen ist, ist es verlockend, nun einige Namen aus diesem Kreis als potentiellen Autor zu nennen - die Plerophorien des Johannes Rufus (CPG 7507) bieten eine gewisse Auswahl. Darauf verzichte ich und belasse unserem Autor einstweilen seine Anonymität. Er ist verglichen mit den großen asketischen Theologen und den einflußreichen Schriftstellern sicher eine Randerscheinung, sowohl in der Quantität des Überlieferten wie auch in seiner Qualität. Aber gerade in seiner Mittelmäßigkeit können wir manches Charakteristische über das durchschnittliche Mönchtum seiner Zeit in Erfahrung bringen; diese Lebensnähe macht ja auch die Briefsammlung des Barsanuphios und Johannes (CPG 7350) und die Vorträge des Dorotheos (CPG 7352-54) für uns heute so interessant und sympathisch. Die Schriften des *anonymus*, an ihren rechten historischen Ort gestellt, sind ein weiteres und nicht unwichtiges Mosaiksteinchen zur Rekonstruktion einer großen und für etwa einhundert Jahre überaus einflußreichen Region von Mönchssiedlungen, die in der Askese geschichtsschreibung bisher völlig unzureichend berücksichtigt wurde, weil die Mehrzahl dieser Mönche in den dogmatischen Kämpfen um das *Chalcedonense* seit Kaiser Iustinianos auf der Seite der Verlierer standen; allen voran seien hier Severos und Johannes Rufos genannt. Johannes Rufos ist zugleich der wichtigste Historiograph dieser Tradition mit seinen wiederum nur noch in syrischer Übersetzung erhaltenen Beschreibungen des Lebens des großen Lehrers Petros des Iberers (CPG 7505), der Verfolgungen der Martyrer der Bewegung Theodosios und Romanos (CPG 7506) und der den Widerstand gegen das *Chalcedonense* ein ums andere Mal bestätigenden Visionen und Offenbarungen an die asketischen Autoritäten dieser Tradentengruppe, den Plerophorien.¹⁰⁹

108 Als markantes Beispiel François Neyt, Citations »isaïennes« chez Barsanuphe et Jean de Gaza, in: Le Muséon 84 (1971) 65-92. Zur monastischen Lektüre im Kreis um Barsanuphios, Johannes und Dorotheos vgl. L. Regnault (s. Anm. 90) 42f.

109 Zum historischen Ort des Autors Eduard Schwartz, Johannes Rufus: ein monophysitischer Schriftsteller, Heidelberg 1912. Grundlegend zum theologischen Konzept hinter dieser Textgattung Lorenzo Perrone, Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le *Pleroforie* di

Trotz ihrer Mittelmäßigkeit haben die als Pseudo-Makarios-Briefe erhaltenen Schriften im christlichen Osten, vor allem im Bereich der syrisch-orthodoxen Kirche, eine starke Nachwirkung gehabt und verdienen auch in der modernen Forschung mehr Aufmerksamkeit.

Abgekürzt zitierte Literatur

- Amélineau = Émile Amélineau, *Histoires des monastères de la Basse-Égypte*, Paris 1894 (Annales du Musée Guimet 25).
- Armen. Pater. = Louis Leloir, *Paterica Armeniaca a P. P. Mechitaristis edita* (1855) nunc latine redditia I-IV, Louvain 1974-76 (CSCO 353. 361. 371. 379 = Subs 42. 43. 47. 51).
- Batlle = Columba M. Batlle, Die »Adhortationes Sanctorum Patrum« (»Verba Seniorum«) im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung, Münster/Westfalen 1972 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 31).
- Bousset = Wilhelm Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923.
- Dörries = Hermann Dörries, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen »Makarios«-Schriften, Leipzig 1941 (TU 55, 1).
- Draguet, Isaie = René Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe I AB - II AB*, Louvain 1968 (CSCO 289. 290. 293. 294 = syr 120-124).
- Draguet, Parallèles = René Draguet, *Parallèles macariens syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon Isaïen syriaque*, in: *Le Muséon* 83 (1970) 483-496.
- Fitschen = Klaus Fitschen, Messalianismus und Antimessianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, Göttingen 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71).
- Géhin = Paul Géhin, *Le dossier macarien de l'Atheniensis gr.* 2492, in: *Recherches Augustiniennes* 31 (1999) 89-147.
- Guy Recherches = Jean-Claude Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. 2e édition avec des Compléments, Bruxelles 1984 (Subsidia Hagiographica 36).
- Lettres = Bernard Outtier / André Louf / Michel Van Parys / Claire-Agnès Zirnheld, *Lettres des Pères du Désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis, Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire)* 1985 (Spiritualité Orientale 42).
- Makar. arab. = Werner Strothmann, *Makarios/Symeon Das arabische Sondergut übersetzt*, Wiesbaden 1975 (GOF I, 11).
- Makar. syr = Werner Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, Wiesbaden 1981 (GOF I, 21) I: Syrischer Text; II: Übersetzung.
- Outtier = Bernard Outtier, *Un Patéricon arménien (Vitae Patrum, II, p. 505-635)*, in: *Le Muséon* 84 (1971) 299-351.

Giovanni di Maiuma, in: *Augustinianum* 29 (1989) 451-495. Der Mönchs-Theologe, der am nachdrücklichsten auf die »Offenbarungen« als Wirkung der in den erprobten Eremiten wirksamen Geistesgaben hinweist, ist – bloßer Zufall? – der Autor der »Ammonas«-Briefe (s. o. 4. 5).

Strothmann Makarios = Werner Strothmann, Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur, in: *OrChr* 54 = IV, 18 (1970) 96-105.

Wilmart = André Wilmart, Une lettre spirituel de Macaire, in: *Revue d'Ascétisme et de Mystique* 1 (1920) 58-83.

Anhang: Erläuterungen zur Tabelle

Die Tabelle verzeichnet den Textbestand der syrischen Makarios-Handschriften der Vulgata-Fassung. Die Buchstaben sind die Sigla der Edition W. Strothmanns (Makar. *syr*). Die Ziffern geben die Reihenfolge in der Handschrift wieder; wo nur ein einziger Text vorhanden ist, ist dies durch + markiert. Wenn eine Handschrift einen Text nur in Exzerten erhalten hat, dann ist dies durch ein beigefügtes ‘e’ gekennzeichnet. Die Texte, die nicht zum Makarios/Symeon-Korpus gehören, sondern von anderen Autoren stammen, sind mit * gekennzeichnet. Die Abfolge der Handschriften entspricht der Chronologie und umfaßt mehr als ein Jahrtausend: A (534 AD) - Z (1576 AD).

Postscriptum zu Anmerkungen 16, 18, 20:

S. P. Brock, Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology, in: G. J. Reinink/A. C. Klugkist (Hg.), After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers, Leuven 1999 (*Orientalia Lovanensia Analecta* 89), 35-50 bietet 48ff. eine Übersicht der Philosophenzitate in Sin. syr. 14 (f. 128r-133v, 150v) und ediert 371ff., 41-47 drei Zitate daraus. Er hält die übliche Datierung ins 10. Jh. für »very reasonable« (36 Anm. 8). An weiteren enthaltenen Texten notiert er (36) Exzerpte aus Isaak von Ninive (2. Teil der Werke) und – bisher nicht erwähnt! – aus Kassianos (cf. CPG 2266; CPL³ 513), Briefe von Gregorios (von Nazianz?) an Basileios und von Kyrillos (von Alexandreia?) und kündigt (48) eine detaillierte Beschreibung der ganzen Handschrift an.

Tabelle: Textbestand in den syrischen Makarios-Handschriften

Zur Motivierung und Deutung der Askese bei Pseudomakarios

Die pseudomakarianischen Homilien zählen zu den wichtigsten Zeugnissen des frühen Mönchtums im Raum des spätantiken Syrien.¹ Ihr syrischer Ursprung wird besonders an der in ihnen entfalteten Deutung und Motivierung der Askese deutlich.² Einem Motivkomplex der Deutung und Motivierung der Askese, dessen Vorkommen bei Ps.-Makarios bisher nur geringe Beachtung gefunden hat, soll unsere Aufmerksamkeit hier gelten:³ Der in Homilie 53 der von G. L. Mariott edierten »Anecdota« angestimmte »Schlachtruf« verbindet Motive von Kampf und Enthaltsamkeit aus Dt 20 mit dem neutestamentlichen Motiv des geistlichen Kampfes gegen die Mächte des Bösen aus Eph 6:

»Tapfere und edle Seelen, die nichts fürchten, ziehen in den Krieg. Wie auch Mose über den verborgenen Krieg der bösen Geister gegen die Seele dunkel andeutet und sagt, welche Seelen gesegnet sind: *Wenn jemand eine Frau genommen hat, soll er nicht in den Krieg ziehen* (Dt 20,7) und *wenn jemand einen Weinberg gepflanzt hat, soll er nicht gehen* (Dt 20,6). Dies sagt er über die materiellen Fesseln, damit niemand, der gegen die *Geister der Schlechtigkeit* (Eph 6,12) kämpft, an irgendwelche Dinge gebunden ist.«⁴

1 Zur historischen und geographischen Einordnung des »Corpus Macarianum«: C. Stewart, Working the Earth of the Heart. The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431, Oxford 1991, 77ff. und K. Fitschen, Messalianismus und Antimessianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998, 145–272.

2 Zu den syrischen Theologumena bei Ps.-Makarios: A. Baker, Pseudo-Macarios and the Gospel of Thomas, VigChr 18, 1964, 215–225. G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, VigChr 18, 1964, 226–235. Derselbe, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967. M. Illert, Zum *Descensus ad inferos* bei Makarios, VigChr 54, 1999, 321–322.

3 Vgl. H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3/103, 142f. Dörries interpretiert die Abschnitte im Kontext des pseudomakarianischen Motivs vom Gebetskampf. Fitschen (Messalianismus, 217 u. ö.) erwähnt Passagen aus der 53. Homilie im Zusammenhang mit den antimessianischen Ketzerlisten (vgl. Stewart, Messalian Controversy, 280).

4 Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius, hg. von G. Mariott, HThS 5, Cambridge/Mass. 1918 [= Ha] 53,7, S. 31–32. Zusätzlich zum Motiv des Kriegsrufes Dt 20 und des geistlichen Kampfes Eph 6 begegnet bei Ps.-Makarios auch das Motiv der geistlichen *athlēsis* (1. Kor 9; vgl. Die fünfzig geistlichen Homilien des Makarios, hg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kröger, PTS, Berlin 1964 [= H] 21,4 – 5, S. 193).

Dieser pseudomakarianische Textabschnitt besitzt eine Parallele in der sieben-ten Unterweisung Aphrahats, in der ebenfalls der »Schlachtruf« aus Dt 20 im Sinne des neutestamentlichen Motivs des geistlichen Kampfes gedeutet wird:

»Ruft und sprecht zum ganzen Volk: ... Wenn jemand einen Weinberg anpflanzt, gehe er zu seiner Behausung, damit er nicht, wenn er an ihn denkt, im Kampf unterliegt. Wer sich eine Frau erworben hat und sie heiraten will, kehre zu ihr zurück und habe seine Freude an ihr. Wer ein Haus baut, kehre dahin zurück, damit das Haus ihm nicht plötzlich in den Sinn kommt und er nicht mit vollem Einsatz kämpfen kann.«⁵

Im Schlußabschnitt des von Aphrahat angestimmten »Schlachtrufes« wird betont, daß nur die protomonastischen *iħidāyē* den Kampf gegen die Mächte des Bösen aufnehmen können:

»Für die *iħidāyē* schickt sich der Kampf, da sie ihr *Antlitz nach dem, was vorne liegt, richten und nicht an das denken, was hinter ihnen liegt* (Phil 3.19f).«⁶

Eben diesen Schluß zieht auch Ps.-Makarios aus seinem »Schlachtruf«, insofern er hervorhebt, daß die um der Nachfolge Christi willen Alleinlebenden den Anforderungen des geistlichen Lebens am besten gerecht werden:

»Die Edlen, die auch bereit sind, dem Willen Gottes zu gehorchen, ziehen in den geistlichen Krieg. Es ist eine gute Vorbereitung auf den Krieg gegen die unsichtbaren Feinde, wenn jemand *Vater und Mutter* und alles, was zum Leben gehört, *verläßt* (Mt 19.5; cf. Mt 10.37) und sich Gott darbringt, dazu auch noch *sich selbst verleugnet* (Lk 9.23; cf. Mt 10.33).«⁷

Daß sich die Entsprechungen zwischen Ps.-Makarios und Aphrahat nicht als zufällige Übereinstimmung erklären lassen, soll nun ein ausführlicherer Blick auf das motivische Inventar, welches Ps.-Makarios zu Deutung und Motivierung der Askese verwendet, verdeutlichen. Eines der pseudomakarianischen Leitmotive ist das dauernde Gebet um den Geistempfang. In unserem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß Ps.-Makarios den Geistempfang mittels einer typologischen Gegenüberstellung Israels und der Kirche als Antityp der alttestamentlichen Beschneidung in Jos 5.2, als Beschneidung des Herzens (Dt 30.6) durch ein »himmlisches Messer« (vgl. Eph 6.17 und Hebr 4.12), deutet:

»Jene (d. h. die Israeliten) waren aufgrund der Beschneidung als Volk Gottes erkennbar. Hier aber empfängt das gegenwärtige Gottesvolk das Zeichen der Beschneidung am Herzen. Ein himmlisches Messer schneidet den überstehenden Teil des Intellektes ab, d. h. die unreine Vorhaut der Sünde. Bei jenen gab es eine Taufe, die das Fleisch heiligte, bei uns gibt es eine *Taufe des heiligen Geistes und des Feuers* (Mt 3.11; Lk 3.16).«⁸

5 Aphrahat, Unterweisungen (hg. von J. Parisot, PO 1, Paris 1894) 7.18, S. 341.

6 Ebendort.

7 Ha 53.8, S. 32.

8 Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung 1 des Vaticanus Graecus 694 (B),

Das »Messer« begegnet bei Aphrahat als Antitypus zu den »steinernen Messern«, mit denen Josua die Beschneidung der Israeliten vornahm (vgl. Jos 5,2). Wie für Ps.-Makarios symbolisiert auch für den fröhlsyrischen Kirchenvater das »Messer« die neue Beschneidung, den Geistempfang:

»Josua beschritt das Volk ein zweites Mal mit einem steinernen Messer, als er selbst mit seinem Volk den Jordan überschritt. Jesus unser Heiland beschritt ein zweites Mal durch die Beschneidung des Herzens die Völker, die an ihn glaubten und die durch das *Messer, welches sein Wort ist, das durchdringender als jedes zweischneidige Schwert ist* (Hebr 4,12), beschritten wurden.«⁹

Eine Deutung des pseudomakarianischen »Messers«, welche die hier vorgestellte syrische Parallelie berücksichtigt, macht auch die bisher nicht überzeugend erklärte Passage der pseudomakarianischen Sammlung C als taufparänetische Ausführung verständlich:

»Das Messer ist in dich hineingestoßen wie in alle seine Söhne (vgl. Jos 5,2) und es ist nötig, daß du dich von dem falschen Umgang und von der schlechten Vertrautheit mit der Sünde trennst und den geistlichen Wandel, Umgang und Verkehr des zweiten, himmlischen Adam aufnimmst und den Geist Christi erwirbst, um dessen Sohn und Erbe zu werden.«¹⁰

Die hier zugrundeliegende Josua-Jesus-Typologie, welche Beschneidung und Christusnachfolge in eine typologische Beziehung miteinander setzt, wird von Ps.-Makarios an anderer Stelle noch weiter ausgebaut.¹¹ Dort nämlich heißen die Apostel »Steine«. Diese zwölf »Steine« stehen in typologischer Entsprechung zu den zwölf Steinen, welche Josua 4,12 in den Jordan gesetzt werden, wie ein Blick auf Aphrahats Unterweisung 11,12 zeigt.¹²

R. Murray hat wahrscheinlich gemacht, daß die von uns hier erörterten Passagen Aphrahats (d. h. die in Unterweisung 7 und Unterweisung 11 zu beobachtende midraschartige Verknüpfung von u. a. Dt 20, Eph 6, Jos 4-5 und Hebr 4,12) auf ein Predigtformular der altsyrischen Asketentaufe zurückgehen und zahlreiche Parallelen zu Aphrahats siebenter und elfter Unterweisung

hg. von H. Berthold, GCS, Berlin 1973 [= B] Log. 11,1.1, Bd. 1, S. 141. Reflexe von Hebr 4,12-13 finden sich auch in Ha 53,4, S. 30-31, unmittelbar vor dem geistlichen »Schlachtruf«.

9 Aphrahat, Unterweisungen 11,12, S. 502.

10 Neue Homilien des Makarios/Symeon, Aus Typus III, hg. von E. Klostermann, H. Berthold, TU 72, Berlin 1961 (= C) 21, S. 108. Ohne seine Annahmen stützen zu können, erwägt V. Desprez (in: Ps.-Macaire, Sammlung C, Œuvres spirituelles, hg. von V. Desprez, Paris 1981, C 21,3, S. 250) eine Anspielung auf Gen 2,34 oder 2. Samuel 12,10.

11 Vgl. B, 2,12,11, S. 21.

12 Vgl. Aphrahat, Unterweisungen 11,12, S. 502. Aphrahat, Unterweisung 7,19 entfaltet die Geschichte von der »Wasserprobe« Richter 7,4-5 als Typologie der Taufe. Möglicherweise liegt der biblische Text auch Ps.-Makarios, Sammlung C 3,1.4 (S. 86) zugrunde: Gott prüft die Seele auf ihre Fähigkeit zum Kampf gegen die bösen Geister. Vgl. auch die »Macarrii Anecdota« (Ha 53,5, S. 31): Aus vielen werden wenige Soldaten Gottes auserwählt.

aus der altchristlichen, insbesondere der syrischen Literatur aufgewiesen.¹³ Die von Murray in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigten pseudomakarianischen Entsprechungen geben Grund zu der Annahme, daß sich auch Ps.-Makarios auf ein solches Formular beziehen könnte. Erhärtet wird unsere Annahme durch das Vorhandensein weiterer Motivparallelen zwischen dem motivischen Inventar der Pseudomacariana und der von Murray rekonstruierten frühsyrischen Asketenparänese. Diese Motivparallelen beschreiben die Natur des Asketen. Wie R. Murray im Anschluß an A. Guillaumont herausgestellt hat, legen die syrischen Zeugnisse für die Asketenparänese dem Begriff *iḥīdāyē* eine dreifache Bedeutung bei: 1. Alleinlebender 2. Einfältiger 3. dem eingeborenen Sohn besonders Verbundener.¹⁴ Mit diesen drei Begriffen läßt sich auch das pseudomakarianische Verständnis des μονάχων umschreiben. Die ersten beiden Aspekte entfaltet Ps.-Makarios in der Homilie 57 der »Anecdota«:

»Was ist ein μονάχων und auf welche Weise kommt er zu seinem Namen? ... Erstens bedeutet die Bezeichnung das Folgende: Er ist allein, hält sich von einer Frau fern und hat von der Welt sowohl innerlich als auch äußerlich Abschied genommen. ... Zweitens heißtt er in dem Sinne μονάχων, daß er Gott in unablässigem Gebet anruft, um seinen Intellekt von den vielen schlimmen Gedanken zu reinigen und auf daß der Verstand, der mit sich allein ist, zum wahren Gott kommt.«¹⁵

Zum Verständnis des pseudomakarianischen Abschnittes und seiner syrischen Parallelen ist zu bedenken, daß der Einheitlichkeit des Asketen die Einheitlichkeit Adams vor dem Fall entsprach:

»Adam war einer.«¹⁶

Dieser Zustand ging durch den Fall verloren und wurde erst wieder durch Christus erreicht.¹⁷ Eine solche Theologie des μονάχων / μονογενῆ liegt auch dem folgenden pseudomakarianischen Abschnitt zugrunde, der entfaltet, daß der Fall Adams dem Tod eines »einzigsten Sohnes« entspricht:

»Wie wenn da eine Mutter ist, die einen einzigen Sohn besitzt und wenn der erwachsen wird und zufällig sterben sollte, wie viele Menschen auch immer es sind, die fortan die Mutter trösten, sie

13 Vgl. R. Murray, The Exhortation for Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, New Testament Studies 25, 1975, 59-80.

14 Grundtext neben Aphrahat, Unterweisung 6, ist Euseb, Psalmenkommentar, PG 23, Sp. 689. Vgl. dazu: E. A. Judge, The Earliest Use of μοναχός for »Monk« (P. coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism, Jahrbuch für Antike und Christentum 20, 1977, 72-89. A. Guillaumont, Le nom des »Agapètes«, VigChr 23, 1969, 30-37. R. Murray, Exhortation, S. 63.

15 Ha, 57.1, S. 44.

16 Ha, 52.3, S. 25.

17 Zum *monogenēs* – Titel Christi vgl. B, Log. 31.3.4, Bd. 2, S. 11. Zur Einheitlichkeit Christi vgl. ebendort. Log. 40.2.4, Bd. 2, S. 64.

machen ihre Trauer nur noch größer und sie ist untröstlich. So muß auch der Christ seinen Fall beweinen.«¹⁸

Die besondere Beziehung des Asketen zu Christus – auf deren Vorhandensein im fröhlsyrischen Asketenmilieu bereits A. Adam hinwies¹⁹ – spiegelt sich auch in der dem pseudomakarianischen Gleichnis zugrundeliegenden Übernahme des Christustitels μονογενῆς durch den Asketen, denn die Seele des Asketen, der den heiligen Geist empfangen hat, ist, wie Ps.-Makarios an anderer Stelle hervorhebt,

»gleichsam der herrlichen Gottheit des eingeborenen Sohnes verknüpft.«²⁰

Fassen wir zusammen: Die pseudomakarianische Deutung und Motivierung der Askese, die in den vorstehenden Texten entfaltet wird, weist zahlreiche motivische Parallelen zu dem von Murray rekonstruierten Formular der fröhlsyrischen Asketentaufe auf und ist daher in einem hohen Maß der fröhlsyrischen Christologie und Pneumatologie verbunden.

18 B, Log. 8.1.4, Bd. 1, S. 119.

19 Vgl. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65, 1953, 209-239. Zu dem der fröhlsyrischen Theologie zugrundeliegenden Adoptianismus: G. Winkler, Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11,27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen, Le Muséon 96, 1983, 267-326; und: Dieselbe, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, OrChr 78, 1994, 167-229.

20 B, Log. 40.2.4, Bd. 2, S. 64.

Ebbe E. Knudsen

An Important Step in the Revival of Literary Syriac

// Abrohom Nuro's *Tawldotho*¹

The term revival is commonly used for the revitalization of Hebrew at the end of the 19th and the beginning of the 20th century and occasionally for the modernization of Literary Arabic² and Literary Syriac³. In their written forms these languages have a long unbroken tradition and all of them have a major ancient literature. It is precisely these circumstances that enabled a number of dedicated persons to realize their aspirations towards a revival of Literary Syriac. One such dedicated person is Abrohom Nuro who for the last decades has contributed considerably to the teaching and lexical development of the language. His most recent work is the book under review.

Tawldotho is essentially a collection of neologisms aimed at those who write Syriac. It is normative rather than descriptive. The book falls into three parts termed Books (English version Volumes): In the introductory part the author discusses principles for the formation of neologisms (pp. 5-100), some of which will be commented on below. A number of word lists arranged according to content constitute the middle part (pp. 101-208). These include lists of professions, types of schools, science and mathematics, history, geography, medical science, law, arts, politics and economy, and international organizations. A concluding documentary part contains copies of letters and reprints of selected documents and articles (pp. 209-308), among others the

1 Review article of Abrohom Nuro, *Tawldotho or Syriac Neologisms. Principles, Criteria and Examples*. Title in Syriac, Arabic and English. ISBN 91-972935-0-4. Price 30 \$ + postage (8 \$). Address of author/publisher: Abrohom Nuro, c/o Samaan Kahlaji, Skarpbrunnvägen 85 1TR, S-145 64 Norsborg, Sweden.

2 Cf. J. Blau, *The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic: Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages* (University of California Publications. Near Eastern Studies 18, 1981).

3 Cf. S. P. Brock, 'Some Observations on the Use of Classical Syriac in the Late Twentieth Century', JSS 34 (1989) 363 reprinted in the book under review p. 285; E. E. Knudsen, 'Lexical Innovations in Modern Literary Syriac', *Symposium Syriacum VII* 545 (Orientalia Christiana Analecta 256. Roma 1998), and the book under review front page (Syriac and Arabic text) and

author's "Terminologie syriaque: Les néologismes" in *Langues orientales anciennes. Philologie et linguistique* 4 (1993) 191-197 (pp. 262-269) and Sebastian Brock's "Some Observations on the Use of Classical Syriac in the Late Twentieth Century" in *Journal of Semitic Studies* 34 (1989) 363-375 (pp. 285-297). The book uses a wide variety of languages. The introductory part is written in Syriac, though the lexical lists are quadrilingual Syriac, Arabic, French and English. To the word lists of the middle part the author has added columns with equivalents in German and Swedish. Interspersed in the text are short paragraphs with photographs and biographies of the pioneers of the Syriac language. These are usually marked by a border to distinguish them from the main body of text.

In the introductory part the author states the principles for the creation of new vocabulary in a sequence of 42 numbered sections. The overall guiding principles appear in the first five sections. Priority and preference are given to native Syriac words and expressions (§ 1, p. 7, cf. p. 278) and retention of foreign words with native synonyms is accepted, if they have been naturalized in Syriac (§ 2, p. 8, cf. p. 278). However, the author suggests introduction of international words already used in three or four languages of the Middle East (Arabic, Turkish, French and English) (§ 3, p. 9f., cf. p. 278), if feasible in Syriac garb (§ 4, p. 11) as in *لِيْسِن* 'cigarette' and *لُوَّا* 'coffee' both of which are documented elsewhere in modern texts. He also encourages the use of words and idioms taken from 'colloquial Syriac,' i. e. Turoyo and Eastern Neo-Aramaic (§ 5, p. 12f.). This source is poorly exploited in actual texts and I do not remember ever to have seen any of Nuro's examples except *لِعَن* 'grass, herb' (Turoyo. Classical 'straw') and, perhaps, *مُوَدَّع* in the sense of 'please' (cf. p. 38 No. 1). The latter is classical Syriac, even though it is listed as 'Eastern.' It also occurs in Turoyo, apparently as a recent borrowing. It appears from these guiding principles that the proposed language policy is puristic. In communities with strong cultural and national feelings language purism is quite natural and it is my impression that Syriac authors and journalists largely follow these principles.

It falls outside the scope of a review article to comment on all the remaining sections. Several concern derivation of new words from existing word bases and roots. Syriac like Arabic and other Semitic languages has a rich derivative system and it is important to make use of this morphological feature which is fairly unique among the languages of the world. In order to give the reader an impression of the process of coining new lexical items I shall dwell in some detail on the sections on compounding and borrowing from other Semitic languages, including calquing from Arabic.

Formation of nominal compounds is known from classical Syriac, though it

is not very common.⁴ Adverbs, on the other hand, often have a complex morphological structure, as in the well-known Classical example (quoted p. 30 No. 7) ܒܼܾ ‘now’ ܚܼܻܻ ܻܻܿ. Phonological reduction is characteristic of some compounds and the author uses this feature in the creation of new words. One such instance is the term for ‘electricity’ ܻܻܻ and its derivatives ‘to electrify,’ ‘electrification’ etc. The term itself is stated as a compound of ܻܻܻ ܻܻܻ lit. ‘gleaner (fem.) of bran’ (p. 32). This may seem a bit far-fetched, but apparently the intention is to arouse phonetic associations to the European words. To the best of my knowledge the term has found no wide distribution. At least, I have seen only ܻܻܻ, a loan from Arabic, in this sense. Another example mentioned by Nuro and presumably of his coinage is ܻܻܻ ‘motorcycle’ (pp. 211 and 281) compounded of ܻܻܻ ‘motor’ and ܻܻܻ ‘wheel.’ The former element of the compound is an Af’el derivative of the root ܻܻܻ ‘to move’ (Pe. intransitive, Af. transitive). Like the compound itself it is a calque from European languages, compare also Latin *moto* ‘I move’ (transitive).

Another means of creating new words, though of limited importance, is borrowing from older Semitic languages particularly Akkadian (sections 17 and 18, p. 40f.). Some of these words are ancient loans with a long history in Aramaic, others are modern. Classical ܻܻܻ ‘handwritten deed’ is assigned the slightly modified meaning of ‘copy, document’ taken over from earlier Aramaic. The Syriac term as well as its early Aramaic cognates go back to Akkadian *šatāru* ‘written document’ (Standard and Late Babylonian).⁵ The orthographic forms of two items, ܻܻܻ ‘detachment, troop’ and ܻܻܻ ‘préfet/governor, ruler’ seem historically less adequate. I would prefer ܻܻܻ and ܻܻܻ in accordance with established rules of vowel pattern correspondences. The former, then, will reflect Imperial Aramaic *dgl* (same meaning).⁶ The original meaning ‘banner, military standard’ is still preserved in Modern Hebrew *dégel* ‘flag.’ The latter is another case of an ancient loan from Akkadian: *sgn* (vowel pattern uncertain) Biblical Hebrew ‘governor,’ early Aramaic ‘chief, prefect’ (Jewish Aramaic ‘deputy [high priest]’) < Akkadian *šaknu* ‘governor’.⁷ The correspondence Akk. *s/k* : Aram. *s/g* shows that the source of the loan was the Assyrian dialect of Akkadian. In other cases the author draws directly on Akkadian by way of modern Assyriology. Thus he selects the word *šarru*

4 Cf. T. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik* (2nd ed. Leipzig 1898, reprinted Darmstadt 1966), § 141.

5 See S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, (Assyriological Studies 19. Chicago 1974), p. 101.

6 For references to texts, see C.-F. Jean & J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, (Leiden 1965), p. 55.

7 Cf. Kaufman p. 97f.

'king' to form the basis of new compounds as ﻢﻘﺘـ ﺪـ 'minister of foreign affairs,' compare Modern Hebrew *sar ha-huc/huc* with the same meaning (lit. minister of the exterior) and Biblical Hebrew *śar* 'prince, high official of the king.' In spite of the Akkadian origin of its first member and the Hebrew parallel the compound is a calque from Arabic وزير الخارجية (وزير الخارجية). I know of none of these words from other sources.

Calquing from Arabic is an important source of new vocabulary. The majority, if not the vast majority of journalists and other active users of the language are bilingual Arabic and Syriac and seem to use calquing almost unconsciously. This is, at least, the impression of an outside observer.⁸ Calquing from Arabic is an effective, though at the same time unfortunate means of coining new vocabulary, since in the Aramaic diaspora more and more persons of the younger generations do not learn Arabic.⁹ According to the author the possibility of calquing may be considered on the condition that the root of the word to be calqued has the same meaning in Syriac and Arabic and that there is a regular correspondence of meaning and morphologic pattern (§ 19, p. 42). The common ﻋـ ﻮـ 'automobile, car' is a calque from سيارة . It has a morphologic pattern cognate with Arabic {R₁aR₂R₂āR₃+at (fem.)} and its root underlies the verb ﻷـ 'to journey, to travel' (Pe.) corresponding to Arabic سـ (Form I) with the same meaning. A particular case is the likewise common ﻣـ 'railway) train' calqued from قـ طـ. The older meaning of the Arabic term is 'train of camels with tails tied together,' compare the related verb قـ طـ 'to tie (camels) in a file' (Form I). As shown by Syriac and Semitic etymology both noun and verbal root are loans from Aramaic, compare classical Syriac ﻡـ 'to tie, to bind' (Pe.) and the corresponding verbal noun ﻡـ 'tying.' The phonological correspondence of Arabic *t* with *s* in Akkadian *kašāru* and Ethiopic *qʷäṣära* both meaning 'to tie, to bind together' shows that the Arabic verb and its underlying root are not native to the language. Thus calquing in this case constitutes the latest phase in the history of a verbal root which started its career in Aramaic including Syriac, passed into Arabic, and passed back to its Aramaic source in the form of a calque.

The book under review has several features in common with a language academy publication. It offers discussions of the principles for the formation of neologisms and comprehensive word lists. However, like language academy proposals Nuro's material has to stand the test of those who write the language. Whereas a large number of items in the word lists are of a special nature like

⁸ Knudsen p. 547.

⁹ Compare the discussion and the statistics in E. Wardini, Modern Literary Syriac: A Case of Linguistic Divorce, *Symposium Syriacum* VII 517-525, particularly the conclusions p. 524f. (*Orientalia Christiana Analecta* 256. Roma 1998).

scientific and mathematical terms and names of international organizations and so are less likely to appear in ordinary texts, there are a significant number of items denoting everyday objects and concepts to suggest a test of the material against a well defined corpus of ordinary texts. Having been in charge of the Tur Abdin Project of the University of Oslo¹⁰ I am in the lucky position of having access to the lexical innovations of such a corpus, albeit of a limited size, registered in a data base.

From the very beginning several years ago the Tur Abdin Project has had as its main purpose to register and describe lexical innovations in Modern Literary Syriac. It was evident from a perusal of even a few modern texts that these contained a significant number of common words not covered by the existing classical dictionaries. Our planned publication of an annotated list of lexical innovations will be similar to Nuro's work, though there will be some distinctive differences. Whereas his lists of new words are normative and, at least in principle, have application to any type of text, our lists are strictly descriptive and based on a closed corpus of texts. In addition we also consider, as far as possible, the Turoyo equivalents in order to determine the relationship between the written and spoken languages. The Tur Abdin Project has had limited resources, both personal and economical, and we had to decide work priorities. Therefore, we focus on texts published in Sweden, moreover on journalistic texts and school books rather than on literary texts. The evidence of schoolbooks is important for our purposes, since schoolbooks introduce words for common modern objects and concepts well known to any child. However, we added a selection of similar texts published or written in the Middle East.

Our corpus essentially includes the following types of text:

- A. Selected articles from the journals *Hujâdâ* published by the Assyrian Federation of Sweden and *Bahro Suryoyo* published by the Syriac Federation of Sweden.
- B. Reading books for the use in schools also published in Sweden. We excerpted data from *Safro Tobo* 1-3 (1982-1983) by Johanon Kashisho (affiliated to the Assyrian Federation), *Leshon* (1982) by Ishak Akan and Erdes Salci (affiliated to the Syriac Federation) as well as from Andreas Arsalan's *Darbo* 1 (1982) and 4 (1988). To this material we added a few issues of Abd Mshiho Naaman Qarabashi's *Herge* (handwritten Dutch edition 1985-1986) and Abrohom Nuro's *Suloqo* (Hengelo 1989).

Our data are registered in a data base and copied to three different files, a

¹⁰ For an interim report on the Tur Abdin Project, see Knudsen pp. 545-551. The first publication of project material is E. Wardini, *Neologisms in Modern Literary Syriac: Some Preliminary Results*. University of Oslo 1995 (thesis). Forthcoming publication in *Mélanges de l'Université Saint Joseph* (Beirut), of which the first part appeared 1997 in vol. 53 (1993-1994) 403-566.

working file (termed PreFile), a file (termed SyrFile) set aside mainly for security reasons and a file (termed EntFile) containing the lexical entries corresponding to the entries of a dictionary. Besides we keep a particular Turoyo base with translations of the lexical entries. At the time of writing the Syriac base now numbers 6 944 cards (records), including 2 524 lexical entries.

A test of the lexical material presented in the book under review against our data reveals that there are 209 items of shared vocabulary. Of these 7 items are synonyms. In addition Nuro's material includes 165 items not documented in our sources, but of which we have attested synonyms. Among these 165 marginal items there are as much as 35 synonyms. It should be noted, however, that our data include items attested in other works by Nuro excerpted by us, of which the most important is his textbook *Suloqo*. The shared vocabulary mostly covers everyday terms like words for football, cinema, telephone or television, but also a number of geographical terms and terms of particular interest for Syriac social life in the diaspora like words for club, journal, kindergarten or sport. The unusual high number of marginal items, all of them being synonyms of items in our data, is another language academy feature of the book. Apparently the author's intention is to let those who write the language make their own choice. Future usage will then decide which term or terms will survive.

Modern Literary Syriac borrows freely from European languages, though mostly in the form of calques (loan translations). Among the test vocabulary, however, there are several items taken over as loans, either directly or by the way of Arabic. In some cases we find variant forms combining the two alternatives. Thus **لەجەمەت** 'democracy'¹¹ passed directly into Syriac from European languages, while the variant form **لەجەددە** (*Hujådå*) was influenced by Arabic as shown by its vowel pattern. Influence from Arabic is not restricted to the form of loan words, it may even affect Syriac spelling. In **رەدیو** 'radio'¹² and the orthographic variant **لەدیو** (attested in several sources including Nuro) and in **لەنگا** 'Latin' (pp. 116 and 161) and the synonymous **باھرو** (*Bahro Suryoyo*) the spelling with *olaf* is due to influence from Arabic **لەتینی** رادیو respectively. Contrast the variants **لەجەددە** (*Hujådå*) and **لەلە** (p. 212 lower text section) written defectively. In the former case defective spelling may be explained by or at least is supported by Turoyo *radyo* with a short vowel in its first syllable. On the other hand, a treatment of the entity *tele-* as in Turoyo *talafûn* 'telephone' and *talav/wizyôñ* 'television' is unparalleled in our data.

In a publication involving lists in several languages errors are inevitable.

11 *Tawldotho* 82 No. 26, 178 No. 37, cf. variant spellings pp. 278 No. 3 and 265.

12 *Tawldotho* 2,29, 9 No. 1, 278 No. 3, also attested in *Bahro Suryoyo*.

However, I have noted only a few disturbing errors. On p. 126f. are listed a number of terms relative to history. In No. 25 (cuneiform) read German Keilschrift instead of keilförmig and Swedish kilskrift instead of kilformad (in compounds like Keilschrifttexte etc.). We can document two of Nuro's four items, viz. 𒁔 (Darbo, Hujådå) and 𒈗 (Hujådå). P. 131 No. 110 (commune) read English column as county. P. 176f. No. 21 (liquid) at least the former item 𒄑 (Herge) is a noun and the German and Swedish columns should be corrected to Flüssigkeit and vätska respectively. P. 188f. No. 221 (ministry of communications) read Swedish column as kommunikations-departement. In a number of items on these pages the entity – minister should be corrected to German – Ministerium and Swedish – departement. Several polyglot word lists are not arranged according to content and a set of indexes would have greatly enhanced the usefulness of the book.

To sum up *Tawldotho* is an impressive collection of neologisms and it represents an important step in the revival process of Modern Literary Syriac. The book is the fruits of many years of assiduous work, for which active users of the language will be very grateful to the author.

David Cook

Two Christian Arabic Prophecies of Liberation From Muslim Rule From the Late 18th Century¹

I. Introduction

It is comparatively rare to find late Christian Arabic apocalyptic texts, although several have been published in the past.² While the initial flowering of Christian Arabic in the early 'Abbasid period left a rich heritage of apocalypses and other literature, many of these have yet to be published. Throughout the long period of Muslim control, Christians regularly expressed themselves through the medium of apocalyptic to convey their attitudes about their political and social situation.³ This phenomenon has been explored in regard to the pre-

1 I would like to thank Prof. Norman Ingham, Dr. Michael Pesenson, and Prof. John Woods for reading this and making comments.

2 E.g., R. Y. Ebied. and M. L. Young, "An Arabic Sibylline prophecy," *Oriens Christianus* 60 (1976), pp. 83-94; id, "An Unrecorded Version of a Sibylline prophecy," *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1977), pp. 279-307; F. Macler, "L'Apocalypse arabe de Daniel," *Revue de l'Histoire des Religions* 25 (1904), pp. 293-305; Augustin Perrier, "Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, a ses fideles," *Revue de l'Orient Chrétien* 19 (1914), pp. 79-92, 302-23, 445-46; J. Ziade, "Un Testament de Notre Seigneur concernant les invasions des Mongols," *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918-19), pp. 264-73, 433-44; ibid, "L'Apocalypse de Samuel, Supérieur de Deir el-Qalamoun," *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-17), pp. 374-404.

3 Some have been published from other languages as well: (**Greek**) Lennart Ryden, "The Andreas Salos Apocalypse," *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974), pp. 198-261; Riccardo Maisano, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Constantinopoli* (Naples, 1975); A. Vassiliev, "Visiones Danielis," in *Anecdota Graeco-Byzantina* (Moscow, 1893), I, pp. 33-47; Alice Wheatley, "De Consummatione Mundi of Pseudo-Hippolytus: Another Byzantine Apocalypse from the early Islamic Period," *Byzantium* 66 (1996), pp. 461-69; (**Syriac**): E. Beck, *Das Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* (CSCO vol. 218, Louvain, 1972), pp. 34-71; R. Gottheil, "A Christian Bahira legend," *Zeitschrift für Assyriologie* 13 (1898), pp. 189-242, 14 (1899), pp. 203-68, 15 (1900), pp. 56-132, 16 (1903), pp. 125-66; F. Baethgen, "Beschreibung der syrischen Handschrift," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 6 (1886), pp. 200-4; J. Chabot, "L'Apocalypse d'Esdras," *Revue Semitique* 2 (1894), pp. 242-50, 333-46; Rendel Harris, *The Gospels of the Twelve Apostles*. Cambridge, 1900; Francesco Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic* (Unpublished Ph.D. thesis, Catholic University of America, 1985); Hans Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles," in A. Cameron and L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* (Darwin: Princeton, 1992), pp. 189-213; A. Mingana, "Apocalypse of Peter," *Bulletin of the John Rylands Library* 14 (1930), pp. 182-297, 423-562, 15 (1931), pp. 179-279; (**Coptic**): Otto Meinardus, "A Commentary on the XIVth Coptic vision of Daniel," *Orientalia*

Ottoman period (includings texts from the Umayyad, 'Abbasid, Crusader, Mongol and Mamluk periods), but as yet few texts have been published revealing the attitudes of the Christians during the Ottoman rule. In this article a pair of apocalyptic texts appearing in historical documents will be translated and analyzed for their content. As with many apocalyptic texts, there are numerous questions involving the identity of the *dramatis personae*, and more than occasionally there is extensive obfuscation of allusions. These will be noted, and a discussion of the significance of the documents will follow.

II. A text from the 1750s

One text of this type is imbedded in the *Ta'rikh al-Sham* of the priest Mikha'il Burayk al-Dimashqi.⁴ It cites a purported Russian document in the context of an incident containing an apocalyptic prophecy concerning the recent Russian conquests of Ottoman territory. During this period the Russian empire was slowly growing at the expense of the surrounding Muslim states, and many Christians in the Ottoman empire looked to it as a protector and sometimes even as a possible deliverer.⁵ Therefore this apocalyptic prophecy – and along with it, the story in which it is embedded – is worth being translated in full, if only to illustrate the apocalyptic hopes and fears of the Christian community of Damascus during the 18th century (if indeed parts of it are the result of a member of this community). The text of the letter is as follows:

"[This is] the letter which the judge and the governor of Astrakhan wrote to the esteemed judge Durgharakan,⁶ the official of the Russians (*al-Muskub*) and the Georgians in the city of Moscow, on 20 Adhar [March 20], 1756. O favorably disposed, judge and governor [whose] light is plentiful and [whose] ability is great: If you would wish for the truth of the matter about the conduct of those two frightening old men, whose mention is widely [known], who appeared lately in the city of Paris, France, as I stated, in the year 1754, in the Christian era [...]. After that, [they] appeared in the *masula yatan* [Masulapitam] in the areas of Barghulda in al-Abrihiyya⁷

Christiana Periodica 32 (1966), pp. 394-449; David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*. (Fortress Press: Minneapolis, 1993).

4 For the historical circumstances of this document see Bruce Masters, "The View from the Province: Syrian Chroniclers of the Eighteenth Century", *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994), pp. 353-62.

5 John P. LeDonne, *The Russian Empire and the World* (Oxford, 1997), p. 93.

6 Apparently the Mongolian *darugha(kan)* in the pl., meaning "head official" (thanks to Prof. John Woods for this identification).

7 Probably meaning Masulapitam, in the area of Barnagore (both of these being major English factories of the time) in the region of Andra Pradesh (located in the east Deccan on the Bay of Bengal). Masulapitam (also Masulipatnam) was the paramount factory of the British East India Company in the early 17th century. However, after 1641, when the headquarters was transferred, it lost importance, and was by the period in question the principal transit

which is under the rule of the Great Mogul [Moghul], the king of India (*Hindustan*), and during the course of this [time] in this realm and city – I mean, Astrakhan -- on 17 Kanun II [January 17], 1756. At present, we will clarify all of the events which occurred to your mercifulnesses, with its thanks.”

According to this introduction the two men who are the subject of the missive visited both Paris and India during the two years mentioned. It is quite remarkable that they seem to have done this without visiting any of the countries in-between, and only after these extensive wanderings do they appear in Astrakhan.

“And thus it is that two frightening-looking, white-haired, completely dreadful-appearing old men were brought to our city, and their daily sustenance was always bread and water. All of their actions were strange, and they claimed that they had the spirit of prophecy. None saw or knew from where they had entered the city, because the gates of our city, as is the custom and law in every fortress of the land (*fi kull qila' al-kawn*),⁸ are guarded, locked always, and especially our fortress, because the Persians are close by the boundaries [of the province].

These two old men would go through the streets of the city, wearing strange-looking clothing, of a sort which all present among us – from various countries – could not identify which religious community would wear this clothing. They went barefoot, bare-headed, shouting and saying, that the heavens were very angry because of the plethora of sins and the great evil happening among the evil Christians. [This is] especially because of their insatiable covetousness, love of silver (i.e., money), sinful profit, envy, fornication, theft, blasphemy, and the evil of every man, especially those pretending to be priests. Because of all that, they said that they were sent by God to preach (*yakraza*) repentance and [for people] to return from the[ir] sinful actions. If the evil, wretched sinners would not return, and if they did not wish to return quickly, then there was necessity that they would see, know, and be tested to the full measure of His anger and the displeasure of His wrath (*rizzhi*).”

It seems quite obvious that we have a pair who are portrayed according to the pattern of the two witnesses of Revelation 11, who come to warn the world at the end of time, just before the Judgment, of their sins and give everyone one last opportunity to repent.

“As for me, because I am the governor of the place, I feared that they were magicians [or] astrologers, and so I sent for them to be present before me. Present with me were the head of the bishops, Bar Raiskolavoff Theophonous [Theophanes] the doctor [of the church], and the heads of various monasteries and schools, and two Jesuits, [who were] intending to go to Jerusalem. The two aforementioned old men were brought, accompanied by a great mob of the people, whose numbers could not be counted, and they gave answer in our tongue, the Ayrikiyya⁹ and in Russian, and to the head of the priests – the Generous One purify him – in Greek, and to the Jesuits in Latin and French, and to the rest in the Turkish language, and in Persian, eloquently

point for mail boats coming from Europe, from which communications would go overland to Calcutta, Bombay and Madras.

⁸ Reading *qila'* in place of *qala'*.

⁹ Probably the Uzbek language (reading Ayzbakkia). Thanks to Prof. Wheeler Thuckston for this identification.

and with profound knowledge. And this was not only in mundane matters alone, but in spiritual matters, mostly theological matters, and in philosophical problems, both ancient and contemporary."

The governor seems to be more than a little convinced of the veracity of their mission, if only because of their amazing ability with languages and natural eloquence. He also appears to be genuinely afraid of the response of the populace, as we see from the next section.

"With that, because I feared the unrest and stirrings of the people, since they had publicly healed a man with dried up hands, and conferred sight upon a blind man, whose name was Butros Iybyroski¹⁰ – known in this city all around – I ordered them to be guarded in the prison, inside the walls of the fortress of the city, because the news about what I have mentioned had spread. I expected that the order of what to do with the two of them would come to me from the Royal Palace in St. Petersburg, [so] I placed the two of them in the prison, in the guardianship of the fortress which is inside the high walls (?) named Iynastrun, hoping to look into their affair afterwards, when we had consulted with selected learned ones about this matter. But in the morning, the head of the 100 [soldiers] and the rest of the guard came to me suddenly, and informed me that the gates of the prison and the fortress were found open, and that the two old men had escaped, fleeing. I thought because of their weakness that they had been able to cross but a short distance, and so I then sent a number of both the foot-soldiers and the mounted [horsemen] to every sub-governor under our authority, and I did not neglect to send boats to the al-Rawati River, thinking that they would cross the Caspian Sea to the land of the Turks. But it was for nothing that we wearied ourselves. I, and others, were saddened because we had not scrutinized them completely and with a complete effort. They left in the prison this prophecy which I write at the tail end [of this account]. It is similar to that prophecy found on the tomb of Dionysius the Areopagite, Bishop of Athens.¹¹ It is the same as that found in the year 1754 in the place *sar dahnu* [St. Denis],¹² near the city of Paris."¹³

This is the text of the prophecy given by the correspondent:

"The prophecy was written in the Hebrew language, as the two aforementioned old men left it. They had been asked a number of times as to their names, but had not been able to clarify the matter in any way, shape or form; moreover they would claim, saying that 'our names are *preachers in repentance*, and the *forerunners of the Second Return of Christ*'.¹⁴

¹⁰ Probably in Russian: Pyotr Vyborovsky (thanks to Dr. Michael Pesensen for this reading).

¹¹ This is Pseudo-Dionysius, the manuscripts of which were known in the Orthodox Church, see *The New Catholic Encyclopedia* (New York, 1967), s.v. (F. X. Murphy).

¹² Probably St. Denis outside Paris, although the text is quite garbled and so it is impossible to be sure. The reading indicates that the name came through Greek.

¹³ Burayk al-Dimashqi, *Ta'rikh al-sham*, pp. 54-57.

¹⁴ It is difficult to tell whether they called themselves both by both of the names or whether one of them received one of the names, and the other, the other. Because of the plural, one would suspect the former possibility.

In the year 1757 there will be fighting in the lands of Europe,¹⁵
 in the year 1758 [there will be] annihilation,¹⁶
 in the year 1759 the African lands will perish,
 in the year 1760 the heretics will return [to God] and repent,
 and in the year 1762 the city of Constantinople and the king 'Uthman will be taken,¹⁷
 and in the year 1765 signs will happen in the heavens above (*fi al-sama'*
fawq)¹⁸ and portents on the earth below, and a cowardly man will arise,
 [in the] year 1766 the sea will be disturbed above its natural [disturbance],
 and from the strength of the disturbance, the earth will be disturbed with
 great fear from the earthquake,
 [in the] year 1767 commanders will arise, iniquitous rulers, and there will be a
 terrible, frightening occurrence between them, man to man like with wild
 animals,
 [in the] year 1768 it will rain blood,
 [in the] year 1769 the sun and the moon will be darkened and other terrifying
 things will happen,
 [in the] year 1770 the rest of the inhabited world will perish, and the two
 miraculous men will come,¹⁹
 [in the] year 1783 the Second Appearance of Christ, and the destruction of
 the whole world, since the superior official did not wish to define other than
 these things.²⁰ These self-same matters and others like them I have written

15 Presumably the Seven Years War.

16 This is difficult to identify, however one should note that Halley's Comet appeared during this year (Dec. 25, 1758-June 22, 1759), and that there were serious earthquakes in the area of Syria throughout 1758-59: M.A. Dahman, "Le tremblement de terre d'1173 (1759) à Damas et dans ses environs," *al-Mashriq* 42 (1948), pp. 333-47; and Mu'awiya Barzangi, "The 1759 earthquake in the Bekaa Valley: Implications for earthquake hazard assessment in the eastern Mediterranean region," *Bulletin d'études orientales* 47 (1995), pp. 235-46. This identification, however, presupposes that this element of the prediction was composed in Damascus and reflects the interests of the population, which has not been established conclusively as yet.

17 I.e., the Ottoman dynasty.

18 Could this be comet D1766 G1 (Helfenzrieder), seen between April 1-29, 1766? (thanks to Gary Kronk for supplying this information).

19 The two witnesses of Revelation 11?

20 This is a little difficult to understand, but one would assume that the "superior officer" (*dābit al-kull*) was the one responsible for the interpretation of the prophecy and was unwilling to interpret it further.

about to you and sent them in haste to the city of St. Petersburg, in order to inform the most modest queen, but I believe that with this I have fulfilled my duty, incumbent upon the merciful, her highest majesty, and for that purpose, the greatest encouragement of deep service to her great mercifulness, [signed] the servant, the god-fearing, the wretched governor of Astrakhan, Kurlas.²¹

There does not seem to be any indication how, if the text of this prophecy was truly written in Hebrew, it was interpreted for the governor. This is a rather unusual document, and it is very likely that it is a forgery, in the sense that it is not a legitimate document coming from Astrakhan. However, by the same token, it shows no indication that it was forged in the area of Syria. Although the editor of the text believes that it was translated from the Greek, it does not bear any obvious indication that it was written in Russian in the first place, nor that it was indeed a translation. However, the pro-Russian element of the prophecy is quite striking, and the most likely way in which a document of this nature could migrate from Astrakhan would be through the medium of a Greek translation. Linguistically, the names indicate the Greek, although they correct names which would be spelled considerably differently in Greek back to the original Arabic (for example, the name 'Uthman). Strikingly, the Indian names are quite reasonably accurate, and may show some knowledge of Indian geography, which cannot have been a common attribute in the Ottoman Empire (or in the Russian for that matter). With the exception of the Seven Years War (prediction for the year 1757), it is difficult to attach any historical events to any of the other predictions and the sequence of events in the prophecy bears a passing resemblance to that of the book of Revelation.

One additional element should be noted here. The Christian writer of the Damascene chronicle appears to have placed a great deal of credence in this prophecy. Already Masters, in his reading of this chronicle, noted the inordinate number of signs and portents in it.²² However, it is rather curious that Masters says "unfortunately the four writers to be discussed in this paper give few, if any, clues within their texts as to why they thought it necessary to record the events through which they lived."²³ On the contrary, one should see immediately that Mikha'il Burayk al-Dimashqi stops his chronicle at the year 1781. In light of the above prophecy, the most reasonable assumption to make would be that he believed that the Second Coming of Christ was imminent, and that further writing of his history would be pointless. In this he would be following a long and distinguished line of historians, who were not writing world histories, but histories of the world (in his case, on the much more modest scale of a

21 Burayk al-Dimashqi, *Ta'rikh*, pp. 57-58.

22 Masters, p. 357.

23 Masters, p. 354.

local history of Damascus). Apparently his chronicle was designed to serve the apocalyptic expectations of his audience.

III. A text from the early 1800s

The second document is from a slightly later time-period. It is to be found in the *Mukhtaṣar ta’rīkh jabal Lubnan* of Father Augustine Tanus al-Khuri, and is dateable from the period of the Napoleonic invasion of Egypt and Palestine in 1798–99. It has numerous mistakes which the edition has done little to correct, and it is unclear whether the control of numerous manuscripts was in fact used in order to achieve the edition.

“... and in the year of the foreigners,²⁴ destruction will appear, mists will be many, the veil will be lifted, and the book will be torn. These are the healing signs, the complete utterances, are bringing the matter to an end, and lifting of whips, and changing the land in length and breadth. The old woman will be judged, the jugs will be broken, the riddles solved, the treasures opened.²⁵ The foreign youth (*ghulam*) will appear, at his order, the marvel soon [happens]: leading a Christian army and a Jewish military detachment,²⁶ *wazirat yasin wa-katibuhu tin*,²⁷ the [Ottoman] islands [in the Aegean] will be conquered, he will rip apart the silked ones, kill the oppressors, take the righteous ones captive, and deliver the cross from the disunity of the wise, the opposition of the rulers, and the hypocrisy of the deputies. The secret of the cross will appear, a king victorious, buried strong.

Understand the riddles, O enterer into the treasures! the black banners will trail with armies and soldiers, and Khurasan will be destroyed, crosses raised, and idols worshipped. The sun of fortune sets, and the moon of time. Understand, O Yasin, the time grows tighter than the white [space] of the mim.²⁸ I see the tents as if they were their tents, but the women of the tribe are not their women. Then the conjunction (of the stars) will rise twice: the first time it will rise and its blessing will stay upon the land. The second time its line will rise from the earth with the permission of the King, the Creator, and praise be to the One who returns the rule to its people. The Banu al-Asfar²⁹ will disembark towards Aleppo at the head of 800 crosses, and then will be

24 Reading *aghrib* in place of *ghurab*. This might be a stretch, but the text frequently refers to a *gharib*; while it seems that the reading of a “raven” gives no sense (but then again, this is a *jafra* text, where sense is subordinated to rhyme).

25 While this sounds like nonsense, it is all rhymed in the fashion of *jafra* literature, and is used as an introduction to the main point.

26 In the text: *fi jaysh ‘isawi wa-sari musawi*: lit. “leading a Jesus army and a Moses detachment.” Napoleon led no Jewish military formations to the best of my knowledge, but Jews did serve in his armies.

27 There does not seem to be any meaning to this phrase, which would mean “the vizierat of Yasin [who is mentioned later in the text] and his secretary, Tin.” Unless these are names of actual people, the line does not seem to fit with the previous and following mention of military ventures.

28 One would assume that he means the tiny white (blank) space in the inside of the Arabic letter *mim* (m).

the great apocalyptic war [Armageddon] between the Christians and the Muslims. The fighting will be 13 times [at sea] and 19 times on land.

Between Jumada and Rajab you will see a marvel, in Sha'ban the tribulation will occur, in Shawwal, the horrors, in Muharram you will see the matter made daily (? *al-muyawwam*),³⁰ and the rule of the Turks will perish in its totality in Shawwal, and the nights will be Christian. Move the guard, O horseman! raise the attack, O attacker!³¹ Get out the swords, O swordsman! Arouse the guide, O guide! When the judgment falls, caution is pointless. Weep over Akko, O crying soldier!

[The] rule of the caliph, count it, O reader! we have already clarified the explanation, and set forth the secrets, symbolized and observed, earlier and later, signaled and explicit, near and far³² in order that these secrets would not be revealed to the ignorant, and that the negligent would not apprehend them, but the kings and the great ones, because of the secrets and essences in them [...] a cross is able, mighty creating, acceptable life-giving in the eyes of [the] glorious king (*malik*), the Sultan [al-] *muwabbid* Salim [III],³⁴ possessor of secrets numbered previously, its import the prime of the chosen. The rule of [the] caliph, count it, O reader!

The progeny will quickly appear, and in the north there will be an evil situation. Woe upon Aleppo and Hims for the horsemen that they will encounter with [...] and a great comet will appear in the heavens, with long branches,³⁵ and these are the true proofs of the release, and they will learn about them in the lowlands and the mountains:

'Armies will come over Akko like the clouds come over the mountains,

and its houses will be splattered with the blood of a people coming to it fleeing the fighting'³⁶

Then beware of the disembarkation of the first of the transportation, beware of the crossing of Egypt, while Syria is gone from it. During this time Mars and above it the Sun will enter Gemini, and Sagittarius and Mars will descend. This is the clear proof, pointing the way. When you see

29 The identity of these Banu al-Asfar (usually Byzantine Greeks in classical texts, but here probably Europeans of some sort) would assist us greatly in understanding the text. Attacks of this sort are very common in early Muslim apocalyptic: S. Bashear, "Early Muslim apocalyptic materials," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1991, pp. 173-207. Here one would sense that the Banu al-Asfar (if the above identifications are correct) are the French.

30 Compare al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'ummal* (Beirut, 1987), XI, pp. 275-76 (no. 31505), among many examples.

31 This is totally incomprehensible in the text: *wa-riqqat al-naws ya nawwas*, which I have read *wa-irfa' al-nawsh, ya nawwash*. This latter root is not very common, and the last form is not attested, but it seems to be the only solution available at the moment.

32 These readings are not certain. The speaker could be speaking in first person singular (even though previously he was speaking in the plural), though I have read these four sets of opposites in the passive referring to the *asrar* (secrets) which he mentions in the next line.

33 A lacuna in the text.

34 Reigned 1798-1807.

35 Speaking from the years 1796-98 al-Jabarti says: "During these two years there occurred no events that souls might long for ... except for ... the incidence of astronomical portents and frightening heavenly signs." *'Aja'ib al-athar fi al-tarajim wa-l-akhbar*. trans. Phillips and Perlmann, (Stuttgart: Franz Steiner, 1994), II, p. 446.

36 Compare M. Bakir Alawan and William Strunk, "Ta'rikh hisar al-Ifranj li-'Akka al-mahrusa wa-husul al-nasr 'alayhim," *Arabica* 20 (1973), pp. 246-60.

this becoming first, go and do not flee³⁷ with hope. People were tested before us for a long time, and [so] welcome their banner with word and deed.³⁸ They will bring the entrance of the one into Aleppo at dawn, leading a troop of the Banu Khaqan (the Turks?), thronging [around] the banner – tell me, by God, O my son! then they take it, making an example, and enter it, and kill all the residents in it. None will be safe from them but those close to death, and they will take the women captive, both mothers and barren.

Both Egypt and Syria- leave them and go! after that, mourn, O crier and increase in lamentation. From it the army of the Muslims will be destroyed in the forenoon (slaughtered), and their people will be broken by the strong dread. During Muharram, every district will mourn in the land of Damascus (*jillaq*),³⁹ from female to male, and because of the strength of the fear, every pregnant woman will abort, and you will see people preoccupied with distraction. O Hims, O Hims, your ways are widely vast (*rahab al-fada'*) and wide of residence and ruined remains (*was' al-rab' wa-l-tala'*) – there is no power or might save in our Creator! Jerusalem will be destroyed in haste on Saturday – God is great! then you will encounter them at dawn fighting children, youth and elderly [...] and there will be no recourse but to a mistake (? *zilal*), a solar eclipse, earthquakes and a lunar eclipse.⁴⁰ The rising of the sword will be in winter and summer, and the Banu al-Asfar will come, with them the fair-blond youth (*al-ghulam al-ashqar*)⁴¹ to Marj al-Akhdar, and they will come out with eight flags, and under each flag will be 12,000 crosses, and they will descend upon the land of the Byzantines (Anatolia) one and all.

Since they had already entered the residences, and the news is frequent, armies will come from the east and from the sea [and] the villages. The owl will shriek in the land of the Turks (*al-Rum*),⁴² and woe to the people of the land in its length and breadth. As to the ruler of the sea (*shah al-bahr*) he will overcome the head of sheep (? *ris* [= *ra's*] *al-ghanam*); and as to the Christian, he will kill the Ottoman. The sea-ships will conquer Egypt, then conquer the Aegean islands in a few days,⁴³ because the child is damaged, the house is penetrated, the noble left behind, the slave discharged, and illicit sexual encounters widespread, interest going [high], the imam a slanderer, and the judge corrupt. The rulers are immoral, the viziers merchants, the subjects wolves,⁴⁴ and dogs, the viziers sitting drunken,⁴⁵ the learned one disputing and deceitful, the light cloudy, clarity muddy, the king heedless, and the vizier inattentive.

37 Reading *tanfur* in place of *tanghur*.

38 Reading *taqbilu 'alamahum* in place of *taqtulu 'ilmahum*.

39 This name for Damascus is said to be poetic.

40 "Among the greatest of these [the signs previously mentioned] was the occurrence of a total eclipse in the middle of the month of Dhu al-Hijja (May-June 1798)": al-Jabarti, II, 446; other eclipses are attested for the following years.

41 Is this Napoleon? whatever the identification, this figure is probably the same as the youth (*ghulam*) above.

42 Previously the Byzantines, but taken for the Turks. This phrase sounds a little strange in English, but it is a constant theme in Arabic apocalyptic literature (remembering that the owl is not a well-omened bird in Arabic); see the apocalyptic tract analyzed by A. Abel: *sayhat al-bum fi havadith (bilad) al-rum* (Armand Abel, "Un hadith sur la prise du Rome," *Arabica* 5 [1958], pp. 1-14).

43 Apparently these are the British fleets. The apocalyptic writer does not seem to be aware that they are fighting the French, and only sees them as fellow Christians.

44 Reading *dhi'ab* instead of *diyab*.

45 The Persian word *galashi* is used, the only identifiably non-Arabic word in the text.

Take caution, O Muhammad, from the crowing rooster! and the barking dog. Take caution from the brother, for this is a trap, and relatives are like scorpions. There is security in Ba'lbek, and the frightening events surround the districts of Mt. Lebanon, crushing the fortresses of Syria, and disasters surround its lands. When judgment falls, Aleppo, Damascus, Antioch, Quniya (Iconium), Constantinople, Baghdad, Nablus, the plain of Akko, Egypt, Damietta, Tarsus are blind of vision. The world comes to nothing, whoever leaves it lives, take heed of what has past, O you who come after. All of us will die, praise our Lord who does not die! The number of the date of the king caliph, count it, O reader: (numbers adding up to 660)⁴⁶.⁴⁷ [the end of the book]

This text appears to be a partial one, since the fragment picks up in the midst of a story, and there are a number of lacunae within it, noted by the editor. The author of the text was one extensively familiar with both Christian and Muslim apocalyptic themes, and used them to great effect, focusing on the apocalyptic battles occurring in Syria. It seems quite likely that the entirety of this particular selection was composed during the period of the Napoleonic invasion of Palestine (1799), and that the author foresaw the total conquest of the Ottoman empire by the French. However, there is no indication of who the speaker is, nor to whom he is speaking (usually texts of this nature are a conversation between a saint or a holy man and someone asking for wisdom or guidance). The extensive use of Muslim themes begs the question of whether this is indeed an originally Christian composition or a Muslim text converted for Christian use.

Since the latest date in the history book is from approximately 1818, the most likely identification would be with Napoleon (had it been later, Muhammad 'Ali Pasha's son Ibrahim would have been a better fit, since he did nearly conquer the Ottoman empire in 1833-41). The form is typically that of a *jafra* composition, with a great deal of the sense being sacrificed to rhyme, and the divisions of the text begin easily discerned because of the change in rhyming letters (i.e., the end of the text is a rhyme in *ha-kha*; others are in *ya* or in *lam*). No Biblical texts are adduced in this prophecy, and the place names (with the exception of Rum, which was common among Arabic speakers) are all current, unlike many apocalyptic texts which tend to use archaic names.

These two texts illustrate common feelings of Christians in the area of

46 As is not unusual with gematrical formulae, this one is not easily deciphered. The numbers are given in multiples of 10 (30, 40, 30, 30, 60, 30, 60, 80, 50, 70, 40, 50, 10, 10, 20, [100, 2001], 10), and here I am assuming that the 100 and the 2001 are actually mistakes for 10, 10, 20 in accordance with the previous pattern (although, frankly, none of the other series seem to follow any pattern, unless the repeated 30, 60, 30, 60 is one). Since this is said to be a date, one can only surmise as to which calendar is being used, since there are no further indications, or why exactly the numbers are presented in this manner.

47 Augustine Tanus al-Khuri, *Mukhtaṣar ta'rikh jabal Lubnan* in Ignace Khury (ed.), *al-Mashriq* 47 (1953), pp. 199-202.

Syria-Lebanon during the late middle period of the Ottoman Empire (entering into its last stage after Napoleon).⁴⁸ They are texts which long for liberation from the Muslim rule through violence and slaughter of Muslims, albeit by means of outside forces: first the Russians, and then the French. Both of them are essentially texts using a wide variety of evidential proofs to illustrate the nearness of the apocalypse, and its relevance to the Christians of Syria. The first text has the most immediate end, while the second does not seem to see further than an Armeggedon-type final battle in the area. It is easy enough to point out the Syria-consciousness of the second writer, who insists repeatedly that Lebanon is the place of safety for his readers; while the first text is more for a general audience, and is not so Syria-oriented (fundamentally in this regard it does not matter whether this first text is a forgery or not, since it must have been accepted as valid in the area of Damascus by the Christian population). Looking at these two apocalypses, one can see the restiveness of the Christians at Ottoman rule, and their readiness to support a foreign savior.

48 For a general discussion see Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York: Holmes and Meier, 1982).

des manuscrits chrétiens divers qu'il avait apportés avec lui passa deux mois à Beyrouth, auprès du P. Chishani.

#359

Samir Khalil Samir, SJ

Georg Graf (1875-1955), sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études arabes chrétiennes¹

A. Rappel bio-bibliographique

1. Georg Graf naquit le 15 mars 1875 à Munzingen (Schwaben) dans le diocèse d'Augsburg. Il entra au séminaire de Dillingen, où il apprit le grec, le latin et l'hébreu, et y ajouta privément le syriaque et l'arabe. En 1902-1903, il acheva ses études à Munich, apprenant l'égyptien, le copte et le grec moderne (et plus tard le géorgien). En juin 1903, il passa son doctorat en philosophie avec une étude sur la littérature arabe chrétienne jusqu'à la fin du XI^e siècle, qui sera imprimée en 1905².

2. Son contact avec cette littérature lui vint de la revue *al-Machriq*, fondée par le P. Louis Cheikho en 1898. Il garda toute sa vie une grande reconnaissance pour ce pionnier, qui lui publia deux articles dans la revue *al-Machriq*³. Après la mort de Cheikho (1927), Graf prendra la relève et complétera magistralement l'œuvre de son prédécesseur. Sa dette envers Cheikho est indiquée dans les premières phrases de la préface de sa *Geschichte*: «Der Verfasser dieses Werkes verdankt die erste Anregung zur Beschäftigung mit der christlichen arabischen Literatur den Publikationen der Universität St.-Joseph in Bairut und vor allem der im Jahre 1898 ins Leben getretenen Zeitschrift «al-Mašriq», die er für sein, schon während der Gymnasialzeit begonnenes Selbststudium der arabischen Sprache benützte. Zunächst auf diesem Wege bekam ich Kenntnis von einem Schrifttum, das bis dahin kaum einer Beachtung gewürdigt wurde. Mit der Zeit kam auch die Lust, diese terra incognita weiteren Kreisen zu erschließen.»⁴

De septembre 1910 à mai 1911, il résida à Jérusalem, où il dressa le catalogue

1 Cette intervention fut présentée au colloque sur l'orientalisme allemand, organisé par l'Université Libanaise, en collaboration avec l'Orient Institut de Beyrouth. Elle fut donnée à la Faculté des Lettres de l'Université Libanaise (branche Tripoli), le 17 mai 1996. Le cadre de ce colloque explique l'insistance sur certains détails de la vie et de l'œuvre de Georg Graf.

2 Voir Bibliographie, n° 3.

3 Voir Bibliographie, n° 6 et 8.

4 Georg GRAF, *Geschichte ... I* (1944), p. V, § 1.



Photo: Stadtarchiv Donauwörth

Dr. Georg Graf

Georg Graf, originally from Donauwörth, was a prominent member of the local community and a significant figure in the early days of the Nazi regime.

Graf was a member of the Nazi Party and served as a local leader in the town of Donauwörth.

Graf was involved in the迫害 of Jews and other minorities during the Nazi era.

Graf was eventually arrested and tried for his crimes, but was released due to lack of evidence.

Graf died in 1945, shortly after the end of World War II.

des manuscrits chrétiens de divers couvents⁵; puis il passa deux mois à Beyrouth, auprès du P. Cheikho⁶. Le 23 juin 1918 il obtint son doctorat en théologie de l'Université de Freiburg im Breisgau, avec une thèse sur Marqus Ibn al-Qunbar («*Ein Reformversuch...*») qu'il publia en 1923⁷.

3. Graf a publié environ 270 livres, articles ou compte-rendus sur l'Orient chrétien. Il a défriché pratiquement tous les secteurs et toutes les communautés chrétiennes: melkites, maronites, coptes, jacobites, nestoriens et géorgiens. Il a édité et traduit de nombreux textes arabes inédits, dressé plusieurs catalogues de mss (Jérusalem⁸, Le Caire⁹, le Vatican¹⁰, Munich¹¹), rédigé un ouvrage sur la langue arabe des chrétiens¹² et un autre sur le vocabulaire arabe chrétien¹³ largement utilisé par Hans Wehr¹⁴, et fait des centaines de découvertes qu'il consigna dans son œuvre majeure: la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (= GCAL)¹⁵.

B. L'œuvre majeure: La GCAL

5 Voir Bibliographie, n° 23, 25 et 26.

6 Cf. Georg GRAF, *Geschichte ...* I (1944), p. VI, § 1: «Der Aufenthalt in Jerusalem dauerte vom September 1910 bis Mai 1911. Daran schloss sich – auf Einladung des Herausgebers des Mašriq, Prof. L. Šaihō – ein zwei Monate währender Aufenthalt an der eingangs genannten Universität in Bairut.»

7 Voir Bibliographie, n° 42.

8 Voir Bibliographie, n° 23, 25 et 26.

9 Voir Bibliographie, n° 135.

10 Graf avait préparé le catalogue des *Codices Vaticani Arabici Christiani*. Entre 1934 et 1942, il avait corrigé les épreuves des 29 premiers fascicules, correspondant aux pages 1-232 et aux manuscrits 1-61. Les dernières corrections portent la date du 25. 10. 1946. Entretemps, deux événements modifièrent le projet de la Bibliothèque Vaticane et rendirent caduc ce catalogue: la publication de la *Geschichte* de Graf par la Bibliothèque Vaticane (il aurait fallu y ajouter toutes les références à l'œuvre en cours de publication) et le changement de méthode survenu dans la rédaction des catalogues qui se faisait désormais en langue moderne et non plus en latin. Le travail de Graf resta donc inédit.

11 Voir Bibliographie, n° 203.

12 Voir Bibliographie, n° 4.

13 Voir Bibliographie, n° 61, 136 et 202.

¹⁴ Dans Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (Leipzig; Harrassowitz, 1952).

¹⁵ Voir Bibliographie, n° 186, 187, 189, 193 et 197.

exclu la littérature arabe chrétienne¹⁶. Il a suivi la méthode de son prédécesseur, en l'améliorant considérablement.

Les 5 volumes couvrent près de 2400 pages (exactement 2384). Ils se divisent en trois grandes parties: les traductions anonymes (bibliques, apocryphes, patristiques, hagiographiques, canoniques et liturgiques); les œuvres jusque vers 1450 (melkites, maronites, nestoriennes, jacobites et coptes); et celles composées entre 1450 et 1900 environ (*idem*, avec en plus: les missionnaires et la *Nahdah*). Des introductions synthétiques et précises situent ces œuvres dans le contexte socio-culturel et religieux.

2. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, Graf a cherché à inventorier la production littéraire arabe chrétienne et non pas la production arabe des chrétiens. En d'autres termes, tout ce qui n'est pas de contenu chrétien n'entre pas dans sa visée. Ainsi, les œuvres de médecine, de mathématiques ou de sciences, de philosophie ou d'histoire, comme aussi les très nombreuses traductions d'ouvrages philosophiques, médicaux ou scientifiques, ne sont pas inventoriés par lui.

3. La méthode adoptée par Graf est exemplaire. On trouve, pour chaque auteur:

- a. Un aperçu rapide de sa vie
- b. Une bibliographie générale détaillée et exhaustive
- c. L'analyse de chaque œuvre, autant que possible.

Cette analyse de l'œuvre comprend d'ordinaire aussi trois éléments:

- a. Une introduction, présentant l'œuvre et son contenu, et en indiquant le titre arabe (pas toujours) traduit en allemand.
- b. Une bibliographie complète sur cette œuvre, comprenant en particulier les éditions, traductions et études.
- c. L'inventaire des manuscrits connus, avec mention de la date et des folios.
L'ordre de succession des manuscrits n'est pas bien clair.

4. Le tome 5 est constitué d'un index extrêmement pratique, divisé en deux parties:

- a. Noms propres et matières (p. 1-171)
- b. Titres arabes, assez incomplet (p. 173-196).

Un second volume d'index aurait dû fournir l'inventaire de tous les manuscrits mentionnés. Probablement n'eut-il pas le temps de le composer. Je m'en suis occupé et il paraîtra bientôt, j'espère, dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

¹⁶ Voir Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I² (Leiden: Brill, 1943), p. 2 § 2: «Da die arabische Litteratur hier nur als Erscheinungsform der islamischen Kultur betrachtet werden soll, scheiden alle Schriften von Christen und Juden, die nur für ihre Glaubensgenossen bestimmt waren, aus unserm Gebiet aus.»

C. Traduction et mise à jour de la GCAL de Graf

1. Cette œuvre monumentale est pratiquement inconnue des chercheurs arabes et en général rarement utilisée. C'est pourquoi il faudrait la rendre accessible au chercheur de langue arabe, en la traduisant.

Ici se présentent deux difficultés.

2. La première difficulté vient de ce que l'ouvrage, ayant été écrit il y a un-demi siècle, a nécessairement besoin d'une mise à jour.

Or, grâce précisément à l'ouvrage de Graf, des centaines de publications (éditions, traductions et études) ont vu le jour durant ce demi-siècle, notamment dans les langues occidentales; de plus, elles sont difficiles à repérer et à acquérir, vu leur dispersion. Par ailleurs, des centaines de catalogues de manuscrits arabes sont parus durant cette période, qui doivent être systématiquement inventoriés et classés. Ils nous font connaître des œuvres nouvelles tenues pour perdues, ou des manuscrits nouveaux d'œuvres connues.

3. La deuxième difficulté est d'un autre ordre: Graf a volontairement laissé de côté la littérature profane des chrétiens, pour de justes motifs.

Mais l'on sait que la pensée médiévale est globale, et que la science n'était pas compartimentée, comme c'est le cas de nos jours. Comment donc présenter l'œuvre «chrétienne» d'un Ḥunayn Ibn Ishāq, ou d'un Qusṭâ Ibn Lûqâ, ou d'un Yahyâ Ibn ‘Adî, ou d'un ‘Abdallâh Ibn al-Tayyib ou d'un Elie de Nisibe, etc., sans examiner et présenter l'ensemble de son œuvre, y compris celle médicale, scientifique ou philosophique?

Il faut donc nécessairement, quand on étudie un de ces auteurs arabes chrétiens, l'étudier dans sa totalité. Non parce qu'il existe une médecine ou une mathématique arabe «chrétienne», mais parce que tel penseur et même telle œuvre théologique ne se comprend vraiment qu'en ayant recours aux autres œuvres de cet auteur, celles que nous appelons «profanes». Peut-on étudier sérieusement un auteur de la Nahḍah abbasside (ou celle du XIX^e siècle) sans examiner toute sa pensée?

4. Cette perspective entraîne de profundes modifications et suppose des recherches très diversifiées, notamment dans les revues orientalistes. A titre d'exemple, les deux pages de Graf concernant Qusṭâ Ibn Lûqâ sont devenues (dans l'étape actuelle de rédaction) plus de 100 pages, surtout à cause des contributions dans l'histoire de la médecine gréco-arabe! Sur un autre plan, les onze pages de Graf consacrées à saint Ephrem sont devenues plus de 400 pages.

5. Pour réaliser une telle remise à jour, il faudrait une équipe académique,

soutenue par l'Université¹⁷. C'est pourquoi je m'adresse aux responsables de l'Université Libanaise et particulièrement au Doyen de la Faculté des Lettres ci-présent, comme à l'Orient-Institut et à sa Directrice ci-présente, pour les prier de prendre en considération ce projet.

C'est grâce au Liban, à ce pionnier que fut le P. Louis Cheikho et à sa revue *al-Machriq*, que Georg Graf a découvert la littérature arabe chrétienne et s'y est consacré corps et âme. Il lui a donné le caractère scientifique et systématique que l'on connaît, conformément au génie allemand. Ne serait-il pas juste que ce projet, commencé au Liban et poursuivi en Allemagne, s'achève au Liban avec la collaboration de l'Allemagne?

C'est donc un projet conjoint, libano-allemand, que je suggère de réaliser, à l'aube de ce troisième millénaire.

¹⁷ J'ai exposé cela au Congrès de Lund en août 1996. Voir Samir Khalil SAMIR, *Vers une "Encyclopédie de la littérature arabe des chrétiens"*, in: Samir Khalil SAMIR (éd.), *Actes du 5^e Congrès international d'études arabes chrétiennes (Lund, août 1996)*, tome I (in: *Parole de l'Orient* 24, 1999), p. 45-59.

Bibliographie de Georg Graf (1875-1955)

Cette bibliographie est divisée en trois parties: la première, comprenant 209 titres, contient les *ouvrages et articles* (de revues, de dictionnaires ou d'ouvrages collectifs) rédigés par Graf; la seconde, comprenant 64 titres, contient les *recensions d'ouvrages* faites par Graf ; la troisième comprenant dix-neuf notices écrites sur Graf. Nous avons suivi partout l'ordre chronologique.

Pour les publications parues sur plusieurs numéros d'une revue, quand le titre et le sous-titre sont identiques, la publication reçoit un seul numéro d'entrée. En revanche, quand le sous-titre est différent, nous lui assignons un autre numéro d'entrée.¹⁸

Cette bibliographie n'aurait jamais vu le jour sans l'aide généreuse du Dr Dr Hubert Kaufhold, qui l'a méticuleusement corrigée et complétée. Elle est en réalité notre œuvre commune.

1902

- 1 Farabis Traktat «Über die Leitung». Aus dem Arabischen übersetzt, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 16 (1902) 385-406.
- 2 Ein alter Weiheritus der morgenländischen Kirche. (Nach dem arabischen Text übersetzt), in: *Der Katholik* 82 (Mainz 1902) II, 272-281.

1905

- 3 *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze*, Freiburg i. Br. 1905 (= Strassburger theologische Studien, VII. Band, 1. Heft), XII + 74 p. [= Diss. phil. München 1905].
- 4 *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgärarabischen*, Leipzig 1905, VIII + 124 p.
- 5 Die arabische Vita des hl. Abramios, in: *ByZ* 14 (1905) 509-518 (traduction; texte = N° 6).
- 6 *Aṭar naṣrānī qadīm aw targamat Mār Abrāmiyūs al-qiddīs bi'l-'arabiya*, in: *al-Mašriq* 8 (1905) 258-265 (texte; traduction = N° 5) (GCAL I, 408/13-14: «von der türkischen Zensur verstümmelt»).
- 18 Ainsi, les trois numéros 23, 25 et 26 portent un même titre, mais trois sous-titres différents, d'où l'emploi de trois numéros. En revanche, le troisième, étant constitué de trois articles portant le même titre et le même sous-titre, ne constitue qu'un seul numéro.

1906

- 7 Philosophisch-theologische Schriften des Paulus al-Râhib, Bischofs von Sidon. Aus dem Arabischen übersetzt, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 20 (1906) 55-80, 160-179.

1909

- 8 Iḡtimā‘ al-ahl ba‘d ṣatāt al-ṣaml, in: *al-Mašriq* 12 (1909) 695-706 (texte; traduction = N° 12).
- 9 Zur Etymologie des Namens «Kopten», in: *OLZ* 12 (1909) N° 8, col. 342-343.

1910

- 10 *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820)*. Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung, Paderborn 1910 (= Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Zehnter Band, drittes und vierter Heft), VIII + 336 p.
- 11 *Die Philosophie und Gotteslehre des Jabjā ibn ‘Adī und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Münster i. W. 1910 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VIII, Heft 7), VIII + 80 p.
- 12 Die arabischen Viten des hl Xenophon und seiner Familie, in: *ByZ* 19 (1910) 29-42 (traduction; texte = N° 8).
- 13 Arabische Chrysostomos-Homilien, untersucht und zum Teil übersetzt, in: *Theologische Quartalschrift* 92 (Tübingen 1910) 185-214.

1911

- 14 Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychios von Alexandrien, in: *OrChr* 9 (1911) 227-244.

1912

- 15 Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklsters in Jerusalem, in: *OrChr* 10 (1912) 120-136, 317-333; 11 (1913) 128-134, 311-327 (avec Anton Baumstark et Adolf Rücker).
- 16 Zu dem bisher unbekannten Werk des Patriarchen Eutychios von Alexandria, in: *OrChr* 10 (1912) 136-137.
- 17 Das Schriftstellerverzeichnis des Abū Ishāq ibn al-‘Assāl, in: *OrChr* 10 (1912) 205-226.
- 18 Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, hrsg. und übersetzt, in: Sebastian Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons*, Freiburg i. Br. 1912, p. 61-71 (= Biblische Studien 17. Band, 2. Heft).

1913

- 19 Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion, übersetzt, Münster i. W. 1913 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XIV. Heft 1), 66 p.
- 20 Christlich-arabisches, in: *Theologische Quartalschrift* 95 (Tübingen 1913) 161-192.
- 21 Psychologische Definitionen aus dem «Grossen Buche des Nutzens» von 'Abdallâh ibn al-Fâdîl (11. Jahrh.). Aus dem Arabischen übersetzt nach einer Handschrift in Beirut, in: *Studien zur Geschichte der Philosophie*. Festgabe zum 60. Geburtstage Clemens Baemker gewidmet, Münster 1913 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband), p. 55-77.
- 22 Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus, in: *Der Katholik* 93 (Mainz 1913) II 164-190 et 320-331.

1915

- 23 Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter, in: *OrChr* 12 (1915) 88-120 et 312-338.
- 24 Alte christlich-arabische Fragmente, *OrChr* 12 (1915) 338-341.
- 25 Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. II. Die Handschriften der Kopten, *OrChr* 12 (1915) 132-136.
- 26 Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. III. Die christlich-arabischen Handschriften des griechischen Klosters beim Hl. Grabe, in: *OrChr* 13 (1915) 293-314 ; 14 (1916) 126-147, 317-322 ; 15-16 (1918) 133-146.
- 27 Arabische Apophthegmensammlung, in: *OrChr* 13 (1915) 314-318.
- 28 Polemik gegen die Schismatiker, in: *OrChr* 13 (1915) 318-319.
- 29 Bemerkungen zu der «arabischen Homilie des Cyrillus» (Vision des Apa Schenute), in: *ZDMG* 69 (1915) 365-368.
- 30 Gemeinschaftliche Meß-Andacht der Schulkinder für die gefallenen Krieger, Dillingen-Lauingen 1915, 26 p., trois tirages.

1916

- 31 Konsekration außerhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert, in: *OrChr* 14 (1916) 44-48.
- 32 Die Zeremonien und Gebete bei der Fractio panis und Kommunion in der koptischen Kirche, in: *Der Katholik* 96 (Mainz 1916), Heft 10, 235-251; Heft 12, 327-341.
- 33 Dorfgeschichtliches aus Donaualtheim, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen a. d. Donau* 29 (1916) 37-67.

1918

- 34 Ein Schutzbefehl Muhammeds für die Christen, aus dem Münchener Cod. arab. 210b. Veröffentlicht, in: *Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, 2. Band, Leipzig 1918, p. 181-193 (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Jahrgang 22, 1917).
- 35 Ostertage auf dem Gebirge Ephraim, in: *Jahrbuch für Philosophie* 14 (1918) 111-134.

1919

- 36 Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. ar. 234, in: *Biblische Zeitschrift* 15 (1919/21) 97-115, 193-212 et 291-300.

1920

- 37 Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten, in: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft. Dargeboten von katholischen Gelehrten dem Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen, zum 50. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von F. Feßler, Freiburg i. Br. 1920, p. 223-232.
- 38 Orden und Kongregationen der katholischen Orientalen, in: *Deutsche Katholiken-Zeitung*, 4. Jahrgang, N° 37 (7. 8.), München 1920 (non paginé! p. 2-3).

1921

- 39 Das Slavische als Kirchensprache, in: *Deutsche Katholiken-Zeitung*, 5. Jahrgang, N° 16 (16. 4.), München 1921 (non paginé! p. 6-8)
- 40 Pfarrer Dr. Karl Merkle †, in: *Krumbacher Neueste Nachrichten (Volksfreund)* 37. Jahrgang, N° 199 (1. 9. 1921), p. 2.

1922

- 41 Das Martyrium des hl. Pappus und seiner 24000 Gefährten, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag ...*, hrsg. von A. M. Königer, Bonn und Leipzig 1922, p. 200-217.

1923

- 42 *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923 (= *Collectanea Hierosolymitana*, II. Band), XVI + 208 p. (= Diss. theol. Freiburg i. Br. 1918).
- 43 Themata aus dem Forschungsgebiete des gesamten christlichen Orients, in: *OrChr* 18/9 (1923) 169-170.

- 44 Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614 nach dem Bericht eines Augenzeugen. Übersetzung aus dem Georgischen, in: *Das Heilige Land* 67 (1923) 19-29.
- 45 Apokryphe Schutzbriefe Muhammeds für die Christen, in: *Historisches Jahrbuch* 43 (1923) 1-14.

1924

- 46 Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak aus dem Arabischen übersetzt, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 119-134.

1925

- 47 Die «Şâbier», in: *OrChr* 20/2 (1925) 214.
- 48 Sinaitische Bibelfragmente, in: *OrChr* 20/2 (1925) 217-220.
- 49 Der georgische Physiologus übersetzt, in: *Caucasica* 1925, fasc. 2, 93-114.
- 50 Ein geplanter Kirchenbau in Schretzheim im Jahre 1785, in: *Schwäbische Heimat. Heimatblätter der «Schwäbischen Donauzeitung»*, 1. Jahrgang, Nummer 7, Dillingen, Oktober 1925, (non paginé! p. 3-4).

1926

- 51 Christliche Polemik gegen den Islam, in: *Gelbe Hefte* 2 (München 1926), p. 825-842.
- 52 Eine theologische Propädeutik von Jahjā ibn Ġarīr, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (Innsbruck 1926) 310-322.
- 53 Ein nestorianisches Pauluslektionar, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 237-242.
- 54 Ein hochwichtiger Fund in Palästina [auteur: G. G.; sur une découverte archéologique de A. E. Mader], in: *Augsburger Postzeitung* 1926, Nr. 66, 19. 3.
- 55 Besondere Todesfälle in Donaualtheim im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Schwäbische Heimat. Heimatblätter der «Schwäbischen Donauzeitung»*, 2. Jahrgang, Nummer 1, Dillingen, Januar 1926, (non paginé! p. 3-4).

1927

- 56 Christlich-arabische Novitäten, in: *OrChr* 24 (1927) 167-175.
- 57 Die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens nach einem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrilos ibn Laqlaq ausgegeben und übersetzt, in: *OrChr* 24 (1927) 299-337.
- 58 Zur Gebetsostung, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927) 153-159.

- 59 Der koptische Patriarch Kyrillos V., in: *Augsburger Postzeitung* 1927, N° 210, 15. 9., p. 4 (sous le pseudonyme de «G. Sionophilos»).

1928

- 60 Der vom Himmel gefallene Brief. (Nach cod. Monac. arab. 1067), in: *ZSem* 6 (1928) 10-23.

1929

- 61 Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, in: *ZSem* 7 (1929) 225-258; 8 (1932) 235-265; 9 (1934) 234-263.

- 62 Arabische Uebersetzungen der Apokalypse, in: *Biblica* 10 (Rom 1929) 170-194.

- 63 Unechte Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus im arabischen «Bekenntnis der Väter», in: *Römische Quartalschrift* 36 (1929) 197-233.

- 64 Aus den getrennten Kirchen des Orients. I. und II., in: *Augsburger Postzeitung*, 1929, N° 32 (7. 2.), p. 4; N° 46 (23. 2.), p. 4 (sous le pseudonyme de «G. Sionophilos»).

- 65 Die armenische katholische Kirche, in: *Augsburger Postzeitung* 1929, N° 62, 14. 3., p. 4 (sous le pseudonyme de «G. Sionophilos»).

1930

- 66 Kirchliche Statistik, in: *OrChr* 25/26 (1930) 116.

- 67 Neue Zeitschriften, in: *OrChr* 25/26 (1930) 124-125.

- 68 Melchiten, in: *Der Christliche Orient*, Herausgegeben im Namen der Catholica Unio von Chrysostomus Baur, München 1930, 13-15; 2. verm[ehrte] Auflage, München 1931, 15-18.

- 69 Die Kopten, in: *Der Christliche Orient*, Herausgegeben im Namen der Catholica Unio von Chrysostomus Baur, München 1930, 15-17; 2. verm[ehrte] Auflage, München 1931, 18-21.

- 70 'Abdallâh Zâhir, in: *LThK¹* I (1930), col. 12

- 71 Abû Kurra, in: *LThK¹* I (1930), col. 56.

- 72 Abû-Barakât, in: *LThK¹* I (1930), col. 57.

- 73 Abû Şâlih, in: *LThK¹* I (1930), col. 58.

- 74 Achmim, in: *LThK¹* I (1930), col. 64-65.

- 75 Adana, in: *LThK¹* I (1930), col. 92.

- 76 Agapius, Bischof v. Hierapolis, in: *LThK¹* I (1930), col. 125.

- 77 Ägypten (11. Ältere Kirchengeschichte, 12. Missionsgeschichte, 13. Gegenwart + Statistik), in: *LThK¹* I (1930), col. 164-167.

- 78 Akko, in: *LThK¹* I (1930), col. 185-186.

- 79 Alexandria (I. Stadt, III. Patriarchat, IV. Synoden), in: *LThK* I (1930), col. 252-255.
- 80 Ammonius v. Alexandrien 1), in: *LThK* I (1930), col. 369.
- 81 Ammonius, Einsiedler, in: *LThK* I (1930), col. 369.
- 82 Ankyra, in: *LThK* I (1930), col. 451-452.
- 83 Antiocheia (I. Die Stadt, II. Patriarchat, III. Synoden), in: *LThK* I (1930), col. 491-495.
- 84 Arabien, in: *LThK* I (1930), col. 587-589.
- 85 Asch-Schuwair, in: *LThK* I (1930), col. 716.
- 86 Atribis, in: *LThK* I (1930), col. 779.
- 87 Baalbek, in: *LThK* I (1930), col. 884-885.
- 88 Bahraïn, in: *LThK* I (1930), col. 919.
- 89 Bar Kochba, in: *LThK* I (1930), col. 969-970.

1931

- 90 Mitteilungen zur Chronologie des Abū'l-Barakāt, in: *OrChr* 28 (1931) 246-251.
- 91 Blemmyer, in: *LThK* II (1931), col. 395.
- 92 Bosra, in: *LThK* II (1931), col. 488-489.
- 93 Chronicon paschale, in: *LThK* II (1931), col. 945.
- 94 Cilicien, in: *LThK* II (1931), col. 965-967.
- 95 Cyrilus III ben Laklak, in: *LThK* III (1931), col. 111.
- 96 Cyrus und Johannes, in: *LThK* III (1931), col. 115.
- 97 Damaskus (II. Christentum. III. Hierarchie), in: *LThK* III (1931), col. 132-133.
- 98 Daniel v. Skete, in: *LThK* III (1931), col. 148.
- 99 Diarbekr, in: *LThK* III (1931), col. 783-784.
- 100 Edessa (II. Christentum), in: *LThK* III (1931), col. 537-538.
- 101 Ephesus (III. Bistum), in: *LThK* III (1931), col. 712-713.
- 102 Ephräm (Priester v. hl. E.), in: *LThK* III (1931), col. 718.
- 103 Erzerum, in: *LThK* III (1931), col. 778.
- 104 Esnē, in: *LThK* III (1931), col. 799.
- 105 Euthymius aş-Şaifî, in: *LThK* III (1931), col. 869-870.
- 106 Eutychius v. Alexandrien, in: *LThK* III (1931), col. 892-894.
- 107 Farhât, Gabriel, in: *LThK* III (1931), col. 958-959.

1932

- 108 Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum, in: *Orientalia NS* 1 (1932) 34-56, 129-148 et 193-204.
- 109 Gabriel ibn Kalā'ī, in: *LThK* IV (1932), col. 252.

- 110 Garweh, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 294-295.
 111 Gebal [en partie de Graf], in: *LThK*¹ IV (1932), col. 308.
 112 Georgien (I. Politische Geschichte. II. Kirchengeschichte. III. Literatur), in: *LThK*¹ IV (1932), col. 403-405.
 113 Gerasimus, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 409.
 114 Germanus Adam, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 436.
 115 Germanus Mu'akkad, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 438.
 116 Ğezîra, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 484.
 117 Gregentius, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 658-659.
 118 Gregor Dekapolites, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 672.
 119 Heraklea, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 965.
 120 Hermopolis, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 994.
 121 Hesychius der Aszet, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 1032.
 122 Hesychius in Palästina, in: *LThK*¹ IV (1932), col. 1033.

1933

- 123 Zum Schrifttum des Abū'l-Barakāt und des Abū'l-Hair, in: *OrChr30* (1933) 133-143.
 124 Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jahrhundert, in: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933) 22-40, 161-169
 125 Hilaria, in: *LThK*¹ V (1933), col. 22.
 126 Hilarion v. Gaza, in: *LThK*¹ V (1933), col. 23.
 127 Hira, in: *LThK*¹ V (1933), col. 71-72.
 128 Homeriten, in: *LThK*¹ V (1933), col. 125.
 129 Hormisdas, Perser, in: *LThK*¹ V (1933), col. 145.
 130 Hypatius, in: *LThK*¹ V (1933), col. 232-233.
 131 Ja, hl, in: *LThK*¹ V (1933), col. 241.
 132 Ibn al-Fadl, in: *LThK*¹ V (1933), col. 292.
 133 Ibn at-Tajjib, in: *LThK*¹ V (1933), col. 292-293.
 134 Isaias der Jüngere, in: *LThK*¹ V (1933), col. 620.

1934

- 135 Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire, Città del Vaticano 1934 (= StT 63), XIII + 319 p.
 136 Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Leipzig 1934 (= Tirage à part de ZSem 7-9 (1929, 1932, 1934). Cf. N° 61.
 137 Christlich-arabische Texte herausgegeben, in: Franz Bilabel – Adolf Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heidelberg 1934 (= Veröffentli-

chungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen, Heft 5) 1-24 (+ pl. 1 du volume des planches).

- 138 Kopten (I. Geschichte. II. Verfassung, Lehre und Ritus), in: *LThK¹* VI (1934), col. 191-194.
- 139 Lange Brüder, in: *LThK¹* VI (1934), col. 376.
- 140 Majūma(s), in: *LThK¹* VI (1934), col. 810-811.

1935

- 141 Ein arabisches Poenitentiale bei den Kopten, in: *OrChr32* (1935) 100-123.
- 142 Maximus III. Mažlüm, in: *LThK¹* VII (1935), col. 24.
- 143 Neocäsarea, in: *LThK¹* VII (1935), col. 484.
- 144 Nikolaus aş-Şāig, in: *LThK¹* VII (1935), col. 572-573.
- 145 Nitrische Wüste, in: *LThK¹* VII (1935), col. 602.
- 146 Orsiesius, in: *LThK¹* VII (1935), col. 787-788.
- 147 Pappus, in: *LThK¹* VII (1935), col. 928.

1936

- 148 Der maronitische Nomokanon «Buch der rechten Leitung», in: *OrChr33* (1936) 212-232.
- 149 Paulus ar-Rāhib, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 44.
- 150 Pesunthius, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 111.
- 151 Petrus der Iberer, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 164.
- 152 Philippopolis, 3) in Thrakien, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 240.
- 153 Pschoi, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 546-547.
- 154 Psotius, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 551.
- 155 Raithu, in: *LThK¹* VIII (1936), col. 623.

1937

- 156 Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. A. Die kostbare Perle, in: *OrChrP 3* (1937) 49-77.
- 157 Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. B. Das Bekenntnis der Väter, in: *OrChrP 3* (1937) 345-402.
- 158 Die Widerlegung der Astrologen von 'Abdallāh ibn al-Fadl, in: *Orientalia NS 6* (1937) 337-346.
- 159 Fest Kreuzerhöhung in den orientalischen Riten, in: *Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart 2* (München 1937) 98-101.
- 160 Das Koptische Museum in Altkairo, in: *Das heilige Land 81* (Köln 1937) 14-18.
- 161 Schima, in: *LThK¹* IX (1937), col. 251-252.
- 162 Serapion bei Arsinoë, in: *LThK¹* IX (1937), col. 486.

- 163 Serapion v. Thmuis, in: *LThK¹* IX (1937), col. 486-487.
 164 Severus ibn al-Mukaffa', in: *LThK¹* IX (1937), col. 510.
 165 Sicard, Claude, in: *LThK¹* IX (1937), col. 530.
 166 Sisinnius v. Antiochen, in: *LThK¹* IX (1937), col. 600.
 167 Stephan ad-Duwaihī, in: *LThK¹* IX (1937), col. 799.
 168 Takla Hāymānot, in: *LThK¹* IX (1937), col. 979-980.

1938

- 169 Die Eucharistielehre des Nestorianers al-Muhtār ibn Buṭlān (11. Jahrh.), in: *OrChr* 35 (1938) 44-70 et 175-191.
 170 Ein alter Kelchthron in der Kirche Abū Sēfēn (mit einer Tafel), in: *Bull-SocArchCopte* 4 (1938) 29-36.
 171 Thaïs, in: *LThK¹* X (1938), col. 19.
 172 Theodor v. Euchaïta, in: *LThK¹* X (1938), col. 37-38.
 173 Thmuis, in: *LThK¹* X (1938), col. 107.
 174 Tuki, in: *LThK¹* X (1938), col. 329.
 175 Uriel, in: *LThK¹* X (1938), col. 443-444.
 176 Wansleben, in: *LThK¹* X (1938), col. 750-751.
 177 Zingerle, in: *LThK¹* X (1938), col. 1067-1068.

1940

- 178 Der Matthäus-Kommentar des Moses bar Kepha in arabischer Uebersetzung, in: *Biblica* 21 (Rom 1940) 283-287.
 179 Das Rechtswerk des Nestorianers Gabriel, Bischof von Başra in arabischer Bearbeitung, in: *OrChrP* 6 (1940) 517-522.
 180 Zur Autorschaft des arabischen Synaxars der Kopten, in: *Orientalia* NS 9 (Rom 1940) 240-243.
 181 Ein Traktat über die Seele verfasst von Hibatallāh ibn al-'Assāl, in: *Orientalia* NS 9 (Rom 1940) 374-377.

1941

- 182 Rede des Abū Ishāq al-Mu'taman ibn al-'Assāl mit Einladung zur Wallfahrt nach Jerusalem, in: *BullSocArchCopte* 7 (1941) 51-59.

1942

- 183 Zum Alter des samaritanischen <Buches Josue>, in: *Biblica* 23 (1942) 62-67.
 184 Ein arabischer Pentateuchkommentar des 12. Jahrhunderts, in: *Biblica* 23 (1942) 113-138.
 185 Zur Biographie A. Mingana's, in: *OLZ* 45 (1942) N° 10, col. 385-386.

1944

- 186 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Erster Band: Die Übersetzungen, Città del Vaticano 1944 (= StT 118), XLIV + 662 p.

1947

- 187 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Zweiter Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Città del Vaticano 1947 (= StT 133), XXXI + 512 p.
- 188 Französische Übersetzung der p. 103-219: *La Littérature Nestorienne*, traduite de l'allemand par J. Sanders, sans lieu 1985.

1949

- 189 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Dritter Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten, Città del Vaticano 1949 (= StT 146), XXXIII + 515 p.
- 190 Adolf Rücker †, in: *Historisches Jahrbuch* 62-69 (1949) 968-969.

1950

- 191 Eine gnostische Bibliothek aus dem dritten und vierten Jahrhundert, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1950), 3. Heft, 91-95.
- 192 Prälat Dr. Sebastian Euringer [nécrologie avec bibliographie], in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen a. d. Donau* 51 (1945-1949, 1950) 66-77.

1951

- 193 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vierter Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur, Città del Vaticano 1951 (= StT 147), XXXVI + 342 p.
- 194 *Die Schriften des Jacobiten Ḥabib ibn Ḫidma Abū Rā’īṭa*, Louvain 1951 (= CSCO Ar. 14/15 = vol. 130/131), VI + 177 bzw. XXX + 209 p.
- 195 Chalkedon in der Überlieferung der christlichen arabischen Literatur, in: Aloysis Grillmeier – Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band 1, Würzburg 1951, p. 749-768.

1952

- 196 Der kirchliche Gesang nach Abū Ishāq al-Mu’taman ibn al-‘Assāl, in: *BullSocArchCopt* 13 (1948-1949, 1952) 161-178. (la traduction des p. 171-178 est réimprimée dans la Zeitschrift des Koptisch-Orthodoxen Zentrums St. Antonius-Kloster Waldsolms-Kroeffelbach «St. Markus» 1998, Heft 2/3, p. 9-14.

1953

- 197 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Fünfter Band: Register, Città del Vaticano 1953 (= StT 172), 196 p.
- 198 Zum Geleit und zum Andenken an Anton Baumstark und Adolf Rücker, in: *OrChr* 37 (1953) 1-5.
- 199 Die Eucharistielehre des Jakobiten Yaḥyā Ibn Ḡarīr (11. Jahrh.), in: *OrChr* 37 (1953) 100-115.
- 200 Mitteilungen, in: *OrChr* 37 (1953) 141-142.
- 201 Wissenschaftliches Leben bei den Christen des Vorderen Orients in der Gegenwart, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft für 1952*, Paderborn 1953, 35-45 (la 2^e partie est réimprimée dans: *Das heilige Land* 85 (1953) 61-63).

1954

- 202 *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Zweite, vermehrte Auflage, Louvain 1954 (= CSCO Subsidia vol. 8 = vol. 147) (1^o éd. = N° 136).
- 203 Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek, in: *OrChr* 38 (1954) 125-132.
- 204 Mitteilungen, in: *OrChr* 38 (1954) 140-141.
- 205 Wie ist das Wort Al-Masīḥ zu übersetzen?, in: *ZDMG* 104 (1954) 119-123 + Nachtrag p. 539.
- 206 Maymar ḡayr ma'rūf li-Mār Ya'qūb as-Sarūḡī, in: *al-Mašriq* 48 (1954) 46-49.

1957

- 207 Ammonios, Einsiedler, in: *LThK*², I (1957), col. 442.
- 208 Bahrein-Inseln, in: *LThK*², I (1957), col. 1193-1194.
- 209 Abū Sergeh, Ägypten (II. Bedeutsame koptische Marienkirchen + -klöster), in: *Lexikon der Marienkunde*, hg. von K. Algermissen u. a., Erster Band, Regensburg 1957, col. 34-35 et 47-49 (l'article «Abū Sergeh» est réimprimé in: R. Bäumer – L. Scheffczyk, *Marienlexikon*, Erster Band, St. Ottilien 1988, p. 22).

Conférences inédites

- 1 Résumé de la conférence «Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychius von Alexandrien (876-940) mit Zeugnissen über die Heiligtümer Palästinas», in: *Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1911* (Paderborn 1912) 30.

- 2 Résumé de la conférence au 5. Deutschen Orientalistentag 1928 à Bonn sur le papyrus Schott-Reinhardt 438 de l'Universitätsbibliothek Heidelberg, in: *ZDMG* 82 (1928) p. LXXXVI.
- 3 Résumé de la conférence au 6. Deutschen Orientalistentag 1930 à Vienne «Die Literatur der Kopten in der arabischen Zeit», in: *ZDMG* 84 (1930) 91*.
- 4 Résumé de la conférence «Stand und Aufgaben des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Löwen)», in: *Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1951* (Paderborn 1952) 34.
- 5 Conférence du 29. 3. 1950 à l'Association historique de Dillingen: «Dillinger Professoren als Pfarrer in Donauualtheim», cf. *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 64/65 (1962/3) 18.

Recensions

- R1 Joseph Hobeika, *Etymologie arabo-syriaque*, 1903, 1904; P. Hobeika, *Guide pratique de conversation syriaque-arabe-français*, 1903; P. Hobeika, *Extraits de discours de St. Ephrem*; Joseph Hobeika, *Titres de la Très Sainte Vierge Marie d'après le bréviaire ...*; P. Hobeika, *Témoignages de l'Église Syro-Maronite en faveur de l'immaculée Conception de la Très Sainte Vierge Marie*, 1904, in: *Allgemeines Literaturblatt* 14 (1905), N° 2, col. 46-48.
- R2 CSCO II/XCIII Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae*; III/IV *Chronica minora*; III/I Petrus ibn Rahib, *Chronicon orientale*, in: *Allgemeines Literaturblatt* 14 (1905), N° 18, col. 558-560.
- R3 CSCO III/IV *Chronica minora*; II/LXIV Išōyahb. *Liber epistularum*; II/XCVIII Dionysii Bar Ṣalībī *Commentarii in evangelia*, in: *Allgemeines Literaturblatt* 17 (1908), N° 4, col. 102-104.
- R4 Lucien Leroy – Sylvain Grébaut, *Sévère ibn al-Moqaffa'*, in: *OrChr* 9 (1911) 337-340
- R5 Anton Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1911, in: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 38 (1912) N° 9, col. 435-436.
- R6 Severus ibn al-Muqaffa', *Alexandrinische Patriarchengeschichte*, hrsg. von Christian F. Seybold, Hamburg 1912, in: *Deutsche Literaturzeitung* 1913, N° 42, (18. 10.), col. 2651-2653.
- R7 A. Fischer, R. Brünnows arabische Chrestomathie, 2. Aufl., Berlin 1913, in: *Theologische Revue* 13 (Münster i. W. 1914), N° 13/14, col. 402.
- R8 François Nau, *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes*, et Eugène

- Tisserant, *Le calendrier d'Aboul-Barakât* (PO X, 2 und 3), in: *Theologische Revue* 14 (1915) col. 119-120.
- R9 A. E. Mader, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa*, Paderborn 1918, in: *Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung* 1918, N° 19, du 4. 9., p. 1-2: «Archäologische Forschungen in Südjudäa».
- R10 *Ehrengabe Deutscher Wissenschaft, dargeboten ... dem Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen*, hrsg. von F. Feßler, Freiburg i. Br. 1920, in: *Deutsche Katholiken-Zeitung* 4 (1920), N° 44 (non paginé! p. 2-3): «Christlich-orientalische Forschungen».
- R11 K. Merkle, *Die Sittensprüche der Philosophen «Kitâb âdâb al-falâsifa» von Honein ibn Ishâq*, Leipzig 1921, in: *Theologische Revue* 22 (Münster i. W. 1923), N° 1/2, col. 11-12.
- R12 F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, Münster i. W. 1922, in: *Theologische Revue* 23 (Münster i. W. 1924) N° 5, col. 169-170.
- R13 Augustin Périer, *Yahyâ ben 'Adî*, Paris 1920, et Augustin Périer, *Petits traités apologétiques de Yahyâ ben 'Adî*, Paris 1920, in: *OLZ* 27 (1924) N° 1, col. 35-37.
- R14 Louis Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth 1924, in: *OLZ* 28 (1925), N° 9/10, col. 720-722.
- R15 Paul Sbath, *Al-Mašrâ'*, (Le Caire 1924), in: *OLZ* 28 (1925), N° 9/10, col. 722-723.
- R16 F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, in: *Theologische Revue* 25 (Münster i. W. 1926) col. 250-251.
- R17 Maurice Bouyges, *Le «Kitab ad-din wa'd-dawlat» récemment édité et traduit par Mr. A. Mingana, est-il authentique?*, Beyrouth 1924, et Maurice Bouyges, *Le «Kitab ad-din wa'd-dawlat» ... n'est pas authentique*, Beyrouth 1925, in: *OLZ* 29 (1926), N° 7, col. 511-513.
- R18 Paul Sbath, *1500 Manuscrits scientifiques et littéraires*, Le Caire 1926, in: *OLZ* 30 (1927), N° 5, col. 397.
- R19 Ben Bakhticho', Ubaid-Allah Ben Gibraïl: *Ar-Raoudat at-tibbiya*, éd. Paul Sbath, Le Caire 1927, in: *OLZ* 31 (1928), N° 6, col. 496-498.
- R20 Paul Carali, *Les campagnes d'Ibrahim Pascha en Syrie*, in: *OrChr* 25-26 (1930) 127-128.
- R21 Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath*, I, in: *OrChr* 25-26 (1930) 128-130.
- R22 *Horologion*, Ḥarîṣâ 1928, in: *OrChr* 25-26 (1930) 295-296.
- R23 L. Habaī - Z. Tâdorôs, *In der Wüste der Araber* (arab.), in: *OrChr* 25-26 (1930) 296-300.

- R24 J. Vosté, *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences*, in: *OrChr* 27 (1930) 112-113.
- R25 Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, in: *OrChr* 27 (1930) 113-114.
- R26 Alphonse Mingana, *Woodbrooke Studies*, II, in: *OrChr* 27 (1930) 114-116.
- R27 Raymond Janin, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris 1930, in: *OrChr* 27 (1930) 266.
- R28 F. Zorrell, *Grammatik der altgeorgischen Bibelübersetzung*, Rome 1930, in: *Theologische Revue* 29 (1930) col. 363-366.
- R29 J. Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, in: *OrChr* 28 (1931) 259-260.
- R30 Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Neue Streifzüge*, 1930, et *Neueste Streifzüge*, 1931, in: *Römische Quartalschrift* 40 (Rom 1932) 190-191.
- R31 G. Dietrich, *Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Halim Gebete*, Leipzig 1931, in: *OLZ* 36 (1933), N° 7, col. 433-435.
- R32 J. Manassī, *Buch des vollkommenen Beweises*, in: *OrChr* 30 (1933) 227-228.
- R33 Louis de Gonzague, *Les anciens missionnaires capucins de Syrie*, in: *OrChr* 30 (1933) 228.
- R34 Habib Zayat, *Histoire de Saidanaja*, in: *OrChr* 30 (1933) 228-231.
- R35 Marcus Simaika Pascha, *Führer durch das koptische Museum und die wichtigsten alten Kirchen und Klöster*, in: *OrChr* 30 (1933) 238-240.
- R36 A. Ungnad, *Syrische Grammatik*, 2. Auflage, München 1932, in: *Römische Quartalschrift* 41 (1933) 171.
- R37 Paul Carali, *Le Christianisme et l'Islam*, in: *OrChr* 31 (1934) 272-275.
- R38 Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath*, III, in: *OrChr* 31 (1934) 275-276.
- R39 Paul Sbath, *Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive*, in: *OrChr* 32 (1935) 272-273.
- R40 Paul Carali, *L'exaltation de la sainte Croix: Homélie attribuée à Saint Cyrille de Jérusalem*, in: *OrChr* 32 (1935) 274-276.
- R41 Habib Zayat, *La croix dans l'Islam*, in: *OrChr* 32 (1935) 276-277.
- R42 Paul Sbath, *Massime di Elia Metropolitano di Nisibis*, in: *OrChr* 33 (1936) 254-255.
- R43 Donald Attwater, *The Catholic Eastern Churches*, Milwaukee 1937, in: *Orientalia* NS 6 (Rom 1937) 169-171.
- R44 Alphonse Mingana, Catalogue of the Mingana collection of Manuscripts ..., vol. II: Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac Manuscripts, Cambridge 1936, in: *OLZ* 40 (1937), N° 7, 436-440.
- R45 Adolph Hebbelynck – Arnold van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani*, I, in: *OrChr* 34 (1937) 274-276.

- R46 Paul Carali, *Fakhr ad-Din Principe del Libano*, in: *OrChr* 34 (1937) 276-278.
- R47 Paul Sbath, *Al-Fihris (Catalogue des Manuscrits Arabes)*, I, in: *OrChr* 35 (1938) 241-243.
- R48 Paul Sbath - Max Meyerhof, *Le livre des questions sur l'œil de Honain ibn Ishaq*, in: *OrChr* 35 (1938) 243-244.
- R49 Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* ..., vol. III: Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts, Cambridge 1939, in: *OLZ* 44 (1941), N° 11/12, col. 466-470.
- R50 Michel Khouzam, *L'Illumination des intelligences dans la science des fondements*, Rome 1941, in: *Theologische Revue* 42 (Münster i. W. 1943), N° 1-2, col. 15-17.
- R51 Joseph Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, Harissa 1949, in: *ZDMG* 99 (1945-1949, [1950]) 290.
- R52 G. Simon, *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit*, Gütersloh 1948, in: *Theologische Revue* 46 (Münster i. W. 1950), N° 1, col. 25-27.
- R53 Ferdinand Taoutel, *Le patriarche Stéphane Ad-Duwaihî*, Beyrouth 1951, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 311-312.
- R54 Ferdinand Taoutel, *Contributions à l'histoire d'Alep, III*, Beyrouth 1950, in: *Theologische Revue* 48 (Münster i. W. 1952), N° 3, col. 108-109.
- R55 Joseph Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, Harissa 1950, *Theologische Revue* 48 (Münster i. W. 1952), N° 4/5, col. 153-154.
- R56 Wilhelm de Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, in: *Klerusblatt* (München), 32. Jahrgang, N° 3, 1. 2. 1952, col. 41.
- R57 Yassa 'Abd al-Masīḥ - O. H. E. Burmester, *History of the Patriarchs of Egyptian Church II*, in: *OrChr* 38 (1954) 142.
- R58 Kāmil Ṣalīḥ Nahla, *Silsalat ta'rīh al-bābawāt batārikat al-kursī al-Iskan-dari*, in: *OrChr* 38 (1954) 142-143.
- R59 Armand Abel, *Abū 'Isā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq*, in: *OrChr* 38 (1954) 143.
- R60 Habib Zayat, Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophe (= POC = *Proche-Orient Chrétien* 2), in: *OrChr* 38 (1954) 143-144.
- R61 Néophyte Edelby, Note sur le catholicossat de Romagyris (= POC 2), in: *OrChr* 38 (1954) 144.
- R62 Habib Zayat - Néophyte Edelby, Les sièges épiscopaux du Patriarcat Melkite (= POC 3), in: *OrChr* 38 (1954) 147-148.
- R63 Michel Raġġī, De la liturgie Maronite (= POC 1), in: *OrChr* 38 (1954) 148.

R64 Murād Kāmil, *Fibris maktabat dair Sānt Kātarīn*, in: *OrChr* 39 (1955) 139-140.

Bibliographie sur Georg Graf (1875-1955)

1. W. KOSCH, Graf, Georg, in: *Das katholische Deutschland* (Augsburg), 1933, p. 1096.
2. Georg Graf (1875-1955), in: *Ray* 24, N° 40 (1955) 3.
3. [Anonyme] Dr Georg Graf (1875-1955), in: *POC* 5 (1955) 295.
4. Georg Graf (1875-1955), in: *Klerus-Blatt* (Salzburg) 88 (1955) 228.
5. Andreas BIGELMAIR, Ein priesterlicher Gelehrter von Weltruf. Gedenkblatt für Univ.-Prof. Päpstl. Hausprälat Dr. Dr. Georg Graf †, in: *St. Ulrichsblatt*, N° 41 (9. Oktober 1955) 1 grande page.
6. Julius ASSFALG, Professor Dr. Georg Graf (1875-1955), in: *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 1 (Cairo: 1956) 305-307.
7. [Anonyme] Prof. Dr. Georg Graf in: *Das Heilige Land* 87 (1955) 172.
8. Hieronymus ENGBERDING, OSB, Nachruf. Georg Graf, in: *OrChr* 40 (1956) 138-140.
9. Andreas BIGELMAIR, Nekrologe. Georg Graf †, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 75 (1956) 516-519.
10. Remigius BÄUMER, Graf, Georg, in: *LThK*² 4 (1957) 1160 et *LThK*³ 4 (1995) 974.
11. Murād KĀMIL, Ġiyurğ Grāf (1875-1955), in: *BSAC* 15 (1958-1960) 11-13 (pagination arabe).
12. Julius ASSFALG, Graf, Georg, in: *Neue Deutsche Biographie*, vol. 6, Berlin 1964, 722.
13. P. W. SKEHAN, Graf, Georg, in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, Washington D. C., 1967, 687 (avec photo).
14. Hubert KAUFHOLD, Einleitung. Deutsche Vertreter der Wissenschaft vom Christlichen Orient im 20. Jh., in: *OrChr. Gesamtregister* 1-70 (1989) 10-11.
15. [Anonyme] Graf, Georg, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, bearbeitet und herausgegeben von F. W. Bautz, vol. 2, Herzberg 1990, col. 282 (version actuelle: www.bautz.de/bbkl/g/graf_g.shtml).
16. Martin KRAUSE, Graf, Georg, in: *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. A. Atiya, New York 1991, vol. 4, p. 1165.
17. Michel BREYDY, Georg Graf et sa «Geschichte der christlichen arabischen

- Literatur» à l'occasion du quarantième anniversaire de sa mort, in: *OrChr* 79 (1995) 175-180.
18. Samir Khalil SAMIR, Georg Graf (1875-1955), in: *Dizionario dell'Oriente Cristiano* (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 2000).
 19. *Deutsches biographisches Archiv*. Neue Folge, Fiche 471, Nr. 97-101 (reproduction des quelques articles biographiques en microfiche).

Michel van Esbroeck

Le grand dieu svane Phusnabuasdia et saint Boa d'Hierapolis

C'est une chose bien connue que dans le Caucase plus d'un dieu païen porte en fait le nom d'un saint chrétien. Comment les Mikel-Gabriel ou les saints Georges sont-ils devenus des entités équivalentes à Uryzmag et à d'autres figures de l'épopée ossète? Loin de nous engager dans un dossier trop complexe, nous voudrions ici examiner un cas mineur, si l'on peut dire. Le grand dieu svane Phusnabuasdia n'intervient en effet à notre connaissance que dans le témoignage de quatre informateurs, s'échelonnant, il est vrai, sur une période assez longue, d'abord Bessarion Nižaradze en 1884, ensuite Arsène Oniani en 1917, puis Saso Lobdžanidze en 1934, et enfin Simon Gasviani en 1935. Il revenait à Vera Bardavelidze de faire la synthèse dans un ouvrage paru en 1939 sous un titre libellé en géorgien, russe et français: *Calendrier des fêtes populaires chez les Svanes. I. Cycle du Nouvel an*. Cette monographie de l'Institut Marr de Langue, d'Histoire et de Culture Matérielle examine la période du 4 décembre au 3 janvier, en la divisant en dix sections. L'index fait la somme des témoignages sur Phusnabuasdia, gen: diš, en écrivant (Kala, Laškheti), სამყაროს უფალი (?), დიდი ღმერთი. *Seigneur du firmament, grand Dieu*¹. Quelle est la portée de cette conclusion, au vu des récits des informateurs? Telle est la première question à laquelle nous tenterons de répondre. En second lieu, on se tournera vers le dossier purement hagiographique de saint Boa d'Hierapolis, et de ses antécédents.

Le premier témoignage est celui de Bessarion Nižaradze, dans une de ses courtes notices publiées dans le journal დღეობა en 1884 sous la fière signature «Le Svane libre». Nous n'atteignons toutefois ce texte que dans le premier des deux tomes consacrés en 1962 par Alexandre Robakidze à la personnalité de Bessarion². Le passage qui nous intéresse se trouve à la fin d'une section intitulée *Offrandes sacrificielles privées ou familiales en Svanétie*. Comme il

1 გ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი, Tbilissi 1939, p. 197.

2 ბესარიონ ნიჟარაძე, თავისუფალი სვანი, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, t. 1 (Tbilissi 1962), p. 72-76.

s'agit ici du plus ancien rapport, nous le traduisons intégralement ci-dessous: «Il existe encore une offrande particulière dans les familles, et qu'on appelle en svane ლოდაში, ლოდაჲი (louange), et qui comporte les éléments suivants. Lorsqu'un nouvel arrivant entrera, on lui présentera aussitôt à manger. On cuit sur-le-champ du pain mêlé de fromage, autant qu'il y a de personnes dans la famille. En outre, on cuit aussi trois petits pains. A ces pains on doit mêler un bol de farine du nouvel arrivant. Au moment de cuire les trois petits pains, les hommes ne peuvent pas regarder: c'est interdit. Sur ces pains la fille ainée de la famille incline le visage vers le sol et prie le ქორა მეზირ (je ne puis indiquer l'étymologie de *Mezir* , mais les circonstances dans lesquelles les Svanes font usage du *Mezir* font penser aux *Lares Penates* des Romains ou encore au *домовой* des Russes)³. Le ქორა მეზირ dans le contexte des Svanes, possède une puissance de ce genre, est un dieu de l'intérieur, qui ne doit jamais être écarté de la maison, et quand il s'en va d'une famille, cela signifie sa ruine, son extinction. C'est pourquoi on ne s'adresse à lui qu'avec un respect extrême. Qu'est-ce que demande au *Mezir* la jeune fille au visage incliné? C'est resté pour moi un mystère, bien que j'aie maintes fois spécialement demandé à ma mère de me le dévoiler, mais je fus toujours éconduit par ces mots: «Ce serait scandaleux de révéler ce *Mezir* à des hommes, et cela nuirait à la famille!» Lorsque la jeune fille inclinée a achevé sa prière, on accroche un des trois pains bien en évidence à la paroi à un clou, et selon la croyance populaire, le *Mezir* le mangera. En réalité, il ne fait pas de doute que de ce mystérieux pain du *Mezir*, les souris se font un régal. Les jeunes filles se partagent les deux autres pains et les mangent hors de la présence des hommes. Lorsqu'on a terminé ce mystère, la plus ancienne des femmes de la famille met dans un panier les pains mêlés de fromage qu'on avait cuit avec les trois pains, le saisit et l'emporte à quelque église du pays pour prier. En dehors de l'enceinte de l'église, la femme met la main au panier, saisit au moins un des pains au fromage, et prie dieu le père (ვუსნ სბგასფი თუთეო იც, *Bardavelidze lit sans doute correctement ვუსნ სბგასფი თუთეო*⁴), ensuite elle prend trois pains et invoque le Christ, puis la Mère de Dieu dans l'église, qu'elle délaisse ensuite pour d'autres saints connus d'elle. Ayant accompli le tout, elle se repose là et retourne à la maison. Les pains de la prière qu'elle a apportés doivent être distribués pour le repas du soir, aux hommes comme aux femmes. Cette invocation avec du pain appelée ქორა მეზირისა et adressée à Dieu, les Svanes la connaissent entre autres pour le jour de la Résurrection, le 15 juillet, la Pierre-et-Paul, et la fête de Marie au 15 août chaque année.⁵»

3 La note est de l'auteur.

4 V. BARDAVELIDZE, op. cit., p. 164.

5 Ibid., p. 76-77.

Tel est le rapport un peu compliqué de Bessarion Nižaradze en 1884. Le deuxième récit, Arsène Wonian ou Oniani l'a inséré dans sa chrestomathie svane sous le titre მას ლაბდის ან ახალი წელი ლაშხეთი⁶. Son récit svane a été ensuite utilisé en deux parties par V. Bardavelidze. La première fois sous la rubrique de la fête de გევთუამ თუ დაკლვისა დღე jour du sacrifice au 31 décembre, et la seconde fois pour le ზომბა ან ახალი წელი ou Nouvel An au 1er janvier⁷. V. Bardavelidze eut encore l'occasion de rencontrer Arsène Oniani et d'obtenir de lui des précisions sur son récit svane de 1917, qui rassemble en un texte les deux mentions de Phusnabuasdi. Le pain que l'on cuit est cette fois de très grande dimension. Ensuite «après sa cuisson, on prépare le ხაჭუა და ფერები des félicitations avec les douceurs du nouvel an. Dans un panier კვიდოლ on emballait ce qui était nécessaire au ხაჭუა რომ qu'on avait auparavant disposé au début du ზომბა ან ახალი წელი. Ensuite, on emballait la farine du pain de farine კარვათი placée au-dessus d'une table, des fruits dans lesquels on enfonçait des pièces d'argent, un bouquet d'herbe წერვა, la jambe droite du Nouvel-An, un სტამბე არაყ, et tout au sommet on disposait ce qu'on appelait la sainte table ფუსნა ტაბულ. Cette dernière divinité était la table de Phusnabuasdia ფუსნაბუასძისძის ტაბული de petite ou de moyenne dimension et en forme de croix.»⁸ Tel est l'intervention du dieu svane pour le 31 décembre, en connexion évidente avec le Nouvel An. Au nouvel an même, V. Bardavelidze a rejeté la deuxième partie du récit d'Oniani en 1917: «Le matin du Zomkha à l'aube a lieu le გევთები. Il pendait préparé sur le dos du panier. On allait chercher le meilleur bœuf et on l'ammenait pour les félicitations dans la cour, puis le même retournaît à la maison et criait à la porte d'une voix forte: ყო-ო-ო მგვარ ბედნიერ! Ouvre la porte, bienheureux! De l'intérieur on répondait მავ ეჯღვა ბედნიერ? Qu'apportes-tu bienheureux? Le porteur des souhaits déroulait alors tous les biens qui peuvent favoriser la famille⁹:

მე ემღვა თხეუმდ ფუსნაბუასძის ჟერ,
ცხებაა, ქებაა, ბერდი ბარაქ,
მარემი ნაშკდობი კუმში ნაფშირი
ლაბმირ კანარშპ გვარ გოში
ლაჩანერ ჩაუარშპ გვარ გოში
ლაფურსლ ფურსლშპ
ლაღუნგარ ღუნგარ

J'apporte d'abord la bonté de Phusnabuasdia
croissance, abondance, bonheur et fortune,
paix des hommes et multiplication du bétail,
nous avons plénitude de bœufs
nous avons plénitude de chevaux,
de vaches et de veaux,
de porcs et de moutons,

6 არსენი კონდაშ მუსხაში, ლუმნუ ამბგარ ლულაშეუ შემი ნინშ. Арсенъ Онанъ изъ Сасами, Сванские Тексты на Лашкомъ нарѣчии, Petrograd 1917, p. 15-17.

7 BARDAVELIDZE, op. cit., p. 108-11 et p. 164-167.

8 Ibid., p. 110.

9 BARDAVELIDZE, p. 164-165, en svane et en géorgien. Il y a de légères variantes entre les différentes éditions.

ლახმირ ხამარშვ, ლაღლიაქშვ
ღოლიაქარშვ, ლაბტირ ბატარშვ,
კიბდონარ გოში მიკედშვ
მარან გოში კეცარშვ, კეცარ ღვინელშვ
ზანდუკ თეთრშვ, იშგენ მაგ ხოჩერობა,
ყო-ო-რ მუცარ ბეღნიერ!

de poules et d'oies à foison,
le grenier est plein de nouvelles entrées.

le célier plein d'amphores, les amphores de vin,
le coffre plein d'argent, et tout autre bien.
Ouvre la porte, bienheureux!

Il n'entre pas dans mon intention d'ajouter ci-après les autres invocations, où le nom du dieu est toujours associé au nouvel an. Le couplet dialogué noté par Saso Lobžanidze en 1934 se rapproche fort du petit texte ci-dessus et donne aussi en premier lieu le nom du dieu¹⁰. Les trois témoignages de Simon Gasviani en 1935 ont ceci de particulier, que le premier d'entre eux est placé le 4 décembre à la sainte-Barbe¹¹. Mais l'informateur ajoute aussitôt que la sainte-Barbe est considérée comme nouvel-An à Kala. Il écrit qu'en ce jour une partie s'adresse à Lemzir, que nous avons déjà rencontré auprès de Bessarion Nižaradze, et l'autre à ფუსნა ლემზი, რომელიც ფუსნას ბახელზე იყო, à saint Lemzir, qui survient sous le nom de Phusnabuasdia. Les deux autres temps de l'année où Gasviani nous informe sont la période du 25 décembre au 31 décembre დარუნენსგა ou l'entre-deux-fêtes, où ils cite deux prières à Phusnabuasdia¹², et enfin le 31 décembre même, où il rapporte la tablette en forme de croix en l'honneur de Phusnabuasdia¹³. Avec cette dernière mention se termine tout ce que l'on a publié sur «le grand dieu svane».

De cette série des témoignages, il résulte que saint Buasdia doit être placé plus particulièrement le 31 décembre. Ce n'est qu'en 1946 que Korneli KEKELIDZE était parvenu à éditer le deuxième tome de ses *Kimeni* ou textes originaux de l'hagiographie. Or on y lit la Passion de saint Boa d'Hiérapolis de Phrygie¹⁴, texte complet sur un saint martyr de l'époque d'Aurélien qui était fêté le 31 décembre, parfois le 30, et qui à ce titre a joui d'un hymne liturgique que K. Kekelidze a également édité beaucoup plus tard en 1962¹⁵. De son côté les calendriers qu'a compilés Jean Zosime au Xe siècle, mentionnent également saint Boa aux mêmes dates¹⁶. Il y a donc très peu de chances que Phusnabuasdia soit autre chose que saint Boa, muni d'un datif géorgien en -s et d'un gérondif svane en -d. Le saint en question est en effet très clairement rapporté dans sa

10 Id., p. 168.

11 Id., p. 16.

12 Id., p. 72-73.

13 Id., p. 103.

14 K. KEKELIDZE, კიმენი, t. 2 (Tbilissi 1946), p. 38-50.

15 K. KEKELIDZE, ეტიუდები ძველი კართული ლიტერატურის ისტორიიდან, t. (Tbilissi 1962), p. 41-47.

16 G. GARITTE, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34, Bruxelles 1958, p. 113.

passion comme portant le nom du Bœuf, dont il devient le patron spécial après sa Passion, ainsi que celui des troupeaux, particulièrement des moutons.

De cet état de choses, il résulte que les rapports ethnologiques de Svanétie posent une question tout-à-fait différente de celle qui a été suggérée par V. Bardavelidze, lorsqu'elle supposait un Dieu du firmament. En fait, le souvenir de saint Boa au seuil du Nouvel an oblige à poser la question de l'amnésie collective du christianisme dans les montagnes svanes: quand les usages du calendrier liturgique chrétien ont-ils cessé d'être perçus comme tels en Svanétie? En effet, le témoignage de Bessarion Nižaradze montre qu'au dernier siècle déjà les gens n'étaient plus conscients de transmettre la mémoire d'un saint chrétien. Le premier élément de réponse est ostensiblement la date des manuscrits. Le codex Iviron 8 qui contient la Passion de saint Boa, est un codex dont la structure très exceptionnelle réunit une demi-année arménienne dont les pièces sont traduites en géorgien à une demi-année géorgienne. Tenant compte de l'année vague arménienne, on peut admettre que cette conjonction date de 960 environ¹⁷. Le ménée de Dumbarton Oaks a été écrit par Jean Dvali au monastère de Sainte-Croix à Jérusalem vers le milieu du XIe siècle¹⁸. Quant au calendrier de Jean Zosime, il compile quatre sources au Xe siècle. Mais tous les calendriers et synaxaires ultérieurs ne mentionnent plus saint Boa. Le saint et sa Passion a été victime de la rebyzantinisation de la liturgie géorgienne à l'époque d'Arsène Iqaltoeli; c'est donc à partir de là qu'une amnésie périphérique a pu s'installer en Svanétie. Beaucoup plus délicate à manier est la date de l'implantation du calendrier ancien, dont les attaches avec Jérusalem sont patentées. Il faut pour cela prendre en considération d'autres parallèles liturgiques: l'importance de l'Athenagoba dans le cycle populaire svane, et l'apparition d'une fête de Basile et Grégoire au 1er janvier. Ces éléments sont déjà beaucoup plus anciens et datent d'une époque où les Arméniens possédaient des éléments parallèles, c'est à dire avant 519¹⁹.

En proposant une date aussi ancienne, on justifie l'intensité de l'implantation préservée dans les usages populaires par une période de cinq à six siècles de célébration consciente. Cependant, K. Kekelidze, commentant le Martyre de saint Boa, croyait avoir affaire à une Passion provoquée par les remous ico-

17 M. VAN ESBROECK, Les plus anciens homéliaires géorgiens, Louvain-la-Neuve 1975, p. 11-14.

18 G. GARITTE, Le ménée géorgien de Dumbarton Oaks, dans Le Muséon, t. 77 (1964), p. 50. K. KEKELIDZE, ეცნობი რედაქცია კართული ჰიმნოგრაფიული თუენის, dans Etiudebi, t. 8 (Tbilisi 1962), p. 20-23 (cité ci-dessus note 149).

19 M. VAN ESBROECK, Les plus anciens homéliaires, p. 331-335. GARITTE, Calendrier, p. 122 signale Basile de Néocésarée (donc avec Grégoire) dans l'hymnaire S-425 de Michel Modrekili, et BARDAVELIDZE signale au 1er janvier Basile et Grégoire conjoints, p. 191.

noclastes de 724 sous Léon III²⁰. Une telle opinion apparaît aujourd’hui moins évidente. La quasi totalité des dossiers hagiographiques grecs des victimes de l’Iconoclasme a un rapport direct avec le Monastère des Studites. Le contenu du Martyre de saint Boa ne justifie absolument pas cette appartenance. Il y a par ailleurs deux autres éléments qui plaident en faveur d’une authenticité relative du dossier: le parallélisme du dossier de saint Zoticos l’orphanotrophe d’une part, et quelques inscriptions honorifiques d’Hiérapolis Pamukkale de l’autre. C’est à cette petite démonstration que nous voudrions encore nous livrer.

Que le texte géorgien dérive du grec a déjà été montré par K. Kekelidze. Le titre de la pièce est ქამება ქმიდის ბოახე ქუკანასა ბორგილთასა ქლაქე օარაბოლისხეს: *Martyre du saint martyr Boa au pays des Maniaques (ou des Phrygiens?) dans la ville d’Hierapolis*, si on admet comme dans la Passion de Pionius ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ τῶν Φρυγίων²¹, on trouve le parallèle le plus vraisemblable pour «éparchie des Borgili», le nom signifiant d’abord en géorgien les «déments», mais demeurant en même temps très proche des «Phrygiens». On placera donc Hierapolis en Phrygie ou dans le pays des Montanistes, comme l’entendait KEKELIDZE. On peut résumer la légende de la manière suivante: Saint Boa, homme juste et pieux, saint et pacifique, naquit de parents très fortunés, qui l’appelèrent Boa et l’éduquèrent de manière raffinée. Après avoir hérité à la mort de ses parents, il entend comme Antoine, la parole de l’Evangile au cours de la liturgie: «Qui ne renonce à ses biens n'est pas digne de moi!» Il distribue son patrimoine aux pauvres et se met à soigner orphelins, affamés et infirmes. Entendant une autre fois la parole de Paul: «Qui me séparera de la charité du Christ?», il se prend à désirer le martyre. Après le décret d’Aurélien, le gouverneur des «Borgili» Secundus ou საკუნძომეტ communique aux habitants le décret impérial. Loin de fuir comme les autres, saint Boa s’offre aux enquêteurs. Dans le dialogue classique des Passions, on notera la phrase de l’inquisiteur: Tu as beau être un homme, on t'a donné le nom d'un animal, et Boa de rétorquer: Le nom ne fait pas l'homme, mais le genre de vie. Et le juge de dire: En vérité ton nom est Boa, car tu as l'entêtement de l'animal! Au moment où Boa se réfère au Christ, le gouverneur observe qu'il est mort depuis 240 ans. Condamné à être brûlé, Boa accepte avec joie la sentence. Après sa prière finale, une voix venue du ciel déclare: «Viens, serviteur bon et fidèle, entre dans la joie du royaume. Où que ce soit que l'on invoquera ton nom, de tes ossements jaillira la guérison de l'homme et de l'animal» Les chrétiens édifièrent un Martyrion sur l'endroit du bûcher appelé désormais

20 KEKELIDZE, ქამები II, p. 42.

21 Acta Aberci, ed. TH. NISSEN (Leipzig 1912), p. 3 et p. 59, ou encore auprès de saint Tryphon, dans Acta Sanctorum, Novembris t. 4 (Bruxelles 1925), p. 323, numéro 18.

Pyramis. Ceci eut lieu sous le règne d'Aurélien, sous le gouverneur Secundus, dans l'Éparchie საბრძნაბეჭლია des «Borgili», dans la cité d'Hierapolis, le trente décembre.

On voit que la protection du bétail est directement associé à la Passion de Boa d'Hierapolis. Le comput de la Passion du Christ est celui véhiculé par la Chronique Paschale, et les apocryphes du cycle d'Abgar et de la Croix, qui avaient pignon sur rue à Jérusalem au Ve siècle²². Le calendrier de Jean Zosime écrit au 31 décembre: საკახნებელი წმიდანი ბობაისი და ზოგიკოსისი ობოლთა მზრდებისათვის Memoire de saint Boa et Zotikos l'orphanotrophe. Assurément, Jean Zosime utilise plusieurs sources, celle de Jérusalem lui ayant sans doute apporté Boa. Zotikos l'orphanotrophe est, de son côté bien connu dans le monde byzantin. sa Passion a été publiée par M. Aubineau²³. Il s'agit d'une légende locale de Constantinople, notoirement fabuleuse, où le Patron du célèbre Orphelinat de Constantinople se voit condamner par l'empereur Constance II, a être traîné par des chevaux dans les rues de la capitale, et ainsi déchiqueté. Le texte dit explicitement que Zotikos était de l'Ancienne Rome, et a participé à la fondation de Constantinople. L'incohérence du dossier éclate aux yeux. Le problème est de savoir pourquoi on a voulu à tout prix faire du fondateur de l'orphelinat un martyr, chose notoirement inutile à l'époque de Constance II. Ce n'est qu'à une époque où le semi-arianisme du prédécesseur de Julien l'Apostat était absolument rejeté qu'une telle fiction peut avoir été élaborée, sans doute à l'époque de l'hénotique, où l'exacerbation monophysite tendait à voir l'arianisme jusque dans les rangs des orthodoxes.

On nous dira évidemment: pourquoi analyser ici un récit constantinopolitain, largement remanié à l'occasion des reconstructions de l'orphelinat, alors que la Passion géorgienne de saint Boa est un dossier entièrement différent. La raison en est exclusivement épigraphique. Dans les ruines d'Hierapolis de Phrygie, sur le Lykos, on retira entre 1881 et 1883 au Musée de l'école évangélique de Smyrne une table de marbre blanc de 156 sur 63 cm., portant l'inscription suivante²⁴:

Η ΣΕΜΝΟΤΑΤΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΩΝ ΕΡΙΟΠΛΥΤΩΝ
ΤΙΒ ΚΛ ΖΩΤΙΚΟΝ ΒΟΑ ΤΟΝ ΠΡΩΤΟΝ ...ΟΝ
ΚΑΙ ΦΙΛΟΤΙΜΟΝ ΑΓΩΝΟΘΕΤΗΝ ΚΑΙ ΓΡΑΜΑΤΕΑ

²² M. VAN ESBROECK, L'opuscule «sur la Croix» d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne, dans *Bedi Kartlisa*, t. 37 (1979), p. 114.

²³ M. AUBINEAU, Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux, dans *Analecta Bollandiana*, t.93 (1975), p. 67-108, avec une solide étude du contexte.

24 Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς, t 5 (Smyrne 1885), p. 79, numéro υπθ'.

ΝΑΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΑΣΙΑ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΕΥΤΗΝ
 ΕΝΔΟΞΟΝ ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΑ ΕΥΕΡΓΕΤΗΝ ΤΗΣ
 ΠΑΤΡΙΔΟΣ ΠΡΟΝΟΣΗΝΤΩΝ ΤΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ
 ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΜΑΡ ΑΥΡ ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΝ ΔΙΣ ΠΥΛΩΝΑ
 ΚΑΙ ΜΑΡ ΑΥΡ ΑΜΜΙΑΝΟΝ ΑΜΜΙΑΝΟΥ ΔΙΣ ΤΟΥ
 ΓΛΥΚΩΝΟΣ ΑΥΡΗΑΙΑΝΟΥ ΕΡΜΙΠΠΟΥ ... ΠΟΥΝΤΙΑΝΩΝ

*La très respectable corporation des laveurs de laine (honore?)
 Tiberius Claudius Zotikos Boa, le premier (organisateur?) et
 créateur de jeux et comptable des temples d'Asie, délégué insigne
 et grand'prêtre, bienfaiteur de la Patrie; ont veillé à l'érection (de la stèle)
 les familiers de Marcus Aurelius Apollonius, petit-fils de Pylonas et Marcus
 Aurelius Ammianus petit-fils de Glycon Aurélien Hermippe.*

Isolée, cette inscription n'aurait pas trop de signification. Mais une autre inscription, où l'espace mutilé invite à restituer BOA après ZOTIKON concerne les Πορφυρόβαφοι ou corporation des Teinturiers en pourpre²⁵. De celle-ci une autre inscription montre qu'il fêtaient la fête des Azymes²⁶. Il n'y a donc guère de doute que Zotikos Boa fut au moins de religion juive. Mais comme l'on sait par ailleurs que les chrétiens étaient déjà nombreux à Hiérapolis du temps de Papias²⁷, il y a vraiment lieu de se demander si ces inscriptions ne sont pas volontairement cryptochrétiennes, comme c'est le cas dans la fameuse inscription de l'autre Hiérapolis, celle d'Abercius²⁸. Nous ne pouvons nous étendre ici sur cet aspect du dossier, qui inclut l'interprétation des inscriptions d'Asie mineure. Observons toutefois que le nom de Boa ou Bous est extrêmement rare. Il fut porté cependant par la mère de Philetairos de Pergame (278-275 avant J.-C.)²⁹. En outre, une épitaphe d'une jeune Laodicéenne d'Asie mineure montre que l'épithète ne soulevait pas d'objection esthétique³⁰:

ἴδος χαρίεν κε ἐράσμιον ἦτο
 πρόσωπον δύματα δύῶστε βοός
 à quoi on peut encore joindre le fameux épithète homérique Γλαυκῶπις Ἀθήνη.

25 C. HUMANN, C. CIBORIUS, W. JUDEICH und F. WINTER, Alterthümer von Hierapolis, dans Jahrbuch des Kais. deutschen archäologischen Instituts, 4), Berlin 1898, p. 87, inscr. 40 et 41.

26 Ibid., p. 174, incript. 212.

27 EUSÈBE DE CÉSARÉE, Histoire ecclésiastique, III, 36. ED. SCHWARTZ (Leipzig 1903), p. 274.

28 W. M. CALDER, The epitaph of Avircius Marcellus, dans Journal of Roman Studies, t. 29 (1929), p. 1 à 4.

29 D. MAGIE. Roman Rule in Asia Minor, Princeton 190, p.4.

30 W. M. CALDER, Monumenta Asiae Minoris Antiqua, t. 1 (Londres 1928), p. 124, inscr. 234 à Laodicea Combusta.

Il y a enfin à Hierapolis Pamukkale au-dessus de la ville un Martyrium octogonal assez vaste dont la destination n'a guère été éclaircie. Les archéologues d'il y a une trentaine d'années le considéraient comme un octogone³¹. Les travaux ultérieurs font ressortir un plan parfaitement carré, assez vaste pour contenir l'affluence des troupeaux et des éleveurs des moutons qui devaient fournir la laine aux célèbres eaux de Pamukkale. Il n'y a pas longtemps, les éditeurs des Actes grecs de saint Philippe se sont plus largement attaché à revendiquer le bâtiment pour l'apôtre Philippe³². Mais celui-ci possède déjà une basilique au centre de l'ancienne Hiérapolis. En dehors des Actes grecs qui ne le mentionnent pas explicitement, il n'existe pas le moindre indice pour attribuer le bâtiment isolé sur la hauteur à l'apôtre Philippe. Au surplus, si le but de ce culte a été d'atténuer les tendances montanistes des Actes en les remplaçant par un culte local approprié à l'élevage pour la laine, il y a tout lieu de croire qu'il a supplanté au IVe-Ve siècles quelque chose qui le précédait, mais sûrement pas en se rattachant aux Actes de Philippe, dont la tendance montaniste est si manifeste. Le modèle grec perdu de la Passion géorgienne de saint Boa a connu un bâtiment qui devait répondre aux critères archéologiques de l'octogone d'Hiérapolis. Ceci montre bien que la Passion est tardive par rapport à l'origine du culte. Cet édifice autant que le texte de la Passion n'ont pu voir le jour avant la paix constantinienne. Mais le premier nommé Zotikos, «de l'ancienne Rome» chronologiquement, qui s'est occupé des orphelins et des pauvres, et est à l'origine de l'Orphanotrophe le plus célèbre de Constantinople, s'est vu échafauder un culte local où il figure comme victime de Constance II à Constantinople.

Nous arrêtons ici notre enquête. C'est à cet ancien martyr que le dieu svane Phusnabuasdia doit toute son origine, et sa puissance à protéger les troupeaux ne s'est que trop facilement amalgamé aux fêtes du nouvel an dans les coutumes populaires svanes. Nous ne savons pas dans quelle mesure une démonstration parallèle serait possible pour saint Georges, dont la fête du 10 novembre au Caucase a manifestement une origine païenne antérieure³³. Mais dans le cas de sainte Barbe, dont V. Bardavalidze a formé une monographie entière en 1941 avec sous-titre allemand cette fois *Aus der Geschichte des ältesten Glaubens-*

31 P. VERZONE, Le chiese di Hierapolis in Asia Minora, dans Cahiers archéologiques, t. 7 (1956), p. 38, 47-48 et A. GRABAR, Martyrium, Paris 1946, p. 613, fig. 82.

32 F. AMSLER, Acta Philippi. Commentarius. Turnhout 1999, p. 541-545. (CC, Series Apocryphorum 12).

33 M. VAN ESBROECK, Les Činka, les Xrafstras et Loki, dans C. PARIS, Caucasiologie et Mythologie Comparée, Paris 1992, p. 118-119.

*bekenntnisses der Georgier. (Die Gottheit Barbar-Babar)*³⁴, nous pouvons être assuré que le nom n'est initialement que celui de la «barbare» qui devient «chrétienne». Le démontre le parallélisme des Passions de Barbe et Christine, histoire de la Conversion de la fille du roi au christianisme, sans passer par le judaïsme comme le montre les nombreux parallèles avec le midrash juif qu'est le roman de Joseph et Aseneth, histoire de la conversion de l'égyptienne Aseneth au Dieu de Joseph.

Nous sommes conscients de ne soulever ici que le bord d'un dossier plus vaste, où le folklore de Svanétie gagnerait à ne pas être séparé d'une longue et très ancienne pratique du christianisme. Ces témoignages littéraires primitifs sont aussi vieux sinon plus que les fresques conservées parfois et renouvelées dans leurs églises séculaires.

Voici maintenant la traduction de la Passion de saint Boa de Hiérapolis. Nous gardons la division en chapitres qui est celle de K. Kekelidze.

Mois de décembre. Le 30.

Martyre de saint Boa dans la terre des Phrygiens dans la ville de Hierapolis.

1. Ce bienheureux Boa fut un homme juste, servant Dieu et craignant Dieu, et il vivait dans la sainteté. Il était pacifique et tranquille et se comportait avec humilité. Il était orné de toutes les bonnes œuvres et rempli de la grâce de l'Esprit-Saint. Il avait l'habitude de jeûner tous les jours et priait continuellement. Et il pratiqua la pureté depuis son enfance jusqu'à l'âge mûr. Il était fils de nobles et il avait comme père et mère les gens les plus en vue de la ville, des personnes très riches et des chrétiens convaincus qui craignaient Dieu, et dont ce saint nacquit. Et on lui donna le nom de Boa. Ses parents l'élevèrent avec beaucoup de tendresse et lui enseignèrent la connaissance de Dieu à partir de la sainte Écriture. Son occupation était de se rendre à l'église et d'écouter les paroles de l'évangile et des apôtres.

2. Après quelques temps, ses parents décédèrent, et ils laissèrent leurs avoirs au bienheureux Boa, une fortune considérable. Un jour, il s'était rendu à l'église et il entendit la parole de l'évangile qui dit: «Celui qui ne renonce pas à tous les biens de ce monde et ne prends pas sa croix et me suit, celui-là n'est pas digne de moi» (Matth. 10, 38). Alors il partagea aux pauvres tous les biens que ses parents lui avaient laissés³⁵. Ses parents croyaient qu'il allait vivre

34 V. BARDABELIDZE, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), Tbilissi 1941.

35 Cette entrée en matière relève évidemment de la Vie de saint Antoine, premier modèle du genre.

comme les autres hommes et qu'il travaillerait pour les choses du monde, et ils ne savaient pas quelle dimension il atteindrait. Quand le temps se fut écoulé, il atteignit l'âge d'homme et la plénitude de la sagesse, et il témoignait d'une humilité exceptionnelle. En effet, il ne vivait pas selon la nature et les usages des hommes, mais par sa bonne conduite il manifestait ses œuvres faites d'équilibre et de droiture spirituelles, et par ses moeurs il ressemblait aux anges et avait vaincu l'humaine nature. Il avait une vie de sagesse non terrestre mais céleste. Il méprisait le monde et tout ce qui s'y trouve. Il se hâtait d'acquérir seulement la richesse du ciel et les biens éternels, et partageant les biens paternels aux orphelins³⁶, aux affamés et aux malades, et laissa s'envoler la fortune qu'il possédait. Il retint un petit rien qu'il utilisait de jour en jour pour la nourriture. Et il s'estimait coupable s'il eût possédé davantage, et même cela il le donnait à d'autres. Il s'interdit toutes les œuvres de ce monde et s'offrait continuellement à Dieu dans l'action de grâce, la demande et la prière. Et il croissait en sagesse et se hâtait de manière exceptionnelle vers la mort qui donne l'immortalité et vers tout ce qu'il convenait de faire pour elle par la volonté de Dieu.

3. Et de nouveau il se rendit à l'église et entendit la parole de l'apôtre Paul: «Qu'est-ce qui me séparera de l'amour du Christ, l'épreuve ou l'oppression, la persécution ou l'épée?» (Rom 8, 36). Désormais il réfléchit et se prit d'amour pour une mort de martyr pour le nom du Christ, et pour livrer de suite son corps au supplice, car quelque supplice que les athées lui infligent, ils les supporterait avec joie, afin de devenir digne de la couronne avec les saints martyrs. Ainsi, il se mit à se préparer à supporter et endurer tous les supplices.

4. Or en ce temps-là l'impie Aurélien³⁷ prit le pouvoir dans l'empire des Romains. Du fait que le tentateur de la cruauté, le démon maléfique l'avait élevé au pouvoir, il donna l'ordre suivant: «Que tous ceux qui se trouvent sous mon pouvoir et qui se sont trouvés être chrétiens, soient emmenés pour offrir aux idoles. S'ils n'obéissent pas, qu'ils soient anéantis!» Et il écrivit à tous les gouverneurs et fondés de pouvoir: «Faites la recherche touchant les chrétiens avec le plus grand soin, et forcez-les à sacrifier aux dieux! S'il en est quelques-uns qui n'obéiraient pas à l'ordre de mon autorité, nous leur ordonnons d'être conduits aux supplices, et d'être privés de cette vie et que leurs biens soient confisqués!»

5. En ce temps-là, il y eut un gouverneur dans la terre des Phrygiens dans la

36 Il n'y avait pas de raison particulière de commencer ici par les «orphelins». Ce détail plaide pour la parenté avec Zotikos de l'orphanotrophe.

37 Aurélien règne de 270 à 275. Le culte de Sol Invictus, lié au mythriacisme de l'armée, prit son essor sous son règne. Cf. G. HALSBERGHE, The Cult of Sol Invictus, Leiden 1972, p. 130-171. On remarquera que le gentilice Aurelianus est extrêmement fréquent dans les inscriptions d'Hiérapolis, témoignant d'une extension du droit de cité romain.

ville d'Hiérapolis dont le nom était Secundus (Σεκονδος). Il reçut l'ordre de l'empereur impie et aussitôt il s'en alla dans les villes et les villages qui étaient sous sa juridiction et fit chercher les chrétiens avec le plus grand soin pour qu'ils sacrifient de force aux idoles inanimées. Quand il arriva dans la ville d'Hiérapolis et demanda: «Y a-t-il ici des chrétiens?», il sut par ses habitants que «Il y en a beaucoup ici, qui vont aux liturgies des chrétiens». Il ordonna alors de proclamer clairement l'ordre de l'empereur et l'extermination des chrétiens par la mort. S'ils n'obéissaient pas à l'ordre de l'empereur, il seraient livrés à l'exécution finale et leurs biens confisqués. Et ceux qui nieraient qu'ils aient été chrétiens et qui adoreraient les idoles, et offrirait aux dieux des païens, ceux-là seraient sauvés et seraient dignes d'honneurs et de subsides impériaux. C'est pourquoi il y eut dans la ville un tumulte énorme à cause de la recherche assidue des chrétiens. Quelques-uns d'entre eux se cachèrent, d'autres prirent la fuite et d'autres s'inclinèrent devant le culte des idoles à la vue d'une mort cruelle. Au contraire, le bienheureux Boa s'échauffait encore davantage pour l'amour de Dieu, et il se riait de l'arrogance des athées. Il ne se cacha pas, et ne prit pas la fuite par peur de la colère du gouverneur des athées. Mais au contraire il se réjouit et rendit grâces, car il se comportait résolument dans la ville avec grand amour et espérance. Avec empressement il se hâta à la rencontre de la mort du martyre, car il aimait aller chez son maître, où se trouvent préparés par le Christ les trésors de la vie éternelle et assuré le repos des saints martyrs revêtus des stigmates de la souffrance.

6. Et quand il saisirent le bienheureux, il le traînèrent en face du gouverneur pour l'interrogatoire et les supplices. Le juge demanda et dit: «Quel est ton nom?» Le bienheureux Boa répondit: «Mon premier nom respectable est le christianisme, mais il a été appelé par mes parents Boa.» Le gouverneur répondit et dit: «De par la nature tu es un homme, mais on t'a appelé du nom d'un animal privé de raison!» Saint Boa répondit: «L'homme ne vit pas seulement par son nom humain, mais aussi par sa victoire sur la chair, sa foi, sa servabilité pour le bien et sa pensée sans détour!» Le gouverneur lui dit: «Et toi à quelle foi te dédies-tu?» Saint Boa répondit et dit: «Au Christ, fils unique de Dieu, sauveur de ceux qui souffrent pour lui!» Le gouverneur lui dit: «Si jusqu'à maintenant tu es chrétien, désormais ni les décrets ni les ordres de l'Autocrator ne t'y contraignent, mais bien à ce que tu ne t'appelles plus par le christianisme. Tous ceux qui dans son empire se trouvent être chrétiens devront offrir aux dieux et leur sacrifier, comme l'Autocrator lui-même les adore!» Saint Boa répondit et dit: «L'Autocrator lui-même est aussi un homme mortel et ne possède la gloire sur terre que peu de temps. Celui qui de sa propre volonté écoute son athéisme, il sera obligé d'être pris et d'apporter l'offrande aux dieux. Mais moi je suis chrétien de par la volonté de Dieu, de par la loi et le

droit du Dieu véritable et j'adore son fils unique, Jésus Christ, qui est venu dans le monde pour sauver la race humaine, et son Esprit saint. C'est comme cela que j'ai reçu le baptême, que je crois et que j'espère!» Le juge répondit et dit: «C'est avec justesse qu'on t'a appelé Boa. Comme je vois, tu as l'intelligence d'un animal rétif et son inconvenance!» Le bienheureux Boa répondit et dit: «Bien qu'on m'appelle d'un nom d'animal, je ne suis pas un animal, au point que je ne connaîtrai pas mon créateur et que j'adore des idoles sourdes et inanimées comme vous autres les païens! Mais dès mon enfance j'ai été instruit dans le christianisme, et c'est en lui que je me suis fortifié tous les jours de ma vie, et je connais Dieu créateur de toutes choses!» Le juge lui dit: «Certains mènent une vie tronquée, amoindrie et affligée: sont-ce les païens qui adorent les dieux ou les chrétiens qui adorent le Christ crucifié?» Saint Boa répondit: «Si tu veux savoir en vérité et apprendre en réalité lesquels se trompent et lequels sont ceux qui suivent le chemin de la vérité, délaisse d'abord la malfaissance et la révolte de l'athéisme, et ainsi viens à expérimenter ce qui a été accompli par le Christ et quels sont les œuvres de tes dieux. Et par cette expérience tu éprouveras des deux côtés la force et les œuvres, et ainsi tu verras la force de Dieu. Ce n'est pas une expérience faite au nom d'un chacun, mais la force et l'œuvre de la pensée de chacun apparaîtra.» Le gouverneur lui dit: «J'ai entendu de chez les philosophes grecs que les dieux ont tout créé: Zeus (Ζεύς) est le Seigneur du ciel, Poseidon (Ποσειδών) possède les limites des océans et enfin Pluton (Πλούτων) domine les enfers.» Saint Boa lui répondit et dit: «Il ne faut pas prêter l'oreille aux païens. Maintenant écoute-moi, car nous nous abstenons d'analyser la doctrine des païens, nous ne prenons pas une telle impiété en considération, mais nous savons en outre que de telles choses sont une perdition et une erreur des païens, car ce sont des hommes insensés qui ont fondé l'adoration des idoles. Or, le Christ est complètement antérieur à la création du ciel et de la terre, de la mer et de la lumière du soleil et de la lune, des étoiles et des hommes. Il est inséparable de son Père. Et il n'y a rien de tout ce qui a été fait soit dans le ciel soit sur terre qui n'ait été fait par le Christ, que ce soit visible ou invisible, tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait (Jn 1, 3).»

7. Le juge lui dit: «J'ai entendu que le Christ est apparu dans le monde il y a deux cent quarante ans³⁸, et toi comment affirmes-tu que le Christ a fait tout sur terre et dans la mer?» Saint Boa répondit: «Il en est ainsi comme tu le dis. Il y a deux cent quarante ans, il est apparu au monde et il a circulé parmi les hommes (Bar 3, 38) ce n'est pas un mensonge, mais la vérité ce que tu as dit!

38 Les dates n'ont guère d'importance absolue dans l'hagiographie. Observons toutefois que l'apparition au monde peut être prise dès la vie publique de Jésus, ce qui donnerait de fait 270 et convient au règne d'Aurélien.

Car il était avant tous les siècles et il est. A cause de la quantité de l'iniquité et de la mesure si grande de leur révolte insensée, il n'a pas de nouveau détruit le monde par le déluge des eaux comme aux temps de Noé, ni n'a comme aux temps de Loth envoyé les eaux amères aux Sodomites et que la terre devienne incultivable sous le ciel; à cause de cela, Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde et il est apparu sur la terre dans la chair, et il a révélé aux hommes la vie et la résurrection. Ainsi il convenait que le sauveur advienne dans le monde de la part du Père, car il a pris chair de la sainte Theotokos et toujours vierge Marie, il a été baptisé par Jean dans Jourdain saint. Aux yeux des hommes, il a ressuscité des morts et ouvert les yeux aux aveugles, il a fait courir les boîteux, il a purifié les lépreux, il a fait entendre les sourds, il a marché sur la mer comme sur la terre ferme, il a rabroué les vents et les a apaisés, et de cinq pains il en rassasié cinq mille, il a changé l'eau en vin par les miracles et la force de la divinité. Et il a été spontanément crucifié, il est mort par la chair et non par la divinité, car la divinité n'est pas passible. Et l'immortel a été enterré et il est ressuscité le troisième jour, il a fréquenté les apôtres, et les a convaincus qu'il est vraiment ressuscité d'entre les morts. Après tout cela, en leur présence il est monté aux cieux et s'est assis à la droite de la gloire de Dieu le Père. Et il viendra de nouveau dans la gloire avec les anges saints pour sonder ses créatures. Ceux qui auront cru au Fils unique de Dieu, il leur donnera la vie éternelle, quant aux désobéissants et aux renégats, il les condamnera au feu de la géhenne.

8. Le juge dit: «Maintenant cela suffit avec le zèle de ton âme et le plaidoyer de ta langue. Car quand tu verras devant toi le supplice de la mort, alors tu lâcheras malgré toi ton amour et ton bien-aimé. Alors t'apparaîtra avec la présence du feu la mort et tu renieras ce Christ qui est tien!» Saint Boa répondit: «Par la déficience de ta logique et par la réflexion de tes sornettes tu es un dommage grave et un détriment pour tout ceux qui t'écoutent, car tu nous conseille de fuir devant la mort qui vient, et tu t'empresses de nous condamner à une mort éternelle. Tu nous retiens par la flamme allumée de ce temps éphémère, et tu fais venir sur nous le feu qui ne s'éteint jamais. C'est pourquoi ne nourris aucun espoir à notre égard qu'avec la force du Christ tu nous persuades de délaisser l'amour du Christ, soit que tu nous prêches la mort par le feu, soit que tu fasses venir sur nous par tous les moyens tentés par l'esprit humain la destruction et l'anéantissement. Nous possédons l'amour du Christ de manière irréversible, et quant à ton accusation que nous les chrétiens nous soyons tronqués, et que les païens vivent dans la richesse et la puissance, il est écrit qu'une petite souffrance de notre temps éphémère nous fera un grand poids de gloire (2 Cor 4, 17). Car nous les chrétiens nous croyons et nous espérons en la sainte Trinité, et nous attendons la vie éternelle et la gloire sans fin du royaume et de ses biens, que l'œil de l'homme n'a pas

vus, qui ne sont pas montés en son cœur, et que Dieu a préparés pour ceux qu'Il aime (1 Cor. 2, 3). Ce monde passager nous est une opprobre, mais vous les païens, qui jouissez de cette vie et possédez gloire et richesse, vous êtes les plus à plaindre de tous les hommes. Et dans le monde futur sont préparés pour vous les ténèbres de la perdition et le feu inextinguible, les vers qui ne dorment pas et les supplices qui n'en finissent pas.» Le juge lui dit: «A réfléchir plus avant, je voudrais te justifier, si seulement tu offres aux dieux et que je te libérerais. Mais je vois chez toi une réplique et une insubordination, et tu ne veux pas obéir aux ordres de l'Autocrator l'empereur. Et maintenant je vais donner l'ordre de te brûler par le feu.» Saint Boa répondit: «Il est mieux pour moi de brûler une fois pour le Christ, mon empereur et mon Dieu, et de ne pas être livré au châtiment éternel et d'être condamné au feu inextinguible avec les démons et les adorateurs des idoles.»

9. Alors des soldats en service saisirent saint Boa et l'entraînèrent en dehors de la ville, et une grande foule de peuple le suivit. Et ils arrivèrent dans un lieu rocailleux³⁹ et il rassemblèrent des environs une grosse quantité de bois à brûler. Alors ce bienheureux martyr Boa se tint debout vers l'orient, il fléchit les genoux et leva les mains au ciel, il pria Dieu et dit: «Seigneur Jésus Christ, Fils du Dieu vivant! Reçois cette demande dans cette demeure de l'animal dénué de raison, comme le juge inique et impie m'en a fait l'injure! Tous ceux qui feront mémoire du Père, du Fils et du saint Esprit et de mon nom, celui du pauvre Boa, donne-leur l'intégrité et la joie, la santé et la gaieté et la fécondité de leurs terres et l'intégrité et la jouissance de leurs animaux, et chasse de leur maison par ta miséricorde toute maladie démoniaque et humaine et toute déficience d'esprit ou de corps, car c'est toi qui sauves l'homme et l'animal (Ps 35, 7), Seigneur, et tu combles ceux que tu connais des biens qui viennent de toi. Ne te rappelles pas de leur fautes, et là où sera trouvé une relique de mes ossements, que l'esprit du mal ne les touche pas, lui qui maltraite les hommes et les animaux. Je te glorifie, Seigneur, je te loue et je te bénis, car tu m'as rendu digne de la mort du martyre pour ton saint nom, auquel dès l'enfance mon cœur est dévoué. Maintenant Seigneur Jésus Christ, Fils du Dieu Vivant, écoute-moi, ton pauvre serviteur, et accorde-moi cette demande, et jette les yeux pour le maintien des mes maisons, car tu es celui qui me donne l'ombre et en tes mains je délivre mon âme!» Alors on entendit une voix venant du ciel qui disait: «Viens, Boa, serviteur fidèle et intelligent, et entre dans la joie de ton Seigneur des cieux (Matth, 25, 21), car j'ai accordé tout ce que tu as demandé, et j'accorderai encore davantage. Là où ton nom

39 L'octogone d'Hiérapolis répond parfaitement à cette localisation cependant assez imprécise.

sera invoqué et là où sera la relique de tes ossements s'enfuiront de là toute maladie des hommes et des animaux!»

10. Et quand saint Boa acheva sa prière, on l'apporta à l'endroit aménagé. Et on plaça saint Boa sur ses pieds et on alluma en-dessous une quantité de branchage, et la flamme monta vivement jusqu'àachever de brûler le saint. Alors saint Boa traça le signe de la croix sur tous ses membres et rendit l'âme et la remit aux mains de son créateur, et avec empressement il louait le Christ Dieu, car il avait été rendu digne de la mort du martyre pour son saint nom. Il acheva la course, il a gardé la foi, et il a reçu la couronne de gloire avec tous les saints. Et après l'extinction du feu et la crémation du saint, tous les chrétiens qui étaient dans la ville se rassemblèrent, ils emportèrent les reliques du saint et bienheureux Boa et les déposèrent à l'endroit qu'on appelle Pyramis (πυρα-βολη) et construisirent un martyrium sur les os du saint, dans le règne d'Aurélien (αὐρηλιανούσεων), sous le gouverneur Secundus (σεκονδούσεων), dans l'éparchie de Phrygie (φρυγίας), dans la cité d'Hierapolis (ἱεράπολισεων), au mois de décembre, le 30, et dans le règne sur nous de notre empereur et Dieu notre sauveur Jésus Christ, à qui revient de la part de tous la gloire, l'honneur, l'adoration avec le Père et l'Esprit saint, maintenant et à jamais, dans les siècles des siècles. Amen.

Gabriele Winkler

Das theologische Formelgut über den Schöpfer,
das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung
in den georgischen Troparien des Iadgari
im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen

Der *Iadgari*¹ beinhaltet jene nicht-biblischen poetischen Einschübe, die zu den Psalmen und biblischen Cantica des sogenannten Kathedraloffiziums und dem ersten Teil der Eucharistiefeier (d.h. beim Einzug des Bischofs, bei den Lesungen, usw.) als *Refrain* gesungen werden. Diese nicht-biblischen poetischen Einschübe zu Psalmen (wie Cantica) werden im allgemeinen als »Troparien« bezeichnet.² Der georgische Begriff »*Iadgari*« (օձօջարօ = »Gedächtnis«) korrespondiert dabei sinngemäß mit dem armenischen *յիշտակարան* (»Gedächtnis«), mit dem das armenische Lektionar beginnt: *Յիշտակարան ժողովոցն որք կատարեն յերուսաղեմ* ... (»Gedächtnis der Synaxen, die in Jerusalem abgehalten werden ...«),³ wie beide auch, das armenische Lektionar und die

1 Die Transliteration des Armenischen folgt Hübschmann und Meillet und die des Georgischen lehnt sich an das Armenische an:

w	f	q	q	b	q	t	l	թ	Ժ	ժ	ի	լ	իւ	ծ	կ	հ	ձ	յ	ճ
a	b	g	d	e	z	ê	ə	t'	շ	շ	i	l	x	c	k	h	j	թ	չ
մ	յ	ն	շ	օ	չ'	պ	յ	ր	ս	վ	տ	ր	ց	ց	պ'	կ'	օ	ու	
s	ծ	ծ	ց	ձ	ձ	թ	ց	օ	օ	օ	օ	լ	թ	ն	օ	օ	ձ	յ	ն
a	b	g	d	e	v	z	է	տ'	ի	կ	լ	մ	ն	յ	օ	պ	չ	ր	
լ	օ	ծ	յ	ց	յ	ց	ց	թ	թ	թ	թ	վ	ֆ	բ	ծ	չ	յ	յ	ն
s	t	w	u	p'	k'	լ	զ	շ	չ'	ց	յ	շ	չ	ի	ի	ի	յ	ի	ն

2 Zur Erläuterung der Terminologie und der Entwicklungsgeschichte dieser nicht-biblischen Einschübe, die als Refrain zu den biblischen Cantica und Psalmen gesungen werden cf. J. Mateos, »La psalmodie: ses genres«, in seiner Untersuchung: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (= OCA 1971), 7-26 (s. dazu auch die weiteren Kap.: »La synaptie et l'origine des trois antiphones«, 27-45; »Les antiphones ordinaires, leurs refrains, tropaires et prières«, 46-61; »Les antiphones spéciaux, l'office des Typica et la procession d'entrée«, 62-90); E. Metreveli, »Le plus ancien tropologion géorgien«, *Bedi Kartlisa* 39 (1981), 54-62, hier insbes.: 54. (Dabei handelt es sich um einen Abdruck der französischen Zusammenfassung in der georg. Ed. des *Iadgari* von 1980); Ch. Hannick, »Byzantinische, altslawische, georgische und armenische Musik«, im *Lexikon des Mittelalters* (München 1980), 1208-1221.

3 Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Edition comparée du texte et de*

georgische Troparien-Sammlung, zu den wichtigsten Zeugen der Jerusalemer Liturgie zählen.

Diese begriffliche Übereinstimmung in der Benennung beim armenischen wie georgischen Zeugen der Jerusalemer Liturgie kommt nicht von ungefähr, sondern dürfte auf jener liturgischen Einheit von alttestamentlichen Lesungen, Psalmen und biblischen Cantica bei diesen Lesungen und den nicht-biblischen Refrains zu diesen Psalmen und Cantica beruhen. So betont der armenische Name die Komponente der Lesungen und der georgische die ältesten gesanglichen Einschübe zu den Psalmen wie auch biblischen Cantica, mit denen im armenischen Lektionar einige Lesungen ausklingen.⁴

Als 1980 in Tiflis die kritische Edition zum *Ujvelesi Iadgari* (mit einem ausführlichen Kommentar) von den Wissenschaftlerinnen E. Metreveli, C. Čankievi und L. Hevsuriani erschien⁵, erregte sie im Westen umgehend großes Interesse, wie z. B. der Überblick von A. Wade, der zudem eine Übersetzung der Inhaltsangabe bietet⁶, ferner zwei Artikel von P. Jeffery zeigen.⁷ Die Bedeutung der georgischen Troparien-Sammlung liegt darin, daß sie nicht nur Zeugnis von der Jerusalemer Liturgie ablegt, sondern auch die älteste überkommene Kollektion der nicht-biblischen Refrains zu den Psalmen und Cantica

deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes (= PO 36/2 Nr. 168, Turnhout 1971), 210; *idem*, »Le iadgari géorgien et le šaraknōc arménien«, *REA* 24 (1993), 89-112, hier: 109.

4 Cf. G. Winkler, »The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns ...«, *REA* 27 (1983), 471-551; Ch. Renoux, »À propos de G. Winkler, 'The Armenian Night Office II' ...«, *REA* 18 (1984), 593-598 (der dabei die Ansicht vertrat, daß die biblischen Cantica nicht gesungen wurden, sondern Teil der Lesungen waren); meine Antwort darauf: »Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium«, *REA* 21 (1988-1989), 501-519; *eadem*, »Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen Jerusalems«, *Handes Amsorya* (1987), 303-315; und das Einschwenken Ch. Renoux's auf den bisherigen Konsens, daß die biblischen Cantica von Anfang an gesungen wurden und sich bereits sehr früh die nicht-biblischen Refrains dazu entwickelt haben: »Le iadgari géorgien et le šaraknōc arménien«, 89-112. Zudem ist zu bedenken, daß der Psalmvortrag bei den Lesungen in mehreren liturgischen Quellen wie eine *Lesung* eingeleitet wird; cf. Leeb, 63 (s. dazu Anm. 9).

5 S. dazu auch den deutschsprachigen Überblick von E. Metreveli, »Die georgischen Liturgie-Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Erforschung der byzantinischen Hymnographie«, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Suppl.* 4 (Wiesbaden 1980), 161-169; französische Fassung: »Les manuscrits liturgiques géorgiens des IX^e-X^e siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine«, *Bedi Kartlisa* 36 (1978), 43-48.

6 Cf. A. Wade, »The Oldest *Iadgari*: the Jerusalem Tropologion, V-VIII c.«, *OCP* 50 (1984), 451-456.

7 Cf. P. Jeffery, »The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report«, *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75; »The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witness to Jerusalem Chant«, *Journal of the American Musicological Society* 47 (1994), 1-38.

darstellt. Da sie offensichtlich aus einer Übersetzung griechischer Troparien der Jerusalemer Liturgie hervorgegangen ist, diese griechischen Troparien jedoch nur vereinzelt erhalten geblieben sind, bilden diese georgischen Troparien eines der wichtigsten Zeugnisse der liturgischen Gebräuche Jerusalems, näherhin seines Kathedraloffiziums und des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier. Ein größerer Teil dieser Troparien findet sich auch im georgischen Lektionar⁸ (s. Überblick auf nächster Seite), die H. Leeb übersetzt und analysiert hat, wobei die erstmalige Klärung der georgischen liturgischen Termini technici besonders hervorzuheben ist.⁹

Bevor wir uns dem theologischen Formelgut im ältesten *Iadgari* zuwenden, soll noch ein kurzer Überblick über den formalen Aufbau der Troparien im *Iadgari* gegeben werden, mit dem der armenische *Šarakan* eine engere Verwandtschaft zeigt, worauf mein geschätzter Kollege Charles Renoux kürzlich bereits hingewiesen hat.¹⁰ Dieser Überblick über den Aufbau des *Iadgari* erleichtert dann die strukturelle Einordnung des zu besprechenden theologischen Wortbestandes in den einzelnen Troparien.

Für die nachfolgende Untersuchung der Aussagen über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung bieten sich vor allem die Troparien des Weihnachtsfestes und der Epiphanie an, wozu auch noch die Troparien der Verkündigung und im Einzelfall auch die der Hypapante herangezogen werden können.

Als Beispiel für den strukturellen Aufbau des *Iadgari* wurde das Weihnachtsfest gewählt. An dieser Stelle sollen auch noch die Parallelen im georgischen Lektionar und die deutsche Übersetzung von Leeb (soweit sie vorliegt) mitvermerkt werden. Dieser Überblick verdeutlicht zudem, daß dem *Iadgari* der strukturelle Aufbau des georgischen Lektionars zugrunde liegt.

8 Ausgabe von M. Tarchnischvili, *Le Grand Lexionnaire de l'Église de Jérusalem [V^e-VIII^e siècle]* (= CSCO 188-189, script. iber. 9-10, Löwen 1959).

9 Cf. H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [vom 5. bis 8. Jahrhundert]* (= Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970). S. dazu die wichtige Besprechung von B. Outtier in *Bedi Kartlisa* 29-30 (1972), 335-338; außerdem: G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift für E. Metreveli, 2000).

10 Cf. Renoux, »Le iadgari géorgien et le šaraknoc' arménien«, 89-112.

Iadgari ¹¹	georg. Lektionar ¹²	Leeb ¹³
p. 11 Luzernarium am Vorabend		
(1) <i>ibakoy</i> ¹⁴	3	227
<i>dasadebeli</i> (= »Stichos«) ¹⁵ : Ps 66,7	3	
(2) <i>ibakoy</i>	3	227
<i>p'salmuni</i> (= »Prokeimenon«) ¹⁶ : Ps 22,1	4	
<i>dasadebeli</i> (= »Stichos«): Ps 22,2	4	
alleluja. Ps 79,2	4	
Die <i>dasadebelni</i> zu Ps 140 (<i>up'alo tlatatqavsa</i>)		
p. 12 ἄλλος		
Eucharistie		
<i>p'salmuni</i> (= »Prokeimenon«): Ps 2,7	6	
<i>dasadebeli</i> (= »Stichos«): Ps 2,8	6	
<i>obit'ay</i> ¹⁷ (= »Troparion« zum Einzug)	6	44
<i>helt'abanisay</i> ¹⁸ (= »Troparion« nach Evangelium)	10	106
* <i>sicmidisay</i> ¹⁹ (= »Troparion« zur Gabenprozession)	11	122-123
Mitternächtliche Vigil		
Die 11 atl. Lesungen mit ihren Pss + Troparien		
(1) * <i>dasadebeli</i> (= »Troparion«) ²⁰	13	213

11 Cf. Metreveli, *Ujvelesi Iadgari*, 11-22.

12 Die angegebenen Ziffern beziehen sich auf die §§ der Ausgabe von Tarchnischvili.

13 Die Angaben beziehen sich auf die Seiten der deutschen Übersetzung von Leeb.

14 Zur Erläuterung der Terminologie cf. Leeb, 157-158, 275.

15 Zum *p'salmuni* + *dasadebeli* cf. Leeb, 50-81, 274 (im georg. Lektionar: *dasdebeli*).

16 Zum responsorialen Psalmvortrag, d. h. dem *p'salmuni* + *dasadebeli* cf. Leeb, 50-81, 226, 228, 274.

17 Zum Terminus und seiner liturgischen Funktion cf. Leeb, 38-49, 275.

18 Zur Begriffserklärung cf. Leeb, 99-106, 274-275 (im georg. Lektionar: *helt'banisay*). Wörtl. bedeutet *helt'(a)banisay* »zur Händewaschung«. Jedoch bereits im georg. Lektionar liegt keine Händewaschung mehr vor und somit wird das *helt'(a)banisay* zum Troparion *nach dem Evangelium*; cf. Leeb, 100-101, 112; *idem*, »Die Gesänge des Weihnachtsfestes im Gemeindegottesdienst von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar«, *Liturgisches Jahrbuch* 19 (1969), 234-246, hier: 239.

19 Zum Terminus und seiner liturgischen Funktion cf. Leeb, 113-120, 275. Für dieses Troparion ist die griechische Vorlage bekannt, was durch einen Asterisk gekennzeichnet wurde; cf. Leeb, 122-123; Metreveli, 648. Für die Initien der Troparien für Weihnacht konnten die griechischen Vorlagen gefunden werden (Leeb, 122, 123).

20 Der griechische Text ist bekannt (gekennzeichnet durch einen Asterisk); cf. Leeb, 213 Anm. 11; Metreveli, 650. Zur antiphonalen Vortragsweise cf. Leeb, 211, 217.

p. 13	<i>p'salmuni</i> ²¹ (= »Psalm«): 44,1 (2) * <i>dasadebeli</i> (= »Troparion«) ²²	13 14	13 14	214
	<i>p'salmuni</i> : Ps 46,2 (3) <i>dasadebeli</i>	14 15	14 15	214
	<i>p'salmuni</i> : Ps 49,1 (4) <i>dasadebeli</i>	15 [hier Ps 47,2] 16	15 [hier Ps 47,2] 16	214
	<i>p'salmuni</i> : Ps 66,2 (5) <i>dasadebeli</i>	16 17	16 17	214
	<i>p'salmuni</i> : Ps 71,1 (6) <i>dasadebeli</i>	17 [hier Ps 71,2] 18	17 [hier Ps 71,2] 18	214-215
p. 14	<i>p'salmuni</i> : Ps 84,2 (7) <i>dasadebeli</i>	18 19	18 19	215
	<i>p'salmuni</i> : Ps 86,1 (8) <i>dasadebeli</i>	19 [hier Ps 86,2] 20	19 [hier Ps 86,2] 20	215
	<i>p'salmuni</i> : Ps 88,2 (9) <i>dasadebeli</i>	20 21	20 21	215
	<i>p'salmuni</i> : Ps 109,1 (10) <i>dasadebeli</i>	21 22	21 22	215
	<i>p'salmuni</i> : Ps 117,1 (11) <i>dasadebeli</i>	22 23	22 23	215
p. 15	<i>p'salmuni</i> (= »Prokeimenon«): Ps 131,1 <i>p'salmuni</i> (= »Prokeimenon«): Ps 131,8 <i>dasadebeli</i> (= »Stichos«): Ps 131,1 [Hier folgt das Evangelium]	23 24 24 25	23 24 24 25	
Die Troparien				
zum Kanon der 9 biblischen Cantica				
	Zum Cant. Ex 15 (<i>ugalobdit'sa</i>)			
	Zum Cant. Deut 32 (<i>moibilesa</i>)			
	Zum Cant. 1 Sam 2 (<i>ganmlierdasa</i>)			
p. 16	Zum Cant. Hab 3 (<i>up'alo mesmasa</i>)			
	Zum Cant. Is 26 (<i>lamit'gansa</i>)			
p. 17	Zum Cant. Jon 2 (<i>latatqavsa</i>)			

21 Cf. Leeb, 208: »Mit dem Wort »*p'salmuni*« ist in diesem Zusammenhang der Gattungsbegriff »Psalm« gemeint, und nicht wie beim Psalmengesang vor den Lesungen der Vesper und Eucharistiefeier ein Psalmvers.«

22 Der griechische Text ist bekannt (gekennzeichnet durch einen Asterisk); cf. Leeb, 214 Anm. 12; Metreveli, 647.

Zum Cant. Dan 3 [= des Azarias] (<i>kurt'heularsa</i>)	
ᾶλλος	
ᾶλλος	
p. 18 Zum Cant. Dan 3 [= der 3 Jünglinge] (<i>akurt'hevdit'sa</i>)	
ᾶλλος	
ᾶλλος	
Zum Cant. Magnificat (<i>adidebdit'sa</i>)	
p. 19 ᾶλλος	
Die Troparien zu den Morgenpsalmen	25
Zu Pss 148-150 (<i>ak'ebdit'sa</i>)	
p. 20 ᾶλλος	
ᾶλλος	
p. 21 ᾶλλος	
»Zum Mittag« (<i>sambrad</i>)²³	
<i>obj'ay</i> (= »Troparion«) zum Einzug	26
<i>p'salmuni</i> (= »Prokeimenon«): Ps 2,7 und 22,1	26 [hier Ps 2,7]
<i>dasadebeli</i> (= »Stichos«): Ps 22,2	[hier Ps 2,8]
Alleluja: Ps 109,3 und 109,1	29 [hier Ps 109,1]
<i>helt'abanisay</i> (= »Troparion« nach ²⁴	31
Evangelium)	106
p. 22 * <i>sicmidisay</i> (= »Troparion« zur Gabenprozession) ²⁵	31
	122-123

Der strukturelle Aufbau des *Iadgari* für Epiphanie gleicht dem von Weihnacht²⁶:

- Luzernarium am Vorabend
- Eucharistie (mit Wasserweihe)

23 Der *Iadgari*, 21 Z. 12 beginnt mit dem *obj'ay*, d. h. dem Troparion zum Einzug; das georgische Lektorion (Nr. 26) gibt dabei die Auskunft: ხსობრივი (»Zum Mittag«). Zum Begriff *sambrad* und anderer liturgischer Termini technici cf. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«.

24 Cf. Anm. 18.

25 Die griechische Vorlage ist bekannt (gekennzeichnet durch einen Asterisk); cf. Leeb, 122-123; Metreveli, 648.

26 Hier ist zu präzisieren: So wie die Struktur der Feier von Epiphanie der Oster-Vigil folgt, so ist auch Weihnacht nach dem Aufbau des Epiphanyfests konzipiert worden. Zur Weihnachtsfeier s. neben Leeb auch G. Peradze und A. Baumstark, »Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert«, *OrChr* 23 (1927), 310-318; zur Fastenzeit und Karwoche s. neben Leeb auch noch Th. Kluge und A. Baumstark, »Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert«, *OrChr* n. S. 5 (1915), 201-233. Weitere griechische Texte wurden z. B. von S. Janeras entdeckt und notiert, so in seiner grundlegenden Untersuchung; *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (= *Studia Anselmiana. Analecta Liturgica* 12, Rom 1988), 103-105, 340-341, s. zudem 71-74, 91-92, 249.

- mitternächtliche Vigil mit den Lesungen und den biblischen Cantica
- Morgenoffizium mit den Pss 148-150
- »Zum Mittag«²⁷.

Bei der theologischen Untersuchung der georgischen Troparien müssen die griechischen Vorlagen herangezogen werden, um zu überprüfen, ob und wie die georgische Übersetzung bei den theologisch wichtigen Aussagen vom griechischen Original abweicht, was aufgrund unseres jetzigen Kenntnisstands der frühen orientalischen Übertragungen griechischer Vorlagen gewiß zu erwarten ist. Deshalb sollen die bekannten griechischen Texte in einer Übersicht zusammengestellt und bei der Analyse des theologischen Formelguts dann auch miteinbezogen werden.

Die bekannten griechischen Vorlagen für die Verkündigung, Weihnacht, Epiphanie und Hypapante

PaR = Παρακλητική (Rom 1885)v

MR = Μηναῖον II-III (Rom 1889, 1896)

<i>Iadgari</i> , 11 Z. 2	= PaR 381 Z. 40: Φοβερὸν καὶ παράδοξον
Verkündigung	(Metreveli, 649; Leeb, 123)
<i>sicmidisay</i>	
<i>Iadgari</i> , 12 Z. 30	= MR II, 651 Z. 25: Τί σοι προσενέγκωμεν
Weihnacht	(Metreveli, 648; Leeb, 122-123)
<i>sicmidisay</i>	
<i>Iadgari</i> , 12 Z. 38	= MR II, 651 Z. 10: Τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ γεννηθέντος
Weihnacht, Vigil	(Metreveli, 650; Leeb, 213)
<i>dasadebeli</i> (1)	
<i>Iadgari</i> , 13 Z. 5	= MR II, 671 Z. 20: Εὐφραίνεσθε Δίκαιοι
Weihnacht, Vigil	(Metreveli, 647; Leeb, 214)
<i>dasadebeli</i> (2)	
<i>Iadgari</i> , 22 Z. 2	= MR II, 651 Z. 25: Τί σοι προσενέγκωμεν
Weihnacht	(Metreveli, 648; Leeb, 122-123)
<i>sicmidisay</i>	

27 So die wörtliche Übersetzung (*Iadgari*, 56 Z. 12: სამხრანთ), die an dieser Stelle beizubehalten ist. S. dazu auch G. Garitte, »Un fragment d'évangéliaire géorgien suivant l'ancien rite de Jérusalem (Cod. Sin. géo. 63)«, *Bedi Kartlisa* 32 (1974), 73 Nr. 3; sowie die Auskunft des georg. Lektionars (Nr. 26) zum Weihnachtsfest: cf. *supra*. Zum *sicmidisay* (Troparion zur Gabenprozession) ist die griechische Vorlage bekannt; cf. Leeb, 122, 123 Anm. 174. Zum Begriff s. zudem Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe« (wie Anm. 9).

- Iadgari*, 25 Z. 30 = MR II, 706 Z. 12: Ἀγιωσύνην ἐνεδύσω, Στέφανε
27. Dez., Stephanos (Metreveli, 649)
Zu Pss 148-150
- Iadgari*, 27 Z. 2 = MR II, 707 Z. 37: Χαίροις ἐν Κυρίῳ
27. Dez., Stephanos (Metreveli, 646)
helt'abanisay
- Iadgari*, 37 Z. 27 = MR V, 343 Z. 18: Πρέπει τῷ Ἰωάννῃ
Epiphanie, Vesper (Metreveli, 646)
ibakoy
- Iadgari*, 38 Z. 14 = MR III, 155 Z. 9: Φῶς ἐκ φωτὸς ἔλαμψε
Epiphanie, Vesper (Metreveli, 648)
Zu Ps 140
- Iadgari*, 40 Z. 7 = MR III, 124 Z. 8: Τὸν φωτισμὸν ἡμῶν
Epiphanie (Metreveli, 646)
helt'abanisay
- Iadgari*, 40 Z. 13 = MR III, 124 Z. 20: Τὰ Ἰορδάνεια ὁεῖθρα
Epiphanie (Metreveli, 647)
helt'abanisay
- Iadgari*, 40 Z. 17 = MR III, 144 Z. 8: Εἴδοσάν σε ὕδατα
Epiphanie (Metreveli, 646)
sicmidisay
- Iadgari*, 40 Z. 25 = MR III, 204 Z. 29: Τὰ τῶν ἀγγέλων στρατεύματα
Epiphanie, (Metreveli, 646; Leeb, 231)
Wasserweihe
ibakoy
- Iadgari*, 41 Z. 7 = MR III, 133 Z. 38: Πρός τὴν φωνήν
Epiphanie, (Metreveli, 648; Leeb, 232)
nach Wasserweihe
- Iadgari*, 43 Z. 2 = MR III, 155 Z. 17: Σὺ ἐν Ἰορδάῃ βαπτισθείς
Epiphanie, Vigil (Metreveli, 650; Leeb, 216)
dasadebeli(9)
- Iadgari*, 57 Z. 2 = MR III, 124 Z. 20: Τὰ Ἰορδάνεια ὁεῖθρα
Epiphanie, (Metreveli, 647)
zum Mittag
helt'abanisay
- Iadgari*, 59 Z. 30 = PaR 670 Z. 16: Εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος
nach Epiphanie (Metreveli, 648)
obit'ay

Iadgari, 97 Z. 38 = MR III, 479 Z. 39: Κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου
 Hypapante,
 zur Prozession
 ἄλλος(4)

(Metreveli, 650)

Dieser Beitrag möchte nun der Tatsache nachgehen, daß es sich bei der georgischen Troparien-Sammlung um griechische Troparien *in einem orientalischen Sprachgewand* handelt, was der besonderen Beachtung bedarf. Denn wir wissen heute, daß die orientalischen Christen anfänglich ihren eigenen theologischen Sprachgebrauch bei Übersetzungen beibehalten haben: so beharren z. B. die Syrer und Armenier selbst bei der Übertragung offizieller Dokumente, wie z.B. des *Nicaenum*, auf den ihnen eigentümlichen Aussagen über die Inkarnation, die mit der Metapher der »Bekleidung« umschrieben wird. Ähnliches gilt für die Ausdrucksweise des ὁμοούσιος, wo die Syrer und Armenier anfänglich ihre eigene Überlieferung mit Umschreibungen beibehalten und erst im 5. Jahrhundert der Prozeß einsetzt, der im 6. Jahrhundert dann zu einem Abschluß kommt, das eigene Vokabular an die griechischen Vorlagen näher anzugelichen.

Es waren insbesondere A. de Halleux, J. Gribomont und S. Brock, die in mehreren wichtigen Beiträgen gezeigt haben, daß das *syrische* Vokabular im 5. bis 6. Jahrhundert einen Wandel durchgemacht hat und z. B. bei den Aussagen über die Inkarnation zu Beginn des 5. Jahrhunderts Neologismen eingeführt wurden, um das nicänische σαρκωθέντα genauer wiederzugeben, wie auch das anfängliche Vokabular zur οὐσίᾳ und dem ὁμοούσιος im 6. Jahrhundert einer näheren Angleichung an die griechische Vorlage weichen mußte.²⁸ Dieser Prozeß der zunehmend präziseren Wiedergabe des griechischen Formelguts läßt sich nicht nur bei den Syrern beobachten, sondern ebenso bei den Armeniern und Georgiern, worauf ich bereits in früheren Arbeiten aufmerksam gemacht

28 Als erstes erschien der Artikel von A. Vööbus, »New Sources for the Symbol in Early Syriac Christianity«, *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 291-296; ferner ist zu notieren: J. Gribomont, »Le symbole de foi de Séleucie-Ctésiphon (410)«, in: R. H. Fischer (Hrg.), *A Tribute to A. Vööbus* (Chicago 1977), 283-294; *idem*, »La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo«, *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-76), 125-158; A. de Halleux, »Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphone (410)«, in: G. Wiessner (Hrg.), *Erkenntnisse und Meinungen II* (= *Göttinger Orientforsch.* I/17, Wiesbaden 1978), 161-190; *idem*, »La Philoxénienne du symbole«, in: *Symposium Syriacum 1976* (= *OCA* 205, Rom 1978), 295-315; *idem*, »La falsification du symbole de Chalcédoine dans le synodicon nestorien«, in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier* (Toulouse 1979), 375-384; *idem*, »La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal«, *Le Muséon* 96 (1983), 5-79; S. P. Brock, »The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials«, in: *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* (Athen 1985), 125-142; *idem*, »The Church of the East in Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire«, *Pro Oriente. Syriac Dialogue* 1 (Wien 1994), 69-86.

habe²⁹, was nun bei der Analyse der georgischen Troparien nochmals aufgegriffen und erweitert werden soll.

Hier sind zwei Beispiele für markante Abweichungen bei der georgischen Übersetzung des griechischen Textes:

Weihnacht

Iadgari, 13 Z. 1

Vigil, (1) *dasadebeli*:

... ῥαμῆτω³⁰ ὥρθε³¹ τοι κυριελαό³² γαμοθένδρα
θαψεωράσ³³ σε³⁴ λοτα³⁵ θηγεντατόζ³⁶

(» ... da Gott leiblich erschien
als *Lebendigmacher* unserer Seelen«).

MR II, 651 Z. 13

Vesper, zu Ps 140:

... ὅτι θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφάνη,
Σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Bei der Gegenüberstellung der Texte fällt insbesondere die Abweichung bei der georgischen Übersetzung von *σωτήρ* mit »Lebendigmacher« auf.³⁰ Nun haben die Syrer anfänglich *σωτήρ* mit »Lebendigmacher« wiedergegeben, wie z. B. folgende Stellen des NT's zeigen:

Lk 2,11: ὅτι ἐτέχθη ὑπὸ σήμερον Σωτήρ

VetSyr: geboren wurde euch heute der »*Lebendigmacher*« (رساند).

29 Cf. G. Winkler, »Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten«, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski* (= *Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 67, Berlin/New York 1993), 499–510; s. dazu auch G. Winkler, »Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Works in Progress«, in: R. F. Taft (Hrg.), *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of his Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, Dec. 12, 1996* (= OCA 254, Rom 1997), 41–55; eadem, »Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier«, in: R. F. Taft (Hrg.), *The Christian East: Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May – 5 June 1993* (= OCA 251, Rom 1995), 265–298; eadem, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (= OCA 262, Rom 2000); eadem, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der *Oratio post Sanctus* und *Anamnese* sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: OCA (in Druck).

30 In diesem Zusammenhang ist auf die Untersuchung von J. Molitor hinzuweisen: *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte* (Düsseldorf 1968), wo der Autor die alte georgische Bibelübersetzung mit der syrischen und griechischen Textgestalt verglichen hat.

31 Cf. F. C. Burkitt, *Evangelion da-mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels ... I* (Cambridge 1904), 252; Molitor, *Grundbegriffe*, 26 (Nr. 16).

Joh 4,42: ὅτι οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου.
VetSyr: daß er wahrlich der »Lebendigmacher« (رسان) der Welt ist.³²

Die gleiche Beobachtung lässt sich bei frühen georgischen Quellen machen, wie auch diese georgischen Troparien zeigen. Die Querverbindung mit syrischem Gedankengut gilt ebenso für das nachfolgende georgische Troparion:

Epiphanie

Iadgari, 41 Z. 8-9
 beim Einzug nach Wasserweihe.

So wie jene Stimme,
 die in der Wüste rief ...
 kamst du,
 unser *Lebendigmacher* (*მაცხოვარი*),
zogst die Gestalt der Knechtschaft an
 (ზაგი მონებისა დჟიმოხე) ...

MR III, 99 Z. 11-12
Prim.

Πρὸς τὴν φωνὴν
 τοῦ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ...
 ἥλθες,
Κύριε
μορφὴν δούλου λαβών ...

Auch an dieser Stelle wurde bei der Übersetzung das griechische Vokabular in auffälliger Weise verändert: anstelle von *κύριε* steht »unser *Lebendigmacher*«; ebenso wird die Darstellung der Inkarnation (die von Phil 2,7 inspiriert ist) im georgischen Troparion mit der Metapher des »Sich-Bekleidens« umschrieben, was typisch für die frühen syrischen Quellen ist, wie noch zu sehen sein wird. Daß diese Umschreibung im griechischen Original fehlt, ist besonders hervorzuheben. Auf diese Tatsache wird weiter unten noch ausführlich einzugehen sein.

*

In diesem Beitrag wird nun folgender theologischer Wortbestand im *Iadgari* näher untersucht werden: I. Der »Schöpfer des Alls« bzw. »Herr des Alls« und damit verwandte Formeln, II. Die Übertragung des nicänischen ὁμοούσιος und III. Die Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung und die Entwicklung der Neologismen. Dabei bietet sich vor allem die Untersuchung der Troparien von Weihnacht und Epiphanie (unter Einbezug von Verkündigung und Hypapante) an.

Leider sind nur sehr wenige Troparien im griechischen Original überliefert. Sie werden deshalb ergänzt werden müssen, und zwar mit liturgischem Material

32 Cf. Burkitt, 442; Molitor, *Grundbegriffe*, 31-32 (Nr. 32).

aus dem Zeitraum des 5. bis 6. Jahrhunderts, das zum Vergleich mit der ältesten Schicht des georgischen *Iadgari*, die bislang mit dem 5. und 6. Jahrhundert verbunden wurde, herangezogen wird.

I. Der »Schöpfer des Alls« bzw. »Herr des Alls« und damit verwandtes Formelgut

Die Formeln über den Schöpfer beziehen sich in den Glaubensbekenntnissen vor allem auf den Vater, können jedoch auch den Sohn miteinschließen.³³ Nur an einer einzigen Stelle im *Iadgari* heißt es beim Troparion zu Pss 148-150 am Fest Verkündigung: »Wie werde ich dich empfangen, den Schöpfer der Himmel und der Erde«, sonst ist nirgendwo das Formelgut bei den untersuchten Festen im *Iadgari* durch das *Nicaeno-Constantinopolitanum* inspiriert worden; im NC wird vom Vater gesagt: πιστεύομεν εἰς ἔνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.³⁴ Bei allen anderen georgischen Troparien ist vom »Schöpfer des Alls«, »Herrn des Alls«, »Hervorbringer des Alls« oder »König des Alls« die Rede, die sich insgesamt auf den Sohn beziehen, während in anderen frühen Quellen jedoch der Vater damit gemeint ist. Als Formelgut haben sie weiteste Verbreitung in den frühen antiochenischen, syrischen, armenischen und georgischen, aber auch äthiopischen Quellen gefunden.³⁵ Ihre Wurzeln dürften mit ܐܲܰܰ ܵܰܰ ... ܵܰܰ ܰ (εἰς ἔνα θεὸν ... ἡγεμόνα τοῦ παντός) bis in das Symbolum der *Synode von Antiochien* 324/325 hinabreichen³⁶, wie es auch in ähnlicher Form in der Formel I der *Synode von Antiochien* 341 belegt ist: εἰς ἔνα θεὸν, τὸν τῶν ὅλων θεόν, bzw. in der Formel III: τὸν τῶν ὅλων κτίστην καὶ ποιητήν.³⁷

Bei den Syrern finden wir ein vom eigenen Taufbekenntnis inspiriertes und sich auf den Vater beziehendes ܐܲܰܰ (»Herr des Alls«) in den *Thomasakten*, bei *Aphrahāt* und in der Anaphora des *Addai und Mari*³⁸, wie es auch häufig

33 Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York 1981), 195.

34 Zum *Nicaeno-Constantinopolitanum* cf. G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica* (Rom/Freiburg 1967), 244; zu den georgischen Troparien cf. Metreveli, *Iadgari* (Verkündigung, Troparion zu den Morgenpsalmen 148-150), 9.

35 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, II. Teil: Kommentar, 295-300.

36 Cf. syrische Edition und griechische Rückübersetzung von E. Schwartz, *Gesammelte Schriften III: Zur Geschichte des Athanasius* (Berlin 1959), 139 Z. 13-15 (= syr. Text); zu dieser Ausgabe mit ihrer griechischen Wiedergabe cf. L. Abramowski, »Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol«, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 356-366.

37 Cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln in der alten Kirche* (Breslau 1887, photomech. Nachdruck Hildesheim 1962), 183 (§ 153), 184 (§ 154), 186 (§ 155).

38 Cf. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries with English Translation and Notes* (London 1871, photomech.

als *Abschlußformel* zu den Gebeten im *ostsyrischen Taufordo* anzutreffen ist³⁹, im Gegensatz zu den Äthiopiern, wo sie meist den *Eingang* der Gebete bildet⁴⁰ und zudem auch noch z.B. in der äthiopischen *Basilius-Anaphora* (äth Bas) bezeugt ist in Form von: »er schaute zum Himmel zu dir, seinem Vater ... und dem Herrn des Alls (ወካዘተ፡ እኔ፡)«⁴¹ ebenso an anderer Stelle bei der ältesten armenischen Textgestalt (arm Bas I) als: *ուկը ամենայնի, արարիչ երկնի եւ երկրի* (»Herr des Alls, Schöpfer des Himmels und der Erde«)⁴², wobei hier die Verbindung mit dem uns vertrauten Symbolum auf markante Weise in Erscheinung tritt, wie alle Redaktionen der *Basilius-Anaphora* deutlich die Spuren des jeweiligen Taufbekenntnisses, insbesondere bei der *Oratio post Sanctus* erkennen lassen.⁴³ Auch das äthiopische Symbolum kennt die Formel, wie das Bekenntnis in *Epiphanius II* (äth Epiphanius II) zeigt, wenn es hier heißt: ወረሱ፡ እኔ፡ (»Schöpfer des Alls«),⁴⁴ womit die Formel im äthiopischen Offizium identisch ist: »Zu dir, o Herr, dem *Schöpfer des Alls* (ወረሱ፡ እኔ፡) strecken wir unsere Seele aus ...«.⁴⁵

Aber auch in den frühen georgischen Quellen ist diese, hier auf den Sohn bezogene Formel nachweisbar, so z. B. mit großer Beständigkeit in der georgischen Troparien-Sammlung (*Iadgari*), wo wir sie, wie gesagt, in folgenden Varianten antreffen: »Schöpfer des Alls«, »Hervorbringer des Alls«, aber auch »Herr des Alls«, wobei das letzte Beispiel eine nicht zu übersehende Nähe mit

Nachdruck Amsterdam 1968) I, 271 (syr. Pag.); II, 235; zu Aphrahat cf. *Demonstratio* I, 19; II, 19; D.J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstratio* I (Paris 1894), 43/44, 89/90. Darauf hatte bereits R. H. Connolly in seinem bis heute bedeutsamen Artikel aufmerksam gemacht: »Early Syriac Creeds«, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906), 217, 218 (= Thomasakten), 209, 210–211 (= Aphrahat). Zum frühesten ostsyrischen eucharistischen Formular cf. A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992), 48/49.

39 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 295–296 (wie Anm. 29); zum Überblick cf. *infra*.

40 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 295–297 (wie Anm. 29).

41 Cf. S. Euringer, »Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius nach vier Handschriften herausgegeben und übersetzt und mit Anmerkungen versehen«, *Orientalia Christiana* 36 Nr. 98 (1934), 154 (hier im Zusammenhang mit der *Narratio Institutionis*).

42 Cf. Catergian - Dashian, 126 = Y. Gat'rcean, *Srbazan pataragamatoyc' Hayoc'* ... Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen herausgegeben von P. J. Dashian* (Wien 1897 in Armenisch). Hier im Zusammenhang mit der *Oratio ante Sanctus*.

43 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der *Oratio post Sanctus* und *Anamnese* sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse« (wie Anm. 29).

44 Zum äthiopischen Text cf. B. M. Weischer, *Qērellos IV/2: Traktate des Epiphanius von Zypern und des Proklos von Kyzikos* (= Äthiopistische Forschungen 6, Wiesbaden 1979), 102. Zum äthiopischen Text, deutscher Übersetzung mit Kommentar cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 297 Anm. 11, mit weiteren äth. Quellenangaben.

45 Cf. B. Velat, *Études sur le mērāf. Commun de l'office dixin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musicale* (= PO 33, Turnhout 1966), 2; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 297 Anm. 13.

dem vor allem für die syrischen Quellen typischen **Δ Κύρος** (»Herr des Alls«) aufweist. Hier nun einige Beispiele aus den georgischen Troparien des *Iadgari* von Weihnacht und Epiphanie.⁴⁶

1. Der »Schöpfer des Alls« bzw. »Hervorbringer des Alls«

Weihnacht	<i>Iadgari</i> , 13 Z. 22-23:
Vigil, dasadebeli (4)	... den Schöpfer des Alls (შემოქმედი ყოველთავ) ...
Epiphanie	<i>Iadgari</i> , 42 Z. 4-5: ⁴⁷
Vigil, dasadebeli (4)	Furcht ergriff den Vorläufer Johannes, als er dich, den Schöpfer des Alls (შემოქმედი ყოველთავ), im Jordan sah ...
Epiphanie	<i>Iadgari</i> , 44 Z. 2:
Zum Cant. Exod 15	Schöpfer des Alls (შემოქმედი ყოველთავ), du kamst und stiegst hinab in den Jordan in Demut ...
ἄλλος	
Epiphanie-Oktav	<i>Iadgari</i> , 60 Z. 23:
Zum Cant. Magnificat	Schöpfer des Alls (ყოველთა შემოქმედი), Gott, der zusammen mit dem Vater ...

Nun sollen auch noch einige Beispiele für den »Hervorbringer des Alls« angeführt werden, wobei das georgische Vokabular dem armenischen **Ծնող** (»Hervorbringer«) entspricht, das vor allem in den frühesten armenischen Bekenntnissen vorkommt.⁴⁸

26. Dez.	<i>Iadgari</i> , 24 Z. 13:
helt'abanisay	Zu unserem Befreier wurdest du gemacht,
ἄλλος	<i>Hervorbringer</i> [und] Herr des Alls (ყოველთა დამბადებელო უფალო) ...
Epiphanie	<i>Iadgari</i> , 47 Z. 9-10:
Zum Cant. Hab 3	... du kamst und es schien dir recht in jene Wasser hinabzusteigen, <i>Hervorbringer des Alls</i> (დამბადებელმან ყოველთამან) ...
ἄλλος	

46 Leider konnten zu den im folgenden vorgestellten georgischen Troparien bislang keine griechischen Vorlagen gefunden werden, wie eine Überprüfung der georgischen Initien der Troparien mit der von E. Metreveli vorgelegten Liste der griechischen Originale ergab; cf. Metreveli, *Iadgari*, 646-650. So wissen wir also nicht, wie die jeweilige griechische Textgestalt ausgesehen hat.

47 Damit identisch ist das Troparion der Vesper der Oktav von Epiphanie zu Ps 140; cf. *Iadgari*, 60.

48 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 280, 313-315.

Diese Formel findet sich z.B. auch im georgischen *Symbolfragment 5* des *Kartlis C'ḥovreba* (»Das Leben Georgiens«)⁴⁹:

Kartlis C'ḥovreba
Symbolfragment 5:⁵⁰

- (3) ... den Hervorbringer des Alls (დამბადებელი ყოვლის),
- (4) der Sohn Gottes,
- (5) geboren vor den Zeiten ...

2. Der »Herr des Alls« bzw. »König des Alls«

Hier wäre als erstes z. B. das bereits oben zitierte Troparion anzuführen:

26. Dez.	<i>Iadgari</i> , 24 Z. 13:
<i>helt'abanisay</i>	Zu unserem Befreier wurdest du gemacht,
ἄλλος	... Herr des Alls (ყოველთა მეუფება) ...

<i>Epiphanie</i>	<i>Iadgari</i> , 39 Z. 20-21:
Vesper, zu <i>Ps 140</i>	Heute freuen sich alle Enden des Himmels, da der König des Alls (ყოველთა მეუფება) mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt, in den Wassern die Köpfe des Drachens zerschmetterte ...
ἄλλος	

Zum letzten Troparion kann z. B. auch das armenische Troparion, ebenfalls aus der Vesper von Epiphanie, als Vergleich herangezogen werden: »Der du den König des Alls (զթակաւորն ամենեցուն) in deinem Mutterleib trugst ...«.⁵¹

Dieses Vokabular in den angeführten Beispielen findet sich in vielen weiteren Troparien des *Iadgari*, was beweist, daß es sich hier um ein fest etabliertes Formelgut handelt.

Und es soll nochmals darauf hingewiesen werden, daß vor allem die Formel »Herr des Alls« typisch für die syrischen Quellen ist und die davon abhängigen armenischen Bekenntnisse, wie sich diese Formel auch in der von der Taufe geprägten *Basilius-Anaphora* findet (so z. B. in äth **Bas** und arm **Bas I**), wie bereits oben zu sehen war.⁵²

49 Cf. krit. Ed. von S. Qauḥčišvili, *Kartlis C'ḥovreba I* (Tiflis 1955), 128; zur Untersuchung der Symbolfragmente cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 280, 297 mit Anm. 14. Zu den georgischen Quellen cf. B. Outtier, »Langue et littérature géorgiennes«, in: M. Albert et al. (Hrg.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* (Paris 1993), 261-296; ferner den Überblick über Georgien (Iberien) von O. Lordkipanidse und H. Brakmann, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17 (1995), 12-106.

50 Bei der Einteilung der Fragmente folge ich meiner Untersuchung: *Entwicklungsgeschichte*, 280, 297.

51 Cf. Šarakan (Jerusalem 1914, photomech. Nachdruck 1992), 21; ebenso im *ostsyrischen Taufordo* (»... regem universum«); cf. *infra*.

52 Daß einige Bestandteile der *Basilius-Anaphora* so manche syrische Züge aufweisen, habe ich

Die Formel »Herr des Alls« (אָלֹהוּ אֱלֹהִים) ist, worauf bereits hingewiesen wurde, neben den *Thomasakten* und *Aphrahat*, häufig auch im ostsyrischen *Taufordo* anzutreffen:⁵³

⁵⁴ Assemani I, 174: **ܒ. ܪ. ܩ.** = Dietrich, *Nestorianische Taufliturgie*, 4; *Order of Baptism*, 63;

Assemani I, 177 = Dietrich, 10; *Order of Baptism*, 64;

Die *Oratio*: »Erwähle uns, mein Herr ...« mit der Abschlußformel: »Herr des Alls« ist nur bei Dietrich, 10 und *Order of Baptism*, 66 angeführt (Assemani bietet häufig nur das Incipit).

Das gleiche gilt für die *Oratio*: »Preis sei dir« mit der Abschlußformel »Herr des Alls«: Dietrich, 17; *Order of Baptism*, 67;

Assemani I, 186 (hier nur Incipit: **¶¶¶**) = Diettrich, 24; *Order of Baptism*, 70;

Assemani I, 187 = Diettrich, 24; *Order of Baptism*, 70;

Assemani I, 191 = Dietrich, 28; *Order of Baptism*, 71;

bei Assemani I, 191 (wird die Abschlußformel nicht mehr zitiert); Dietrich, 29; *Order of Baptism*, 71.

Leider wird beim Credo in Assemani I, 193 und *Order of Baptism*, 72 nur das Incipit angegeben; bei Dietrich heißt es, 31: »den Schöpfer aller [Dinge] ...«, dahinter ist vielleicht ein »Schöpfer des Alls« zu vermuten (cf. *infra*).

Assemani I, 194 = Diettrich, 35; *Order of Baptism*, 35;

Assemani I, 196 (hier: *regem universum*) = Dietrich, 36 (»... dich, den Herrn [Zebaoth], den König des Alls ...«); *Order of Baptism*, 74; etc. etc.

Interessanterweise findet sich diese Ausdrucksweise auch im armenischen *Irenäus-Fragment 3*, das so manche Gemeinsamkeiten mit Fragmenten, die dem Meliton von Sardes zugeordnet wurden, und syrischem Formelgut aufweist, wie es auch hier dem syrischen Wortlaut folgt, wenn vom Sohn gesagt wird: »... und wie ein Knecht Gottes, so auch Sohn Gottes und *Herr des Alls*...«.⁵⁵

In weiteren armenischen Quellen ist auch die kombinierte Form (»Herr

in anderen Arbeiten dargelegt, so vor allem in: »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht – II (wie Anm. 29), sowie I = *OCP* 63 (1997), 398–410.

53 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 295-296.

54 Cf. J.A. Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae I* (Rom 1749; photomech. Nachdruck Farnborough 1968), 174; G. Dietrich, *Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht* (Giesen 1903), 4; engl. Übersetzung: *The Liturgy of the Apostles Addai and Mari ... and the Order of Baptism ...* (New York 1970 = photomech. Nachdruck von 1893), 63.

55 Cf. H. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente* (Leipzig 1913), 6: *աէր բոլորեցուն*, mit der Variante: *աէր ամենեցուն* (in Anm. 3). Zu den armenischen *Irenäus-Fragmenten* cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 288-291, insbes. 297 mit Anm. 16.

und Schöpfer des Alls«) anzutreffen, so z. B. in den Symbolfragmenten der *Lehre Grigors* § 362 (2)⁵⁶: »... über den einen Gott, Vater und Herrn und Schöpfer des Alls (տէր եւ արարիչ ամենայնի)«, ähnlich im *Brief des Eznik* (5-6): խոստվանել զՔրիստոս ... եւ Տէր արարիչ ամենայնի (»um zu bekennen Christus [als Sohn Gottes ...] und Herrn, Schöpfer des Alls...«).⁵⁷ In *Ps.-Aithallah*⁵⁸, einem aus dem Syrischen übersetzten und nur mehr in Armenisch überlieferten Traktat, heißt es im Symbolum: (1) *Մի է Աստուած*: (2) *Տէր ամենայնի* [(1) Einer ist Gott, (2) *Herr des Alls*],⁵⁹ etwas abgewandelt in der *Lehre Grigors* § 259: »Der Herr, Gott ..., es gibt keinen andern Schöpfer des Alls (*Տէր Աստուած ... արարիչ ամենայնի*) ...«.⁶⁰ Und im georgischen Troparion des *Iadgari* findet sich die Kombination: »Hervorbringer [und] Herr des Alls (ყოველთა დამბადებელო უფალო)« [cf. supra: *helt'abanisay* vom 26. Dez.].

Die zusammenfassende Beobachtung ergibt, daß die georgischen Aussagen über den Schöpfer, so wie sie die Troparien von Weihnachten und Epiphanie des *Iadgari* bezeugen, vor allem mit dem antiochenisch-syrischen Formelgut der ersten bzw. zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu vergleichen sind, das sich neben den georgischen Troparien des *Iadgari* und georgischen Symbolfragmenten im *Kartlis Chovreba* auch in armenischen und äthiopischen Quellen nachweisen läßt, also allerweiteste Verbreitung gefunden hat und in augenfälliger Weise nicht das *Nicaeno-Constantinopolitanum* widerspiegelt, sondern noch einer früheren Zeit angehört.

I. Die Übertragung des ὁμοούσιος

Bei der theologischen Auswertung der syrischen Übersetzung des ὁμοούσιος in den patristischen Quellen sind vor allem die bahnbrechenden Beiträge von A. de Halleux und J. Gribomont von fundamentaler Bedeutung, weil sie die Besonderheit der frühen syrischen Übersetzung des ὁμοούσιος dargelegt und ihre weitere Entwicklung bis ins 6. Jahrhundert nachgezeichnet haben. Dies

56 Die in Klammern gesetzte Numerierung wurde von meiner Einteilung des Texts in *Entwicklungsgeschichte* übernommen. Zur *Lehre Grigors* cf. krit. Ed. von G. Tēr-Mkrtč'ean, St. Kanayeanc', Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc' (= Patmagirk' Hayoc' I/2, Tiflis 1909), 181; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 15-16, 297-300.

57 Cf. Y. Izmiréanc', *Girk' T'ltoc'* (Tiflis 1901), 1-2 = N. Połarean, *Girk' T'ltoc'* (Jerusalem 1994), 28; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 122-123, 297-300.

58 Cf. Y. T'orosean, *A't'elahay episkoposi u hayi t'ut' a k'ristoneays ašxarhin parsic' vasn hawatoc'* (Venedig 1942), 41; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 141, 296-298.

59 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 141, 296-298.

60 Cf. Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc', 134; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 259, 297-299 (wie Anm. 56 und 29).

gilt insbesondere für die Erläuterungen A. de Halleux's, die dann auch z.B. von S. Brock aufgegriffen und weitergeführt wurden. Soweit die syrischen Quellen.⁶¹

Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich auch bei den Armeniern ab, die nicht nur mit der Entwicklung ihres theologischen Wortbestands zum ὁμοούσιος auffällige Berührungen mit Syrien aufweisen, wie ich dies insbesondere in meiner detaillierten Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte der armenischen Bekenntnisse näher beschrieben habe.⁶² Und es zeigt sich, daß die georgischen Troparien ebenso eine nicht zu übersehende Affinität, teilweise mit syrischen Formulierungen, vor allem jedoch auch mit dem armenischen Formelgut aufweisen, was in diesem Beitrag näher erläutert werden soll.

In diesem Abschnitt sind auf folgende Eigentümlichkeiten bei der Übersetzung des ὁμοούσιος (bzw. der οὐσία) in den frühen orientalischen Bekenntnissen aufmerksam zu machen, die offensichtlich auch in den armenischen und georgischen Troparien zur Geburt des Herrn ihren Niederschlag gefunden haben:

- (1) die über syrische Vermittlung zustande gekommenen Übertragungen des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und des ὁμοούσιον τῷ πατρὶ;
- (2) die Übereinstimmungen zwischen dem armenischen und georgischen Formelgut, die Formeln des Symbolums entlehnt wurden;
- (3) die Übereinstimmungen bei den frühen *Umschreibungen* des ὁμοούσιος und der οὐσία in den armenischen und georgischen Quellen.

1. Die über syrische Vermittlung zustande gekommenen Übersetzungen

Hier muß man wissen, daß die erste offizielle syrische Wiedergabe des *Nicaenum* auf der Synode zu *Selencia-Ctesiphon* von 410 eine bemerkenswerte Abweichung vom ὁμοούσιον τῷ πατρὶ bietet, die in der westsyrischen Redaktion greifbar wird:

In weiteren armenischen Quellen ist auch die synkretistische Form (drei

61 S. dazu die bibliographischen Angaben in Anm. 28, sowie Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 332-373.

62 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, II. Teil: Kommentar, »III. Die Entwicklung der Wiedergabe des nicänischen ὁμοούσιος und der οὐσίας, 332-373, wozu neben dem syrischen auch der äthiopische Befund berücksichtigt wurde.

መስተዳደር ቅድሚያ እና ስራውን ደረሰኝ

von de Halleux übersetzt mit: »lui qui est *connaturel* de son Père«⁶³

von Vööbus mit: »who is *one nature* with his Father«⁶⁴

von Brock mit: »who is of the *same nature* as his Father«⁶⁵.

Wichtig ist hier vor allem, daß die Übersetzung des ὁμοούσιος mit **ኩና** (wörtlich: »Sohn der Natur«) aus dem Begriff **ኩና** (»Natur«) für die Übersetzung der ὄντια hervorgegangen ist, die bei allen frühen orientalischen Wiedergaben der ὄντια bzw. dem ὁμοούσιος nachgewiesen werden kann⁶⁶, so z. B. auch bei folgenden armenischen Bekenntnissen:

- armen *Nicaenum* (im *Brief des Cyrill*): »von der Natur (**ի բնութենէ**) des Vaters ...«, als Wiedergabe von: **ԷԿ ԵՒԾ ՕՎՏԻԱԾ ՏՈՒ ՊԱՏՋԸ**⁶⁷
- armen *Symbolum* (in *Ps.-Athanasius*): »von der gleichen Natur (**ի նոյն բնութենէ**)« als Übersetzung von: ὁμοούσιον τῷ πατῷ⁶⁸
- sog. *Armeniacum*: »das gleiche Wesen von der Natur des Vaters (**նոյն ինքն ի բնութենէ Համբ**)«, als Übertragung von: ὁμοούσιον τῷ πατῷ⁶⁹.

Dazu können auch die armenischen und äthiopischen *Anathemata* des *Nicaenum* herangezogen werden, d. h. die Übersetzung von **ԷՅ ԷՇԵՐԱԾ ՄՊՈՏԱԾԵՎԸ** **Ն ՕՎՏԻԱԾ**, wo ebenso der Begriff »ὄντια« mit »Natur« wiedergegeben wird, so z. B.:

- armen *Nicaenum* (im *Brief des Cyrill*): **բնութիւն** (»Natur«)⁷⁰
- äthiop *Epiphanius I, II, IIa*: **፩ጥታ** (»Natur«)⁷¹.

Nun ist es von allergrößtem Interesse, wenn wir diese Wiedergabe der ὄντια bzw. des ὁμοούσιος ebenso in den frühen georgischen Quellen, wie z. B. im

63 Cf. de Halleux, »Le symbole«, 163 (wie Anm. 28).

64 Cf. Vööbus, »Symbol«, 295 (wie Anm. 28).

65 Cf. Brock, »Christology«, 133 (wie Anm. 28).

66 Zu den syrischen, armenischen und äthiopischen Quellen cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 332-372 (wie Anm. 29).

67 Cf. Text in Połarean, *Girk' Tlt'oc'*, 13 (= Izmiraneč', 398); Untersuchung von Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 192-194, 342-343 (344-345, 364-365, 367), 369.

68 Cf. Edition des Textes von N. Akinian, R.P. Casey, »Two Armenian Creeds«, *Harvard Theological Review* 24 (1931), 145; Untersuchung von Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 189, 342-343 (wie Anm. 29).

69 Cf. Text in Catergian-Dashian, 658; Untersuchung von Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 229, 231, 343; s. dazu auch noch 367-373 (wie Anm. 29).

70 Cf. Połarean, *Girk' Tlt'oc'*, 13 (= Izmiraneč', 398); zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 193-194, 344-345, 364, 370 (wie Anm. 29).

71 Cf. Weischer, *Qərellos IV/2*, 56, 100, 104; äth Epiphanius IIa weist dabei nur ein Glied auf, das sicher mit ὄντια zu identifizieren ist: cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 345, 364-365, 370 mit Anm. 63.

Iadgari antreffen⁷², wobei vielleicht vermutet werden darf, daß das an einer Stelle ebenso bezeugte տանարեօ (cf. arm.: *իսկակից* = »Mit-Seiender«⁷³) nachgeschoben wurde, ähnlich wie beim *Armeniacum*, das der ursprünglichen Übersetzung des *Nicaenum* nachträglich noch ein նոյն ինքն (»das gleiche Wesen«) dem *ի բնութենէ Հաւը* (»von der Natur des Vaters«) voranstellte. Ein Vergleich des georgischen mit dem armenischen Zeugnen verdeutlicht dies am besten:

Epiphanie - Oktav

Zum *Cant. Dan 3*

[= der 3 Jünglinge]

Vgl. damit das *Armeniacum*:

Iadgari, 60 Z. 9:

= რომըլո եար ձշնցձազ տանարեօ մաթուսա

(»der du von ›mit-seiender‹ Natur mit dem Vater bist«) ...

նոյն ինքն ի բնութենէ Հաւը

(»das gleiche Wesen von der Natur des Vaters«).⁷⁴

Die weiteren Parallelen zwischen dem theologischen Wortbestand im *Iadgari* und dem armenischen Formelgut aus den Bekenntnissen sind nicht minder bedeutungsvoll.

2. Die frühen armenischen Bekenntnisse und das Formelgut im georgischen *Iadgari*

Es will mir scheinen, daß sich ein Teil des georgischen Befundes insbesondere mit dem armenischen *իսկակից* (»der ›Mit-Seiende‹«) vergleichen läßt, das wir vor allem in den frühesten armenischen Bekenntnissen, wie z. B. in Symbolfragmenten der *Buzandaran Patmut'iwnk'* (**Buz. Pat.**)⁷⁵ und im *Nicaenum*, so wie es im *Brief des Sahak* von 435 auf uns gekommen ist⁷⁶, antreffen. So heißt es z. B. in:

72 Auch bei den nun vorzustellenden georgischen Troparien wurden bislang keine griechischen Vorlagen gefunden, wie eine Überprüfung der georgischen Initien der Troparien mit der von E. Metreveli aufgestellten Liste der bekannten griechischen Originale zeigte; cf. Metreveli, *Iadgari*, 646-650.

73 In Anlehnung an den Wandel im syrischen Vokabular mit den üblich gewordenen Übersetzungen von ﺪل with »Natur«, sowie ﺮحاء with »Essenz«, bietet sich eine Übereinstimmung bei der Übersetzung des armenischen Vokabulars mit der des syrischen an. Deshalb übersetzte ich durchgängig: *բնութիւն* mit »Natur«, *էութիւն* mit »Essenz«, und in weiterer Differenzierung *իսկ* mit »Sein«, *ինքն* mit »Wesen«, *գոյութիւն* mit »Substanz«. S. dazu den Überblick über das armenische, syrische und äthiopische Vokabular in: *Entwicklungsgeschichte*, 367-373, sowie 333 (wie Anm. 29).

74 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 229, 231, 343 (wie Anm. 29).

75 Zu den Symbolfragmenten in *P'awtos* (*Buzandaran Patmut'iwnk'*) cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, I. Teil: »III. Die Sonderstellung des Zeugnisses in den *Buzandaran Patmut'iwnk'*«, 65-89, hier 80. Für *P'awtos* (*Buz. Pat.*) benutze ich die 3. Auflage der Venediger Ausgabe von 1914.

76 Cf. Połarean, *Girk' Tlt'oc'*, 42-44 (= Izmiraneanc', 10-11); s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 101-139 (hier 131 [12]), 333, 358-360 (wie Anm. 29).

Buz. Pat.p. 115 (4):⁷⁷

- (1) Alle Völker ... bekennen den Herrn Jesus Christus,
- (2) geboren vom Vater,
- (3) geboren und nicht geschaffen,
- (4) »Mit-Seiender« mit dem Vater (*իսկակից Հոք*)
- (5) und ein »Natur-Mitgenosse« mit seinem Hervorbringer (*բնակից ծնողին իւրում*) ...

Nicaenum (im Brief des Sahak)p. 10 (12):⁷⁸

- (11) geboren und nicht geschaffen,
- (12) »Mit-Seiender« mit dem Vater (*իսկակից Հայր*) ...

In der georgischen Troparien-Sammlung scheint mir die gleiche Formulierung bezeugt zu sein:

Iadgari*Verkündigung*Zum *Cant. Exod 15**Iadgari*, 7 Z. 30:

... den vor den Ewigkeiten

»Mit-Seienden« mit dem Vater (თანაარსი მამისაღ) ...

*Weihnacht*Zum *Cant. Dan 3*

[der 3 Jünglinge]

Iadgari, 18 Z. 12:Den »Mit-Seienden« mit dem Vater (თანაარსა მამისასა),
das Wort vor den Ewigkeiten ...*Epiphanie*Zum *Cant. 1 Sam**Iadgari*, 45 Z. 28:Der Sohn, mit dem Vater »Mit-Seiender« (მამისა თანაარსი) ...
wurde heute durch die Taufe
im Leibe offenbar gemacht
als Lebendigmacher (ბაცხოვარ) ...*Epiphanie*Zum *Cant. Iona 2**Iadgari*, 48 Z. 10:Du wurdest von der Jungfrau leiblich geboren,
»Mit-Seiender« mit dem Vater (თანაარსი მამისაღ) ...*Epiphanie*Zum *Cant. Dan 3*

[der 3 Jünglinge]

Iadgari, 50 Z. 41:Du hast dich im Mutterleib der Jungfrau »verleiblicht«⁷⁹,
»Mit-Seiender« mit dem Vater (თანაარსი მამისაღ) ...

⁷⁷ Die in Klammern gesetzten Zahlen (1-5) entsprechen meiner Gliederung des Textes in *Entwicklungsgeschichte*, 80 (wie Anm. 29).

⁷⁸ Cf. Izmirianc, *Girk' T't'oc'*, 10 [= Połarean, 42f]; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 131 (12) 333, 358-360 (wie Anm. 29).

⁷⁹ Zu diesem in Syrien und Armenien in der ersten Hälfte des 5. Jhs. aufgekommenen Neologismus cf. *infra*.

Hypapante

Zum *Cant. Dan 3*
[der 3 Jünglinge]
ἄλλος

Iadgari, 93 Z. 9:

Den »Mit-Seienden« mit dem Vater (თანაარჩსა მამისასა),
das Wort Gottes vor den Ewigkeiten ...⁸⁰

Da die georgische Troparien-Sammlung (*Iadgari*) bei den Aussagen über die Inkarnation noch ältere Formulierungen als in den armenischen Troparien (*Šarakan*) zeigt⁸¹ und auch noch andere sehr frühe Formulierungen vorliegen, wie z. B. beim Vokabular über den Schöpfer, wurden dem georgischen *Iadgari* die frühesten armenischen Bekenntnisse, wie z. B. die Symbolfragmente in den *Buzandaran Patmut'iwnk'* gegenübergestellt, und nicht die armenischen Troparien, die zwar noch die gleiche alttümliche grammatischen Konstruktion mit -*lhy* aufweisen, jedoch schon auf dem *tsn̄lphu* (»Essenz«) als Wiedergabe des ὁμοούσιος aufbauen, das wie im Syrischen (cf. *καθαρός*) erst im 6. Jahrhundert aufgekommen ist, wie in einer detaillierten Untersuchung der armenischen Quellen nachgewiesen wurde.⁸²

Hier nun die relevanten Passagen in der armenischen Troparien-Sammlung (*Šarakan*) mit dem ab dem 6. Jahrhundert belegten *tsn̄lhy* (»der ›Mit-Essentielle‹; zur Wiedergabe der Termini technici cf. Anm. 73):

*Šarakan*⁸³

Epiphanie

Zum *Cant. Dan 3*
[= Azarias]

Šarakan, 40 Z. 3:

Anfangloses, »mit-essentielles« (*tsn̄lhy*) Wort mit dem Vater,
der du vor den Ewigkeiten warst ...

Epiphanie, 2. Tag

Zum *Cant. Exod 15*

Šarakan, 43 Z. 12:

Der den Jordan reinigte,
den preisen ... alle Geschöpfe
als den »Mit-Essentiellen« (*qtsn̄lhyplu*) mit dem Vater
und dem Geist.

Epiphanie, 3. Tag

Zum *Cant. Exod 15*

Šarakan, 48 Z. 2:

»Mit-Essentieller« (*tsn̄lhy*) mit dem Vater
und dem Geist, anfangloser Sohn ...

80 Dieser Abschnitt des Troparion ist fast identisch mit dem von Weihnacht (cf. *supra*).

81 Dies zeigt sich vor allem beim Formelgut zur Inkarnation (cf. *infra*), die im georgischen *Iadgari* fast durchwegs noch mit der »Bekleidungs-Metaphorik« wiedergegeben wurde, im Gegensatz zum armenischen *Šarakan*, wo im allgemeinen bereits ein in der ersten Hälfte des 5. Jhs. aufgekommener Neologismus nachgewiesen werden kann, wie weiter unten noch zu sehen sein wird.

82 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, II. Teil: »III. Die Entwicklung der Wiedergabe des nicäniischen ὁμοούσιος und der οὐδία«, 332-373, insbes. 335, 365-367, 368-369, 370-372 (wie Anm. 29).

83 Ich benutze die Jerusalemer Ausgabe von 1936.

Epiphanie, 4. Tag

Zum *Cant. Dan 3*

[= der 3 Jünglinge]

Sarakan, 54-55:

... den »Mit-Essentiellen« (*q̄t̄w̄l̄h̄y*) mit dem Vater

und dem Geist ...

usw.

Aber es ergeben sich auch noch weitere überraschende Vergleichsmöglichkeiten zwischen dem frühen armenischen und georgischen Formelgut der Troparien, die damals zirkulierenden (Tauf-) Bekenntnissen entnommen wurden.

3. Die Übereinstimmungen bei den frühen Umschreibungen

In den ältesten orientalischen Übersetzungen des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός bzw. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ sind häufig auch Umschreibungen, wie z.B. der »Mit-Thronende«, der »Mit-Schöpfer«, der »Mit-Anfanglose«, usw., belegt, die wir ebenfalls im georgischen *Iadgari* antreffen. Wiederum sei auf einige Frühformen in armenischen Bekenntnissen vor allem in den *Buzandaran Pat-mut'iwnk'* (**Buz. Pat.**) verwiesen, mit denen das georgische Vokabular im *Iadgari* teilweise identisch ist. Hier nun zunächst einige armenische Auszüge:

Buz. Pat., Credo 1

p. 110 (14. 30):⁸⁴

(10) Denn jener ist ein Sproß
und Sohn von seiner Natur,

(11) denn wie der Vater
so [ist] auch der Sohn von Natur aus ...

(14) »Mit-Wirker« (*զործակից*)
»Mit-Schöpfer« (*արարչակից*),
in allem beim Vater von Anbeginn ...

(30) und er war
der »Mit-Thronende« (*աթոռակից*)
mit seinem Hervorbringer ...

Buz. Pat., Credo 3

p. 111 (64):⁸⁵

(64) derselbe, gleiche
»Mit-Teilhaber« (*զուղակից*)
und »Mit-Thronende«
und »Mit-Schöpfer« ...

(68) jener, der der Natur seines Hervorbringers
gleich war

(69) und von Natur aus die Natur des Vaters
hatte ...

Buz. Pat.

p. 115 (5. 8):

(5) ... »Natur-Mitgenosse« (*բնակից*) mit seinem Hervorbringer ...

(8) »Mit-Gestalter« (*կերպերանակից*) mit seinem Hervorbringer ...

84 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 70-71, 339-340, 347, 358-359 (wie Anm. 29).

85 *Ibid.*, 77, 337, 338-339, 344, 347; *Buz. Pat.* 115 (5.8): 80, 342, 346-348, 358-359.

Credo des Eznikp. 51 (6-8):⁸⁶

(6) Und von ihm, und mit ihm, und bei ihm

(7) der eine Sproß,

(8) der »Mit-Anfanglose« (*անսկզբնակից*),»Mit-Schöpfer« (*արարչակից*) ...

Auf diese frühen armenischen Umschreibungen, wie z. B. der »*Mit-Thronende*« und damit verwandtes Formelgut, die ausschließlich in den ältesten armenischen Symbolfragmenten bzw. Bekenntnissen bezeugt sind⁸⁷, stoßen wir ebenso in der georgischen Troparien-Sammlung und teilweise ebenso in den frühesten georgischen Symbolfragmenten, so z. B.:

K'art'lis C'ḥovrebaSymbolfragment 1:⁸⁸

(1) ... durch die Macht Christi,

(2) des anfanglosen Gottes-Sohns,

(3) der der »*Mit-Thronende*« (*თანამოსაყდრე*) mit dem Vater und dem Heiligen Geist ist ...

Hier nun einige Auszüge aus den georgischen Troparien:

Iadgari:

Weihnacht

Iadgari, 19 Z. 14-15:Zum Cant. *Magnificat*

... du wurdest ... in eine Krippe gelegt,

ăλλος

»*Mit-Thronender*« (*თანა-მოსაყდრე*) ...

Epiphanie

Iadgari, 53 Z. 32:Zum Cant. *Magnificat*

Christus ... unseren Gott

ăλλος (4)

und »*Mit-Thronenden*« (*თანა-მოსაყდრესა*) mit dem Vater ...

Epiphanie, 3. Tag

Iadgari, 62 Z. 23:Zu *Pss 148-150*

Heute ist uns erschienen ... Christus,

der »*Thronender*« war mit dem Vater in Ewigkeit

(რომელი იყო მოსაყდრე მამისა თანა უკუნისამდე)

Hypapante

Iadgari, 96 Z. 22:Zu *Pss 148-150*Der du ... der »*Mit-Thronende*« (*თანა-მოსაყდრე*)

ăλλος

mit dem Vater [bist] ...

86 Dieser Abschnitt des Troparienzyklus ist nur in der handschriftlichen Fassung überliefert (Anm. 29).

87 Dies zeigt sich vor allembrigatiorial Troparien, die im 10. bis 12. Jahrhundert verfasst und wahrscheinlich fast durchwegs noch mit dem lateinischen Originaltext übereinander gegeben wurden, im Gegensatz zum abendländischen Sprachraum, wo es sich um eine eigene Form des ersten Halbsatzes handelt.

88 Cf. Ed. von K. T'er-Mkrtčean, *Knik' Hawatoy* (Ejmiacin 1914, photomech. Nachdruck Löwen 1974), 51 (= Połarean, *Girk' T'lt'oc'*, 29); zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 121, 348 (wie Anm. 29).

87 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 337 (64), 346, 347 (30 + 64), 542-545 (wie Anm. 29).

88 Cf. krit. Ausgabe von Qauhč'išvili I, 94. S. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 275-276, 543, s. dazu 544 (wie Anm. 49 und 29).

Das heißt, die Aussage über den Sohn als der mit dem Vater »*Mit-Thronende*« ist in den frühesten armenischen, aber ebenso in den georgischen Quellen gut bezeugt.

In diesem Zusammenhang dient sie der näheren Beschreibung der Relation des Sohns mit dem Vater, die die vorzeitliche Ebenbürtigkeit des Sohns mit dem Vater zum Ausdruck bringen soll. Der Hinweis auf die »Throngemeinschaft« des Sohns mit dem Vater spielt jedoch auch eine große Rolle bei der durch Mk 16,19 und Ps 110,1 angeregten Aussage über die »*Sessio ad dexteram*« nach seiner Auferstehung, wie sie uns ebenso ausschließlich in den frühen Quellen entgegentritt: in den armenischen Bekenntnissen meines Wissens lediglich in *Credo 1* und *3* der *Buzandaran Patmut'iwnk'* und mit Varianten in den Symbolfragmenten der armenischen Märtyrerakten, ferner in georgischen Symbolfragmenten. Hier ein Auszug aus meiner Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte der armenischen Glaubensbekenntnisse:⁸⁹

Buz. Pat.,

Credo 1

p. 110 (27, 29-31, 34, 44-46):

(27) Und als die Menschen freiwillig ins Verderben gerieten ...

(29) saß der Sohn, vom Ursprung und von Anbeginn, *zur Rechten des Vaters*;

(30) und er war *der Mit-Thronende mit seinem Hervorbringer*.

(31) Als er aber sah, daß der Vater von den Menschen mißachtet blieb ...

(34) stieg er herab von der *Rechten des Thrones* ...

(44) ... er fuhr auf

(45) und setzte sich *auf den Thron seiner Natur*,

(46) *zur Rechten des Vaters, seines Hervorbringers*.

In diesem armenischen Symbolum heißt es, daß »der Sohn, vom Ursprung und Anbeginn zu Rechten des Vaters saß«, und zwar als »*Mit-Thronender*« (29-30), und daß er »von der Rechten des Thrones herabstieg« (34), und bei seiner Auffahrt sich wieder »*auf den Thron seiner Natur setzte*, zur Rechten des Vaters seines Hervorbringers« (45-46). Das heißt, hier wird die Relation des Sohns mit dem Vater als sein »*Mit-Thronen*« charakterisiert, näherhin mit »seinem Sitzen zur Rechten des Vaters von Anbeginn an« umschrieben, aber auch die Inkarnation wird als »das Herabsteigen von der Rechten des Throns« geschildert, wie der Sohn sich bei der Auffahrt wiederum auf »den Thron seiner Natur setzte«.

Die gleiche Beschreibung der Inkarnation als ein »Herabsteigen vom Thron« liegt auch in georgischen Symbolfragmenten des *Mok'c'evay Kartlisay* (»Die

89 Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 542-545, insbes. 543 (wie Anm. 29).

Bekehrung Georgiens«) und im *Kartlis Chovreba* (»Das Leben Georgiens«) vor, die bei diesen beiden Bekenntnissen auf einen gemeinsamen Traditionsstrang zurückgehen:⁹⁰

Mok'c'evay Kartlisay

Fragment 1:

- (3) das Wort, das selbst
vom mächtigen Thron
auf die niedrige Erde
herabstieg,
- (4) um wahrhaft dem Leibe
nach geboren zu werden ...

Kartlis Chovreba

Fragment 4:

- (3) ... das selbst
vom mächtigen Thron
auf die niedrige Erde
herabstieg,
- (4) wahrhaft geboren wurde ...

Diese Vorstellung vom »Thronen« bzw. »Mit-Thronen« des Sohns, sei es bei der Schilderung der Beziehung des Sohns mit dem Vater vor der Zeit, seinem »Herabsteigen vom Thron« bei der Inkarnation, und seiner Rückkehr auf den Thron bei der »Sessio ad Dexteram« nach der Auferstehung, ist mit dem mühsamen Klärungsprozeß der Relation des Sohns mit dem Vater vom 2. bis 4. Jahrhundert zu verbinden, dem Ch. Marksches in einer ausgezeichneten Darstellung der damit verbundenen theologischen Probleme nachgegangen ist, die diese Formulierungen in den griechischen patristischen Quellen der ersten vier Jahrhunderte aufwerfen.⁹¹ Die Fragestellung umfaßte die zunehmende Präzisierung der Relation des Sohnes mit dem Vater, stellte sich dann auch dem Problem, ob das »Mit-Thronen« des Sohns sich auf die Auffahrt nach der Auferstehung bezieht oder auf seine Präexistenz. In den armenischen und georgischen Bekenntnissen, wie in dem armenischen *Credo 1* der *Buzandaran Patmut'iwnk'* (34) und dem georgischen *Symbolfragment 1* des *Mok'c'evay Kartlisay* und 4 des *Kartlis Chovreba* wird das Spektrum auch noch auf die Aussagen über die Inkarnation ausgeweitet, die mit dem Herabsteigen des Sohns vom »mächtigen Thron« umschrieben wird.

Außer der Aussage über das »Mit-Thronen« des Sohns ist z. B. auch noch die Umschreibung mit »der ›Mit-Anfanglose‹« in den georgischen und armenischen Quellen belegt, wie z. B. in den georgischen Troparien und in dem bereits zitierten armenischen *Credo des Eznik*, das der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuzuordnen ist.⁹² Hier nun zunächst der georgische Text, dann die relevante armenische Passage:

90 Zit. in: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 272 (3), 277 (3), 278 (3), 380-381, 543-544. Zu den jeweiligen kritischen Ausgaben cf. Anm. 49 und 130.

91 Cf. Ch. Marksches, »Sessio ad Dexteram. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen«, in: M. Philonenko (Hrg.), *Le Thrône de Dieu (= Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament* 69, Tübingen 1993), 252-317.

92 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 120-121 (8), 334, 346, 348 (wie Anm. 29).

Iadgari:

Epiphanie
Zum *Cant. Magnificat*

Iadgari, 53 Z. 17:
Der der »Mit-Anfanglose« (თანა-დაუსაბამო) [ist] ...
der vom Himmel herabkam ...

arm Credo des Eznik
p. 51 (8):⁹³

(6) Und von ihm, und mit ihm, und bei ihm

(7) der eine Sproß,

(8) der »Mit-Anfanglose« (*անկպնակից*) ...

Nicht minder interessant ist der Begriff »Mit-Erbauer«, der in frühen armenischen Quellen wie im *Iadgari* belegt ist, so z. B. in dem armenischen *Irenäus-Fragment 2*,⁹⁴ wozu auch nochmals das *Credo des Eznik* heranzuziehen ist.

arm Irenäus-Fragment 2
p. 4:⁹⁵

... das Wort Gottes,
das vor dem Morgenstern
(wörtl.: »Morgen-Bekleideten« [*զաղորդայնազգեցին*])
geboren wurde,
den »Mit-Erbauer« (*չինակից*) des Alls ...

Eine nicht zu übersehende Affinität mit dem armenischen Vokabular scheinen mir dabei einige Stellen der georgischen Troparien zu haben:

Iadgari:

Epiphanie
Zum *Cant. Deut 32*

Iadgari, 45 Z. 3:
Verherrlicht, ihr Völker, Christus, unseren Gott,
den »Mit-Erbauer« (თანა-განმგებელს) mit dem Vater ...

Hypapante
Zur Prozession

Iadgari, 97 Z. 28:
... der der »Mit-Erbauer« (თანა-განმგებელი)
mit dem Vater und dem Heiligen Geist ist ...

Im armenischen *Credo des Eznik* heißt es weiter vom Vater, daß er »Bestandgeber und Formgeber der sichtbaren und unsichtbaren [Dinge]« ist und daß der Sohn dabei »von ihm, und mit ihm, und bei ihm« ist:

93 Cf. Knik' Hawatoy, 51 (= Polarean, Girk' T'lt'oc', 29); s. dazu vorangehende Anmerkung.

94 Cf. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, 4; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 297, 346-348.

95 Cf. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, 4; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 297, 346-348.

Credo des Eznikp. 51 (5-6):⁹⁶

- (1) Einen Gott bekennen wir ...
- (2) den *Bestandgeber* (Հաստի) und *Formgeber* (կազմի)
- der sichtbaren und unsichtbaren [Dinge] ...
- (6) Und von ihm, und mit ihm, und bei ihm
- (7) der eine Sproß,
- (8) der »Mit-Anfanglose«, »Mit-Schöpfer« ...

Die Wurzeln dieser armenischen wie georgischen Ausdrucksweise können mit dem *Antiochenum* in Verbindung gebracht werden, das an dieser Stelle z. B. auch auf das ostsyrische Taufbekenntnis ausgestrahlt hat.⁹⁷ Hier ist der Text des *Antiochenum*:⁹⁸

Antiochenum

Hahn, pp. 141-143 (§130):

nach Cassians lat. Übersetzung:

όμοούσιον τῷ πατρὶ,

homousion Patri,

δι' οὐ καὶ οἱ αἰῶνες κατηγορίσθησαν

per quem et secula compaginata sunt

καὶ τὰ πάντα ἐγένετο.

et omnia facta.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, daß das georgische Formelgut zum *όμοούσιος* Wendungen kennt, die über syrische Vermittlung Zustandekamen und wie in den frühesten armenischen Bekenntnissen auf dem Begriff »Natur« aufbauen; ferner frappierende Übereinstimmungen zwischen den frühesten armenischen Bekenntnissen und den georgischen Troparien bei der Formulierung »der ›Mit-Seiende‹« bestehen; und schließlich auch noch Gemeinsamkeiten zwischen dem frühesten armenischen und georgischen Formelgut bei den Umschreibungen des *όμοούσιος* nachgewiesen werden konnten, wie z. B. »der ›Mit-Thronende‹«, »der ›Mit-Anfanglose‹«, »der ›Mit-Erbauer‹«, wobei die letzte Formel wiederum mit dem Formelgut des *Antiochenum* in Verbindung zu stehen scheint.

III. Die Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung

Bereits in dem vorangehenden Abschnitt wurde bei der Besprechung des *όμοούσιος* auf die Arbeiten von J. Gribomont, A. de Halleux, S. Brock und

96 Armenischer Text im *Knik' Hawatoy*, 51 (= Połarean, *Girk' T'h'oc'*, 29); zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 120-121, 299-300 (wie Anm. 29).

97 Cf. vorangehende und nachfolgende Anmerkung.

98 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 141-143 (§ 130a+b) [wie Anm. 37], zu *Theodor von Mopsuestia* und dem *ostsyrischen Taufbekenntnis* cf. Kelly, *Creeds*, 185, 187; Hahn, *op. cit.*, 145 (§ 132). S. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 299-300 (wie Anm. 29).

anderer aufmerksam gemacht, die auch für diesen Teil von Bedeutung sind.⁹⁹ Diese Beiträge hatten die Erforschung der syrischen Quellen zum Inhalt und dabei wurde bei den Aussagen zur Inkarnation nachgewiesen, daß die frühen patristischen Dokumente dafür eine in Syrien beheimatete ausgeprägte Bekleidungs-Metaphorik einsetzten und selbst noch in den offiziellen syrischen Dokumenten, wie bei der Übertragung des *Nicaenum* auf der Synode zu Seleucia-Ctesiphon von 410 das σαρκωθέντα mit »er zog einen Leib an« umschrieben:

syr *Nicaenum*
der Synode von Seleucia-Ctesiphon 410:¹⁰⁰

... er stieg herab
und zog einen Leib an (ܩܲܵܶ ݢܰ)
und wurde Mensch (ܲܵܶ ܸܰ) ...

Hier wurde offensichtlich die einheimische Überlieferung, die die Inkarnation beim Taufbekenntnis mit der Metapher »er zog einen Leib an« umschrieb, auch noch bei der Übersetzung offizieller Dokumente beibehalten. Dieser Sprachgebrauch ist in den syrischen Quellen seit frühesten Zeit außerordentlich gut bezeugt:

Doctrina Addai: »... obwohl er diesen Leib anzog, war er Gott mit seinem Vater ...«¹⁰¹;

syr *Thomaskr.»*... du bist der Sohn und zogst einen Leib an ...«¹⁰²;

Ephräim, *de Nativitate XXII*, 39: »... unseren sichtbaren Leib zogst du an ...«¹⁰³;

Ephräim, *de Virginitate XXIX*, 1: »Das Wort des Allerhöchsten stieg herab
und zog einen hinfälligen Leib an ...«¹⁰⁴.

99 Cf. Anm. 28. Für diesen Abschnitt wäre noch folgende Untersuchung von S. Brock zu konsultieren: »Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition«, in: M. Schmidt, cf. Geyer (Hrg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (= Eichstätter Beiträge 4, Regensburg 1982), 11–38; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 103, 385–396, 428–440.

100 Syrisch mit engl. Übersetzung: Vööbus, »Symbol«, 294–295; Brock, »Christology«, 133; mit französischer Übersetzung: de Halleux, »Symbole«, 162–164; Gribomont, »Sévère d'Antioche«, 125–158; *idem*, »Le symbole«, 283–294; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 103, 385–396, 428–440 (wie Anm. 28 und 29).

101 Cf. G. Philipps, *The Doctrine of Addai, the Apostle, now First Edited in Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes* (London 1876), 27/27.

102 Cf. Wright, 217 (syr. Pag.) / 188 (= engl. Übersetz.); Brock, »Clothing Metaphors«, 23 (wie Anm. 99); Connolly, »Early Syriac Creed«, 220 (wie Anm. 38).

103 Cf. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate* (= CSCO 186–187, Script. syr. 82–83, Löwen), 116/105.

104 G. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Virginitate* (= CSCO 223–224, Script. syr. 94–95, Löwen 1962), 105/91–92; Winkler, »Sprachgebrauch«, 500 (wie Anm. 29).

S. Brock hat dazu die verschiedenen syrischen Varianten zusammengestellt und eingehend besprochen, so genügt es, hier nochmals auf diese wichtige Arbeit zu verweisen.¹⁰⁵

In mehreren Beiträgen über den Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation (und die Menschwerdung) bin ich auch dem armenischen, georgischen und äthiopischen Befund nachgegangen¹⁰⁶, den ich in diesem Teil der Untersuchung nochmals aufgreifen und mit einer Erweiterung der Analyse des georgischen *Iadgari* fortsetzen möchte.

Auf armenischer Seite ist ebenfalls auf die erste Übersetzung des *Nicaenum* aufmerksam zu machen, die uns in zwei unterschiedlichen Versionen überliefert wurde:

- das *Nicaenum* in den Schriften des Evagrius (hier als *Ps.-Evagrius* angeführt), das eindeutig aus einer syrischen Vorlage hervorgegangen ist;¹⁰⁷
- das *Nicaenum* im *Brief des Sahak*, das auf der Übersetzung einer griechischen Vorlage beruht.¹⁰⁸

Beide Formen des *Nicaenum* weisen dabei ein Charakteristikum auf: ihnen fehlt das nicänische ἐνανθρωπίσαται, eine Eigentümlichkeit, die auf das *Nicaenum* nach dem Wortlaut der sog. *Didascalia* zurückgeht.¹⁰⁹ Auf diese Eigenheit wird noch bei der Entwicklung der Neologismen zurückzukommen sein. Zunächst sollen jedoch die beiden unterschiedlichen armenischen Versionen des *Nicaenum* zitiert und dem *Nicaenum* der *Didascalia* gegenübergestellt werden:

105 Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, 11-38 (wie Anm. 99).

106 Cf. Winkler, »Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten«, 499-510; s. dazu auch Winkler, »Armenian Anaphoras and Creeds«, 41-55 (mit der Modifikation des Datums der Einführung des Neologismus »*mardac'aw*« [»er <inhomisierte< sich-«], 48 Anm. 31); für einen ersten Hinweis auf die »Bekleidungs-Metaphorik« im georgischen *Iadgari* cf. Winkler, »Der armenische Ritus« (wie Anm. 29), »5. Das Vokabular der georgischen Troparien und seine Affinität mit syrischen und armenischen Wendungen«, 293-296; und vor allem in meiner detaillierten Untersuchung *Entwicklungsgeschichte*, 385-396, 428-440.

107 Zur Edition des Textes cf. B. Sargisean, *Srboy hōrn Ewagri Pontac'woy vark' ew matenagrat'iwnk' t'argmanealk'; yunē i hay barba ; bingerord daru* (Venedig 1907), 134-137; Untersuchung in Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 106, 125-133, 430-432, 436-437, 440.

108 Cf. Edition des Textes von Izmiraneanc, *Girk' T't'oc'*, 10-11 (= Pofarean, 42-44); detaillierte Untersuchung in Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 106, 125-133, 430-432, 436-437, 440.

109 Cf. Dossetti, 66 (wie Anm. 34); s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 125, 128 (14), 131 (14) (wie Anm. 29).

Nicaenum nach der Didascalia Dosetti; p. 66:	in Ps.-Evagrius p. 134:	Nicaenum im Brief des Sahak p. 10:
(13) ... κατελθόντα	(13) ... έρ	(13) ... έρ
(14) καὶ σαρκωθέντα	(14) ἐτ ἀπρόδην ყდეցաւ ...	(14) ἐτ ἀπρόδην ყდეցաւ ...
[om.: ἐνανθρωπίσαντα!]		
	(13) ... herabstieg	(13) ... herabstieg
	(14) und einen Leib anzog ...	(14) und sich »verleiblichte« ...

Im Augenblick interessiert uns nur die auf eine *syrische* Vorlage zurückgehende Textgestalt des *Nicaenum* in *Ps.-Evagrius*; auf den Neologismus »er »verleiblichte« sich« im *Brief des Sahak* wird weiter unten noch näher eingegangen werden.

So wie die Syrer bei der Übertragung des *Nicaenum* auf ihr eigenes Traditionsgut zurückgegriffen haben, so haben auch die Armenier ihre eigene Überlieferung, die gewiß über syrische Vermittlung zustande kam, bei der ersten Übertragung des *Nicaenum* beibehalten. Die Umschreibung der Inkarnation mit der Metapher des »Sich-Bekleidens« ist dabei in den frühesten armenischen Symbolfragmenten bei der Taufunterweisung und anderen Quellen außerordentlich gut bezeugt:¹¹⁰

- arm *Diatessaron-Kommentar*: »warum zog unser Herr den Leib an ...?«¹¹¹;
- *Lehre Grigors* § 377 (3): »... und er zog einen Leib an ...«;
- *Lehre Grigors* § 381 (5): »... auch wenn er einen Leib anzog ...«¹¹²;
- *Credo des Grigor* § 95 (7): »... denn er würde den menschlichen Leib anziehen ...«.¹¹³

Eine detaillierte Besprechung des armenischen (syrischen, georgischen und äthiopischen) Quellenmaterials habe ich, wie gesagt, in meiner Untersuchung, *Entwicklungsgeschichte*, vorgelegt.¹¹⁴ Auf dem Internationalen Kongress anlässlich des 75jährigen Bestehens des Päpstlichen Orientalischen Instituts wurde im Frühjahr 1993 erstmals auf die Parallelen zwischen dem georgischen Vokabular im *Iadgari* und dem syrischen wie armenischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation aufmerksam gemacht,¹¹⁵ was dann den Anstoß

110 Ausführlicher Quellennachweis und Untersuchung in Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 385-399, 428-447.

111 Cf. L. Leloir, *Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne* (= CSCO 137, script. arm. I: Textus; 145: script. arm. II: Versio, Löwen 1953, 1964), 1/1.

112 Cf. krit. Ed. von Tēr-Mkrtčean - Kanayeanc, *Agat'angelay Patmut'iwn*, 147, 190 (wie Anm. 56).

113 *Ibid.*, 46.

114 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 385-399; s. zudem die bibliogr. Angaben oben in Anm. 29 und 106.

115 Cf. Winkler, »Das Vokabular der georgischen Troparien und seine Affinität mit syrischen und armenischen Wendungen«, in: »Der armenische Ritus ... sowie ... Notizen zur Liturgie der Georgier«, 293-296 (wie Anm. 29 und 106).

gab, eine detaillierte Analyse, nicht nur des Formelguts in den georgischen Troparien, sondern auch der frühen georgischen Symbolzitate im *Mok'čevay Kartlisay* (»Die Bekehrung Georgiens«), dem *Kartlis Chovreba* (»Das Leben Georgiens«) und georgischen Traktaten, wie z. B. das dem Hippolytus zugeschriebene *De Fide*, in meiner Untersuchung der Entwicklungsgeschichte der armenischen Glaubensbekenntnisse miteinzubeziehen. In diesem Beitrag möchte ich meine bisherigen Ergebnisse zu den georgischen Quellen zusammenfassen und mit weiteren Beobachtungen ergänzen.

Im georgischen *Iadgari* fällt auf, daß die Inkarnation im allgemeinen mit »er zog einen Leib an« (und damit verwandten Aussagen) zum Ausdruck gebracht wurde und dafür durchgängig das Verb გემოსა (évðúω) verwendet wird, so auch ein georgisches Traktat, das Hippolytus zugeschrieben wurde¹¹⁶, mit der Nebenform გլեბდა (épiβáλλω), im Gegensatz zu den georgischen Symbolfragmenten, die hierfür das Verb მთაცუძა (évðúω) angeben. Bei გემოსა und მთაცუძა handelt es sich also um Synonyme¹¹⁷, wobei ich das besser bezeugte გემოსა mit »anziehen«, und das seltener მთაცუძა mit »anlegen« übersetzen werde, um die beiden Verben besser kenntlich zu machen. Und die Nebenform გլებდა wird mit »überziehen« wiedergegeben.

In diesem Beitrag sind folgende Formulierungen mit den jeweiligen Varianten vorzustellen und zu erörtern:

1. Die Umschreibung der Inkarnation mit der Metapher des »Sich-Bekleidens«:

- a) »er zog einen Leib an«;
 - b) »er zog Adam an«;
 - c) »er zog Knechts-Gestalt an«;
2. ist auf das sehr gut bezeugte »er wohnte im Mutterleib« (und damit verwandte Formeln) einzugehen;
3. ist die Entstehung der Neologismen »er >verliebte< sich« und »er >inhomierte< sich« mit dem syrischen und armenischen Befund des 5. bzw. 6. Jahrhunderts zu vergleichen.

¹¹⁶ Cf. G. Garitte, »Le traité géorgien >sur la foi< attribué à Hippolyte», *Le Muséon* 78 (1965), 120-172; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 396-397.

¹¹⁷ So auch im NT, cf. J. Molitor, *Glosarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolarum antiquioris versionis etiam textus chanmeti et haemeti complectens* (= CSCO 228, Subs. 20, Löwen 1962), 331, 352; zur Nebenform გլებდა s. 340.

1. Die Umschreibung der Inkarnation mit der Metapher »er zog einen Leib an« und damit verwandte Formulierungen

Im georgischen *Iadgari* werden die Aussagen über die Inkarnation in der Regel mit »er zog einen Leib an« wiedergegeben, das sich, wie gesagt, in mehrere Untergruppen gliedern lässt, die nun der Reihe nach kurz vorgestellt werden sollen.

(a) Das »er zog einen Leib an«

Hierzu lassen sich folgende Beispiele im *Iadgari* heranziehen:

Weihnacht	<i>Iadgari</i> , 12 Z. 15: ... von der Jungfrau einen Leib überzuziehen (კორცთა შესხვავა) ...
Vesper, zu Ps 140, ἄλλος	<i>Iadgari</i> , 19 Z. 10: ... der du ... in der Jungfrau gewohnt, ... einen Leib angezogen hast (კორცნი შეიძოხებ) ...
Weihnacht	<i>Iadgari</i> , 53 Z. 33: Christus ... unserem Gott und »Mit-Thronenden« mit dem Vater, der in Demut von der Jungfrau einen Leib anzog (კორცნი შეიძოხნა), und von Johannes getauft wurde im Jordan ...
Epiphanie Zum Cant. Magnificat ἄλλος (4)	<i>Iadgari</i> , 65 Z. 15: Dem es gefiel, von der Jungfrau einen Leib überzuziehen (კორცთა შესხვავა) ...
Epiphanie, 6. Tag Zum Cant. Dan 3 [= der 3 Jünglinge]	

Wie verbreitet diese Ausdrucksweise im *Iadgari* ist, lassen die folgenden weiteren Stellen erkennen, die ebenso davon sprechen, daß der Sohn »(von der Jungfrau) einen Leib anzog«:

Weihnacht	<i>Iadgari</i> , 16 Z. 11
Zum Cant. Hab 3	
Weihnacht	<i>Iadgari</i> , 20 Z. 6-7 (ebenso Z. 24)
Zu Pss 148-150	
Hypapante	<i>Iadgari</i> , 89 Z. 21
Zum Cant. Hab 3	
Hypapante	<i>Iadgari</i> , 90 Z. 2 (ebenso Z. 13)
Zum Cant. Isaia 26	

Hypapante

Iadgari, 91 Z. 16.

Zum *Cant. Dan 3*

[= des Azarias]

Jedoch nicht nur in den georgischen Troparien, sondern auch in den frühen theologischen Traktaten, wie in dem Hippolytus zugeschriebenen georgischen Opusculum *De Fide*, ist diese Metapher vom »Anziehen eines Leibes« vertreten:

georg Ps.-Hippolytus:¹¹⁸

p. 141: »... est induit (ঢেওধৰ্ম্বস) Filius Dei *corpus* e sancta virgine ...«

p. 146: »... qui *induit* (ঢেওধৰ্ম্বস) *corpus* Deus Verbum ...«,

oder in folgender Form:

p. 140: »... *induit* imaginem hominis ... (ঢেওধৰ্ম্বস বাধি কৃতিবাস)«

p. 148: »... qui etiam *induit* (ঢেওধৰ্ম্বস) hominem perfectum e Dei genitrice Maria per spiritum sanctum ...«.

Wie aus dem Überblick zu ersehen ist, handelt es sich bei den georgischen Aussagen über die Inkarnation um fest etabliertes Formelgut, dessen Heimat in Syrien zu suchen ist. Im Gegensatz zu den vorgestellten georgischen Troparien ist in den armenischen Troparien (*Šarakan*) durchweg bereits in Angleichung an das nicäniische σαρκωθέντα der Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« (մարմնացաւ) präsent, worauf bei der Prägung dieses Neologismus im 5. Jahrhundert noch ausführlicher eingegangen wird.

(b) Das »er zog Adam an« und verwandte Formulierungen

Auch die Adam-Typologie spielt bei der Darlegung der Inkarnation in den frühen syrischen Quellen eine größere Rolle. Wie S. Brock gezeigt hat, findet sie sich in den *syr Thomasakten*, bei *Aphrahāt* und vor allem in den Hymnen des *Ephräm*.¹¹⁹

Bei den georgischen Quellen können z. B. Passagen aus den Troparien für Weihnacht und die Hypapante herangezogen werden:

Iadgari

Weihnacht

Iadgari, 12 Z. 10:

Zu Ps 140

... der ... vom Himmel zur Erde herabstieg

ἄλλος

und im Mutterleib (বাথৰস) der Jungfrau

Adam anzog (অৱাধ ঢেওধৰ্ম্বস) ...

118 Ich zitiere nach Garitte, »Le traité géorgien«, 140-148 (wie Anm. 116). S. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 396-397, insbes. 397 (wie Anm. 29).

119 Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, 16, 24 (wie Anm. 99).

<i>Hypapante</i>	<i>Iadgari</i> , 87, Z. 23:
Zum <i>Cant. Ex 15</i>	Der das Bild Adams, des Knechts <i>anzog</i>
ἄλλος	(αὐτὸς δέ, θεός εἰσα, καὶ τὸ Θεόθωντο)

Beim letzten Beispiel lässt sich bereits erkennen, daß diese Stelle von Phil 2,7 inspiriert wurde; Phil 2,7 kommt dabei in den frühen orientalischen Quellen häufig vor, wie auch die nachfolgende Gruppe von Texten zeigt.

(c) Das »er zog Knechts-Gestalt an«

Dafür hat, wie gesagt, Phil 2,7 Pate gestanden. Die hierfür relevante Passage aus Phil 2,7 lautet: μορφὴν δούλου λαβών, was im Georgischen mit ხატი მონისა მიიღო wiedergegeben wurde; ხატი dient hier also der Übersetzung von μορφή. Ferner gibt ხატი bei Hebr 1,3 χαρακτήρα wieder, und εἰκὼν in Kol 1,15. Hier nun einige Beispiele aus dem *Iadgari*, wo Phil 2,7 bei folgenden Stellen integriert wurde:

<i>Epiphanie</i>	<i>Iadgari</i> 39, Z. 21:
Zu Ps 140	Heute freuen sich alle Enden des Himmels,
ἄλλος	weil der König des Alls mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt (მონისა ხატისა შემოსითა) in den Wassern die Köpfe des Drachens zerschmetterte ...

Die Formel »König des Alls«, wie auch die Aussage über das »Anziehen der Knechts-Gestalt« findet sich mit Varianten ebenso in syrischen Quellen, wie z. B. in Aphrahats *Demonstratio I*, 2, 9:¹²⁰

لَمْ يَرْتَدْ مَنْصَبَهُ لَمْ يَرْتَدْ رَحْمَةَ الْمُلْكِ	Und der Sohn des Herrn des Alls nahm unseretwegen die Knechts-Gestalt an (wörtl.: »die Ähnlichkeit des Knechts«).
--	---

Außerordentliche Beachtung verdient folgende Stelle aus dem *Iadgari*, weil hierzu die griechische Vorlage bekannt ist:

<i>Epiphanie</i>	<i>Iadgari</i> , 41 Z. 9:
Einzug nach Wasserweihe	So wie jene Stimme, die in der Wüste rief ... kamst du, unser Lebendigmacher (Θεοβογάρω), zogst die Gestalt der Knechtschaft an (ხატი მანებისა შეიმოსე) ...

120 Cf. Parisot I, 89/90 (wie Anm. 38): »Filius Domini omnium formam servi suscepit propter nos«. Daß sich die Formel »Herr des Alls« (und damit verwandte Aussagen) auf den Vater wie den Sohn beziehen können, wurde bereits bei der Besprechung des »Schöpfers« dargelegt.

Interessanterweise weicht der georgische Text dabei erheblich von der griechischen Vorlage ab, wobei die georgischen Varianten eindeutig syrisches Gedankengut reflektieren, was bereits eingangs vermerkt wurde:¹²¹

MR III, 99 Z. 11-12 (*Epiphanie*, Prim):

Πρὸς τὴν φωνὴν τοῦ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ...
 ἥλθες, Κύριε
μορφὴν δούλου λαβών ...

In der georgischen Übersetzung findet sich anstelle von Κύριε »unser Lebendigmacher«, wie auch im weiteren Abschnitt auffällt, daß der griechische Text verbatim Phil 2,7 wiedergibt, im Gegensatz zur georgischen Textgestalt, die anhand von Phil 2,7 die Aussagen über die Inkarnation mit der für Syrien typischen Metapher des »Sich-Bekleidens« umschreibt, die im griechischen Original interessanterweise fehlt. Ebenso der Begriff des »Lebendigmacher« steht in der *Vetus Syra* anstelle von σωτῆρ¹²², wie auch die frühen armenischen Quellen den Begriff des »Lebendigmacher« (կենդանարար) anstelle von σωτῆρ, bzw. »lebendigmachen« für σώζω verwendet haben.¹²³ Was die Metapher des »Sich-Bekleidens« betrifft, so ist dabei festzustellen, daß sie nur bei den Syrern (und den davon beeinflußten armenischen, georgischen und äthiopischen Quellen) als *Terminus technicus* für die Aussagen der Inkarnation verwendet wurde.

Zwar ist die Ausdrucksweise (»er zog einen Leib an«) auch hie und da noch in einigen griechischen patristischen Quellen des 4. Jahrhunderts belegt, niemals jedoch in griechischen Glaubensbekenntnissen¹²⁴, im Gegensatz zu den syrischen, und im Anschluß daran auch in den armenischen wie georgischen Bekenntnissen, wie sie ganz allgemein im *liturgischen* Formelgut außerordentlich gut bezeugt ist. Ebenso in den *georgischen* Troparien des *Iadgari*, im Gegensatz zu den *griechischen* Vorlagen, wie z. B. die vorgestellte Passage des *Menaion*, MR III (p. 99 Z. 11-12), zeigt. Hierher gehört auch die Tatsache, daß die Bekleidungs-Metaphorik an keiner Stelle der griechischen Kontakia eines Romanos anzutreffen ist, was besonders schwer wiegt, da die Kontakia wie unsere georgischen Troparien ihren Sitz im Leben im Kathedraloffizium haben, und man bislang davon ausging, daß die älteste Schicht des *Iadgari* etwa der gleichen

121 Cf. Einleitung (nach dem Überblick über die bekannten griechischen Vorlagen).

122 Cf. Molitor, *Grundbegriffe*, 15-34 (wie Anm. 30). S. dazu Anm. 31-32.

123 Cf. Buzandaran *Patmut'iwnk'*, 111 (43, 56), 225 (4, 15) 282 (3), 283 (5); *Lehre Grigors* §§ 364 (5), 368 (2), 391 (13), 446 usw., zit. in: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 17 (5). S. dazu Molitor, *Grundbegriffe*, 15-34.

124 Darauf wird weiter unten noch genauer eingegangen.

Zeit wie die Kontakia angehört. Auf diesen Sachverhalt wird noch weiter unten ausführlicher einzugehen sein.

Aber auch die im georgischen *Iadgari* bezeugte Verb-Kombination: »du kamst – zogst an«, wie in unserem zuletzt angeführten georgischen Troparion, läßt sich in den frühen syrischen und armenischen Quellen nachweisen. Ich zitiere als erstes Beispiel Aphrahat:

Demonstratio XXII, 4: »und als Jesus ... kam und einen Leib anzog (καὶ εἰπεν καὶ πάρα τὸν σῶμα) ...«; *Dem. III, 16:* »... der kam und unsere Menschheit anzog (ὁ θεός εἰπεν καὶ πάρα τὸν σῶμα τοῦ ανθρώπου) ...«.¹²⁵

Connolly mag bei seiner Rekonstruktion des frühen syrischen Taufbekenntnisses durchaus Recht haben, wenn er die Ansicht vertritt, daß das καὶ εἰπεν καὶ πάρα τὸν σῶμα (»der kam und einen Leib anzog« – bzw. damit verwandtes Formelgut) zum festen Bestandteil des frühen syrischen Credo zu rechnen ist.¹²⁶

Und diese Verb-Kombination ist, wie gesagt, auch in den frühesten armenischen Quellen belegt, wie z. B. in armenischen *Irenäus-Fragmenten*: Եկու որդին ասսուծոյ եւ զգեցաւ մարմին ... (»es kam der Sohn Gottes und zog einen Leib an ...«).¹²⁷ Ebenso z. B. in folgenden armenischen Quellen:

- *Credo des Grigor 80 (4):* »... der kam um anzuziehen die Ähnlichkeit unseres Leibes von einer Jungfrau ...«¹²⁸
- *Wasserweihe an Epiphanie:* »... der kam und den Leib anzog von der heiligen Jungfrau ...«.¹²⁹

Zusammenfassend ist zu beobachten, daß die oben zitierte Stelle des georgischen *Iadgari*, die sich im Troparion unmittelbar nach der Wasserweihe an Epiphanie findet: »So wie jene Stimme, die in der Wüste rief ... kamst du, unser Leben-digmacher, zogst die Gestalt der Knechtschaft an ...«, eine große Affinität mit den angeführten syrischen (und armenischen) Quellen zeigt.

Hier nun weitere Belegstellen aus dem georgischen *Iadgari*, die Phil 2,7 integriert haben:

125 Cf. Parisot I, 136, 996; Connolly, »Early Syriac Creed«, 207, 210 (wie Anm. 38).

126 Cf. Connolly, »Early Syriac Creed«, 210 (wie Anm. 38). Zu den syrischen, armenischen und georgischen Verb-Kombinationen cf. Winkler, »Der armenische Ritus ... sowie ... Notizen zur Liturgie der Georgier«, 295-296; detaillierte Besprechung in *Entwicklungsgeschichte*, 388-396 (wie Anm. 29).

127 Cf. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, 13, 23, 25, 26, 28 (wie Anm. 55).

128 Cf. Tēr-Mkrtēan – Kanayeanc', *Agat'angelay Patmut'iwn*, 46 (wie Anm. 56).

129 Cf. Čašoc' (Jerusalem 1873), 9. Zu dieser und anderen Verb-Kombinationen cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 388-396.

Epiphanie
Zum *Cant. Deut 32*

Iadgari, 44 Z. 33:
... der du dich erniedrigt hast ...,
damit du durch das Anziehen der Knechts-Gestalt
(მონისა ხატისა შემოსითა)
Adam befreien würdest ...

Ephiphanie
Zum *Cant. Dan 3*
[= der 3 Jünglinge]

Iadgari, 71 Z. 20-21:
Wie hat der anfanglose Gott
die Gestalt der Knechtschaft angezogen
(ხატი მონებისა შემოსა) ...

Mit dem georgischen Troparion zum *Cant. Deut 32* der Vigil von Epiphanie zeigt ein Ausschnitt aus dem georgischen *Symbolfragment 3* im *Mok'c'evay Kart'lisay* (»Die Bekehrung Georgiens«) eine nicht zu übersehende Verwandtschaft:

Mok'c'evay Kart'lisay
*Symbolfragment 3:*¹³⁰

- (2) ... der du dich selbst erniedrigst
- (3) und die Gestalt der Knechtschaft angelegt hast in deiner Demut
(და ხატი მონებისა შოთაც სიმდაბლითა შენითა) ...

Auf armenischer Seite wäre vor allem die älteste Redaktion der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) anzuführen, wo es in der vom Taufbekenntnis geprägten *Oratio post Sanctus* heißt: »... er zog Knechts-Gestalt an und wurde zur Ähnlichkeit unseres hinfälligen Leibes ... (... զկերպարանս ծառայի զգեցաւ եւ եղեւի նմանութիւն մարմնոյ տկարութեանս մերոյ ... [cf. Phil 2,7]«).¹³¹ Für diese durch Phil 2,7 angeregten Symbolzitate bietet sich z. B. auch ein Vergleich mit Ephräms *Hymni de Fide* XXIX (2.3) und *De Nativitate* XXII (5) an.¹³²

Bei dem georgischen Troparion zu Pss 148-150 von Epiphanie findet sich z. B. folgende seltene Variante:

Epiphanie
Zu Pss 148-150
ἄλλος (2)

Iadgari, 55 Z. 25:
... der du von der Jungfrau
»das Menschliche« anzogst (კაცება შეიმოსე).

130 Cf. I. Abulaje, *Jveli Kart'uli agiographi literaturis jeglebi I*: V-X ss. (Tiflis 1963), 153-154; zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 274, 396-397 (wie Anm. 29).

131 Catergian-Dashian, 134 Z. 80 mit Anm. 52 haben unzulässigerweise in den handschriftlichen Befund eingegriffen und den Text abgeändert in: »er nahm (jwn) Knechts-Gestalt an«. Zu **arm Bas I** cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 85 (21), 88 (21), 464-466, insbes. 465, und vor allem meine detaillierte Untersuchung: »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II« (wie Anm. 29).

132 Cf. *De Fide* XXIX (2.3): »Dem schwachen Körper nämlich, in dem er herabsteigend sich kleidete ... Der Gewaltige hat sich nämlich in dürftige Namen aus Liebe zu euch gekleidet ...«. Cf. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide* (= CSCO 154-155, Script. syri 73-74, Löwen 1955), 101 (= textus), 81 (= versio); *idem*, *De Nativitate*, 110 (= textus), 100 (= versio).

Zwar beinhaltet ȝօȝԵծա՞ «die menschliche [Natur]»¹³³, doch darf nicht übersehen werden, daß an dieser Stelle des Troparion nicht ծյնեծա՞ (»Natur«) mit angegeben ist, wie z. B. im *Iadgari*, 60 Z. 9: »der du von ›mit-seiender‹ Natur mit dem Vater bist« (ռոմելո ես ծյնեծա՞ տանարևո մաթօնա՞). Dies ist insofern von Bedeutung, als es in den frühen syrischen Quellen des öfteren heißt, daß der Sohn »die menschliche Natur angezogen hat«.¹³⁴

Im Gegensatz zu der äußerst gut bezeugten »Bekleidungs-Metaphorik« im georgischen *Iadgari*, deren Ursprung mit Syrien zu verbinden ist, fällt auf, daß z. B. Romanos der Melode nicht mehr diese Möglichkeit in seinen Kontakia genutzt hat.¹³⁵

Der Einbezug der griechischen Kontakia¹³⁶ des Romanos und der Vergleich mit den georgischen Troparia des *Iadgari* bietet sich aus folgenden Gründen an:

- (1) Beide haben ihren Sitz im Leben vor allem im Kathedraloffizium der Hochfeste.
- (2) Während das Kontakion ursprünglich ausschließlich im Zusammenhang mit den Lesungen der Kathedralvigil, bzw. den damit verbundenen biblischen Cantica mit den Troparien stand¹³⁷, erstrecken sich die georgischen Troparia des *Iadgari* nicht nur auf die biblischen Cantica, die mit den Lesungen verbunden

133 Cf. R. Mecklein, *Georgisch-deutsches Wörterbuch* (= *Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin* 32, Berlin/Leipzig 1928), 248.

134 Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, 16-18, 23-24. Zum syrischen wie armenischen Sprachgebrauch cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 387-388 (wie Anm. 29).

135 Ich verwende die Ausgabe von J. Grosdidier de Matons, *Romanos le mélode. Hymnes II* (= SC 110, Paris 1965).

136 Zur Begriffserläuterung cf. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris 1977), 37-39. Dem Namen nach handelt es sich um jenen hölzernen Stab, um den die Handschrift gerollt wurde. Dem Inhalt nach dient das Kontakion als eine Erläuterung des jeweiligen Fest-Mysteriums, ist also eine Unterweisung in Versen. Romanos selbst nennt seine Hymnen niemals »Kontakion«, sondern verwendet dafür Մսոց, փալմոց, ποίημα, αἴνος, ջնջն. Grosdidier de Matons (3, 37-39) vertritt jedoch die Ansicht, daß der Begriff »Kontakion« bis in die Anfänge zurückreicht, und die liturgischen *Volumina* (wobei die Handschriften, wie gesagt, um einen hölzernen Stab gerollt waren) mit diesem Terminus bezeichnet wurden.

137 Diesem Sachverhalt hat Grosdidier de Matons ein eigenes Kap. gewidmet: »Le kontakion et l'office«, in: *Origines*, 98-108. Dabei neigt er dazu, eher eine Verbindung des Kontakion mit den Lesungen anzunehmen als mit den biblischen Cantica und ihren Troparien (102-103, 105). Jedoch ist zu beachten, daß auch die biblischen Cantica (mit den Troparien) bei der Kathedralvigil in einem engen Zusammenhang mit den Lesungen stehen. Wie auch der georgische Begriff »iadgari« und der armenische »yisatakaran« in wörtlicher Übereinstimmung »Gedenken« bedeuten, wobei der *iadgari* damit die Gesänge meint und der *yisatakaran* die Lesungen, mit denen die Troparien in engster Verbindung stehen. Hierher gehört auch die Beobachtung, daß der Psalmvortrag bei den Lesungen oftmals wie eine *Lesung* eingeleitet wird, worauf Leeb, 63 (wie Anm. 9), bereits aufmerksam machte.

sind, sondern z. B. auch noch auf weitere Teile des Kathedraloffiziums, so auf die Pss 148-150, einem zentralen Baustein des Orthros, und auch auf Ps 140, dem Kernstück des Hesperinos. Insgesamt ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Troparien wie Kontakia insbesondere bei den Lesungen mit den Cantica angesiedelt waren bzw. sind.

(3) Die georgischen Troparien des *Iadgari* gehören dem bisherigen Forschungsstand nach in ihrer ältesten Schicht dem 5. bzw. dem 5. bis 6. Jahrhundert an. Auch die Kontakia des Romanos (- dessen Geburtsjahr und Lebensende im Dunkeln liegen und somit nur das Ende des 5. Jahrhunderts bis Mitte des 6. Jahrhunderts angegeben werden kann¹³⁸ -) gehören etwa in diese Zeit.

(4) Ein Vergleich zwischen diesen griechischen Kontakia und den georgischen Troparien bietet sich nicht nur aus zeitlichen Gründen an, oder wegen ihrer übereinstimmenden Verwendung im Kathedraloffizium der Hochfeste, sondern auch aufgrund ihrer gemeinsamen Funktion: beide dienen der Erläuterung des jeweiligen Fest-Mysteriums.

(5) Und es ist nochmals zu betonen, daß die georgischen Troparien auf der Übersetzung griechischer Vorlagen beruhen, beide aber – die griechischen Kontakia wie die georgischen Troparia – auffällige Berührungen mit Syrien zeigen¹³⁹, wenngleich auf sehr unterschiedliche Weise!

Wenn nun Romanos nicht mehr die Möglichkeit genutzt hat, die Inkarnation mit der Metapher des »Sich-Bekleidens« zu umschreiben, so ist dies gewiß bemerkenswert. Ja es scheint, daß Romanos dieser Möglichkeit offensichtlich bewußt aus dem Weg gegangen ist. Bezeichnenderweise wird ein ἐνδύω ausschließlich im Zusammenhang mit der christlichen Taufe verwendet: καὶ ἐνδύσῃ τὴν πρώτην εὐπόρειαν ...¹⁴⁰, während sonst bei den Kontakia von Weihnacht und Epiphanie die »Bekleidungs-Metaphorik« für die Aussagen der Inkarnation des Gottes-Sohns tunlichst vermieden wurde, wie der nachfolgende Überblick verdeutlicht:

138 Cf. Grosdidier de Matons, *Origines*, 178-179.

139 Zu Romanos cf. A. de Halleux, »Hellénisme et syrianité de Romanos le Melode. À propos d'un ouvrage récent«, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 73 (1978), 632-641; S. P. Brock, »From Ephrem to Romanos«, *Studia Patristica* 20 (Löwen 1989), 139-151; W. L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (= CSCO 475, subs. 74, Löwen 1985); *idem*, »The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion«, *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 171-187.

140 Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes II, Epiphanie II*, 2, 274.

Die Kontakia des Romanos

Weihnacht;

- III, 2, p. 120: ... ἐκ παρθένου σαρκοῦται ...
IV, 2, p. 140: ... τοῦ σαρκωθέντος ...
IV, 8, p. 144: ... Ἐκ σοῦ γὰρ ἐσαρκώθη ...
IV, 11, p. 146: ... ὑπὸ νόμου ἐσαρκώθη ...
IV, 14, p. 148: ... ἐσαρκώθη ...
IV, 20, p. 152: ... ἀσπόδως γὰρ σαρκοῦται ...
IV, 21, p. 152: ... φαίνεται ἐκών ἐνανθρωπήσας ὁ λόγος σαρκωθεὶς ...
IV, 25, p. 154/156: ... σεσάρκωται ... ἐνανθρωπήσας ...

Epiphanie:

- Π. 10, p. 282: ... σαρκωθέντα ἐκ ταύτης καὶ ἐκ Πνεύματος ἀγίου ...

Außerdem können noch folgende Stellen herangezogen werden:

Weihnacht;

- II, 1, p. 88: ... Λόγον σάοκα γενόμενον ...

Hypapante.

- Prooimion II, p. 174: 'Ο σάρκα δι' ἡμᾶς ἐκ παρθένου φορέσας ...
12, p. 190; ... σάρκα ... ἀνέλαβεν ...

Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß meines Wissens lediglich zwei griechische Bekenntnisse vorliegen, die die Inkarnation mit der Metapher des »Sich-Bekleidens« umschrieben haben.¹⁴¹ Dabei ist jedoch ein feiner Unterschied festzustellen: in den beiden Bekenntnissen von *Sardica 343* und im dritten Fragment der *Epistula Synodalis* von *Philippopolis 343* ist nicht mehr davon die Rede, daß Jesus »einen Leib anzog«, sondern daß er »den Menschen anzog«:

- Sardica* 343: Καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος,
 ὅν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου ...¹⁴²; *Philippopolis* 343: ... qui propter nos induerit hominem ...¹⁴³.

Wenngleich hie und da in griechischen patristischen Quellen die »Bekleidungs-Metaphorik« im Zusammenhang mit der Inkarnation präsent ist, so ist doch zusammenfassend festzustellen, daß sie ausschließlich bei den Syrern auf fruchtbaren Boden gefallen ist und von da aus auch auf armenische wie georgische Quellen ausgestrahlt hat und als *Terminus technicus* eingesetzt wurde, was in griechischen patristischen Schriften nicht der Fall ist. Erst mit dem 5. bis 6. Jahrhundert setzte in Syrien und Armenien dann ein Prozeß ein, den eigenen Sprachgebrauch näher an die griechischen Vorlagen des nicäniischen σαρ-

141 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 397-398 (wie Anm. 29).

142 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 189 (wie Anm. 37).

143 *Ibid.*, 190 Anm. 115.

κωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα anzugleichen. Bevor wir diese syrischen, armenischen und georgischen Neologismen näher erläutern, soll noch kurz auf die im georgischen *Iadgari* häufiger auftretende Wendung »er wohnte im Mutterleib der Jungfrau« eingegangen werden, da sie ebenfalls typisch für die syrischen patristischen Quellen des 4. Jahrhunderts ist.

2. Das »er wohnte im Mutterleib der Jungfrau« und ähnliches Formelgut

Im georgischen *Iadgari* lassen sich dabei zwei Varianten ausmachen, entweder heißt es in den Troparien von Weihnacht und der Verkündigung: »der im *Mutterleib* der Jungfrau wohnte« oder: »der im *Schoß* der Jungfrau wohnte«. Hier nun einige Beispiele:

Weihnacht

Zum *Cant. Dan. 3*

[= Azarias]

ἄλλος

Iadgari, 17 Z. 32:

... der im *Mutterleib* der Jungfrau wohnte

(სამოსა ქალწულისასა დაემგვდრა) ...

Weihnacht

Zum *Cant. Dan. 3*

[= der 3 Jünglinge]

Iadgari, 18 Z. 5:

Der im *Mutterleib* der Jungfrau wohnte

(სამოსა დაემგვდრა ქალწულისასა) ...

Epiphanie, Oktav

Zum *Cant. Magnificat*

Iadgari, 60 Z. 17:

... dem es gefiel,

unseretwegen in deinem *Mutterleib* zu wohnen

(დამკვდრებად სამოსა შენსა) ...

Diese Formulierung (»er wohnte im Mutterleib der Jungfrau«) findet sich ebenso beim Fest der Verkündigung:

- Zum *Cant. Deut 32*: *Iadgari*, 7 Z. 33-34
- Zum *Cant. Dan. 3* [= des Azarias]: *Iadgari*, 9 Z. 8
- Zum *Cant. Dan. 3* [= der 3 Jünglinge]: *Iadgari*, 9 Z. 14-15.

Die andere Variante, die vom »*Schoß*« der Jungfrau spricht, ist z. B. in folgendem Troparion belegt:

Weihnacht

Zu *Pss 148-150*

Iadgari, 19 Z. 28:

er wohnte im *Schoß* der Jungfrau

(დაემგვდრა მუცელსა ქალწულისასა) ...

In den syrischen und armenischen Quellen liegt dabei die Variante vor: »er betrat den Mutterleib«, so z. B. bei Ephräm:

Ephräm to Romanus. Nodus Parvus. In: *Acta Sanctorum. Scriptores Ecclesiastici. Vol. 1. 1895*. Ed. by J. B. Renn. Vol. 1. P. 479, sub voce 74, between 1905-1906, p. 100-101, under the heading *Wadidha. Its Importance for the Origin of the Name of the Virgin Mary* (Wadidha. Its Importance for the Origin of the Name of the Virgin Mary). Cf. Léonardier de Matos, *Hymnes à la Vierge* II, 2, 200-201, 211 and A. OPI, 1981, 6-7.

Hymni de Fide IV, 2: »der Erstgeborene betrat den Mutterleib ...«¹⁴⁴;

Hymni de Nativitate IV, 34: »Im Nisan ... betrat das Paschalamm den Mutterleib ...«;

bzw. XXXI, 6: »... die Sonne betrat den Mutterleib ...«¹⁴⁵.

In der armenischen *Lehre Grigors* 380 (4) heißt es ebenso: »Durch den Willen des Vaters betrat er den Mutterleib der Jungfrau ...« (*կամօք Հօր ենուս յարգանդ կուսին* ...)¹⁴⁶.

Bevor wir uns den im 5. und 6. Jahrhundert aufkommenden Neologismen zuwenden, ist noch die Beobachtung zu erwähnen, daß in keinem Troparion des gesamten besprochenen Festkreises (weder für die Verkündigung und Weihnachten, noch für die Epiphanie oder Hypapante) die Mitwirkung des Heiligen Geistes bei der Inkarnation erwähnt wird und somit diesen Troparien bei der Ausformulierung der Inkarnation nicht das *Nicaeno-Constantinopolitanum* zugrunde liegt!

Und noch etwas ist bemerkenswert: auch der Hinweis auf die »Gottesgebärerin« taucht im allgemeinen lediglich als Gegenpol zu den Aussagen über die »Jungfrau« auf¹⁴⁷, nicht jedoch im Zusammenhang mit der dem Symbolum entlehnten Darlegung der Inkarnation, die noch einer früheren Zeit angehört, wenn dabei Formulierungen wie »von der Jungfrau geboren«, »er zog einen Leib an von der Jungfrau«, oder »er wohnte im Mutterleib der Jungfrau« usw. belegt sind.

3. Die Entstehung der Neologismen: »er ›verleiblichte‹ sich« zu Beginn des 5. Jh.s und »er ›inhomisierte‹ sich« Anfang des 6. Jh.s

Wie schon bei der vorausgegangenen Besprechung der Übersetzung des ὁμοούσιος und des σαρκωθέντα auf die bahnbrechenden Untersuchungen, insbesondere von A. de Halleux, J. Gribomont und S. Brock der syrischen Quellen zu verweisen war¹⁴⁸, ebenso auf die armenischen Übersetzungstechniken¹⁴⁹, die eine nicht zu übersehende Kongruenz mit dem syrischen Befund

144 Cf. Beck, *Ephraem, De Fide*, 9 (= *textus*), 9 (= *versio*).

145 Cf. Beck, *Ephraem, De Nativitate*, 28, 106 (= *textus*), 26, 95 (= *versio*); s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 403.

146 Cf. Tēr-Mkrtč'ean – Kanayeanc', *Agat'angelay Patmut'iwn*, 190 (wie Anm. 56); s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 23, 403 (wie Anm. 29).

147 Der Begriff »Gottesgebärerin« ist z. B. in folgenden Troparien bezeugt: (1) *Verkündigung*: zum Cant. Hab 3 + Jona 2 (*Iadgari*, 8); (2) *Weihnacht*: zum Cant. Exod 15 (*Iadgari*, 15), 1 Sam + Isaia (*Iadgari*, 16), Magnificat (*Iadgari*, 19), *obit'ay* der Eucharistie (*Iadgari*, 21); (3) *nach Weihnacht*: zum Magnificat (*Iadgari*, 28); (4) *Epiphanie-Oktav*: zum Magnificat (*Iadgari*, 60); (5) *Hypapante*: zu Ps 140 + 148-150 (*Iadgari*, 86, 94), zur Prozession (*Iadgari*, 97).

148 Cf. Anm. 99 und 28.

149 Cf. Anm. 106 und 29; s. dazu vor allem Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 333-335, 335-345, 354-355, 365-367, 367-373.

zeigen, so sind diese Beiträge auch für diesen Abschnitt von grundlegender Bedeutung. Ich fasse zunächst den bisherigen Konsens bei der Erforschung der christlich-orientalischen Quellen zusammen und ergänze ihn mit der Analyse weiterer orientalischer Texte und neuen Erwägungen.

(1) Die Entstehung des Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« (5. Jh.)

Die Syrer haben aus dem ursprünglichen ~~κάτε ντέλ~~ (»er zog einen Leib an«), das in allen frühen syrischen Quellen die Inkarnation zum Ausdruck brachte, zu Beginn des 5. Jahrhunderts den Neologismus ~~παντόποιος~~ (»er ›verleiblichte‹ sich«) geschaffen, um ihr Vokabular näher an das nicäniische σαρκωθέντα anzugeleichen, wie A. de Halleux und andere auf anschauliche Weise nachgewiesen haben.¹⁵⁰ Auch die Armenier empfanden aufgrund der christologischen Streitigkeiten die Notwendigkeit, das einstige *qq̄b̄yāt մարմին* (»er zog einen Leib an«) in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts durch den Neologismus *մարմնացաւ* (»er ›verleiblichte‹ sich«) zu ersetzen, wie die offizielle Übersetzung des *Nicaenum* im *Brief des Sahak* von 435 zeigt¹⁵¹, im Gegensatz zu *Ps.-Evagrius*, wo das *Nicaenum* noch mit dem ursprünglichen und über syrische Vermittlung zustande gekommene Ausdrucksweise »er zog einen Leib an« wiedergegeben wird.¹⁵²

Für die vorliegende Untersuchung ist dabei von größerer Bedeutung, daß in der armenischen Troparien-Sammlung (*Šarakan* oder *Šaraknoc'* genannt) die Inkarnation bei den Troparien des Epiphaniefestes bereits durchweg mit dem Neologismus *մարմնացաւ* (»er ›verleiblichte‹ sich«) wiedergegeben wurde¹⁵³, im Gegensatz zur georgischen Sammlung von Troparien (*Iadgari*), wo das ursprüngliche Vokabular (»er zog einen Leib an« und damit verwandte Formeln) noch die Regel für die Aussagen der Inkarnation bildet¹⁵⁴ und der Neologismus (»er ›verleiblichte‹ sich«) die Ausnahme ist, also nur sehr vereinzelt auftritt. Hier nun einige georgische Beispiele für das neue Vokabular bei den Aussagen über die Inkarnation im *Iadgari*:

150 Cf. Anm. 28; insbes. de Haleux, »La Philoxénienne«, 305-305; *idem*, »Le symbole«, 182; Gribomont, »Le symbole«, 293; *idem*, »Sévère d'Antioche«, 142-158, insbes. 153.

151 Cf. Winkler, »Sprachgebrauch«, 505-506; *eadem*, »Armenian Anaphoras and Creeds«, 46-47, 51-52; *eadem*, »Der armenische Ritus«, 293-295; und am ausführlichsten in: *Entwicklungs geschichte*, 125-133, 430-432, 436-437, 440 (wie Anm. 29).

152 S. vorangehende Anmerkung.

153 Cf. Winkler, *Entwicklungs geschichte*, 445-447.

154 Cf. Winkler, »Der armenische Ritus«, 293-296; *eadem*, *Entwicklungs geschichte*, 396-397, insbes. 396; cf. *supra*: Überblick über das Vokabular im *Iadgari*.

Weihnacht, Vigil
Zum *Cant. Deut 32*

Iadgari, 15 Z. 24:
... der ich mutterlos vor den Ewigkeiten
vom Vater geboren wurde,
und vaterlos am Ende der Zeiten
mich aus der Jungfrau »verleiblichte« (განვკორციელდი) ...

Epiphanie, Vigil
Zum *Cant. Dan 3*
[= der 3 Jünglinge]
ἄλλος

Iadgari, 50 Z. 41:
Du hast dich »verleiblicht« (განვკორციელდი)
im Mutterleib der Jungfrau ...

Hypapante
Zum *Cant. Ex 15*

Iadgari, 87 Z. 21:
... damit ich ... verkünde,
daß Gott sich »verleiblichte« (განვკორციელდა).

Der zuletzt angeführte Auszug aus dem *Iadgari* wird im Troparion zum *Cant. Isaia 26* (ἄλλος) wiederholt (cf. *Iadgari*, 90 Z. 20). Außerdem ist der Neologismus z. B. auch noch beim Troparion zu Pss 148-150 nachzuweisen (cf. *Iadgari*, 96 Z. 31-32).

Insgesamt ist jedoch festzustellen, daß diese neue Wortprägung im *Iadgari* sehr selten ist und die ursprüngliche Ausdrucksweise noch bei weitem überwiegt. Somit bieten die georgischen Troparien des *Iadgari* eine ältere Schicht als die armenischen Troparien des Šaraknōc', wo der Neologismus »er »verleiblichte« sich« die Regel darstellt und das ursprüngliche Vokabular (»er zog einen Leib an«) nicht mehr präsent ist.

Eine Verschmelzung der frühesten mit einer jüngeren Schicht ist in der ältesten armenischen Redaktion der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) bei der *Oratio post Sanctus* nachweisbar, die, wie ich anderswo nachgewiesen habe, in all ihren orientalischen Rezensionen maßgeblich durch die jeweiligen Taufbekenntnisse geprägt wurde.¹⁵⁵

arm Bas I¹⁵⁶

- (34) ... aus der heiligen Jungfrau sich »verleiblichte«, [= jüngere Schicht]
(35) Knechts-Gestalt angezogen hat ... [= ursprüngliches Vokabular]

(34) ի սրբոյ Կուլին մարմնացաւ,
(35) զկերպարանս ծառայի զգեցաւ ...

Die ägyptische Redaktion der *Basilius-Anaphora* in ihren griechischen, bohaiischen und äthiopischen Vertretern (**äg gr Bas, boh Bas, äth Bas**) bietet mit

155 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II« (wie Anm. 29).

156 Cf. Catergian-Dashian, 134. Daß die Herausgeber an dieser Stelle in den handschriftlichen Befund eingegriffen haben, wurde bereits vermerkt: cf. *supra*. Die Gliederung des Textes habe ich von meiner Untersuchung übernommen.

den Neologismen an dieser Stelle ein späteres Stadium als **arm Bas I**. Hier ist der relevante Auszug aus der *Oratio post Sanctus*:¹⁵⁷

äg gr Bas	boh Bas	äth Bas
(16) σαρκωθείς	(16) ... sich »inkarnierte« (ἀγειλαρχ)	(16) er »verleiblichte« sich (ተመግዴ :

Die ägyptische Rezension der *Basilius-Anaphora* in ihren bohairischen und äthiopischen Vertretern folgt genauer der griechischen Vorlage, wie auch die ursprüngliche Ausdrucksweise für die Inkarnation (»er zog einen Leib an«, bzw. hier: »er zog Knechts-Gestalt an«, so in **arm Bas I**) nicht mehr präsent ist.

(2) Die Bildung des Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich« (6. Jh.)

Hier gibt die Tatsache, daß dieser Neologismus bei den Syrern *erst mit dem 6. Jahrhundert aufgekommen ist* und nicht schon im 5. Jahrhundert wie bei der neuen Wortprägung »er ›verleiblichte‹ sich«, gewiß noch Rätsel auf, während wir für die erstmalige Präsenz dieses neuen Vokabulars bei den Armeniern, die ebenfalls mit dem 6. Jahrhundert zu verbinden ist, nun die Gründe wissen. Bevor auf den armenischen Befund näher eingegangen wird, müssen wir uns erst einen Überblick über den syrischen Wandel im Vokabular verschaffen.

Die Syrer haben zu Beginn des 6. Jahrhunderts an Angleichung an das ἐνανθωπήσαντα aus dem ursprünglichen »er wurde Mensch« (ܒ୍ୟାତ ରାମ) ein ܣନ୍ତୋଷ (»er ›inhomisierte‹ sich«) gebildet. Deutlich sichtbar wird das in der ost- und westsyrischen Redaktion des *Nicaenum* der Synode zu Seleucia-Ctesiphon von 410: die westsyrische Redaktion bietet noch das ursprüngliche »er wurde Mensch« (ܒ୍ୟାତ ରାମ), während in der ostsyrischen Textgestalt der Neologismus ܣନ୍ତୋଷ (»er ›inhomisierte‹ sich«) bezeugt ist.¹⁵⁸ Daß diese größere Angleichung an das ἐνανθωπήσαντα zu Beginn des 6. Jahrhunderts erfolgte, hat A. de Halleux mit seiner Analyse der syrischen Quellen, insbe-

157 Für die *Oratio post Sanctus* der **äg gr Bas** wurde E. Renaudots *Liturgiarum Orientalium Collectio I* (Frankfurt/London 1847), 65, verwendet; für **boh Bas** die Edition von R. Tuki (Rom 1736), 103-106 (kopt. Pag.), und für **äth Bas** der Textus receptus *Mäṣəḥafā qəddase* (Addis Abeba 1958/59), 163-164; S. Euringer, »Die äthiopische Anaphora des heutigen Basilios nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen«, *Orientalia Christiana* 36 Nr. 98 (1934), 150/151-152/153. S. dazu Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

158 Zu diesen beiden Redaktionen und dem aufkommenden Neologismus cf. de Halleux, »Le symbole«, 162-164; *idem*, »La Philoxénienne«, 303-305, 307, 310-311, 314; *idem*, »La deuxième lettre«, 13, 48 (24), 43 (21), 44 (22), 50 (27), 60 (37), 77 (59 = Anspielung); Gribomont, »Sévère d'Antioche«, 153; Brock, »Christology«, 133; Vööbus, »Symbol«, 294-295 (wie Anm. 28); s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 103, 461-464 (wie Anm. 29).

sondere der Schriften des Philoxenus gezeigt.¹⁵⁹ Von größerem Interesse ist dabei, daß Philoxenus in seinem »Zweiten Brief an die Klöster von Beit Gau-gal«¹⁶⁰ zwar den Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« (ἢ γένεται) verwendet, jedoch noch durchwegs auf dem ursprünglichen Vokabular »er wurde Mensch« beharrt, also in dieser Schrift noch nicht der Neologismus γένεται (»er ›inhomisierte‹ sich«) präsent ist.¹⁶¹

Es gibt zu denken, daß bereits zu Beginn des 5. Jahrhunderts der Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« als Terminus technicus für die Inkarnation in Angleichung an das nicäni sche σαρκωθέντα aufgekommen ist, dabei jedoch das ἐνανθρωπήσαντα noch ein volles Jahrhundert unberührt blieb und die Menschwerdung nach wie vor mit »er wurde Mensch« wiedergegeben wurde. Eine plausible Erklärung für diesen Befund in den syrischen wie armenischen Quellen legt die Gestalt der armenischen Glaubensbekenntnisse nahe. Denn die armenischen Bekenntnisse folgen bis in das 6. Jahrhundert dem *Nicaenum* in Gestalt der *Didascalia*, dem eigentümlicherweise das ἐνανθρωπήσαντα fehlt, worauf bereits oben bei der Einleitung zu Kap. III (»Die Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung«) hingewiesen wurde. Der Klarheit halber sei hier nochmals das *Nicaenum* nach der *Didascalia* zitiert und der uns vertrauten Gestalt des *Nicaenums* mit der Doppelaussage σαρκωθέντα – ἐνανθρωπήσαντα gegenübergestellt:¹⁶²

Nicaenum	Nicaenum nach der Didascalia
Dossetti, 232:	Dossetti, 66:
κατελθόντα	κατελθόντα
καὶ σαρκωθέντα,	καὶ σαρκωθέντα,
ἐνανθρωπήσαντα,	–
παθόντα ...	παθόντα ...

In mehreren Veröffentlichungen suchte ich nachzuweisen, daß alle armenischen Bekenntnisse vor dem 6. Jahrhundert, auch noch das *Credo des Babgēn* im *Synodalschreiben von Duin* 506, dem *Nicaenum* der *Didascalia* folgen, dem das ἐνανθρωπήσαντα bekannterweise fehlt.¹⁶³

Erst im Vorfeld der zweiten Synode von Duin um 555 unter Katholikos Nersēs II. ist bei den Armeniern der Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich«

159 Cf. de Halleux, »La Philoxénienne«, 301-302, 308-311, 314-315 (wie Anm. 28).

160 Cf. Edition und Übersetzung von de Halleux, »La deuxième lettre«, 5-79 (wie Anm. 28).

161 Cf. de Halleux, »La deuxième lettre«, 43 (21), 44 (22), 48 (24) hier sogar noch das früheste Vokabular γένεται [»er zog einen Leib an«], 50 (27), 60 (37), 77 (59 = Anspielung).

162 Cf. Winkler, »Armenische Anaphoras and Creeds«, 47; eadem, *Entwicklungsgeschichte*, 125, 128 (14), 131 (14), 135 (14), insbes. 172, 428-440, 461-463.

163 Cf. Winkler, »Armenian Anaphoras and Creeds«, 47-48; eadem, *Entwicklungsgeschichte*, 128 (14), 131 (4), 135 (14), 172-174, 428-440.

(ձարգացաւ) mit Sicherheit nachzuweisen,¹⁶⁴ der wie in Syrien aus »er wurde Mensch« gebildet wurde, wobei das *Credo des Nersēs* verbatim einer syrischen Vorlage folgt.¹⁶⁵ Das heißt, erst als das *Nicaenum* in Gestalt der *Didascalia* von den Armeniern in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts aufgegeben wurde, ist über syrische Vermittlung auch die Doppelaussage σαρκωθέντα – ἐνανθρωπήσαντα mit dem *Credo des Nersēs* II. wirklich in Umlauf gekommen, wie z. B. auch das sog. *Armeniacum*¹⁶⁶ bezeugt, das bei den Aussagen über den Sohn der uns bekannten Textgestalt des *Nicaenum* und der *Hermeneia* folgt.¹⁶⁷

Die augenfälligen Parallelen bei der Bildung der armenischen Neologismen mit den syrischen Quellen gibt zu denken. Zwar wurde mit den christologischen Streitigkeiten gewiß im gesamten christlichen Orient das griechische Vokabular allmählich als normativ empfunden und hat so im Laufe des 5. bis 6. Jahrhunderts zu einer Angleichung an die griechischen Termini technici geführt, aber bei den armenischen (wie georgischen) Quellen ist doch auch die große Ausstrahlungskraft Syriens hoch zu veranschlagen. Dies führt zu Überlegungen, ob nicht auch im syrischen Raum das Opusculum der sog. *Didascalia* (bzw. *Syntagma*) mit dem fehlenden ἐνανθρωπήσαντα einmal im Umlauf gewesen sein könnte, was die Tatsache erklären würde, warum erst an die hundert Jahre nach der Einführung des Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« zu Beginn des 5. Jahrhunderts, sich im 6. Jahrhundert dann im Anschluß an das ἐνανθρωπήσαντα auch die neue Wortprägung »er ›inhomisierte‹ sich« durchzusetzen begann. Zudem wissen wir aufgrund der verdienstvollen Arbeiten von J. Muyllemans, G. Garitte, G.L. Dossetti u. a., daß dieses Opusculum der *Didascalia* (bzw. *Syntagma*) im Orient weit verbreitet war.¹⁶⁸

Auf georgischer Seite kommt der Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich« im *Iadgari* sehr selten vor. Ähnliches gilt auch für die frühen georgischen Bekenntnisse. Welche Bewandtnis es dabei hat, daß dieser Neologismus im *Iadgari* vor allem bei den Troparien zum *Magnificat* zutage tritt, weiß ich noch nicht. Ob es vielleicht damit zu tun haben könnte, daß die Einfügung dieses neutestamentlichen Canticum in das Offizium möglicherweise etwas jüngeren Datums

164 Ibid.

165 Zum *Credo des Nersēs* cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 216-217, 218, 448, 451 (38), 456 (37-38), 458-459, 460 (wie Anm. 29).

166 Zum *Armeniacum* cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 223-234, 460; eadem, »Armenian Anaphoras and Creeds«, 49-51.

167 Ibid.

168 Cf. Muyllemans, »Une recension arménienne du *Syntagma doctrinæ*», *Handes Amsorya* 41 (1927), 687-700; G. Garitte, »Une lettre grecque attribuée à S. Antoine«, *Le Muséon* 55 (1942), 97-123; Dossetti, 51-67; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 101, 105-106, 118 (wie Anm. 29).

ist als die Präsenz der alttestamentlichen Cantica?¹⁶⁹ Hier nun einige Beispiele aus dem *Iadgari*:

Iadgari

<i>Verkündigung</i>	<i>Iadgari</i> , 9 Z. 28:
Zum <i>Cant. Magnificat</i>	... der sich für unsere Erlösung »inhomisierte« (განპკაცენ) ...
<i>Epiphanie</i>	<i>Iadgari</i> , 53 Z. 4:
Zum <i>Cant. Magnificat</i>	Der sich für unser Leben in der Fülle der Zeiten »inhomisierte« (განპკაცენ) ...
<i>Epiphanie, Oktav</i>	<i>Iadgari</i> , 60 Z. 25:
Zum <i>Cant. Magnificat</i>	Der sich unseretwegen »inhomisierte« (განპკაცენ) und getauft wurde ...
<i>Hypapante</i>	<i>Iadgari</i> , 92 Z. 37:
Zu <i>Cant. Dan 3</i> [= der 3 Jünglinge]	... der für das Leben aller »inhomisiert« wurde (განპკაცნა) ...

Bei dem nachfolgenden Troparion ist die griechische Vorlage bekannt, mit der die georgische Übersetzung zu vergleichen ist:¹⁷⁰

Iadgari

<i>Verkündigung, sicmidisay</i>	<i>Theotokion der Sonntagsvesper</i>
p. 11 Z. 4-6:	p. 382 Z. 2-5:
da Gott geboren	Θεὸν γὰρ ἐγέννησεν
aus ihr Leib wurde (კორციელ იქმნა) ...	ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα ...
heilig bist du,	"Αγιος εῖ, Χριστὸς ὁ Θεός;
der sich unseretwegen »inhomisierte« (განპკაცენ) ...	ὅ δὲ ἡμᾶς ἐνανθρωπήσας ...

PaR

<i>Θεόν γὰρ ἐγέννησεν</i>
ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντα ...
"Αγιος εῖ, Χριστὸς ὁ Θεός;
ὅ δὲ ἡμᾶς ἐνανθρωπήσας ...

Wie aus der Gegenüberstellung der Texte zu ersehen ist, stimmt die georgische Übersetzung bei der Wiedergabe der *Inkarnation* nicht ganz genau mit dem griechischen Text überein, lediglich bei der *Menschwerdung* gleicht der georgische Text aufgrund des Neologismus dem griechischen, andererseits fehlt dabei jedoch das *Χριστὸς ὁ Θεός*.

Wie schon eingangs vermerkt wurde, tritt dieser Neologismus auch vereinzelt in georgischen Symbolfragmenten auf, dabei jedoch meines Wissens ausschließlich im *K'art'lis C'hevreb'a* (nicht im *Mok'čevay K'art'lisay*):¹⁷¹

¹⁶⁹ Cf. Winkler, »Armenian Night Office II«, 484-485, 501 Anm. 146, 505 mit Anm. 158-159, 506-517, 519-521, 525-527.

¹⁷⁰ Cf. Leeb, 123 Anm. 175 (wie Anm. 9); Metreveli, *Iadgari*, 649.

¹⁷¹ Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 271-280 (wie Anm. 29).

K'art'lis C'ḥovrebaSymbolfragment 1:¹⁷²(4)¹⁷³ ... und zu unserer Erlösung »inhomisiert« wurde (განვითარება) ...**K'art'lis C'ḥovreba**Symbolfragment 5:¹⁷⁴

(4) der Sohn Gottes,

(5) geboren vor den Zeiten,

(6) der zu unserer Erlösung »inhomisiert« wurde (განვითარება) ...¹⁷⁵

Hier ist nochmals zu betonen, daß sich dieser Neologismus meines Wissens ausschließlich in den Symbolfragmenten des *K'art'lis C'ḥovreba* (»Das Leben Georgiens«) nachweisen läßt, während der *Mok'c'evay K'art'lisay* (»Die Bekehrung Georgiens«) noch das ursprüngliche Formelgut bewahrt hat, wie zum Beispiel folgende Stelle beweist:

Mok'c'evay K'art'lisaySymbolfragment 3:¹⁷⁶

(2) der du dich selbst erniedrigt

(3) und die Gestalt der Knechtschaft angelegt hast in deiner Demut

(და ხატი მოწებისა მთაიცუ სიმღაბითა შენითა) ...

Auch in den georgischen Quellen, seien es die Troparien oder die Symbolfragmente des *K'art'lis C'ḥovreba*, dürfte der Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich« nicht vor dem 6. Jahrhundert aufgekommen sein, so wie er auch in den syrischen und armenischen Quellen erst mit dem 6. Jahrhundert mit Sicherheit bezeugt ist.

Abschließend kann auch noch auf das relevante koptische und das äthiopische Formelgut aufmerksam gemacht werden, womit sich erweist, daß der gesamte christliche Orient einem bestimmten Muster bei der Übersetzung der Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung folgt. Sieht man z. B. die äthiopischen Quellen durch, die nachweislich entweder das *Nicaenum* reflektieren, wie z. B. äth Epiphanius I¹⁷⁷, oder das *Nicaeno-Constantinopolitanum*, wie z. B.

172 Cf. Qauhčišvili I, 94; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 275 (wie Anm. 49 und 29).

173 Die Einteilung des Textes wurde von meiner Untersuchung, *Entwicklungsgeschichte*, übernommen.

174 Cf. Qauhčišvili I, 128 (wie Anm. 49); zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 180 [6].

175 S. dazu auch noch das *Fragment 6*; Qauhčišvili I, 130 Z. 5; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 180 (wie Anm. 49 und 29).

176 Diese Stelle wurde bereits angeführt: cf. *supra*, Text zu Anm. 130.

177 Cf. Weischer, *Qērellos IV/2*, 98; *idem*, »Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis. Ein Beitrag zur Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopischer Forschungen«,

der Abschnitt über die Inkarnation und Menschwerdung in der vom Symbolum geprägten *Oratio post Sanctus* der gesamten ägyptischen Überlieferung der *Basilius-Anaphora*, oder die Symbolfragmente zu Beginn des äthiopischen Offiziums, so läßt sich ebenso die Entwicklung vom ältesten Formelgut bis hin zu den Neologismen verfolgen.

Das äthiopische Offizium beginnt mit dem Trishagion, das sich um Symbolfragmente rankt, die ein hohes Alter haben dürften, wenn es dort heißt:

Kidan Zä-nägh (»Morgenoffizium«)

Velat, *Me'eräf*, p. 1 (2-3):¹⁷⁸

(2) ... der geboren wurde (ዘተወልድ፡)

(3) von Maria, der heiligen Jungfrau (እምርያው፡ እምዋጭነት፡ ደንባለ፡) ...

Demgegenüber dürfte die äthiopische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* (äth Bas) eine jüngere Schicht wiedergeben, wie aus den Neologismen: »er ›verleiblichte‹ sich« als Terminus technicus für die Inkarnation und »er ›inhomisierte‹ sich« für die Menschwerdung hervorgeht:

äth Bas

Euringer, p. 150, 152 (4-7):¹⁷⁹

(14) ... der ›inhomisiert‹ wurde (ዘተሰበአ፡)

aus dem Heiligen Geist¹⁸⁰

(15) und Maria, der heiligen Jungfrau;

(16) er ›verleiblichte‹ sich (ተመገዙ፡)

(17) und wurde Mensch (ወሮት፡ በበአ፡) ...

In dieser in vieler Hinsicht hochinteressanten Passage der *Oratio post Sanctus*, die offensichtlich vom *Nicaeno-Constantinopolitanum* inspiriert wurde, was der Hinweis auf das Mitwirken des Heiligen Geistes nahelegt, wird die *Menschwerdung* zweimal bezeugt:

(1) mit dem wohl später erst interpolierten Neologismus »der ›inhomisiert‹ wurde« in Abschnitt 14a;

Theologie und Philosophie 53 (1978), 407-414; s. dazu Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 286-287, 466; *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

178 Cf. Velat, *Études sur le me'eräf*, 1 (wie Anm 45); zur Untersuchung cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 285-286, 465 (wie Anm. 29).

179 Cf. Euringer, »Basilius«, 150, 152 (wie Anm. 41). Die Gliederung des Textes wurde von meinen Untersuchungen, *Die Entwicklungsgeschichte*, 286, 465; sowie: »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, übernommen (wie Anm. 29).

180 Die Mitwirkung des Heiligen Geistes bei den Aussagen über die Menschwerdung und Inkarnation deutet darauf hin, daß dieser Abschnitt der *Oratio post Sanctus* vom *Nicaeno-Constantinopolitanum* inspiriert wurde; cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

(2) mit der ursprünglichen Aussage »er wurde Mensch« in Abschnitt 17, die dem Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« in 16 folgt.

Daß Abschnitt 14a erst später interpoliert wurde, zeigt ein Vergleich mit den anderen Zeugen der ägyptischen Überlieferung der *Basilius-Anaphora*; hier ist die Gegenüberstellung der griechischen, bohairische und äthiopischen Textgestalt (äg gr Bas, boh Bas, äth Bas)¹⁸¹:

äg gr Bas	boh Bas	äth Bas
-	-	(14) der »inhomisiert« wurde (በተሰበለ)
(14) ὅς ἐκ πνεύματος άγιου,	(14) Der durch den Heiligen Geist	aus dem Heiligen Geist
(15) καὶ ἐκ τῆς ἀγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀει- παθένου Μαρίας	(15) und die heilige Jungfrau Maria	(15) und Maria, der heiligen Jungfrau;
(16) σαρκωθεῖς	(16) sich »inkarnierte« (አፋርጻርያ)	(16) er »verleiblichte« sich (ተዋጥው፡)
(17) καὶ ἐνανθρωπήσας ...	(17) und »inhomisierte« (አፋርዋዎም፣)	(17) und wurde Mensch (ወጥኑ፡ በብሉ፡)

Die Gegenüberstellung zeigt sehr deutlich, daß es sich bei Abschnitt 14a von äth Bas um einen sekundären Einschub handelt, der nicht dem ursprünglichen ägyptischen Traditionstrang der *Basilius-Anaphora* angehörte.¹⁸²

Die Kombination von: »er ›verleiblichte‹ sich« als *Terminus technicus für die Inkarnation* mit dem ursprünglichen Vokabular *für die Menschwerdung* in äth Bas (16-17), d. h. also die Verbindung zwischen dem Neologismus bei der Aussage über die Inkarnation und der Weitertradierung der ursprünglichen Ausdrucksweise für die Menschwerdung korrespondiert in auffälliger Weise mit dem syrischen Befund bei Philoxenus: in seinem »Zweiten Brief an die Klöster von Beit Gaugal« ist bereits der Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« für die Inkarnation belegt, während bei der Aussage über die Menschwerdung noch das ursprüngliche »er wurde Mensch« präsent ist.¹⁸³

In der ältesten armenischen Redaktion der *Basilius-Anaphora* (arm Bas I)

181 Zur *Oratio post Sanctus* des ägyptischen Traditionstranges der *Basilius-Anaphora* wurden folgende Editionen benutzt: für äg gr Bas Renaudot I, 65; für boh Bas Tuki, 103-106; für äth Bas der *Textus receptus*: *Mäsəḥafā qəddase*, 163-164; Euringer, »Basilius«, 150/151-152/153. S. dazu Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

182 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

183 Dies wurde bereits erwähnt: cf. *supra*, Text zu Anm. 160-161. Im Gegensatz dazu reflektiert äth Epiphanius I auch den Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich«, der unmittelbar auf das »er ›verleiblichte‹ sich« folgt; zur äthiop. Textgestalt cf. Weischer, *Qērellos IV/2*, 98 sowie meine Untersuchungen: *Entwicklungsgeschichte*, 286, 465; »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

stehen wir vor einer noch früheren Schicht: zwar hat der Neologismus »er verleiblichte sich« (*մարմնացաւ*) bereits Eingang gefunden¹⁸⁴, aber er ist an die ursprüngliche Ausdrucksweise für die Inkarnation in einer sekundären Entwicklung angehängt worden. Somit steht neben der ältesten Schicht ein sekundärer Einschub, wobei beide Aussagen ausschließlich die *Inkarnation* zum Inhalt haben:

- (34) ... aus der Junfrau sich »verleiblichte« (*մարմնացաւ*), [= sekundär]
 (35) Knechtsgestalt angezogen hat (*զիերպարանն ծառայի զգեցաւ*). [= ursprünglich]

Eine davon unabhängige Feststellung der *Menschwerdung* (ausgedrückt durch *ἐνανθρώπησε*) fehlt, so wie das *ἐνανθρωπήσαντα* auch im *Nicaenum* der *Didascalia* fehlt, ebenso in den von dieser Gestalt des *Nicaenum* inspirierten armenischen Glaubensbekenntnissen bis in das 6. Jahrhundert. Außerdem ist davon auszugehen, daß die Aussage über die Inkarnation einst auf den Hinweis des »Anziehens der Knechts-Gestalt« beschränkt war, wie ich einer ausführlichen Besprechung dieser Passage der *Oratio post Sanctus* von **arm Bas I** darzulegen suchte.¹⁸⁵

Ein Vergleich zwischen dem ägyptischen Traditionstrang der *Basilius-Anaphora* und der ältesten armenischen Rezension (**arm Bas I**) verdeutlicht diesen grundlegenden Unterschied, wie auch der Einbezug des *Nicaenum* (in Gestalt der *Didascalia*) und des *Nicaeno-Constantinopolitanum* zeigt, daß die armenische Überlieferung vom *Nicaenum* der *Didascalia* inspiriert wurde, und die ägyptische offensichtlich vom *Nicaeno-Constantinopolitanum*:

Nicaenum (nach der Didascalia) Dossetti, p. 66:	Nicaenum Dossetti, p. 232:	Nicaeno-Constantinopolitanum Dossetti, p. 246:
καὶ σαρκωθέντα	καὶ σαρκωθέντα	καὶ σαρκωθέντα
—	—	ἐκ πνεύματος ἀγίου
—	—	καὶ Μαρίας τῆς παρθένου
—	ἐνανθρωπήσαντα	καὶ ἐνανθρωπήσαντα ...

Hier nun der entsprechende Text der *Basilius-Anaphora*:

arm Bas I	boh Bas	äth Bas
—	—	(14) der »inhomisiert« wurde
—	(14) Der durch den Heiligen Geist	aus dem Heiligen Geist
(34) ... aus der heiligen Jungfrau	(15) und die heilige Jungfrau Maria	(15) und Maria,
sich »verleiblichte«,	(16) sich »inkarnierte«	der heiligen Jungfrau;
—	(17) und »inhomisierte«.	(16) »er»verleiblichte« sich«
		(17) und wurde Mensch.

184 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

185 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II« (wie Anm. 29).

(35) Knechts-Gestalt
angezogen hat.

(34) ի սրբոյ Կուսէն
մարմնացաւ,
(35) զկերպարանս
ծառայի զգեցաւ:

— (14) φάι ἔτε ἐβολθέν
πίπνεγμα θεογύλα:

(15) οὲμ ἐβολθέν τηρ-
θενος θεογύλα μαριά.

(16) λαγεισάρχ

(17) ογος λαγερρωμι:

(14) ԱԽՈՒԹԻ:

հարշեն: ԳՖՆ:

(15) ՓՀՊԸԸԹ: ՀԹՔՁՆԴՒ:

ՔՇՎԱ::

(16) ԴՄԴՎ:

(17) ՄԻՆ: ՈՒՒ:

Fassen wir nun den Überblick über das Vokabular zur Inkarnation und Menschwerdung zusammen:

Die Aussage über das »Anziehen eines Leibes« bzw. »der Knechts-Gestalt« gehört zu den ältesten, über syrische Vermittlung zustande gekommene Termini technici für die *Inkarnation*.

So wie im *Nicaenum* in Gestalt der *Didascalia* das ἐνανθρωπήσαντα fehlt, so fehlt es auch in den zitierten armenischen Quellen, ebenso in arm Bas I: hier stehen wir vor einer Verdoppelung der Aussage über die *Inkarnation*, wobei der Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich«, der erst in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstand, nachgeschoben wurde.

Die Tatsache, daß die Syrer wie Armenier erst mit dem 6. Jahrhundert den Neologismus »er ›inhomisierte‹ sich« (aus »er wurde Mensch«) in Anlehnung an das ἐνανθρωπήσαντα geprägt haben, also etwa hundert Jahre nach dem ersten Eingriff in das Vokabular über die *Inkarnation* auch das für die *Menschwerdung* dem griechischen Vorbild angeglichen wurde, hat bislang in der Forschung noch keine Erklärung gefunden. Ob der Befund bei den Armeniern, die nachweislich dem *Nicaenum* in Gestalt der *Didascalia* (mit dem fehlenden ἐνανθρωπήσαντα !) bis in das 6. Jahrhundert gefolgt sind, möglicherweise auch für die Syrer mit in Erwägung gezogen werden muß, bedarf noch einer detaillierten Untersuchung. Es gibt immerhin zu denken, daß in den orientalischen Quellen, den syrischen wie armenischen (und georgischen), das ursprüngliche Vokabular für die *Inkarnation*, ausgedrückt durch eine »Bekleidungs-Metaphorik«, dann zu Beginn des 5. Jhs dem Neologismus »er ›verleiblichte‹ sich« weichen mußte, und daß bei den Syrern und Armeniern bislang keine Belege gefunden werden konnten, daß in dieser Zeit auch aus dem »er wurde Mensch« ein »er ›inhomisierte‹ sich« geprägt wurde, was gewiß aufgrund der christologischen Streitigkeiten nahegelegen hätte. Somit stellt sich die Frage, ob nicht auch in Syrien einmal Glaubensbekenntnisse im Umlauf waren, die ebenfalls dem *Nicaenum* in Gestalt der *Didascalia* gefolgt sind, dem das ἐνανθρωπήσαντα gefehlt hat. Außerdem fehlt das ἐνανθρωπήσαντα nicht

nur in dieser Form des *Nicaenum*, sondern es ist ebensowenig in einigen Formeln präsent, die in einem engen Zusammenhang mit den christologischen Auseinandersetzungen und der Verteidigung arianisierender Tendenzen stehen.¹⁸⁶ So z. B. fehlt das ἐνανθρωπήσαντα auch in der Formel I der Synode zu Antiochien 341 und im Credo IV von Sirmium 359:

Nicaenum nach Didascalia: ¹⁸⁷	Antioch. 341 Formel I: ¹⁸⁸	Sirmium 359 Credo IV: ¹⁸⁹
κατελθόντα	κατελθόντα	καὶ γεννηθέντα
καὶ σαρκωθέντα.	καὶ σάρκα ἐκ τῆς (ἀγίας) παρθένου ἀνειληφότα.	ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου.

Außerdem ist es eine Tatsache, daß auch im georgischen *Iadgari* die Aussagen über die *Inkarnation* bei weitem überwiegen, ja der direkte Bezug auf die *Menschwerdung* äußerst selten ist. Das heißt, die Hinweise auf die *Menschwerdung* spielen bei den Troparien der Verkündigung, von Weihnacht und Epiphanie wie Hypapante im Vergleich mit den Aussagen über die *Inkarnation* eine untergeordnete Rolle:

- (1) Bei den Troparien von Weihnacht und Epiphanie wird die *Inkarnation* in der Regel mit der Umschreibung »er zog einen Leib an« (und damit verwandten Formen) zum Ausdruck gebracht.
- (2) Bei den Troparien von Weihnacht, Epiphanie und Hypapante begegnen wir vereinzelt auch dem Neologismus »er >verleiblichte< sich«.
- (3) Die Hinweise auf die *Menschwerdung* sind äußerst selten; der Neologismus »er >inhomisierte< sich« ist vereinzelt vor allem bei den Troparien zum *Magnificat* präsent. Außerdem ist es bemerkenswert, daß diese neue Wortprägung meines Wissens in keinem der georgischen Symbolfragmente des *Mok'c'evay Kartlisay* (Die »Bekehrung Georgiens«) belegt ist, nur im *Kartlis Chovreba* (»Das Leben Georgiens«).

Darüber hinaus fiel auf, daß die Mitwirkung des Heiligen Geistes, ein Charakteristikum des *Nicaeno-Constantinopolitanum*, in keinem georgischen Troparion des *Iadgari* (weder bei der Verkündigung und Weihnacht, noch bei der Epiphanie und Hypapante) bei den Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung erwähnt wird, wie sie auch nicht bei der vom einheimischen Taufkenntnis inspirierten ersten armenischen Redaktion der *Basilius-Anaphora* mit-

186 Man lese nur bei Kelly (*Early Eastern Creeds*, 263–295) nach, wie sehr man sich nach dem *Nicaenum* noch mit dem »Arianismus« und semi-arianischen Stellungnahmen auseinanderzusetzen hatte.

187 *Ibid.*, 204 (§ 163).

188 Cf. Dossetti, 66 (wie Anm. 34).

189 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 183 (§ 153) [wie Anm. 37].

einbezogen wurde, im Gegensatz zum ägyptischen Traditionstrang dieser Anaphora, die an dieser Stelle offensichtlich vom *Nicaeno-Constantinopolitanum* angeregt wurde.

Abschließende Beobachtungen

Bei der näheren Untersuchung des theologischen Wortbestandes der georgischen Troparien von Weihnacht und Epiphanie im *Iadgari* ergab sich an bedeutsamen Stellen, daß sie in auffälliger Weise vom griechischen Original, aber auch von den damit verwandten griechischen Kontakia abweichen, was sich insbesondere bei der Analyse der Aussagen über die Inkarnation zeigte. Diese georgischen Troparien weichen durch die Umschreibung mit der Metapher, daß der Sohn »einen Leib anzog« (und damit verwandten Formeln), deutlich vom griechischen ἐσαρκώθη (s. auch das nicäniische σαρκωθέντα) in der griechischen Vorlage ab. Interessanterweise liegt diese »Bekleidungs-Metaphorik« auch nicht mehr in den Kontakia des Romanos vor, die aus der gleichen Zeit wie die Troparien der ältesten Schicht des *Iadgari* stammen (von der man bislang annahm, daß sie dem 5. bis 6. Jahrhundert angehört) und die gleiche liturgische Funktion haben, das Fest-Mysterium (im Zusammenhang mit den Lesungen) zu erläutern. Im *Iadgari* hingegen bildet die Metapher »vom Anziehen eines Leibes« die Standardwiedergabe für die Inkarnation, so wie sie ausgehend von Syrien in den frühesten armenischen und anderen georgischen Quellen Eingang gefunden hat. Nicht minder bedeutsam ist die Tatsache, daß die Syrer, und im Anschluß daran auch die Armenier, im 5. und 6. Jahrhundert Neologismen bildeten, um genauer das nicäniische σαρκωθέντα und ἐνανθρωπίσαντα wiederzugeben, und daß diese Neologismen ebenso in den georgischen Troparien des *Iadgari* nachweisbar sind.

Wie sich weiter bei der Gegenüberstellung mehrerer Theologumena im *Iadgari* und anderen orientalischen Quellen gezeigt hat, ergaben sich bei der Wahl des Vokabulars für den Schöpfer und der Übertragung des ὁμοούσιος nicht zu über sehende Übereinstimmungen zwischen den georgischen Troparien des *Iadgari* und armenischem Formelmaterial, die wiederum des öfteren ihre Wurzeln in syrischem Gedankengut haben und teilweise noch bis in die antiochenischen Partikularsynoden der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückverfolgt werden können, wie z. B. die Feststellung, daß der Vater bzw. der Sohn der »Schöpfer / Herr / Hervorbringer des Alls« ist, die ausgehend von Syrien auch in den georgischen Troparien und Symbolfragmenten und in armenischen wie äthiopischen liturgischen Quellen anzutreffen ist.

Außerdem sind die Querverbindungen mit dem allerfrühesten armenischen

Formelgut bei der Beschreibung der Relation des Sohns mit dem Vater zu notieren, zudem die Gemeinsamkeiten mit den frühen Übersetzungstechniken bei der Übertragung des ὁμοούσιος, sowie einige Umschreibungen, die mit den Formeln des *Antiochenum* in Verbindung gebracht werden können.

Somit wirft der *Iadgari* noch sehr viele Fragen auf, vor allem die des Verhältnisses zwischen der Annahme, daß es sich bei den georgischen Troparien um Übersetzungen eines griechischen Originals handelt, und der unleugbaren Tatsache, daß mehrere georgische Troparien an wichtigen und theologisch sensiblen Stellen nicht griechischem Traditionsgut folgen, sondern eindeutig die syrische Überlieferung reflektieren, die sie mit den frühesten armenischen Quellen gemein haben und dessen Wurzeln in das 4. Jahrhundert hinabreichen.

Außerdem fiel auf, daß bei dem untersuchten theologischen Wortbestand nur für die Inkarnation die griechischen Vorlagen bekannt zu sein scheinen und der georgische Text vom griechischen auf signifikante Weise abweicht, wobei die Abweichungen gewiß nach Syrien verweisen. Daß für alle anderen untersuchten georgischen Troparien, seien es die Hinweise auf den Schöpfer oder das ὁμοούσιος, offensichtlich noch keine griechischen Originale bekannt sind, stimmt nachdenklich.

Aber auch noch auf ein weiteres Problem ist wenigstens kurz einzugehen. Fast alle vorgestellten und besprochenen Troparien gehören der Kathedral-Vigil an. Genauer gesagt, dieses frühe und vor allem für das 4. Jahrhundert typische Formelgut findet sich insbesondere in den Troparien zu den biblischen Cantica. Ein Überblick über den besprochenen theologischen Wortbestand soll die Zusammenschau erleichtern:

I. Die Aussagen über den Schöpfer

1. Vesper zu Ps 140

von Epiphanie: »König des Alls«

2. Vigil

(a) bei den Lesungen

dasadebeli (4) von Epiphanie:	»Schöpfer des Alls«
dasadebeli (4) von Weihnacht:	»Schöpfer des Alls«

2. (b) bei den biblischen Cantica

Cant. Exod von Epiphanie:	»Schöpfer des Alls«
Cant. Hab von Epiphanie:	»Hervorbringer des Alls«
Cant. Magnificat der Epiphanie-Oktav:	»Schöpfer des Alls«

3. Eucharistie

belt'abanisay vom 26. Dez.: »Hervorbringer und Herr des Alls«

II. Das ὁμοούσιος

1. Vigil

Bei den biblischen Cantica von Epiphanie

Cant. Deut:

»Mit-Erbauer«

Cant. Jona:

»Mit-Seiender«

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge):

»Mit-Seiender«

Cant. Magnificat:

»der Mit-Anfanglose«

Cant. Magnificat, ἄλλος (4):

»Mit-Thronenden«

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge) der

Epiphanie-Oktav:

»von ›mit-seiender‹ Natur«

Bei den biblischen Cantica von Weihnacht

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge):

»den ›Mit-Seienden‹«

Cant. Magnificat:

»Mit-Thronender«

Bei den biblischen Cantica von Hypapante

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge):

»den ›Mit-Seienden‹«

Zur Prozession:

»Mit-Erbauer«

2. Morgenoffizium

Zu Pss 148-150

von Epiphanie (3. Tag):

»Thronender«

von Hypapante:

»Mit-Thronender«

III. Die Inkarnation und Menschwerdung

[I.] Das ursprüngliche Vokabular bei der Inkarnation:

»er zog einen Leib an« (und verwandte Formeln)

1. Vesper zu Ps 140

von Epiphanie:

»mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt«

von Weihnacht:

»einen Leib überzuziehen«

von Weihnacht (ἄλλος):

»Adam anzog«

2. Im Kontext der Wasserweihe an Epiphanie

Einzug nach Waserweihe:

»zogst die Gestalt der Knechtschaft an«

3. Vigil

bei den biblischen Cantica von Epiphanie

Cant. Deut:

»durch das Anziehen der Knechts-Gestalt«

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge):

»die Gestalt der Knechtschaft angezogen«

Cant. Magnificat:

»einen Leib anzog«

Epiphanie, 6. Tag

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge):

»einen Leib überzuziehen«

ferner bei den biblischen Cantica von Weihnacht

Cant. Hab

bei den biblischen Cantica von Hypapante

Cant. Exod: »das Bild Adams, des Knechts anzog«

ferner Cant. Hab

Cant. Isaia

Cant. Dan 3 (des Azarias)

4. Morgenoffizium

Bei Pss 148-150 von Weihnacht

Weitere frühe Formen: das Wohnen im Mutterleib

1. Vigil

Bei den biblischen Cantica der Epiphanie-Oktav

Cant. Magnificat: »in deinem Mutterleib zu wohnen«

Bei den biblischen Cantica von Weihnacht

Cant. Dan 3 (des Azarias): »... der im Mutterleib der Jungfrau wohnte«

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge): »Der im Mutterleib der Jungfrau wohnte«

ferner bei den biblischen Cantica der Verkündigung

Cant. Deut

Cant. Dan 3 (des Azarias)

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge)

2. Morgenoffizium

Bei Pss 148-150 von Weihnacht: »er wohnte im Schoß der Jungfrau«

[II.] Die Neologismen (ab dem 5. und 6. Jahrhundert)

A. Der Neologismus für die Inkarnation:

»er >verleiblichte< sich«

Vigil von Weihnacht, Cant. Deut: »mich ... >verleiblichte<«

Vigil von Epiphanie, Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge): »Du hast dich ... >verleiblicht<«

Vigil von Hypapante, Cant. Exod 15: »daß Gott sich >verleiblichte<«

B. Der Neologismus für die Menschwerdung:

»er >inhomisierte< sich«

1. Vigil

Cant. Magnificat von Epiphanie: »Der sich ... >inhomisierte<«

Cant. Magnificat der Epiphanie-Oktav: »Der sich ... >inhomisierte<«

Cant. Dan 3 (der 3 Jünglinge) von Hypapante: »der ... >inhomisiert wurde<«

Cant. Magnificat von Verkündigung: »der sich ... >inhomisierte<«

2. Eucharistie

sicmidisay der Verkündigung: »der sich ... >inhomisierte<«

Wenn man von den Neologismen einmal absieht, so reflektiert der besprochene theologische Wortbestand ein hohes Alter, der gewiß noch in eine Zeit vor

der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts hinabreicht und eigentlich typisch für das 4. Jahrhundert ist. Nun findet sich dieses frühe Formelgut vor allem in der Vigil, näherhin in den Troparien zu den biblischen Cantica, die den *Kanon der Cantica mit den Troparien* bilden und die E. Metreveli aus zwei miteinander verketteten Gründen jedoch der jüngeren Schicht des *Iadgari* zurechnet. E. Metreveli begründete dies (1) mit der *Mehrstrophigkeit*¹⁹⁰, die unleugbar beim Kathedraloffizium, nämlich dem Abendoffizium (bei Ps 140), der Vigil und dem Morgenoffizium (bei den biblischen Cantica wie bei Pss 148-150) feststellbar ist; (2) mit der Tatsache, daß Troparien dieser Art noch nicht im georgischen Lektionar beim Kathedraloffizium (= des Abends, der Vigil, des Morgens) präsent seien:

Le répertoire du Lectionnaire se compose de psaumes et de *monostrophes* poétiques ...

cette rédaction du lectionnaire se trouve à la base du Tropologion [= *Iadgari*] ...

Le Tropologion, se séparant du lectionnaire,

se compose de deux couches fondamentales liée organiquement:

une ancienne – les psaumes et les *monostrophes* poétiques du lectionnaire

qui ont conservé dans le Tropologion leur fonction originale première,

et une nouvelle – composée des stichères et des canons ...¹⁹¹

Dabei muß man sich jedoch folgendes vergegenwärtigen:

(1) Die »Mehrstrophigkeit« deutet mit großer Wahrscheinlichkeit an, daß ein *antiphonaler* Vortrag der Cantica bzw. Psalmen vorliegt (der gewiß gegenüber der *responsorialen* Vortragsweise jüngeren Datums ist), worauf J. Mateos und im Anschluß daran auch Leeb hingewiesen haben.¹⁹² Hier ist jedoch zu beachten, daß ausschließlich der *Vortragmodus* berührt wird, nicht notwendigerweise auch das Alter jedes einzelnen Troparientextes.

(2) Die »Mehrstrophigkeit« schließt keineswegs aus, daß einige Troparien-texte eine ältere Schicht reflektieren.

(3) Ebensowenig ist außer acht zu lassen, daß Troparien auch ihren ange-stammten Platz verlieren bzw. ausgetauscht werden können.

(4) Auch der Hinweis auf das georgische Lektionar ist insofern nur bedingt gültig, als die Angaben zum Kathedraloffizium im Lektionar generell auf eine zusammenfassende Rubrik beschränkt werden, da das eigentliche Kathedral-

190 Die »Einstrophigkeit« (»les monostrophes poétiques«) finden wir vor allem *bei der Eucharistie*: (1) das *obit'ay* (Troparion zum Einzug), (2) das *helt'abanisay* (Troparion nach dem Evangelium, ursprünglich zur Händewaschung; cf. Leeb, 100-102, 112) und (3) das *sicmidisay* (Troparion zur Gabenprozession). Das *obit'ay* wird ebenso als Einzugstroparion *bei der Vesper* verwendet.

191 Cf. Metreveli, *Iadgari*, 931, 933 = *Bedi Karlisa* 39 (1981), 55, 57 (meine Texthervorhebung).

192 Cf. J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (= OCA 191, Rom 1997), dabei: »La psalmodie: ses genres«, p. 15: »Les refrains ou antiphones ... sont appelés *stichères* (*στιχηρά*), le plus souvent *tropaires* (*τροπάρια*): ferner pp. 16-21 (= Execution des antiphones) *στιχός* = terme palestinien (p. 21); Leeb, 42-43, 104-105 (die Angabe von zwei Strophen ist ein Hinweis auf antiphonalen Vortrag).

offizium keine Lesungen beinhaltet, was bereits Zerfaß nachgewiesen hat.¹⁹³ Als Beispiel für die zusammenfassenden Angaben zum Kathedraloffizium im Lektionar führe ich (wie schon eingangs) das Weihnachtsfest nach der Edition des georgischen Lektionars von Tarchnischvili an:

- § 6: Post hoc ... faciunt *officium vespertinum*.
 § 25: Post evangelium faciunt *kverexi et orationem*
 et persolvunt *officium matutini*.

Das heißt, aus diesen eingeschränkten Angaben zum festlichen Kathedraloffizium (Abendoffizium, Vigil, Morgenoffizium) kann keine zwingende Schlussfolgerung über den *Inhalt* des Kathedraloffiziums, präziser: über die etwaige Präsenz von Cantica sowie den responsorialen oder antiphonalen Psalm- und Cantica-Vortrag mit den Troparien gezogen werden.

So wird der Inhalt und auch der Aufbau der Troparien-Sammlung uns noch auf viele Jahre beschäftigen, wie auch bei einigen Terminis technici in den Rubriken des georgischen Lektionars und des *Iadgari* noch keine gänzlich zufriedenstellende Übersetzung und Erklärung vorliegt [s. dazu nun meine Untersuchung: »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus«, die in der Festschrift für E. Metreveli erscheinen wird: *Studi sull’Oriente Cristiano* 4 (2000)].

In dieser Untersuchung sollte lediglich eine erste vorläufige theologische Bestandsaufnahme für die Troparien von Weihnacht und Epiphanie (unter Einbezug der Verkündigung und Hypapante) vorgelegt werden.

Als nächstes müßten systematisch alle georgischen Troparien den bekannten griechischen Originalen gegenübergestellt werden, um (1) die gesamten Abweichungen zu erfassen und (2) der Herkunft dieser Varianten nachzugehen, wobei zu vermuten ist, daß sich wiederum eine Affinität mit armenischen und syrischen Formulierungen ergeben könnte.

193 Cf. R. Zerfass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (= *Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen* 48, Münster 1968).

Piotr O. Scholz

Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien*

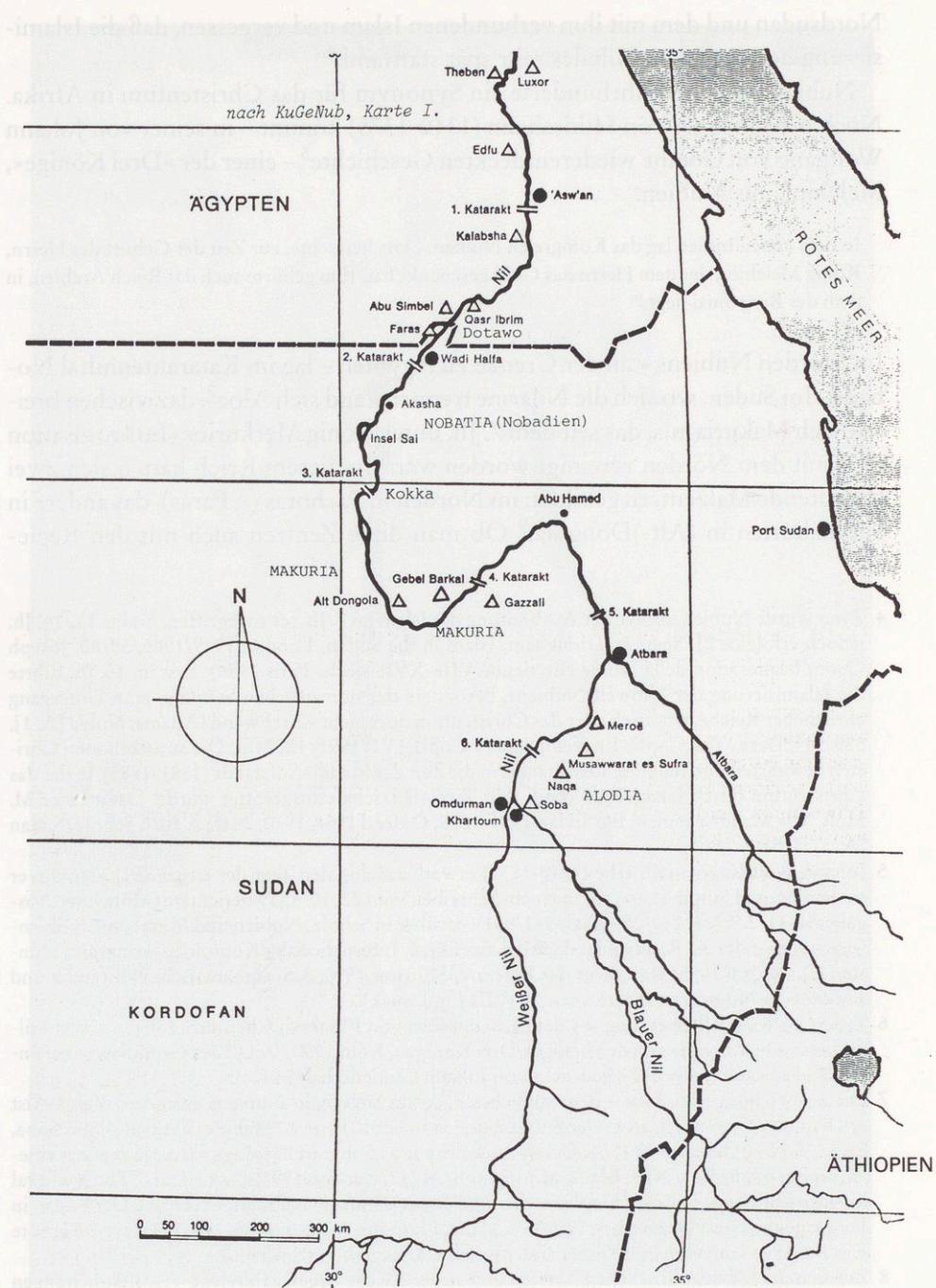
Seit der Expedition von Karl Richard Lepsius (1810-1884)¹ war man im Abendland – wenn man von früheren neuzeitlichen Berichten absieht² – mit Nubien (s. Karte s. 179) konfrontiert. Wenn man heute von Nubien spricht, fallen Stichwörter wie nubische Sprachen, nubische Königreiche, nubisches Christentum, nubische Kultur etc. nur selten.³ Die Massenmedien sprechen lieber vom

* Es handelt sich um einen Vortrag, der am 5. Okt. 1998 anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Göttingen gehalten und durch Anmerkungen erweitert worden ist (Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1998, 183f.). Die Vortragsform ist bewußt beibehalten, das Bildmaterial auf das notwendigste reduziert worden, indem versucht worden ist, auf die schon andernorts veröffentlichten ikonischen Beispiele zu verweisen. Hinweise auf zitierte und verwendete Literatur erfolgen durch Verweis auf die Anmerkung (= A.), in der die Angabe zum ersten Mal erfolgte (meine eigenen Veröffentlichungen sind nur mit Nachnamen versehen). Die zitierte Literatur wurde aus Raumgründen im begrenzten Umfang wiedergegeben, der Schwerpunkt wurde auf Veröffentlichungen gelegt, die Nubienforschung betreffen. In den meisten Veröffentlichungen wird auch die ältere Literatur zitiert.

1 Die erfolgreiche preussische Expedition (darüber in Elke Freier & Stefan Grunert, Eine Reise durch Ägypten, Berlin 1984 mit Angaben über die Teilnehmer, S. 174ff.), durchgeführt im Auftrag Friedrich Wilhelms IV. in den Jahren 1842-1845, war ein wissenschaftlicher Erfolg und führte zu einer bis heute unentbehrlichen Publikation der Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (1849-1859). Zur Forschungsgeschichte s. William Adams, Nubia, corridor to Africa, London 1977, 71-90; Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, ANTIKE WELT Sonderheft 1986/1987, 8-15; William H. C. Frend, The archaeology of early Christianity, London 1996, 298-317.

2 In der vorwissenschaftlichen Erkundung Nubiens finden sich sowohl illustre Abenteurer, wie z. B. Hermann Fürst von Pückler-Muskau (1785-1871) – Aus Mohammed Alis Reich. Ägypten und der Sudan um 1840, Stuttgart 1844/NA: Zürich 1985 (Bespr. Scholz, NUBICA I/II (1987-88) 1990, 372f. – als auch erste Forscher, wie Eduard W. Rüppell (1794-1884) – Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien, Frankfurt/M. 1829 – oder Josef von Russeger (1802-1863) – Reisen in Europa, Asien und Afrika, Stuttgart 1841-1850 (7 Bände mit einem Atlas). Sie stammten aus aller Herren Länder, um im Auftrag Muhammed Alis nach Gold und anderen Bodenschätzen zu suchen (dazu, allgemein zugänglich, Auswahl kommentierter Texte von Thankmar Freiherr von Münchhausen, Mameluken, Paschas und Fellachen. Berichte aus dem Reich Mohammed Alis 1801-1849, Stuttgart 1982). Biographische Informationen über die Reisenden u. Forscher in W. R. DANSON & E. P. UPHILL, Who is who in Egyptology, 3. revised edition by M. L. Bierbrier, London 1995.

3 Scholz, Nubien, TRE 24 (1994) 682-698 und Ders., Sudan, TRE 32 (2000) 310-322 (beide mit umfangreicher Bibliographie).



Nubien in christlicher Zeit

Nordsudan und dem mit ihm verbundenen Islam und vergessen, daß die Islamisierung des südlichen Niltales sehr spät stattfand.⁴

Nubien war über Jahrhunderte ein Synonym für das Christentum in Afrika. Noch bei Johannes von Hildesheim (1310-1375) kommt – in seiner von Johann Wolfgang von Goethe wiederentdeckten Geschichte⁵ – einer der »Drei Könige«, Melchior, aus Nubien.

In dem ersten Indien lag das Königreich Nubien. Dort herrschte, zur Zeit der Geburt des Herrn, König Melchior, der dem Herrn das Gold geschenkt hat. Ihm gehörte auch das Reich Arabien, in dem der Berg Sinai liegt.⁶

Im Norden Nubiens – an der Grenze zu Ägypten – lag im Katarakennatal Nobadia. Im Süden, wo sich die Nilarme trennen, fand sich Aloa⁷, dazwischen breitete sich Makuria aus, das seit dem 7. Jh. unter König Merkurios (Inthronisation 679) mit dem Norden vereinigt worden war.⁸ In diesem Reich hatten sich zwei bedeutende Malzentren gebildet: im Norden in Pachoras (= Faras), das andere in Südmakurien in (Alt-)Dongola.⁹ Ob man diese Zentren auch mit den Regie-

⁴ Zwar wurde Nubien infolge der Ausbreitung des Islam im 7. Jh. oft angegriffen, bis ins 13./14. Jh. jedoch erfolglos (J. Spencer Trimigham, Islam in the Sudan, London 1949/1965, 59-80; Joseph Cuoq, Islamisation de la Nubie chrétienne VIIe-XVIe siècle, Paris 1986). Erst im 16. Jh. führte die Islamisierung der Umwelt Nubiens, besonders der nomadischen Stämme, zum Untergang christlicher Reiche, wodurch aber das Christentum dort nicht verschwand (Adams, Nubia [A. 1], 539-544; Ders., The Coptic Encyclopedia [= CoptE] VI (1991) 1802 ff.). Die autochthonen Christen bewahrten ihre religiöse Identität bis in die Zeit des Mahdi-Aufstands (1881-1885), in der das Christentum durch fanatische Politik und Terrorherrschaft ausgerottet wurde. Dazu Peter M. Holt, The Mahdist state in the Sudan 1881-1898, Oxford 1958/1970, 22 ff.; s. auch Scholz, Sudan [A. 3], 315 f.

⁵ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) erwarb zufällig den Text der *Legende* ..., wovon er seinem Freund Sulpiz Boisserée in einem Schreiben vom 22. 10. 1819 berichtete (Münchner Ausgabe Bd. 11. 2 [1994] 280-289, dazu 941-951); darüber in Scholz, Nubien und Mittelalter. Nubienforschung – oder ein Randgebiet der Mediävistik?, 6. Internationaler Koptologenkongress (Münster, 20.-26. Juli 1996) Resümee des Referate, Münster 1996, o.S. alphabetisch; vollständig und erweitert in NUBICA ET ÆTHIOPICA VI-VIII (im Druck).

⁶ Zitiert nach der Übersetzung aus dem Lateinischen von Elisabeth Christer, Johannes von Hildesheim, Die Legende von den heiligen Drei Königen, Köln 1960, 34; auf der Grundlage einer Inkunabel aus dem Jahre 1477 gedruckt von Johann Guldenschaff in Köln.

⁷ Die Erforschung von Aloa – dem südlichsten, schon außerhalb Nubiens gelegenen Reich – ist noch immer lückenhaft, trotz der Ausgrabungen in Soba (Peter L. Shinnie, Excavations at Soba, SAS OP N°. 3, Khartoum 1961; Derek A. Welsby u. a., Soba: archaeological research at a medieval capital on the Blue Nile, BIEA, Monographs N° 12, London 1991; s. auch Ders., The medieval kingdom of Alwa, in Rolf Gundlach/Manfred Kropp/Annalis Leibundgut (Hgg.), Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart, NOA-WASt. 1, Frankfurt/M. u. a. 1996, 179-194), wo die größte Kirche (45 m lang und 19 m breit) dieser Region ausgegraben worden ist.

⁸ Zur Geschichte des christlichen Nubien und seiner Reiche liegen zahlreiche Veröffentlichungen unterschiedlicher Güte vor (vgl. die Bibliographie in Jean Leclant, in Orientalia seit 24 (1955); Scholz, Kusch [A. 1], 71-76, 152 und Ders. [A. 3] 695 ff.). Unzureichende enzyklopädische Darstellung von William Y. Adams, in CoptE [A. 4] VI, 1801 f.

⁹ Während die Faras-Malereien durch die Publikation von Kazimierz Michałowski (1901-1981)



Abb. 1: König im »Adler-Ornat«, vermutlich von einer *Trinität* beschützt (der obere Teil der Wandmalerei aus dem 12./13. Jh. ist zerstört); entdeckt 1993 im sog. *Dreifaltigkeitskloster* zu (Alt-)Dongola (in situ).¹³⁶

rungssitzen von Nobadien und Makurien gleichsetzen kann, scheint nicht eindeutig geklärt zu sein. Vieles mag gegen die Gleichsetzung sprechen, z. B. daß die berühmte Festung Qasr Ibrim (ant. Primis)¹⁰ die Funktion eines Verwaltungssitzes hatte und nicht Pachoras. Sowohl Pachoras als auch Dongola waren heilige Städte, in deren Kathedralen die Krönungszeremonien bzw. die Thronbesteigungen (Inthronisierungen) stattfanden,¹¹ in denen aber weltliche Macht nicht ausgeübt werden konnte. Wo Gott sie innehatte, war der Mensch nicht würdig, sie mit ihm zu teilen!

Der weltliche Herrscher konnte in den Heiligen Städten an der göttlichen Anwesenheit – wahrscheinlich nur in seiner Eigenschaft als *Priester-König*¹²

mit den Aufnahmen von Georg Gerster (Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln u. a. 1967 = Kathedrale), durch internationale Ausstellungen in den Jahren 1969-1970 (Berlin, Essen, Den Haag, Zürich, Wien) und die ständige Exposition in Nationalmuseum in Warschau (Kazimierz Michałowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau, Warschau/Dresden 1974 = Katalog), aber auch in Khartoum, allgemeine Beachtung fanden, sind die Wandmalereien aus (Alt-)Dongola einer breiten Öffentlichkeit kaum bekannt (zuletzt erschien in polnischer Sprache ein Interview mit dem Leiter der dortigen Ausgrabungen Dr. Stefan Jakobielski, Klasztor św. Trójcy, in »Archeologia żywa« 1999, Nr. (11) 2, 6-10 mit acht farbigen Abbildungen dieser Malerei. [Leider mit einer falschen Beschreibung der Abbildung auf der Titelseite. Es handelt sich nicht um das Christusbild, sondern um das des Apostels Johannes]. Die Darstellung der Geburt Christi aus Dongola wurde mit einer falschen Überschrift: *Aktuelles aus Syrien* (sic!) in: Welt und Umwelt der Bibel 1996, Hf. 6, 53, mit einem kurzen Text von Stefan Jakobielski (Aufnahme von Wojciech Chmiel) veröffentlicht.

10 William H. C. Frend, The Qasr Ibrim Expedition, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie Trier 1965, 531-538. Die regelmäßigen Ausgrabungsberichte der EES werden seit 1964 in JEA veröffentlicht. In diesem Zusammenhang verdienen besonders die Texteditionen Aufmerksamkeit, hierzu vgl. J. Martin Plumley, The scrolls of bishop Timotheos, London 1975; Gerald M. Browne, Old Nubian texts from Q'asr Ibrim III, London 1991; W. H. C. Frend, Fragments of an Acta Martyrum from Q'asr Ibrim, JbAC 29 (1986) 66-70; Ders. (mit Georges Dragas), A eucharistic sequence from Q'asr Ibrim, JbAC 30 (1987) 90-98; Ders., Fragments of a version of the Acta S. Georgii from Q'asr Ibrim, JbAC 32 (1989) 89-104; Ders. (mit Georges Dragas und Spyros Kontouannis), Some further Greek liturgical fragments from Q'asr Ibrim, JbAC 35 (1992) 119-134.

11 Der archäologische Befund in Faras (Darstellungen des Königs und der Königsfamilie, Abb. 13, 70, 92-95 in Michałowski, Kathedrale [A. 9]) und in (Alt-)Dongola (die sog. Granit-Säulen-Kirche auch als Bestattungsort der königlichen Personen, vgl. Scholz, Polnische Ausgrabungen in (Alt-)Dongola, ArAz 88 (1973) 138-142), wo auch Königsbildnisse gefunden worden sind (s. unten A. 14), spricht für Königskirchen als basilikale Anlagen (Peter Großmann, Nubian Christian architecture, CoptE 6 (1991) 1807-1811), in denen ein Krönungsritus (Salbung) stattfand, der aufgrund des ikonischen Konzeptes der von Christus beschützten Herrschergestalten an die ägyptische Tradition zu erinnern scheint (man vergleiche altägyptische Königsplastiken beschützt von Göttinnen [z.B. die ramessidische Königsplastik im Hof des Kairiner Museum, Abb. 42 in Scholz, Abu Simbel, Köln 1994, 119] mit einigen der Faras-Wandmalereien [z.B. Abb. 94f. in Michałowski, Kathedrale, A. 9] in denen man die gleichen ikonischen Zeichenstrukturen zu erkennen glaubt). Zur Geschichte der nubischen Königreiche s. auch einen diskussionswürdigen Beitrag von Stuart C. Munro-Hay, Kings and Kingdoms of ancient Nubia, Rassegna di studi etiopici 29 (1982-1983) 87-138.

12 König als *Pontifex maximus* (der alte röm. Titel, von Caesar [ILLRP 408, nach Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart-Leipzig 1999, 5058] und Augustus aktiviert [Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912/1971, 76] kann

(Abb. 1) – partizipieren, dafür sprechen die noch bis vor kurzem in Äthiopien erhalten gebliebenen Formen des sakralen Königstums¹³. Die Strukturen des nubischen sakralen Königstums – die hier im einzelnen außer acht gelassen werden müssen – bedürfen noch weiterer Untersuchungen, sie gehören jedoch zum Bildprogramm der nubischen Wandmalereien und bestätigen die Verankerung der Königsidee in der christlichen Lehre.¹⁴ Deshalb ist hervorzuheben, daß es in

mit dem des ägyptischen Königs als höchstem Priester und *divus* [= Staatsgott] verglichen werden) geht in Nubien nicht auf das Vorbild des römischen Kaisers, sondern m. E. auf ägyptisch-kuschitische Vorstellungen zurück, die ihrerseits für die römischen ursächlich waren (Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, München 1961², Bd. II, 177-182, Nachdruck in Antonie Włosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372), Darmstadt 1978, 291-300; A.D. Nock, Die Einrichtung des Herrscherkultes, ebenda, 377-388; siehe auch Ernst H. Kantorowicz, Gods in uniform (1961), deutsch in Ders., Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königstums (amerikanisches Original 1965), Stuttgart 1998, 46-72, dazu meine Bespr. in Journal für Kunstgeschichte 3 (1999) 325-329). Demgegenüber läßt Clauss (s. oben) in seiner beachtenswerten Monographie die Genese der Vergottung der römischen Kaiser außer acht.

- 13 Eike Haberland, Untersuchungen zum äthiopischen Königstum, Studien zur Kulturkunde 18, Wiesbaden 1966, 23-55; Edward Ullendorff, Ethiopia and the Bible, The Schweich Lecture, London 1967, 131 ff.; die Tradition des KönigsPriesters Johannes scheint im Abendland die nubisch-äthiopische Königsidee zu bestätigen (Ulrich Knefelkamp, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, Gelsenkirchen 1986, 77 ff.).
- 14 Die Problematik des sakralen Königstums in Nubien verdient besondere Aufmerksamkeit (darüber schon in Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ (Diss. phil. Univ. Bonn 1985), Bonn 1988, 271 ff.). Es ist zu vermuten, daß es dort zu einem relativ reibungslosen Übergang vorchristlicher Regierungsformen zu christlich orientierten Königreichen gekommen ist. Sie haben auf das bisherige Machtverständnis, als ein von Gott gegebenes und durch die Königin-Mutter legitimiertes nicht verzichtet, man vgl. die Abb. 2 (S. 184) (Michałowski, Kathedrale [A. 9], Abb. 77) der Königin Martha mit der Beischrift: ΤΜΑΡΩΑ ΜΗΡ ΒΑΣ ΠΟΛΛΑ ΤΑ ΕΤΗ (darüber ausführlich in Scholz, Frühchristliche, 293 f.). Infolge der Neuentdeckungen, besonders der Königsbilder in (Alt-)Dongola (Małgorzata Martens-Czarnecka, Mural paintings from Old Dongola, African Reports/Gdańsk I (1998) 95-113, Abb. 6, Inv. № P 18/NW12) häufen sich Fragen nach dem *Sitz im Leben* dieser Institution und ihrer Verankerung einerseits im ägyptisch-kuschitischen (so Scholz, Kusch [A. 1], 63 ff.; Ders. Frühchristliche, 291 ff.), andererseits im schwarzafrikanischen (Bogdan Żurawski, A study of the origin of Nubian and Ethiopian horned headgears of the medieval period, in: Orbis aethiopicus. 3. Wiss. Tagung des Orbis Aethiopicus in Giiew 1997, Gdańsk/Frankfurt a. M. 1998, 121-135; leider ohne genaue bibliographische Angaben und mit zahlreichen Druckfehlern) Hintergrund. Ich betrachte Letzteren als sekundär und damit durch die altägyptischen Vorstellungen beeinflußt, was nicht besagt, daß man die noch in schwarzafrikanischen Königreichen erhaltenen Sitten und Vorstellungen nicht berücksichtigen sollte. Im Gegenteil (Scholz, Frühchristliche, 276 ff.), sie sind ein interessantes Beispiel für das Fortleben eines der zentralen Mythen der Menschheit. M. E. kann man von der Ausstrahlung der Kulturen des Niltals in die Länder des Sudan zwischen Äthiopien und Westafrika sprechen (Haberland, Untersuchungen [A. 13], besonders 149 ff.). Einige Forscher, besonders László Török, vermeiden, von einem sakralen Königstum zu sprechen (The Kingdom of Kush. Handbuch der Orientalistik, Band 31, Leiden 1997). Sie führen stattdessen neuzeitliche, wenn nicht sogar moderne Begriffe wie z. B. »Ideologie« ein (Ders., Der meroitische Staat 1, MEROTICA 9, Berlin 1986; Ders., The birth of ancient African kingdom. Kush and her myth of the state in the first millennium BC, Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille, Suppl. 4, Lille 1995, besonders 114-146), die der Sache nicht dienlich sein können, weil sie sich der immanenten religiösen Konnotation mit ihrem *Sitz im Leben* entziehen.



Abb. 2: Gottesmutter mit »Christus-Kind«, als Weltherrscher, er hält in seinen Händen die Symbole für Himmel und Erde; beide beschützen Königin Martha, Faras, frühes 11. Jh. Khartoum, [Mich./Kath. 77]¹³⁶

den mittelalterlichen Königreichen des Niltals – ebenso wie in den ihnen vorangegangenen Reichen von Napata und Meroë – eine Vorstellung von »Hauptstädten« in unserem Sinne nicht gegeben hat.¹⁵ Der König war als Heilbringer¹⁶ der ewig Reisende, überall Anwesende. Haupstädte haben sich erst wesentlich später, wahrscheinlich durch das Vorbild des imperialen Rom durchgesetzt.¹⁷ Zur Verdeutlichung dieses Problems sei darauf hingewiesen, daß z. B. der Sitz des koptischen Patriarchen offiziell immer noch Alexandria ist, obwohl er heute in Kairo residiert. Eine ähnliche Tradition dürfte auch in Nubien bestanden haben.

Für uns scheint eine andere – für viele immer noch umstrittene – Frage bedeutsam zu sein: wann wurde Nubien christianisiert?¹⁸ Von der Antwort sind Charakter und Inhalte ikonischer Manifestationen abhängig.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist von zwei Aspekten auszugehen, die ich kurz charakterisieren möchte:

(1) die neue Lehre hat Nubien sehr früh erreicht, sie hat sich dort institutionslos verbreitet, was die lukanische Perikope in Acta (8: 26-39), in der über die Bekehrung des ANHP AIΘΙΟΨ, des Kämmerers der Kandake (aus Meroë) berichtet wird, annehmen läßt,¹⁹

15 Vgl. dazu die Diskussion in MEROITICA 1 (1973) 166f.

16 Die archaische Vorstellung eines charismatischen Königs als Heilbringer – schon in Ägypten ausgeprägt (zusammenfassend John Baines, Kingship, definition of culture, and legitimization, 3-47; David P. Silverman, The nature of Egyptian kingship, 49-92, beide in David O'Connor & David P. Silverman (Hgg.), Ancient Egyptian kingship, Probleme der Ägyptologie 9, Leiden 1995) lebt im alten Rom weiter (Clauss, Kaiser [A. 12], 346f.) und bis in die Neuzeit fort, was Marc Bloch, Les rois thaumaturges (1924), Paris 1983 (deutsch: Die wundertätigen Könige, München 1998, s. besonders 87-119) überzeugend ausgeführt hat.

17 Die Vorstellung von Rom als *caput mundi*, als Zentrum der Welt (*alle Wege führen nach Rom*) setzte sich erst in der Kaiserzeit durch (Alexander Demandt, Die Spätantike, HdbAW III. 6, München 1989, 374ff.) und scheint die Konsequenz der augusteischen Politik, wenn nicht sogar schon der von Julius Caesar gewesen zu sein. Dabei spielten auch religiöse Vorstellungen eine wichtige Rolle. Deshalb bemühte man sich in Rom, nicht nur den Herrschern, sondern auch allen Göttern ihre eigenen »Häuser« zu errichten (= *prima urbes inter, divum domus, aurea Roma*, Ausionius, XI 1). Schließlich resultierte aus diesen Ansichten die christliche Vorstellung von *Roma aeterna*, der ewigen Stadt, als Zentrum der Kirche.

18 Die Diskussion begann mit der immer noch lesenswerten Untersuchung von Johann Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien (Diss. Univ. Münster 1929), Mödling 1931, die durch seinen Beitrag: Neues zur Geschichte des christlichen Nubien (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 24 [1968] 241-257) ergänzt worden ist. Er geht davon aus, daß die Christianisierung zwar aus dem Norden erfolgte und Nubien im 3./4. Jh. erreichte (Neues ..., 242), stellt aber grundsätzlich die These einer offiziellen Christianisierung als byzantinisches Werk auf. Seit dieser Zeit bewegt sich die Diskussion zwischen zwei Polen: einer früheren inoffiziellen (vom kaiserlichen Hof nicht gesteuerten) Christianisierung, die möglicherweise ihre Spuren in der lukanischen Perikope hinterlassen hat (Scholz, Frühchristliche [A. 13], 85 ff.; dagegen László Török in Fontes Historiae Nubiorum (=FHN) III, Bergen 1998, 848 ff.), und einer langsamem byzantinisch geprägten Missionierung seit dem 6. Jh. Darüber zusammenfassend mit Lit.-Angaben Scholz, Nubien [A. 3] 687 ff.

19 Die ablehnende Haltung gegenüber meinen Thesen (Scholz, Frühchristliche [A. 14]) durch László Török (s. oben A. 18) resultiert aus einer negativen Einstellung gegenüber der Historizität des NT (trotz der überzeugenden Argumentation von Martin Hengel, Zur urchristlichen

(2) die programmatische Missionierungsarbeit im 6. Jh., die nach der Übernahme des Christentums als Staatsreligion im Imperium Romanum durch Kaiser Konstantin (324-337) begann, ist mit den byzantinischen Missionaren Julianos, Theodoros und Longinus – von denen Johannes von Ephesos in seiner *Kirchengeschichte* (IV, 6 ff.) erzählt – in Verbindung gebracht worden.²⁰ Welche Folgen das hatte, lässt sich an der Geschichte Nubiens, aber auch des christlichen Orients ablesen. Eine unter Kaiser Justinian (527-565) melkitisch geprägte Christianisierung kann heute für Nubien nicht mehr als ihr Beginn angesehen werden.²¹ Anders verhält es sich mit der justinianischen Penetration im Raum des Roten Meeres und dem Versuch, die dortigen Königreiche, nicht nur die nubischen, Byzanz zu unterstellen.²²

Voraussetzung für die Entstehung der monumentalen christlichen Malerei, die im Zentrum unserer Betrachtung steht, war das Vorhandensein christlicher

Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979) und anderen biblischen Quellen (z.B. in der Frage der Evidenz der jüdischen Diaspora in Meroë und seiner Umwelt, darüber Scholz, Frühchristliche, 313-325). Török stützt sich auf ältere, seine Ansichten z.T. bestätigende Kommentare zu den Acta. Die von mir zitierten Kommentare lässt er unerwähnt, möglicherweise noch im Sinne einer marxistisch orientierten »wissenschaftlichen« Methode, die in Ungarn lange Zeit praktiziert wurde. Neue Literatur blieb ebenso unbeachtet, z.B. James M. Scott, Luke's geographical horizon, in: Bruce W. Winter (Hg.), The book of Acts in its first century setting, Bd. II. David W.J. Gill & Conrad Gempf (Hgg.), Graeco-Roman Setting, Grand Rapids, MI 1994, 483-544, besonders 533-538, und die neuesten Kommentare zu den Acta (Josef Zmijewski, Die Apostelgeschichte, RNT, Regensburg 1994, besonders 24ff.; 358-369; Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte. Neuauslegung, Göttingen 1998). Eine Erwiderung auf die Kritik Töröks wird in *NUBICA ET AETHIOPICA VI-VIII* veröffentlicht werden.

- 20 Den deutschen Text der syrischen Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos liefert J. M. Schönfelder (München 1862, S. 141f.); dazu auch Isrun Engelhardt, Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians, *Miscellanea Byzantina Monacensis* 19 (Diss. phil. Univ. München 1973) München 1974, besonders 44-79; s. auch Theodore Papadopoulos, *Africanobyzantina*, Athen 1966, 9-40.
- 21 Auch Johannes von Ephesos (507-586) spricht vom »irrenden« Volk, wenn er Nubier meint, damit legte er Zeugnis darüber ab, daß dort eine nach seiner Auffassung »irrig« christliche Lehre Verbreitung gefunden hatte, die durch Missionare auf den orthodoxen Weg geführt werden sollte. Diese Bemerkung des Syfers will man offenbar nicht zur Kenntnis nehmen und glaubt deshalb von einer relativ späteren, erst im 6. Jh. erfolgten Christianisierung ausgehen zu können. Dagegen haben sich u.a. Martin Krause (Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, in: Erich Dinkler (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (= KuGeN), Recklinghausen 1970, 71-86, besonders 74; Ders., Zur Kirchengeschichte Nubiens, in: Tomas Hägg (Hg.), Nubian culture past and present (VI. International Conference for Nubian Studies, Uppsala 1986), Stockholm 1987 [=Uppsala 1986], 293-308, besonders 297.); Theofried Baumeister, Das Stephanuspatrozinium der Kirche in ehemaligen Isis-Tempel von Philä, Römische Quartalschrift 81 (1986) 187-194 und Scholz (Remarks in Hebrew inscription and symbolics of Faras, *Etudes et travaux* II [Warschau 1968] 285-294; Ders. Kusch [A. 1], 131ff.) ausgesprochen.
- 22 Berthold Rubin, Das Zeitalter Justinians, Berlin 1960, 297-319; Albert Dihle, Antike und Orient, Heidelberg 1984, besonders die Beiträge Nr. 4, 5, 8, 9; N. Pigulewskaia, Byzanz auf den Wegen nach Indien, Berlin/Amsterdam 1969, besonders 175-250; Engelhardt, Mission [A. 20], 104-177; J. Spencer Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London/New York 1979, besonders 243-307; Irfan Shahid, *Byzantium and the Semitic Orient before the rise of Islam*, Variorum Reprints, London 1988.

Bauten, in erster Linie von Kirchen und Klöstern. Man darf aber nicht vergessen, daß in der ersten Phase der Christianisierung heidnische Tempel- und Grabanlagen für kultische Zwecke – zwar anderer Art – wieder verwendet wurden.²³ Kirchen wurden erst anfangs des 6. Jhs. und in den darauf folgenden Jahrhunderten oft zusammen mit den Palästen errichtet, die zu den heiligen Bezirken gehörten (man könnte auch an die Klosteranlagen denken), ähnlich wie schon im Alten Ägypten.²⁴ Noch in der Neuzeit finden wir im äthiopischen christlichen Königreich (Aksum, Lālibelā, Gondar) vergleichbare Konzepte für eine königliche Pfalz.²⁵

Vor fast 40 Jahren fand die größte und bekannteste Rettungsaktion für die nubischen Altertümer statt.²⁶ Es war aber nicht die erste, bei der christliche Male reien in Nubien entdeckt worden sind. Bei Ausgrabungen und Denkmalaufnahmen vor dem Bau des ersten Dammes bei Assuan 1901 durch Francis Ll. Griffith²⁷, Ugo Monneret de Villard²⁸, Friedrich W. Freiherr von Bissing²⁹ – um die wichtigsten zu nennen – sind bereits Kirchen mit Wandmalereien bekannt geworden. Das hat dazu geführt, daß sich die bis dato bekannte christliche Ikonographie Nubiens erweiterte, ohne daß diese Tatsache eine angemessene Resonanz in der sog. christlichen Archäologie oder in der allgemeinen kunsthi-

23 In Nordnubien finden sich christliche Sanktuarien, sowohl in einigen früheren Felstempeln z. B. in Wadi es Seuba, Gebel Adda, als auch in Philae (s. z. B. Silvio Curto, Nubien, München 1965, 225 ff., 333 f.). S. auch Ugo Monneret de Villard, *La Nubia medioevale*, Kairo 1957, IV 139 ff.

24 Im Alten Ägypten gehörten Palastanlagen zu den heiligen Bezirken, wahrscheinlich schon seit dem Alten Reich; gute Beispiele aus Theben-West stellen die sakralen Anlagen des Ramesseums (Rainer Stadelmann, LÄ V (1984) 91/98) und die in Medinet Habu dar (Ders., LÄ III (1980) 1255/1271).

Die erste schematische Klassifikation der nubischen Architektur erfolgte durch William Adams (Architectural evolution of the Nubian church, *Journal of the American Research Center in Egypt* 4 (Kairo 1965) 87–139; ihr folgte eine ausgewogenere, lokale Spezifika berücksichtigende Analyse von Peter Großmann in: Friedrich Wilhelm Deichmann und Ders., Nubische Forschungen, Deutsches Archäologisches Institut, Archäologische Forschungen 17, Berlin 1988, besonders 8–56, s. auch Ders. in Copt. E. 6, 1807ff. [A. 11].

25 Enno Littmann u. a., Deutsche Aksum-Expedition, Berlin 1913, besonders Bd. II; Yuri Kobishchanov, Axum, Park University-London 1979, s. die Karte (nach Neville Chittick), 5; Scholz, Auf den Spuren der äthiopischen Vergangenheit zwischen dem Niltal und Arabia Felix, Antike Welt 15 (1984) 3, 3–34, besonders 22f.; Stuart Munro-Hay, Aksum. An African civilisation of late antiquity, Edinburgh 1991, 39–44; Georg Gerster u. a., Äthiopien, das Dach Afrikas, Zürich 1974.

26 Georg Gerster, Nubien. Goldland am Nil, Zürich-Stuttgart 1964; Curto, Nubien [A. 23]; Friedrich W. Hinkel, Auszug aus Nubien, Berlin 1977; s. oben A. 1.

27 Francis Ll. Griffith publizierte die Ergebnisse der Oxford Excavations in Nubia, seit 1921 bis 1926 in Liverpool Annals of Archeology and Anthropology: 8: 1–18, 65–104; 9: 67–124; 10: 73–171; 11: 115–125, 141–180; 12: 57–172; 13: 17–37, 49–93.

28 Ugo Monneret de Villard, *La Nubia medioevale*, Service des Antiquités de l’Égypte. Mission archéologique de Nubie, 1929–1934, Cairo 1935–1957, Bände I–IV.

29 Friedrich W. Freiherr von Bissing, Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa und ihre Wandmalereien, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 7 (1937) 128–183, Tafel 24–35.

storisch-ikonographischen Forschung gefunden hätte.³⁰ Diese Entdeckungen ließen eine Bilderwelt erkennen, die zwar an das Koptische anknüpfte, zugleich aber Eigenständigkeiten dieser Ikonizität aufwies.³¹

In Nubien dominierte eine differenzierte Engelikonographie (Abb. 3-4), die sich als Illustration zur koptischen Engellehre³² erwies. Einige Forscher haben das erkannt,³³ ohne das Thema detailliert auszuarbeiten. Die zahlreichen



Abb. 3: Drei – namentlich genannte – Jünglinge im Feuerofen unter dem Schutz des Erzengels Michael (Dn. 3:28); Faras (in situ, H. 250×B. 290 cm), um 980 [NM, Khartoum, Mich./Kath. 60/61].

30 Es ist auf das weitverarbeitete Lexikon der christlichen Ikonographie (hg. von Engelbert Kirschbaum u.a., Freiburg im Br. 1968-1976), hinzuweisen, in dem die Berücksichtigung der nubischen Ikonographie zur Seltenheit gehört; wenn sie vorkommt, z. B. beim Kreuz (Bd. II, 585), so nur, weil die Autoren (E. & E. Dinkler) Nubien persönlich kannten, oder z. B. bei der *Hl. Anna* (Bd. V, 172), weil sie zu den bekanntesten Darstellungen aus Faras gerechnet wird und heute sogar zum Logo des Nationalmuseums in Warschau geworden ist.

31 Scholz, Some problems of the genesis of painting of Faras, Etudes et Travaux III (Warschau 1969) 200-206; Annalis Leibundgut, Methodenkritische Untersuchungen zum Problem des ‚koptischen‘ Einflusses auf die nubische Wandmalerei, in: Gundlach/Kropp/Dies., Sudan [A. 7], 133-161; zur Ikonizität Scholz, Ikonizität (Bildvorstellung und -lehre), NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V (1994-1995) 1999, 329-335.

32 C. Detlef G. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten, Wiesbaden 1959.

33 Erich Dinkler, Beobachtungen zur Ikonographie des Kreuzes in der nubischen Kunst, in: Kazimierz Michałowski (Hg.), Nubia. Récentes recherches. Akten des SNS Warschau 1972, Warszawa 1975 (=Warszawa 1975), 22-30, besonders 25; Bianca Kühnel, Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis, OrChr 76 (1992) 186-226, besonders 191f.



Abb. 4: Engel (=Gottes), gekrönt durch die Trinität, (Alt-)Dongola (in situ)

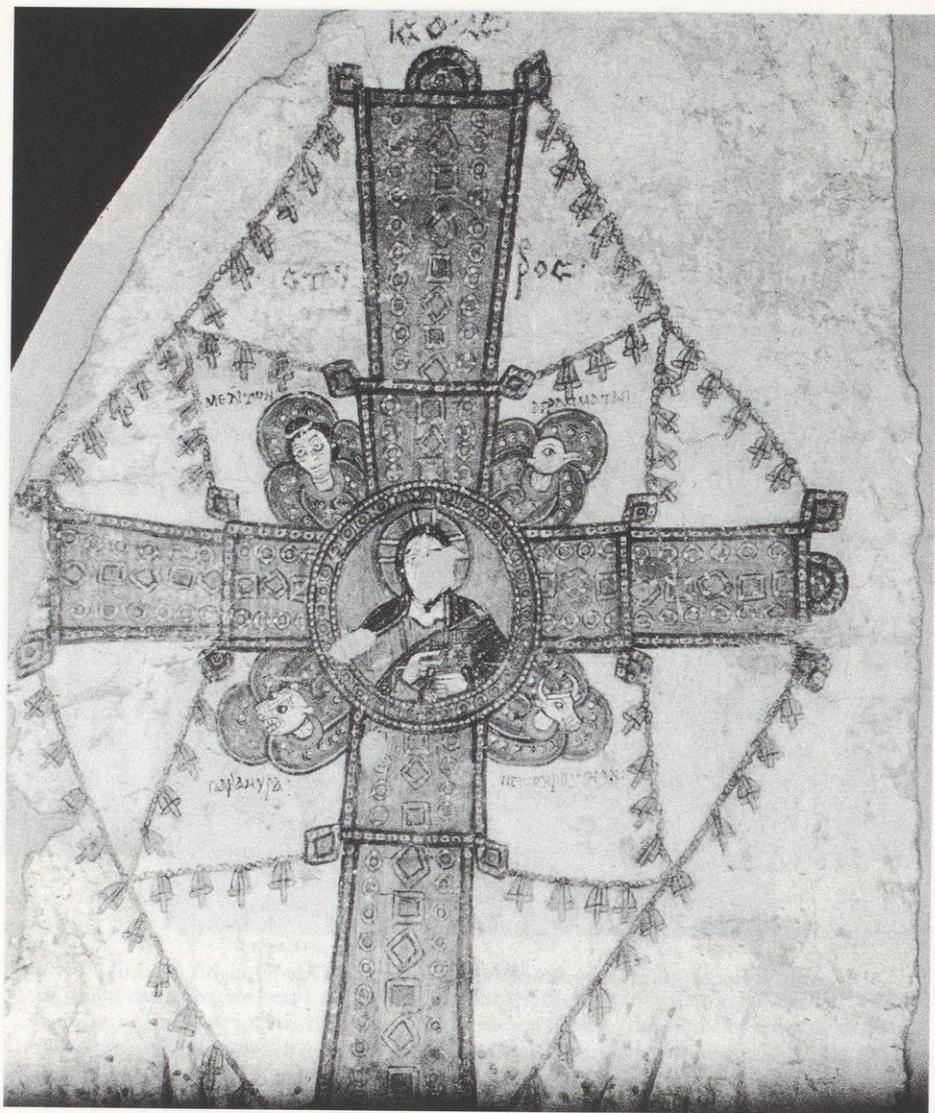


Abb. 5a

- der nach Zosimus' Annalensammlung
31 Scholz, *Christus problematis* oben Anm. 29.
1969) 120–22; Arnaldo Conti, *Iconografia della croce* (1970); zur Darstellung des Kreuzes im Rahmen der Tradition des koptischen Einflusses auf die christliche Malerei im Sudan siehe auch Kreyenwinkel, *Sudan JA* 71, 133–161; zur konstantinischen Schrift, *Monogramma Christi* und dem koptischen Nomisma siehe *TA* 1990/1991 IV-V (1994–1995) 1992, 329–330.
- 32 C. Degel, G. Müller, *Die Evangelienkreuze im byzantinischen Raum*, in: Untersuchungen zur Geschichte des christlichen Bildkunstschaffens 1, hg. v. J. Döhlken et al., Berlin 1970.
- 33 Erich Dieckhoff, *Die Darstellung Christi am Kreuz in der mittelalterlichen Kunst*, in: Katalog einer Michaeliskonferenz 1972, hg. v. der AG für Kirchenkunst der SNS, Warschau 1972, Warszawa 1978 (ausgestellt im Museum der polnischen Bildkunst, Warszawa 1978); dazu: Das Kreuz mit Christus und den vier Evangelisten, *Archiv für Christliche Kunst* 26 (1992) 116–126, beson. 120f. 1992.



Abb. 5b

Zwei Paralleldarstellungen (Details) der (Kreuz-)Theophanie aus Faras, (a.) im NM Warschau [H. 208 cm, Mich./Kath. 89; Mich./Kat. 54, Insc. 23] und (b.) im NM Khartoum, [H. 107 cm, Mich./Kath. 87 f.], datiert auf das 11. Jh., knüpfen an die apokalyptische Vision Gottes (Apk. 4: bes. 7) an, die fälschlich oft mit einer Maiestas Domini und den Evangelisten Symbolen gleichgesetzt wird.

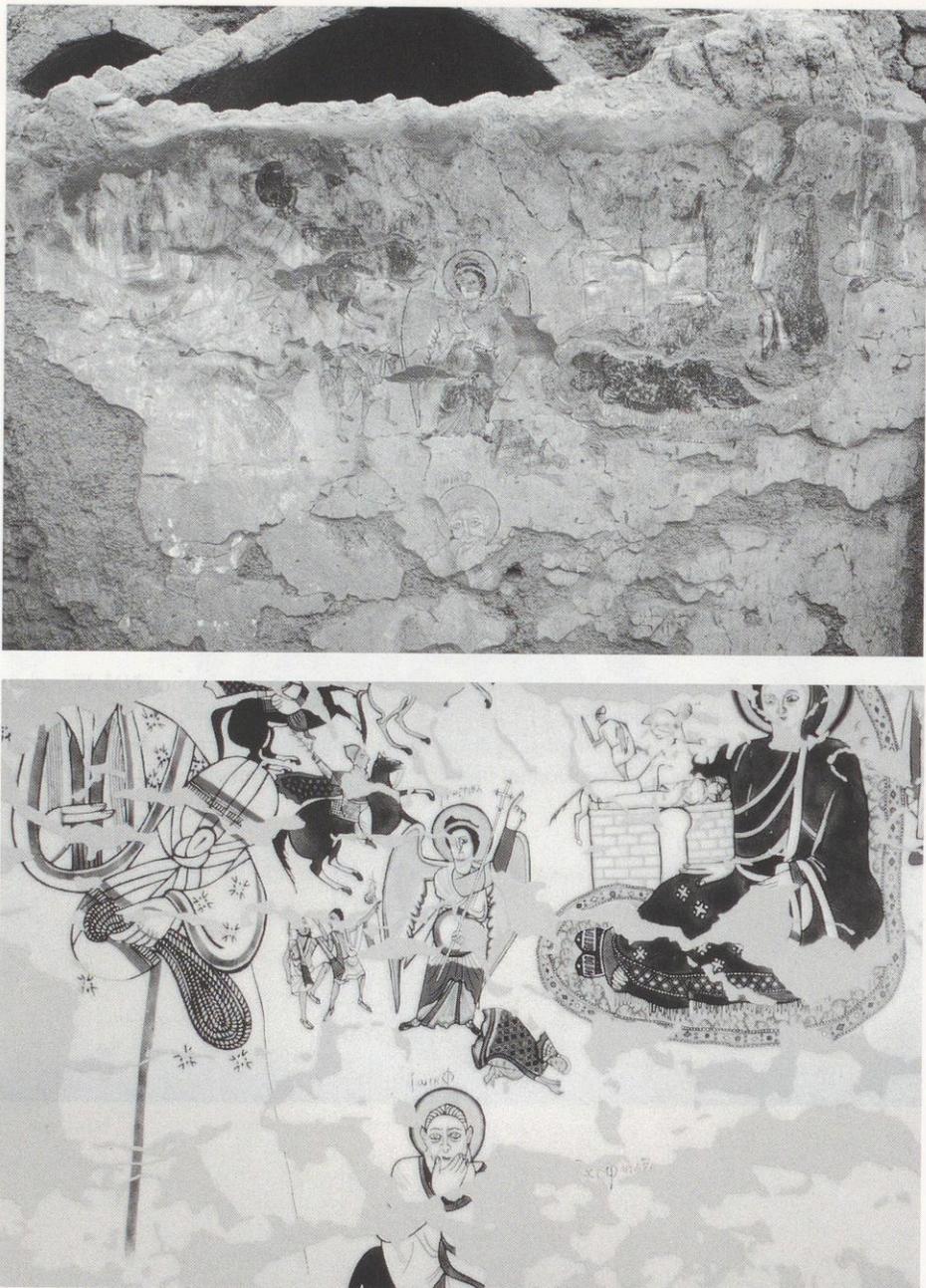


Abb. 6: (a.) Die »Geburt Christi« aus (Alt-)Dongola (in situ); sie kann, wie viele andere nubische Parallelen, als *Christophanie* gedeutet werden. Es handelt sich hier nicht um eine Visualisierung des kanonischen Evangelienberichtes, sondern um die synthetische bildhafte Botschaft der Harmonie der beiden Testamente (das Alte repräsentiert durch die Gestalt [r. Bildseite], die die Thora bzw. die Prophetenrolle im Arm hält, vgl. b. Umzeichnung), mit allen dazu gehörigen apokryphischen Überlieferungen (vgl. u. Abb. 17).



Abb. 7: Apostel (Fragment) aus einem Bildprogramm in (Alt-)Dongola (in situ), mit entsprechenden Inschriften, die eine Zuschriftierung der Dargestellten zulassen.

Beispiele der nubischen Engelikonographie verdeutlichen ihre wichtige Funktion in der Liturgie³⁴ – wie in Ägypten trugen auch hier viele Kirchen Engelsnamen – Engel waren auch für die Volksfrömmigkeit von großer Bedeutung, ihre Spuren haben sich noch in nubischen Märchen erhalten³⁵. In Nubien begegnet uns ein besonderes Verständnis der Angelologie³⁶, das auf gnostische Wurzeln zurückzugehen scheint³⁷. Es impliziert zahlreiche Bildkompositionen, in denen Engel zu Begleitern werden, z. B. in den ausdruckvollen und fast kanonischen Manifestationen der sog. Theophanie (Abb. 5)³⁸, aber auch in den großen Kompositionen des Heilsgeschehens, z. B. der Geburt Christi (Abb. 6)³⁹, und als Beschützer von Heiligen. Besonders sei auf die Apostel- (Abb. 7)⁴⁰ und die Muttergottes-Darstellungen (Abb. 8-10)⁴¹ hingewiesen, aber auch auf die biblischen Gestalten und Personen, die mit Nubien historisch verbunden waren, wie z. B. seine Könige (Abb. 1)⁴² und Bischöfe (Abb. 10)⁴³. Man begegnet im Frühchristentum bis ins Mittelalter allgemein üblichen Vorstellungen und einer kanonischen, allgemein verständlichen christlichen Ikonizität – auch an der sog. Peri-

³⁴ Müller, Engellehre [A. 32], 8 ff., 36 ff., 48 ff., 63 ff.; s. auch Hans Quecke, Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie, in: R. McL. Wilson (Hg.), *The future of coptic studies*, Leiden 1978, 164-196; Klaus Gamber, Zur Liturgie Nubiens. Die Kathedrale aus Faras und ihre Wandmalereien, OstkSt 32 (1983) 21-35.

³⁵ Kronenberg, Nubische Märchen, Düsseldorf/Köln, 1978 Nr. 25-32.

³⁶ Eine stark ausgeprägte Engellehre ist nicht nur das Spezificum der koptischen Kirchen in Ägypten, sondern auch in Nubien und Äthiopien (Friedrich Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin-New York 1971, 274 ff.).

³⁷ Scholz, Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: das Christusbild, NUBICA I/II (1987-1988) 1990, 565-584.

³⁸ Paul P. V. van Moorsel, Une théophanie nubienne, Rivista di archeologia cristiana 42 (1966) 297-316; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 25, schlug vor, von einer »eschatologischen Kreuzchristo-phanie« zu sprechen; s. auch Kühnel, Kreuz [A. 33], 189-196.

³⁹ Michałowski, Kathedrale [A. 9], 143-148; Scholz, »Geburt Christi« aus Faras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen *Geburtsmythos* des Gott-Königs, 1985 (Habil.-Schrift Innsbruck 1996), II: 1, 4 (verbesserte und erweiterte Fassung im Druck).

⁴⁰ Michałowski, Kathedrale [A. 9], 112, 137 f. Tafel 30, 57 ff.; Małgorzata Martens-Czarnecka, An attempt to define the function of selected rooms at the Monastery in Old Dongola, African Reports/Gdańsk 1 (1998) 81-93, Fig. 5f.

⁴¹ Michałowski, Kathedrale [A. 9], 106, 110, 115 f., 150 f., 153 f., Tafel 24/25, 28, 72 f., 76; Paul P. V. van Moorsel, Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten, in: Dinkler, Kunst und Geschichte Nubiens [A. 21], 281-290.

⁴² Michałowski, Kathedrale [A. 9], 118/unsicher/, 147, 167 ff., Tafel 38/unsicher/, 70, 95 a, b; Martens-Czarnecka, Mural paintings [A. 14], Fig. 6.

⁴³ Michałowski, Kathedrale [A. 9], 111, 117, 157 f., Tf. 29, 37, 80-83; Jakobielski, Faras III: A history of the Bishopric of Pachoras on the basis of Coptic inscriptions, Warszawa 1972 (dazu Rez. von Hans Quecke, Orientalia 43 (1974) 135-141).

pheorie des Christentums⁴⁴ –, wobei in Nubien gleichzeitig lokale Spezifika beibehalten worden sind.⁴⁵

- 44 Diese Bezeichnung, die ich seinerzeit auch noch verwendet habe (Pachoras – an der Peripherie des antiken Christentums, ANTIKE WELT 3 (1972)4, 3-12), ist sehr eurozentrisch und verkennt die Tatsache, daß der nordostafrikanische Raum seit Jahrtausenden im Zentrum der Geschehnisse der Weltgeschichte und des Kampfes um den Zugang zum Roten Meer bis in die Neuzeit lag (Walter Raunig, Bernstein-Weihrauch-Seide. Waren und Wege der antiken Welt, Wien – München 1971, besonders 50-65 und die Karte 52/53; Scholz, Kusch [A 1], 118 ff.; Ders., Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von L. Török, Kush and the external world, MEROITICA 10 (1984) 317-352; s. auch. A. 3). Daß Nubien nicht irgendwo lag, bestätigt auch seine Erwähnung in der Literatur des Mittelalters (dazu Anna-Dorothee van den Brincken, Nationes christianorum orientalium, Kölner Historische Abhandlungen 22, Köln 1973, 243-261).
- 45 Diese lokalen, nubischen Spezifika – man kann bedingt von einer »Volkskunst« (zum Problem s. LexKunst 7 (1994) 663 ff.), im Sinne einer *popular art*, sprechen – bestimmen den Stil, der nicht dem Byzantinismus gleichzusetzen ist (zum Problem der Entstehung der byzantinischen Kunst und ihrer Bestimmung s. Ernst Kitzinger, Byzantine art in the making (1976), deutsch: Köln 1984; Hubert Faensen, Probleme bei der Periodisierung der byzantinischen Kunstgeschichte, in: Friedrich Möbius und Helga Sciurie (Hgg.), Stil und Epoche, Dresden 1989, 381-399), der ähnliche Inhalte zu vermitteln suchte wie die nubische Malerei, weshalb beide der christlichen Ikonizität angehören. Es ging nicht um die Kunst, sondern um eine ikonische Sprache für den zum Fleisch gewordenen Logos (hierzu besonders Rainer Völp, Das Kunstwerk als Symbol, ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh 1966, 13-92). Deshalb bezeichnete Kurt Weitzmann (1904-1989) bewußt diese Periode als Age of Spirituality (Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art New York 1979), ohne ausdrücklich nach einer Periodisierung bzw. Stilentwicklung zu streben. Auch Friedrich-Wilhelm Deichmann (Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983) verzichtete auf stilistische Unterscheidungen, indem er von einer Behandlung der verschiedenen Kunstszeuge ausgeht und damit eine »Stilvielfalt« annimt (allgemein zum Problem s. auch Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990).

So lange der Mittelmeerraum zum Maßstab aller Kunstentwicklungen gemacht wird (dazu auch Arne Effenberger, Die Kunst der Spätantike, 200-700. Probleme der künstlerischen Überlieferung, des Stils und der kunstgeschichtlichen Periodisierung, in: Möbius & Sciure, s. oben, 365-380) lassen sich Kunstphänomene der »Randgebiete bzw. -kulturen« – wie man den außermittelmeerischen Raum zu bezeichnen pflegt – nicht sachgerecht erfassen und darstellen. Klassisches Beispiel für dieses Dilemma ist das seit Jahrzehnten diskutierte Problem der sog. parthischen Kunst (Michael Rostovzeff, Daniel Schlumberger, Malcolm A.R. Colledge), die ich andernorts angesprochen habe (Ikonizität des christlichen Orients, NÜBICA ET ÆTHIOPICA IV-V (1994-1995) 1999, 301-328, besonders 311 f.)

Für die Zeit von der Völkerwanderung bis zur Frührenaissance ist man in Europa bemüht, die lokalen Eigenständigkeiten der abendländischen Ikonizität hervorzuheben, obwohl das Byzantinische in einigen Perioden – nicht nur unter Theophanu (Anton Euw und Peter Schreiner [Hgg.], Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends, Köln 1991, 3 Bände) – sondern auch schon unter den Karolingern (zuletzt Matthias Untermann, »opere mirabili constructa«. Die Aachener »Residenz« Karls des Großen, 152-164; Arne Effenberger, Die Wiederverwendung römischer, spätantiker und byzantinischer Kunstwerke in der Karolingerzeit, 643-661 und dort enthaltene Bibliographie, beide in: Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff (Hgg.), Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Beiträge zum Katalog der Ausstellung in Paderborn 1999: Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, Mainz 1999), aber auch unter den Normannen auf Sizilien (Francesco Giunta, Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna, Palermo 1950/1974²) und in Venedig (Jürgen Schulz und Giovanni Lorenzoni, Das byzantinische Erbe in der Kunst der Romanik, in: Giandomenico Romanelli (Hg.), Venezia l'arte nei secoli, 1997; deutsch: Venedig. Kunst & Architektur,

Bei der Aufzählung der ikonographischen Beispiele (auf die noch näher einzugehen wird), dürfen die Christusbilder im Zusammenhang mit NT-Ereignissen (Abb. 6, 17), in der bereits erwähnten Theophanie (Abb. 5), als Beschützer der nubischen Könige und Königinnen (Abb. 1, 2, 11) und schließlich als der Kommende und Geffenbarte (Abb. 18), sowie als Sieger über die Schlange (Abb. 12)⁴⁶ nicht fehlen. Damit ist zwar die Vielfalt der nubisch-christlichen Ikonographie – in der Marienbilder einen besonderen Stellenwert hatten (Abb. 8, 9, 10, 15, 16)⁴⁷ – nicht ausgeschöpft. Es wird aus ihnen aber deutlich, daß sie die zentralen Themen der »neuen Lehre« zum Inhalt hatte.

Aufgrund der großen Zahl der erhaltenen Kirchen und Klöster mit Wandmalereien kann man sich eine Vorstellung vom christlichen Bildprogramm machen und muß als gegeben anerkennen, daß ein solches bestand.⁴⁸ Das nubische Bildrepertoire schlägt einerseits eine Brücke zur gesamtchristlichen Ikonographie, andererseits spannt es den Bogen zwischen dem koptischen Ägypten und dem christlichen Äthiopien. Damit gewinnt die neu entdeckte Ikonographie eine hi-

Köln 1997, Bd. I, 80–117), offensichtlich war. Demgegenüber versucht man in Bezug auf Nubien immer noch von einem Byzantinismus auszugehen (Martens-Czarnecka, Nubian wall painting, in Uppsala 1986, 261–274; Włodzimierz Godlewski, Some remarks on the Faras cathedral and its painting, Journal of Coptic Studies 2 (1992) 52–70, leider mit einer nachlässigen Zitierungsweise, vgl. z. B. A. 2, 5, 6, 57; s. auch Karel C. Innemée, Observations on the system of Nubian church-decoration, in: Actes de la VIIIe Conférence Internationale des Études Nubiennes, Lille 1994, Cahier de Recherche de l’Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille 17/1–3, Lille 1995–1998 (= Lille 1994), 279–288, besonders 283f.), ohne vermitteln zu können, was darunter von den Autoren verstanden wird. So schreibt z. B. Martens-Czarnecka: »... it is possible to speak of existence of Nubian painting school, which created on the basis of foreign influence primarily from Egypt, Palestine, Syria, Byzantium and perhaps Ethiopia, an artistic convention common to it and distinguishing this school of painting« (ebenda, 266) und Godlewski meint: »Clearly the thelfth century saw new influences coming from Byzantium regardless of who were the intermediares. It cannot be excluded that some role may have been played by painters who also reached Egypt, especially since in the Fatimid period Nubia was most certainly closely connected with the northern land, and many of its inhabitants travelled to Egypt in search of work, or as mercenaries.« (ebenda, 111).

46 Ich schließe latente gnostisierende Tendenzen nicht aus (A. 37), sie knüpfen bewußt an apokalyptische Motive an (Apk 12, 9), deren symbolische Bedeutung auch in der frühchristlichen Literatur zu finden ist (Manuela Martinek, Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran, Studies in Oriental Religions 37, Wiesbaden 1996; leider wird Apk. kaum berücksichtigt, S. 95). S. auch u. A. 127ff.

47 Mariologie dürfte in Nubien (C. Detlef G. Müller, in: Marienlexikon, St. Otilien, IV, 652f.) und in Ägypten aus der gleichen hathorisch-isianischen Tradition schöpfen, was die Ikonographie zu belegen scheint (dazu Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der Theotokos, in: Tito Orlandi and Frederik Wisse (Hgg.), Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma 1980, Rom 1985, 323–338; s. auch Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg i. Br. u. a., II/4, 286–291; die Diss. von Lucia Langener (*Isis lactans – Maria lactans*, Altenberge 1996) ist diesbezüglich unzureichend, einseitig und entspricht nicht dem Forschungsstand (dazu meine Bespr. in *NUBICA & ÄTHIOPICA VI–VIII* [im Druck]).

48 Scholz, Noch einmal zum Bildprogramm der nubischen Kirchenmalerei, in: Charles Bonnet (Hg.), *Études nubiennes*. Conférence de Genève, Genf 1994 (= Genf 1990), II 237–244 (und dort zit. Lit.).



Abb. 8: Thronende stillende »Hl. Jungfrau Maria Mutter-Gottes« mit signifikanter Inschrift.
Das Christus-»Kind«, das sie in ihren Armen hält, ist deutlich am Kreuznimbus erkennbar,
(Alt-)Dongola (Umzeichnung)



Abb. 9: Thronende stillende Gottesmutter (von ca. 205 cm H.) aus Faras, datiert in das frühe 11. Jh., heute nur noch fragmentarisch erhalten, im NM Warschau [Mich./Kat. 52, Insc. 33].



Abb. 10: Gottesmutter (H. ca. 210 cm) mit Christus-»Kind«, im Segensgestus, auf dem linken Arm, sie beschützt mit ihrer rechten Hand Bischof Marianos von Pachoras (1005-1036), NM Warschau [Mich./Kath. 83; Mich./Kat. 45, Insc. 19].



Abb. 11: Der apokalyptische Christus (ca. 183 cm H.) mit Kreuznimbus und den darin (fragm.) enthaltenen Buchstaben [ô] ū[v]; er beschützt einen Eparchen bzw. Prinzen, datiert in die erste Hälfte des 12. Jh.s, Faras, NM Warschau [Mich./Kath. 95b; Mich./Kat. 58].

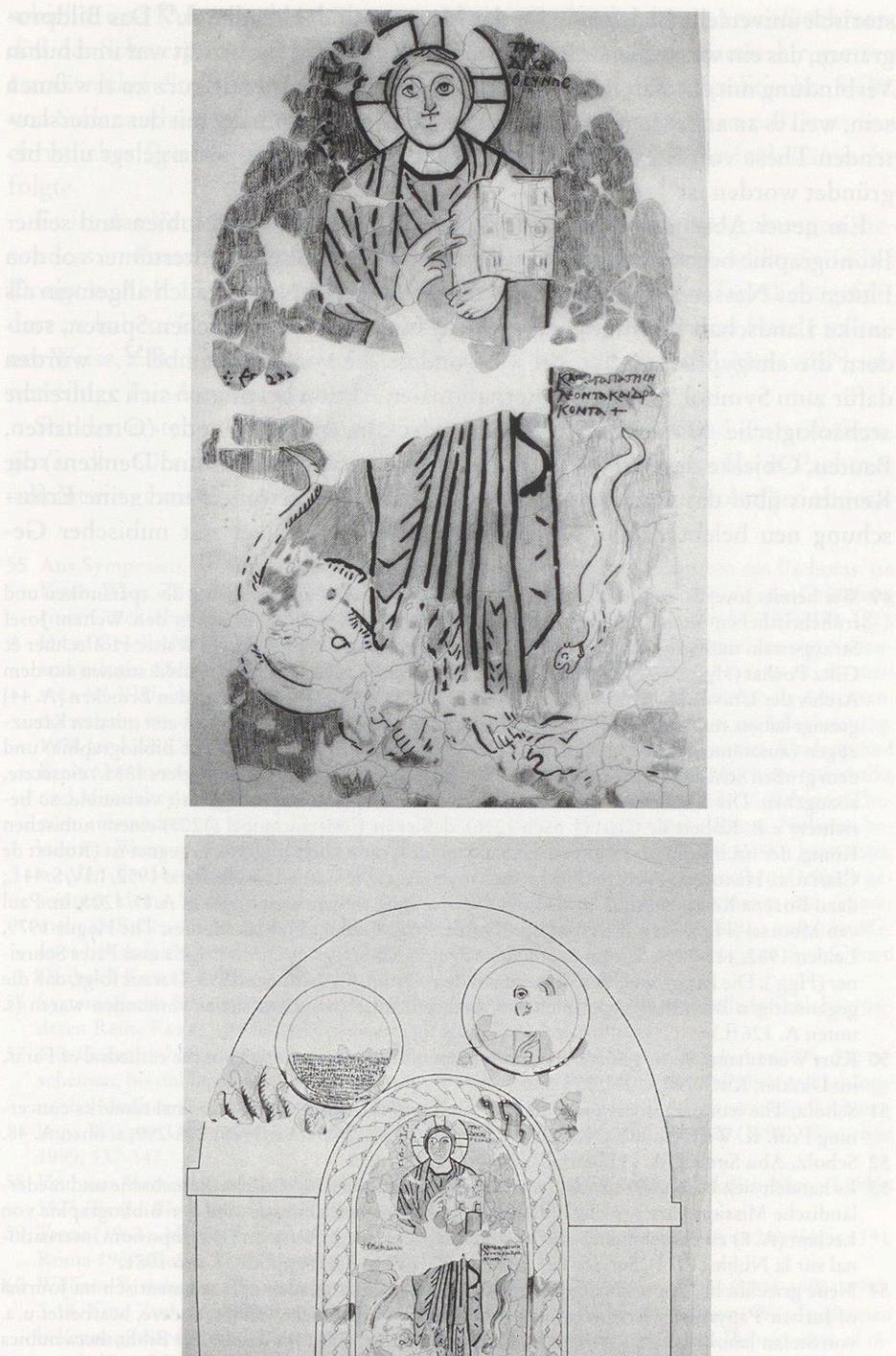


Abb. 12: Bartloser Christus als Beherrsch der Schlange (a.), möglicherweise in Anspielung auf Apk. 12:9, 20:2, in rekonstruierender Umzeichnung (b.) nach einer Zusammensetzung der Fragmente aus (Alt-)Dongola.

storisch universelle Bedeutung für das Morgen- und Abendland.⁴⁹ Das Bildprogramm, das ein wesentlicher Bestandteil der nubischen Ikonizität war und nur in Verbindung mit der Kirchenarchitektur zu sehen ist, wird nur kurz zu erwähnen sein, weil es an anderem Ort ausführlich – im Zusammenhang mit der anderslautenden These von Kurt Weitzmann (1901–1989)⁵⁰ – von mir dargelegt und begründet worden ist⁵¹.

Ein neuer Abschnitt in der Erforschung des christlichen Nubien und seiner Ikonographie begann mit der Rettungsaktion der nubischen Altertümer vor den Fluten des Nasser-Sees in den 60er Jahren, wodurch Nubien auch allgemein als antike Landschaft bekannt geworden ist. Nicht seine christlichen Spuren, sondern die altägyptischen Tempel – besonders die von Abu Simbel⁵² – wurden dafür zum Symbol. An dieser internationalen Aktion beteiligten sich zahlreiche archäologische Missionen⁵³, deren Entdeckungen und Funde (Ortschaften, Bauten, Objekte des Alltags, aber auch des religiösen Lebens und Denkens) die Kenntnis über das Christentum im mittleren Niltal erweitert und seine Erforschung neu belebt haben.⁵⁴ Man begann, sich intensiver mit nubischer Ge-

⁴⁹ Wie bereits Josef Strzygowski (Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst, Leipzig 1901; s. auch Scholz, Wanderer zwischen den Welten: Josef Strzygowski und seine immer noch aktuelle Frage: Orient oder Rom, in: Walter Höflechner & Götz Pochat (Hgg.), 100 Jahre Kunstgeschichte an der Universität Graz, Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 26, Graz 1992, 243–265, 385), später auch von den Brincken [A. 44] gezeigt haben, muß man versuchen, von der künstlichen Trennung, die m. E. erst mit den Kreuzzügen (zusammenfassend: Jonathan Riley-Smith, TRE 20 [1990] 1–10 mit Bibliographie) und dem großen Schisma (Winrich Alfried Löhr, TRE 30 [1999] 129–135, besonders 133 f.) einsetzte, abzugehen. Die Kontakte waren bis dahin viel intensiver als man lange Zeit vermutete, so berichtete z. B. Robert de Clari († nach 1216), daß er in Konstantinopel (1203) einem nubischen König, der nach Rom und weiter nach Santiago de Compostela pilgerte, begegnet ist (Robert de Clari u. a., Historiens et chroniqueurs du Moyen Age, Bibl. de la Pléiade, Paris 1952, LIV, S. 44 f.; dazu Bożena Rostkowska, The visit of a Nubian king to Constantinople in A.D. 1203, in: Paul van Moorsel (Hg.), New discoveries in Nubia, Proc. Colloq. Nubian Studies, The Hague 1979, Leiden 1982, 113–116). S. zum Problem auch einige Beiträge in Odilo Engels und Peter Schreiner (Hgg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Sigmaringen 1993. Daraus folgt, daß die gegenseitigen Beeinflussungen nicht nur wahrscheinlich, sondern sicher vorhanden waren (s. unten A. 126 ff.).

⁵⁰ Kurt Weitzmann, Some remarks on the sources of the fresco paintings of the cathedral of Faras, in: Dinkler, KuGeN [A. 21], 325–346.

⁵¹ Scholz, The iconographical programm of the Faras cathedral. Some marginal remarks concerning Prof. K. Weitzmann's theory, Etudes et Travaux 8 (Warschau 1975) 296–299; s. oben A. 48.

⁵² Scholz, Abu Simbel [A. 11] besonders 170–191.

⁵³ Es handelt sich besonders um die amerikanische, englische, italienische, kanadische und niederländische Mission; ihre jeweiligen Berichte und Veröffentlichungen sind der Bibliographie von Leclant (A. 8) zu entnehmen. S. auch Labib Habachi (Hg.), Actes du II^e symposium international sur la Nubie (1973), Service des Antiquités de l'Égypte. Suppl. 24, Kairo 1981.

⁵⁴ Neue griechische, koptische und nubische Schriftquellen werden z. T. systematisch im Journal of Juristic Papyrology besonders von Adam Łajtar (griechische) erfaßt, andere, bearbeitet u. a. von Stefan Jakobielski, C. Detlef G. Müller sollen demnächst im Band 9 der *Bibliotheca nubica et æthiopica: Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Ausgrabungen in Old Dongola*, hrsg. von Stefan Jakobielski & Scholz (voraussichtlich Frühjahr 2001) veröffentlicht werden.

schichte und Kultur zu beschäftigen, wobei einige Kreise daran Anstoß nahmen, daß der Schwerpunkt: christliche Kultur in einem orthodox islamisch regierten Land solchen Stellenwert erlangte. Man begann daher, aus staatpolitischer Sicht, von Sudanarchäologie⁵⁵ und neuer Periodisierung zu sprechen, so z. B. statt von christlicher Periode lieber von postmeroitischer, der gleich die frühislamische folgte.

Es ist das Verdienst polnischer Archäologen, durch ihre Ausgrabungen, besonders in Faras (= Pachoras)⁵⁶ und seit über 30 Jahren in el Gaddar (= (Alt-) Dongola, Abb. 13)⁵⁷, ein reiches ikonographisches Material ans Tageslicht gefördert zu haben. Das mindert den Wert anderer Entdeckungen und Funde in keiner Weise, z. B. die Wandmalerein aus Abdallah Nirqi⁵⁸, Tamit⁵⁹, Meinarti⁶⁰, um nur einige Fundorte zu nennen.

Seit den ersten rasch aufeinander folgenden Publikationen und Untersuchungen in den 60er und 70er Jahren über die nubische Malerei aus Faras/Pachoras scheint ein gewisser Forschungsstillstand – von einigen Wiederholungen abgese-

⁵⁵ Aus Symposien, die am Rande von Ausstellungen der christlichen Malereien aus Pachoras (in Essen, Wien, Zürich in den J. 1969/1970) geführt worden sind, entstand die Idee der Gründung einer Gesellschaft für nubische Studien (dazu C. Detlef G. Müller in OrChr 53 (1973) 178–181). Diese Gesellschaft wirkt bis heute, wenn auch unter dem fraglichen Ansatz einer sog. Sudanarchäologie (Scholz, *Warum wird von »Sudanarchäologie« gesprochen?*, NUBICA ET ÆTHIOPICA VI–VIII, im Druck). Sie ist noch immer wissenschaftlicher Mittelpunkt für die Auseinandersetzung um die Kulturen des mittleren Niltals von ihren Anfängen bis in die Islamisierung. 1998 fand die IX. Internationale Conference for Nubian Studies in Boston statt. Umfang und Breite der dort vorgetragenen Themen machen deutlich, daß aus der ursprünglich auf Spätantike und Mittelalter ausgerichteten Erforschung Nubiens eine stark divergierende Vielfalt von Themen entstanden ist, deren Gemeinsamkeit nur noch der geographische Raum Nubiens bestimmt. Wenn man das Spektrum der Vorträge seit der Konferenz in Genf (1990) betrachtet, werden die Gemeinsamkeiten inzwischen fast bis zur Unkenntlichkeit verwaschen. Deshalb gewinnen kleine Symposien, die nur ausgewählten nubischen Themen gewidmet sind, immer mehr an Bedeutung, z. B. die Konferenz in Nieborów (1989), die auch das Thema *nubische Malerei* behandelte. Leider liegen die dort erzielten Ergebnisse – mit geringfügigen Ausnahmen (Kühnel, Kreuz, A. 33) – nicht vor.

⁵⁶ Systematische Berichte und Bearbeitungen folgen in der von Kazimierz Michałowski, begründeten Reihe FARAS, die seit 1962 unregelmäßig in Warschau erscheint.

⁵⁷ Die Gesamtbibliographie zu Alt-Dongola soll in dem angekündigten Sonderband (A. 54) erscheinen, bis dahin s. kurze Berichte (erst polnisch, inzwischen englisch) in: Polish archaeology in the Mediterranean (= PAM): Reports, seit 1990, Polish Centre of Mediterranean Archaeology, Warsaw University. Der letzte Bericht von Stefan Jakobielski, PAM X (1998), Warschau 1999, 137–147.

⁵⁸ Paul van Moorsel/Jean Jacquet/Hans Schneider, The central church of Abdallah Nirqi, Leiden 1975 (Bespr. Hans Quecke, Orientalia 46 (1977) 150–154).

⁵⁹ Tamit (1964). Missione Archeologica in Egitto dell'Università di Roma (Ser. archaeologica 14), Roma 1967 (Bespr. Hans Quecke, Orientalia 38 (1969) 373 f.).

⁶⁰ William Y. Adams, The murals of Meinarti, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV–V (1994–1995) 1999, 3–14. Eine Zusammenstellung der Orte Nobadiens (Nord-Nubien), in denen Wandmalereien bekannt geworden sind, bietet Bożena Rostkowska an (Nobadian painting. Present state of investigations, Nubia christiana I (1982) 283–299). Es handelt sich um eine der ersten sinnvollen Zusammenstellungen, die jedoch keine Synthese angestrebt hat.



Abb. 13: Teil der Ausgrabungen (Kom H) in (Alt-)Dongola, sog. *Dreifaltigkeitskloster*, aus der Luftperspektive
(Photo Bogdan Żurawski).

hen – eingetreten zu sein. Nach wie vor werden Scheingefechte um Datierungs- und Stilfragen der nubischen Kunst, insbesondere der Malerei, geführt⁶¹, ohne daß man sich dabei den eigentlichen Problemen ihrer Ikonographie und Ikonologie weiter genähert hätte. Zwar versucht man in den letzten Jahren, auch die Wandmalereien aus (Alt-)Dongola zu erfassen⁶², aber leider unter den früheren Prämissen, die keinen ikonologischen Ansatz spüren lassen.

Deshalb möchte ich der Frage nachgehen, wie sich – angesichts des leider bislang sparsam, unvollständig und zum Teil sogar mangelhaft publizierten Materials – das nubische Christentum im Lichte seiner Wandmalereien darstellt, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, in diesem Rahmen eine detaillierte Darstellung liefern zu können.⁶³

Seit den Entdeckungen 1961 in Faras/Pachoras werden im Kreise der Michałowski- Schule in Polen noch immer Thesen vertreten, die den orientalischen Charakter des nubischen Christentums und seiner Spezifika erkennen.⁶⁴ Die seit der Konferenz in Essen im Jahre 1969 geführte Diskussion⁶⁵ ist indessen

61 Einen systematisierenden Ansatz der Erfassung der Faras-Malereien unternahm Stefan Jakobielski, *Remarques sur la chronologie des peintures murales de Faras aux VIIIe et IXe siècles, Nubia christiana I* (1982) 142-166. Andere und neuere Versuche finden sich bei Martens-Czarnecka (*Nubian wall painting, A. 45; Late Christian painting in Nubia*, in: Genf 1990, [A. 48], 307-316; *New mural paintings from Old Dongola*, in: Lille 1994, *Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille* 17/2 [A. 45] 211-225). Sie alle gehen immer noch von der ursprünglichen Klassifikation und Periodisierung K. Michałowskis aus (Die wichtigsten Entwicklungsetappen der Wandmalerei in Faras, in: Klaus Wessel (Hg.), *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, 79-94; mit geringfügigen Modifikationen: Faras, centre artistique de la Nubie chrétienne, Leiden 1966; *Classification générale des peintures murales de Faras*, *Revue d'Archéologie* 2, 1972 [Fs. Pierre Devambez], 373-380). Włodzimierz Godlewski (The early period of Nubian art. Middle of 6th – beginning of 9th centuries, in: Genf 1990 [A. 48], 277-305; Ders., Some remarks on the Faras cathedral and its painting, *Journal of Coptic Studies* 2 (1992) 99-116, Pl. 52-70; Ders., The late period in Nubian art – from the middle of 13th to the end of 14th centuries, in: Gundlach/Kropp/Leibundgut [A. 7], 37-63), versucht zwar das Gesamtspektrum nubischer Malerei in eigener Periodisierung zu erfassen, liefert aber keine prinzipiellen Charakteristika, die seine Klassifizierung rechtfertigen könnten (eine relative Chronologie am Beispiel der Basilika aus Pachoras ist für die nubische Malerei als Ganzes unzureichend).

62 Martens-Czarnecka, *Mural paintings* [A. 14], 61; Wojciech Chmiel & Scholz, Mittelalterliche Maltechniken der nubischen Wandmalerei am Beispiel des sog. *Dreifaltigkeitskloster* in (Alt-) Dongola, in: *Dongola-Studien* [A. 54] (im Druck).

63 Ausführlich zu einigen Problemen: Scholz, Geburt Christi [A. 39]; Ders., Nubische Wandmalereien aus Old Dongola, ihre Bedeutung und Eigenart. Eine hermeneutisch-semiotische Betrachtung, *NUBICA & ÆTHIOPICA* IX-X (in Vorb.).

64 Jakobielski, Bishopric [A. 43]; Michałowski, Classification [A. 61].

65 Auf diesen Sachverhalt wies schon Krause, Zur Kirchengeschichte, in: Dinkler, Kunst und Geschichte Nubiens [A. 21] hin und begründete seine Einwände ausführlich in: Bischof Johannes III. von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Problem eines Konfessionswechsels in Faras, in: *Études nubiennes. Colloque de Chantilly 1975*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, *Bibliothèque d'Études* 77, Kairo 1978 (= Chantilly 1975), 153-164. Gegen einen Konfessionswechsel in Nubien hat sich auch Hans Quecke ausgesprochen (*Orientalia* 43 (1974) 136f.).

nach wie vor aktuell.⁶⁶ Der Text des 1996 in (Alt-)Dongola aufgefundenen »christologischen Bekenntnisses«, das ich in der Übersetzung aus dem Griechischen von Herrn Kollegen A. Łajtar zitieren möchte, lautet:

Wir glauben stets in Wahrheit an einen Gott, der menschenliebend ist, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist. Und an Jesus, den barmherzigen Sohn, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, wahren Gott von wahrem Gott. Wir bekennen und rufen an den ewigen Retter, der zusammen mit seinem Vater ewig ohne Anfang und mit ihm eines Wesens ist. Wir glauben ferner ..., der aus der ewigen Jungfrau Maria Fleisch annahm und Mensch wurde, an den, durch den alle Dinge wurden, Licht von Licht, Christus den Herrn (Kyrios), gezeugt, nicht geschaffen, dieser ist unser Sieg. Wir glauben an den, der wahrlich (geboren ist?)*, wegen Herodes nach Ägypten floh und vom Teufel versucht und von Johannes getauft wurde, und von Judas verkauft wurde, von Pilatus verhört und befragt wurde und von den Juden verspottet wurde.⁶⁷

* mein Vorschlag: gekommen ist

Diese Inschrift macht deutlich, daß die These von einem melkitischen Ritus der nubischen Kirche nicht mehr haltbar ist, auch wenn ihre Entdecker anderer Meinung sind. Es gehört zur guten Forschungstradition, archäologisches Material objektiv und ohne weitgehende Interpretationsversuche durch die Ausgräber darzustellen, weil Folgen zu schnell geborener Interpretationen oft irreführend sein können. Die Funde in Faras lösten eine lang andauernde Verbreitung falscher Ansichten und Thesen aus und festigten eine Vorstellung, deren Abbau zu einer »unendlichen Geschichte« geführt hat.⁶⁸ Daß es in Bezug auf die nubische Malerei zu Fehlinterpretationen gekommen ist, lassen ikonographische Beobachtungen – von ikonologischen ganz abgesehen – erkennen.⁶⁹ So spricht man z. B. immer noch von vier Evangelistensymbolen oder einer Maiestas Domini⁷⁰,

66 Scholz, Nubien [A. 3], 688 ff.; s. auch Sudan [ebenda].

67 Stefan Jakobielski & Adam Łajtar, Ein Glaubensbekenntnis aus (Alt-)Dongola, *Journal of Juristic Papyrology* 27 (1997) 7–26, 17. In diesem Zusammenhang muß hervorgehoben werden, daß man in Nubien für die theologisch bedeutsame Texte Griechisch verwendete. Eine gründende und umfassende Studie über die Rolle des Griechischen in Nubien fehlt noch.

68 M. E. mehr spontan als überlegt entstand die erste deskriptive Klassifikation von K. Michałowski (s. oben A. 61), die kaum Korrekturen erfuhr und bis heute beharrlich wiederholt wird (Rostkowska [A. 60], 296; Martens-Czarnecka, Nubian wall painting, Uppsala 1986 [A. 45]. 262; Dies., The birth of the multicolour style, *Nubian Newsletters* 12 (1989) 6–14), ohne die Diskussion darüber zu beachten (Scholz, Kusch [A. 1], 140 ff.; Ders. Noch einmal [A. 48], 246). Die oben zitierten Autoren vermeiden meist, in ihren Anmerkungen auf Diskussionsbeiträge hinzuweisen, die andere Meinungen vertreten. Man gewinnt den Eindruck, daß das ikonologische Verständnis noch fehlt. Man sucht trotz der bewußten Anonymität der Maler nach Künstlern, nach Stilen und vermeidet, sich mit den religiösen Inhalten der ikonischen Manifestationen zu befassen. Diese Vorgehensweisen können sogar bei formalstilistischen Betrachtungen nicht fruchten, wie das Leibundgut (»Koptischer« Einfluß [A. 31], 153 ff.) zum Ausdruck brachte.

69 Wie blind man die Ikonographie rezipierte, zeigt ein Beispiel der Darstellung der »Drei Magier«, die man als »Drei heilige Könige« bezeichnete (Michałowski, Katalog [A. 9], Nr. 2), obwohl noch die Spuren der Inschrift (M)ari zu lesen sind!

70 Michałowski, Katalog [A. 9] Nr. 54; ihm folgten andere bis zu Tania Velmas (Byzanz. Fresken

obschon Paulus Petrus Vitalis van Moorsel S. J. (1931-1999) aufgrund der allgemein bekannten Ikonographie der vier apokalyptischen Wesen schon lange zu der korrekten Bezeichnung »(Kreuz-)Theophanie« (Abb. 5) übergegangen ist⁷¹.

Diese apokalyptisch geprägten Darstellungen knüpfen eindeutig an die Vorbilder des Kosmokrators an und stellen bildhaft eine Harmonie der beiden Testamente her, in der der »K^ebod Jahwe« (Ez 1, 4-28)⁷² zugleich zum Bild des »barmherzigen Sohnes, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, wahrem Gott von wahrem Gott« wird und damit zum Kanon der Ikonographie zwischen dem christlichen Ägypten und Äthiopien gehört.⁷³ Auch die Ezechiel-Vision offenbart sich nicht nur als Vorbild, sondern auch als ein ikonisches Dokument der Harmonie der beiden Testamente.⁷⁴ Theophanie-Bilder werden zum Zeichen des ewigen Gottes:

und Mosaiken, Zürich-Düsseldorf 1999, 54, Abb. 33), die zwar an anderer Stelle auch von Theophanie spricht (ebenda), aber anscheinend die Genese dieser Ikonizität nicht kennt (dazu meine Besprechung in Journal für Kunstgeschichte, im Druck). Martens-Czarnecka spricht demgegenüber bei dem Apsis-Bild des thronenden (apokalyptischen) Christus von *maiestas domini* (Late, Genf 1990 [A. 48], I 308. Diese Ansicht wird dann in Folge des Mißverständnisses von Leibundgut (»Koptischer« Einfluß [A. 31], 151) übernommen.

Tadeusz Dobrzeniecki erkannte zwar als einer der ersten die Notwendigkeit ikonologischer Analyse der nubischen Malerei, projizierte aber in seinen vorzüglichen Untersuchungen (*Maiestas domini w zabytkach polskich i obyczach z Polska związanych*, Rocznik Muzeum Narodowego 17 (1973) 5-96; 18 (1974) 213-306; 19 (1975) 5-244 mit résumé 254-263) zu stark die lateinisch orientierte Terminologie der christlichen Ikonographie, aus der auch die Bezeichnung *maiestas domini* stammt (F. van der Meer, Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (1971) 136/42 weist auf das Problem hin [136], bezeichnet aber gleichzeitig die nubischen Beispiele als »Kreuzesmaiestas« [140]). S. auch Anton Baumstark, Die karolingisch-romanische *Maiestas Domini* und ihre orientalischen Parallelen, *OrChr* 23 (1927) 242-260.

71 Die Bezeichnung, als Grundlage ikonologischer Untersuchungen, hat Christa Ihm in ihrer wichtigen Monographie (Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden 1960, 42 ff., siehe auch Index) ausführlich behandelt. Vgl. auch van Moorsel, Theophanie [A. 38]; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 25; Kühnel, Kreuz [A. 33], 189. Außerdem zum Problem s. auch Rainer Warland, Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte, *RQSchr Suppl.* 41, Rom – Freiburg i. Br. – Wien 1986.

72 Bernhard Stein, Der Begriff K^ebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis (Diss. theol. Univ. Münster 1938), Emsdetten Wstf. 1939, 265-293. S. auch Othmar Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderung in Jes 6, Ez 1 u. 10 und Sach 4, *Stuttgarter Bibelstudien* 84/85, Stuttgart 1977. Die Bedeutung dieses Begriffes für die spätere jüdische Kabbala ist mir zwar bewußt, sie scheint aber hier noch nicht relevant zu sein.

73 Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der sog. »Vier apokalyptischen Wesen« an dem Steinaltar der Dreifaltigkeitskapelle zu Lálibelá, in: *Proc. of the First Intern. Conf. Hist. Ethiop. Art*, University of London, Warburg-Institute 1986, London 1989, 23-29, 144-148, fig. 47-62.

74 Hans Peter L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship in the Ancient World (Oslo 1953), Repr. New Rochelle, NY 1982, 48 ff., 165 ff.; s. auch Frits van der Meer, Lexikon der Christlichen Ikonographie 3 (1971) 136/142; Jerzy Miziołek, Sol verus. Studies on the iconography of Christ in the art of the first millennium, Wrocław u. a. 1991 (polnisch mit englischer Zusammenfassung, 167-182) leider ohne Bezug zu nubischen Wandmalereien.



Abb. 14: Hl. Anna, »Mutter der Theotokos« im Purpurgewand (8. Jh.), Faras,
heute im NM Warschau [Mich./Kath. 27; Mich./Kat. 1]

... Die Wolke brach auf, und aus ihrem Inneren leuchtete ein helles Licht, wie der Glanz von gleichzeitigem Gold. In dem Licht sah ich vier Wesen, die wie Menschen aussahen, doch hatte jedes von ihnen vier Flügel. /.../ Jedes der geflügelten Wesen hatte vier Gesichter: vorne das Gesicht eines Menschen, rechts das Gesicht eines Löwen, links das Gesicht eines Stiers und hinten das Gesicht eines Adlers.

Als Folge der archäologischen Beobachtungen über den Erhaltungszustand der Malereien werden noch immer die jeweiligen Malschichten nach ihrem gegenwärtig subjektiv empfundenen Farbgehalt klassifiziert, also werden bloße Farben als Entscheidungsfaktor für »Stilentwicklung« apostrophiert.⁷⁵ Man hat dabei u. a. übersehen, daß es sich bei sakralen Malereien nicht um farbstilistische Merkmale, z. B. einen »Violett-Stil« handeln kann, sondern um den Gebrauch der Farbe – hier des Purpur – als Bedeutungsträger.⁷⁶ Farbe war – abgesehen davon, daß es sich bei dieser natürlichen Farbe (murex-Schnecke) um die haltbarsten Pigmente überhaupt handelt⁷⁷ – kein Stilfaktor, sondern ein Signifikant. Zwei Beispiele aus Faras: das bekannteste Bild der hl. Anna (Abb. 14) – übrigens die älteste Darstellung der Mutter Marias⁷⁸ – und das der Theotokos (Abb. 15, 16) sollen das verdeutlichen.

Die Dominanz der Farbe Purpur hat auch eine apokryphe, überzeugende Begründung.

Und sie machte den Purpur und den Scharlach (fertig) und brachte (sie) zum Priester. Und der Priester nahm (sie), segnete (Maria) und sprach: »Maria, Gott, der Herr, hat deinen Namen groß gemacht, und du wirst gesegnet sein unter allen Geschlechtern der Erde.« (ProtEvJak 12:1)

Sie findet sich daher bei Personen, deren königsdynastische Kontinuität durch die Frau/Mutter legitimiert worden war.⁷⁹ Diese älteren Beispiele aus Pachoras könnten zur Festigung der Argumentation noch erweitert werden.

Alle diese Darstellungen zeugen von einer stilistischen Verwandtschaft, die nicht auf dem Farbprinzip, sondern auf Frontalität, Hierarchie der Dargestellten

⁷⁵ Michałowski, Entwicklungsetappen, u. a. [A. 61]; Martens-Czarnecka, Nubian painting [A. 45] 262.

⁷⁶ M. Reinhold, History of purple as a status symbol in antiquity, Coll. Latomus 116, Brüssel, 1970; s. auch Heike Stulz, Die Farbe Purpur im frühen Griechentum, beobachtet in der Literatur und in der bildenden Kunst, Stuttgart 1990, hier besonders zu den antiken Farbtheorien, 23–64; Albert Biesinger & Gerhard Brau, Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben, München 1995, 68ff., 155–165; Der polnische Leser findet darüber einige Informationen bei Maria Rzepińska, Historia koloru, Warszawa 1989, I, 129f.

⁷⁷ Plinius, hist. nat. XXXV, 26; dazu Kommentar von Roderich König/Gerhard Winkler in der Heimeran-Ausgabe, Tusculum Bücherei (München 1978), 188f.; immer noch H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römer, Leipzig 1875–1887, 4 Bände, NA 1912, Bd. I, 233–248.

⁷⁸ Johannes H. Emminghausen, Anna, Recklinghausen 1968, Titelbild; Tadeusz Dobrzeniecki, St. Anne from Faras in the National Museum in Warsaw, Bull. du Musée National de Varsovie 28 (1987) 49–75; s. auch Enciclopedia dell'Arte Medievale II (1991) 35 f. v. S. Kaspersen.

⁷⁹ Scholz, Kusch [A. 1], 137; Königin Martha, s. oben A. 14.



Abb. 15: Stark beschädigtes Bild der gekrönten Theotokos Galaktotrophusa aus Faras, datiert in das 11. Jh. in die Zeit des Bischof Marianos (vgl. o. Abb. 10), heute im NM Kharthoum [Mich./Kath. 76]



Abb. 16: Thronende Gottesmutter (H. ca. 145 cm) aus Faras (11. Jh.), im mittleren Teil stark beschädigt, so daß das »Christus-Kind« mehr zu ahnen als zu sehen ist, dafür ist aber die Thronkonstruktion deutlich erkennbar, heute im NM Khartoum [Mich./Kath. 73].

(Größenordnung entspricht der Stellung), starker Konturzeichnung, Typologisierung und Schematisierung, also auf den Rostovtzeff'schen Charakteristika: Spiritualität, Hieratismus, Linearismus und Verismus basiert.⁸⁰

Daß die unterste Malschicht, die eine geringfügige Farbdifferenzierung aufweist, die älteste in Faras ist, bestätigt der Befund dieser Schicht. Nach K. Michałowski soll sie aus dem frühen 8. Jh. stammen, sie wurde später von anderen Malschichten überdeckt. Dadurch nahm der kalkhaltige Verputz die weniger haltbaren Farben auf und ließ sie verschwinden. Deshalb ist die archäologische Aussage für die relative Datierung eines Objektes entscheidend. Ob sie auch für andere Denkmäler verwendet werden kann ist zweifelhaft⁸¹, denn die stilistischen Vergleiche mit Beispielen aus anderen Kirchen und Orten Nubiens lassen sich nicht aufgrund der vorhandenen Purpur-Farbe datieren und klassifizieren. Die Purpurfarbe findet sich als Signifikat auch in späteren Bildnissen, z. B. in Dongola (Abb. 8).⁸²

Die Malerei Nubiens gehörte – wie die Geschichte dieses Landes am mittleren Nil – dem Mittelalter an.⁸³ Dieser Tatsache muß – auch im ikonologischen Sinne – Rechnung getragen werden, was viele Ausgräber, die von der Feldforschung kamen und sich primär dem Altertum widmeten⁸⁴, gerne übersehen.

80 Michael Rostovtzeff, *Dura Europos and its art*, Oxford 1938, 120; dazu kritisch Daniel Schlumberger, *Nachkommen der griechischen Kunst außerhalb des Mittelmeerraums* (franz. Original 1960), in: Franz Altheim und Joachim Rehork (Hgg.), *Hellenismus in Mittelasien*, Darmstadt 1969, 281–404, besonders 323 ff.

81 Eine anhand von Malschichten konstruierte relative Chronologie kann nicht ohne weiteres auf andere Denkmäler übertragen werden, umso weniger als man es in Nubien auch noch mit der »Kunst der Residenz- bzw. der heiligen Städte« und der Provinz zu tun hat, man könnte sogar von einer »höfischen« und einer religiösen »Volkskunst« (= popular art) ausgehen. Zum Problem s. Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 92 ff., 215 ff.; Horst Wenzel, Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, besonders 321–337, 461–478.

82 Martens-Czarnecka, *Mural paintings* [A. 14], fast alle dort publizierten Beispiele weisen Purpurspuren auf, dazu ausführlich s. in Chmiel & Scholz [A. 62].

83 S. oben A. 5, 6, 49. Ich neige dazu, hier vom *Orientalischen Mittelalter* im Sinne des Hrsg. des Neuen Handbuchs der Literaturwissenschaft, Bd. 5, *Orientalisches Mittelalter*, Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden 1990), zu sprechen. Kunsthistorisch sprach diese Phänomene u. a. Josef Strzygowski (Das irreführende am Begriffe »Mittelalter«, in: *Mediaeval studies in memory of A. Kingsley Porter*, Cambridge, Mass. 1939, 3–46), aber auch Jurgis Baltrusaitis (Das phantastische Mittelalter, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1985) an. Es muß deshalb verwundern, warum in der neuen *Encyclopedie dell'Arte Medievale* das Stichwort »Nubia« fehlt, obwohl »Etiopia« (VI [1995] 43–47 von Rudolfo Fattovich, unzureichend behandelt wird; zwar findet man in den Bibliographien zum »Coptic« (V [1994] 285–309 von Peter Großmann, M. H. Rutschowskaya, Margarite Rassart-Debergh, L. D'Adamo) einige Angaben zur Literatur über Nubien, aber irgend eine Behandlung des Materials oder des Raumes fehlt.

84 Sowohl Kazimierz Michałowski, der in erster Linie klassischer Archäologe war, als auch seine Schüler gingen aus der Mittelmeerraumarchäologie hervor. Die Mediävistik lag ihnen fern, allenfalls bot die Byzantinistik noch einen Ansatzpunkt, den man dann aber überbewertet hat. S. hierzu Beiträge in: *50 years of Polish excavations in Egypt and the Near East (Symposium at the Warsaw University 1986)*, Warszawa 1992.

Kunstgeschichtliche und archäologische Methoden, die sich eigentlich gut verbinden ließen,⁸⁵ klaffen hier weit auseinander. Das wäre nicht schlimm, wenn die Ausgräber bedenken würden, daß ihre erfolgreiche archäologische Tätigkeit allein noch keine hermeneutisch-semiotische Interpretation⁸⁶ der entdeckten Denkmäler beinhaltet bzw. beinhalten muß. Einige der Forscher, besonders die christlichen Archäologen und Kunsthistoriker, haben die Notwendigkeit des methodologischen Diskurses erkannt und führten ikonologisch orientierte Betrachtungen der Wandmalereien durch.⁸⁷ Ich habe die hermeneutisch-semiotische Methode bei der Analyse des ikonographischen Grabungsmaterials schon vor über 30 Jahren für unerlässlich gehalten.⁸⁸ Dennoch scheint sich bislang eine ikonologische Betrachtung der nubischen Malerei als einer für die theologischen Fragen signifikanten Ikonizität bei den Ausgräbern nicht durchgesetzt zu haben.

Immer noch wird der Byzantinismus als Quelle der nubischen Malerei überschätzt.⁸⁹ Bei der nubischen Ikonizität handelt es sich um eine Partizipation an Vorbildern, die nicht byzantinisch, sondern *vorbyzantinisch*, d.h. lokal und besonders syro-palästinensisch, bzw. koptisch geprägt waren.⁹⁰ Es handelt sich

85 D. P. Dymond, Archaeology and history. A plea for reconciliation, London 1974, 126-132; Scholz, Grenzen und Unterschiede, die keine sind. Zur angeblichen Divergenz zwischen kunstgeschichtlicher und archäologischer Betrachtung der Antike, KUNSTHISTORIKER/Wien 7 (1990) Sondernummer, 21-29.

86 Von theoretischen Erwägungen Hans-Georg Gadamers (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960/1975³, Bd. II 1986), Umberto Eco (Semiotik [1976], deutsch: München 1987; Die Grenzen der Interpretation [1990], deutsch: München 1992) und Rainer Volp (Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh 1966) ausgehend habe ich in: Analyse des archäologischen Materials in bezug auf seine religiösen Inhalte, in W.F. Reinecke (Hg.), Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, Erster Internationaler Ägyptologen-Kongress Kairo 1976, Berlin 1979, 629-634; Das ikonische Zeichen als Ausdruck der göttlichen Realität in einer religiösen Gemeinschaft, Linguistica Biblica/Bonn, 1986, nr. 51, 37-77, die Anwendung dieser Methode begründet.

87 Man denke an Veröffentlichungen von Erich Dinkler, Beobachtungen [A. 33], von P. van Moorsel, The Coptic apse-composition and its Living Creatures, in Chantilly 1975, 325-333 + Pl. (s. auch o. A. 38), von seinem Schüler Karel C. Innemée (Ecclesiastical dress in the medieval Near East, Leiden 1992) und von Bianca Kühnel, die mit ihren Untersuchungen über das »Himmlische Jerusalem« hervorgetreten ist (From the earthly to the heavenly Jerusalem, Römische Quartalschrift, Suppl. 42, Rom u.a. 1987) und bezüglich der nubischen Ikonographie ikonologische Betrachtungen angestellt hat (Kreuz, A. 33).

88 Ausführliche Begründung der Methode (s. oben A. 86 und in: Geburt Christi [A. 39] I.). Sie bestätigt sich heute in zahlreichen Untersuchungen und Forschungstendenzen, u.a. in der Reihe: Bild und Text, hrsg. von Gottfried Boehm und Karlheinz Stierle (Fink Verlag München), z.B. Meyer Shapiro, Über einige Probleme in der Semiotik der visuellen Kunst: Feld und Medium beim Bild-Zeichen, 253-274; Kurt Bauch, Imago, 275-299; Max Imdahl, Ikonik, 300-324 alle in G. Boehm (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994.

89 Inzwischen scheint auch Godlewski (Some remarks, A. 45) erkannt zu haben, daß mit der These über den byzantinischen Charakter der nubischen Malereien nicht weiterzukommen ist (ebenda, 106).

90 Mario Schwarz, Syro-palästinensischer Einfluß auf die nubische Wandmalerei und Kirchen-

also um Vorbilder, die ihrerseits aus der gleichen Wurzel gewachsen waren, wie der Byzantinismus selbst!⁹¹

Zum Vergleich ziehe man das bekannte Bild des Pfingstfestes aus dem Rabbu-la-Evangeliar⁹² heran. Es zeigen sich verwandte Züge in der Ikonographie der Apostel, der Muttergottes, die uns auch in den koptischen Apsis-Malereien aus dem Bawit-Kloster⁹³ begegnen. Man kann deshalb erkennen, daß die Ikonizität des christlichen Orients nicht ohne weiters unter dem Byzantinismus subsumiert werden kann. Diese Darstellungen verdeutlichen und manifestieren eine eigene Christologie, deren orientalische Heimat eine gemeinsame Bildsprache (= ikonische Zeichen und ihre Systeme) geprägt hat.⁹⁴

Leider wird das so entscheidende Phänomen der Kontinuität der Spätantike –

architektur, NUBICA I/II (1987-1988) 1990, 585-601. Siehe hierzu auch den diskussionswürdigen Beitrag von Leibundgut, »Koptischer Einfluß [A. 31], 138 und dort zit. Lit.

91 S. oben A. 45. Durch die vorherrschende Meinung über die Dominanz der klassischen Antike über die orientalischen Kulturen (schon so Strzygowski, Orient oder Rom, 1-10), kann sich keine objektivisierende Sicht durchsetzen, deshalb scheint mir das Problem nicht gelöst zu sein. Beispielhaft zieht man vor, statt vom hellenistischen vom griechisch-römischen Ägypten zu sprechen, was nur politisch, aber nicht kulturell begründet ist. Ebenso verhält es sich mit dem, was wir in diesem Rahmen unter *oriens christianus* verstehen. Man muß sich bewußt machen, daß man es mit einem Kulturraum zu tun hat, den man als Kontinuität des Hellenismus und damit des Synkretismus (Carsten Colpe, Kleiner Pauly V, 1648/52) – unabhängig von seinen unterschiedlichen Definitionen (Hans Dieter Betz, TRE 15 (1986) 19-35; Karl Hoheisel, LThK3 4 (1995) 1409/13) – zu begreifen hat und für dessen Gestaltung stärker die lokalen als die antiken (= klassischen) Traditionen entscheidend waren (Scholz, Die Kontinuität des Altägyptischen in der Ikonizität und Theologie des orientalischen Christentum, in: Sesto Congresso Internazionale di Egittologia: Atti, Turin 1993, II, 471-477 [leider mit zahlreichen Druckfehlern, weil die Redaktion keine Korrekturen vornahm]; Ders., Das »Hellenische« oder das Hellenistische als Grundlage des arabischen kulturellen Eklektizismus, Graeco-arabica VI (1995) 37-71). Demgegenüber erscheint der Byzantinismus vielen in erster Linie als Kontinuität der klassischen, besser sogar der römischen Antike, an der man orientalische Einflüsse nur sehr eingeschränkt zur Kenntnis nimmt (inzwischen etwas häufiger, z. B. Rolf Michael Schneider, Bunte Barbaren, Worms 1986). Die Folge ist, daß man von byzantinischem Provinzialismus spricht. Es ist erstaunlich, wie sich populäre Ansichten eines Henri Stierlin (Byzantinischer Orient. Von Konstantinopel bis Armenien und von Syrien bis Äthiopien, Stuttgart 1988) oder Mahmoud Zibawi (Die christliche Kunst des Orients, Solothurn-Düsseldorf 1995, dazu meine Bespr. in OrChr 81 (1997) 275-282 und in NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V, 301-328) als allgemein gültig durchsetzen. Sie gehen zwar von Diskussionsansätzen eines Klaus Wessel aus (Koptische Kunst, Recklinghausen 1966, 178 f.), die aber keine normative Anerkennung fanden. Leider ist auch die neueste Veröffentlichung von Velmas (Byzanz [A. 70], 43-92) in dieser Hinsicht wenig hilfreich (dazu meine Rez. in Journal für Kunstgeschichte, im Druck).

92 Kurt Weitzmann, Spätantike und frühchristliche Buchmalerei, München 1977, Tafel 38, 108; s. auch Rainer Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick, Wiesbaden 1993, 94-100, Tafel 51-57.

93 Wessel, Koptische Kunst [A. 91], 175-191; Arne Effenberger, Koptische Kunst, Leipzig 1975, 212 ff.; van Moorsel, Apse-composition, Chantilly 1975 [A. 65], 325 f.; s. auch Ihm, Programme [A. 71], 48 f.; zuletzt unzureichend und ohne Einbeziehung Nubiens Hans-Georg Severin, Zur Skulptur und Malerei der spätantiken und frühmittelalterlichen Zeit in Ägypten, in Martin Krause (Hg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit, Wiesbaden 1998, 295-338, bes. 336.

94 Scholz, Ikonische Zeichen [A. 85] 37 ff.

zum Nachteil des Orients – in der Diskussion immer noch zu stark aus mediterraner Sicht beurteilt.⁹⁵ Die Folgen einer solchen Sicht sind problematisch – weil diese Sicht zu Fehlbeurteilungen führt – was schon Josef Strzygowski (1862–1941) mit Recht erkannt und betont hat⁹⁶ – weil man einerseits nur von byzantinischem Provinzialismus spricht, andererseits auch in deutschen Universitätskreisen gemeint hat, daß die Betrachtung und Erforschung der Kunst des christlichen Orients am besten von Byzantinisten erfolgen könne.⁹⁷ Daß dem nicht so ist, bestätigt der Versuch, die Ikonographie des christlichen Orients vom Standpunkt der byzantinischen Christologie⁹⁸ zu untersuchen. Dabei wird sich zeigen, daß für die ikonologische Interpretation nicht die byzantinische, sondern die jeweilig lokale – in unserem Falle die nubische – Christologie entscheidend ist. Das bestätigen die monumentalen Kompositionen der neutestamentlichen Ereignisse. Wir können das am Beispiel der Geburt Christi nachvollziehen.⁹⁹ Das Bild Christi stellt in beiden Kompositionen – sowohl der aus Faras (Abb. 17) als auch der aus (Alt-)Dongola (Abb. 6) – einen Erschienenen (Gesandten) Christus (im Sinne einer Hypostasis) mit der eschatologischen Aussage

95 Die darüber entbrannte Diskussion hängt mit Projektionen zusammen – u. a. der sog. christlichen Archäologie (Klaus Wessel, RGG3, I (1957) 585/87; Deichmann, Christl. Archäologie [A. 45], Josef Engemann, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997) – deren selbstverständlicher Ausgangspunkt Rom bzw. die sog. griechisch-römische Kunst ist, so z. B. Annalis Leibundgut, »Koptischer« Einfluß [A. 31], 145 f. Daraus resultieren nicht nur antike Bezeichnungen, wie z. B. Provinzen, sondern auch solche wie »Randkulturen« u. ä. (Wolf-D. von Barloewen (Hg.), Abriß der Geschichte antiker Randkulturen, München 1961: schon damals unzureichend; s. auch A. 91, 94).

96 Strzygowski, Rom oder Orient [A. 49]; Ders., Asiens bildende Kunst in Stichproben, ihr Wesen und ihre Entwicklung, Augsburg 1930, besonders 1–6, 500 ff., 517 ff., 749 ff.

97 So betreibt der Vertreter des einzigen Lehrstuhls für »Archäologie und Kunstgeschichte des christlichen Orients« in Halle/S. laut Vorlesungsverzeichnissen *de facto* eine traditionelle »christliche Archäologie«, in der der christliche Orient, anscheinend weiter als »Randgebiet« verstanden wird. Vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der Universität Halle/S. seit 1996.

98 John N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, UTB 1746, Göttingen 1993², besonders 205–327; grundlegend Grillmeier, Jesus der Christus [A. 47], Bd. II, 2 (1989); Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.; Ders., Fragmente, 264–276.

99 Meine Monographie, 1985 geschrieben, wurde 1996 als Habilitationsschrift an der Universität Innsbruck angenommen. Sie soll demnächst veröffentlicht werden. (Die Verzögerungen hängen leider mit der Finanzierung zusammen.) Um einen Einblick zu ermöglichen und die Hinweise auf die jeweiligen Abschnitte verständlich zu machen, füge ich das Inhaltsverzeichnis (Fassung 1985/1996) bei:

I. Teil: Theoretisch-methodologische Voraussetzungen für die hermeneutisch-semiotische Analyse der ikonischen Zeichen und ihrer Systeme im Rahmen eines »Geburtsmythos«: 1. Bemerkungen zur Methode, 2. Ikonologie – eine Streitfrage, 3. Mythos und Logos, 4. Geburtsmythos, 5. Die visuelle Überlieferung des Geburtsmythos als Zeichensystem (Bildprogramm): a) im Alten Ägypten: die Geburt des Gott-Königs (Theben/Luxor), b) im christlichen Nubien: die Geburt Christi (Pachoras/Faras)

II. Teil: Ikonischen Manifestationen des Geburtsmythos: 1. Verkündigung, 2. Empfängnis und Jungfrauengeburt, 3. Sonderstellung der Theotokos, 4. Sondererscheinungen als Zeichen Gottes, 5. Geburtsort, 6. der Neugeborene, 7. Anerkennung der Göttlichkeit.



Abb. 17: Das monumentale Wandgemälde (erhaltene Fläche von 400×350 cm) der »Geburt Christi« und der Anbetung aus Faras, datiert in den Übergang vom 10. in das 11. Jh., heute im NM Kharoum [Mich./Kath. 63-69].

im Kreuznimbus öv (Abb. 18), und nicht ein neugeborenes Jesuskind (Abb. 17) dar.¹⁰⁰

Eine solche Sicht verstärkt sich, wenn man bereit ist, in dieser Komposition auch das Fortleben der Idee des altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs zu sehen und diese Idee als ikonologisches Modell der neutestamentlichen Erzäh-

100 Grillmeier, Fragmente, 147; Ders., Jesus Christus [A. 47], 288 ff.



Abb. 18: Der künftige und geoffenbarte Christus mit Kreuznimbus und der apokalyptischen bestimmenden Inschrift ööv, (Alt-)Dongola (in situ).



Abb. 19a

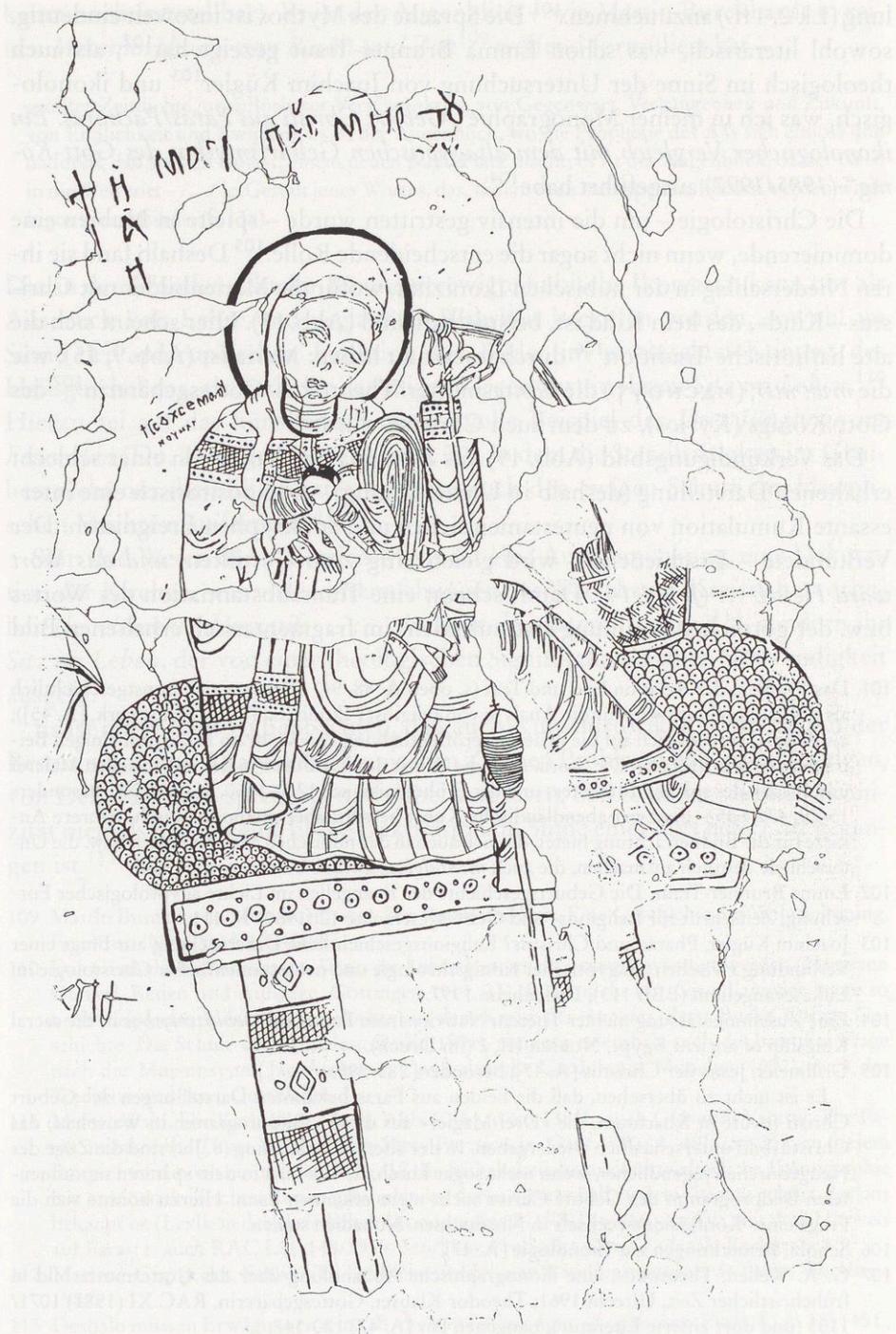


Abb. 19b: Die gleichzeitig spinnende und stillende, halb auf einem Lager sitzende Theotokos visualisiert die Simultanität der verkündeten Erfüllung der Offenbarung, (Alt-)Dongola, Umzeichnung.

lung (Lk 2, 1 ff.) anzunehmen.¹⁰¹ Die Sprache des Mythos ist insoweit eindeutig, sowohl literarisch, was schon Emma Brunner-Traut gezeigt hat¹⁰², als auch theologisch im Sinne der Untersuchung von Joachim Kügler¹⁰³ und ikonologisch, was ich in meiner Monographie „*Geburt Christi aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-König*“ (1985/1997) ausgeführt habe¹⁰⁴.

Die Christologie – um die intensiv gestritten wurde – spielte in Nubien eine dominierende, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle.¹⁰⁵ Deshalb fand sie ihren Niederschlag in der nubischen Ikonizität, wofür die Marienbilder mit Christus-»Kind«, das kein Kind ist, beispielhaft sind (Abb. 17). Hier scheint sich die alte hathorische Tradition¹⁰⁶ durchgesetzt zu haben: Maria ist (Abb. 9, 15), wie die *mwt nttr*, (**MACNOY†**) die Gottesmutter/Theotokos/Gottesgebärerin¹⁰⁷ des Gott-Königs (Kyrios), zu dem auch Christus wurde¹⁰⁸.

Das Verkündigungsbild (Abb. 19) aus Dongola beinhaltet – in einer schlecht erhaltenen Darstellung (deshalb in Umzeichnung) – kompositorisch eine interessante Kumulation von neutestamentlichen und apokryphen Ereignissen. Der Verkünder – Erschienene – wird gleichzeitig zum Gestillten: *und das Wort ward Fleisch ... (Job. 1:14)*. Damit scheint eine Transsubstantiation des Wortes bzw. der göttlichen Strahlung stattzufinden (im fragmentarisch erhaltenen Bild

¹⁰¹ Das Problem der Relation Bild und Text (s. oben A. 88, 94) offenbart sich kunstgeschichtlich als höchst beachtenswert für die Analyse von religiöser Ikonizität (Volp, Kunstwerk, [A. 45]); als Beispiel verweise ich auf die neueste Veröffentlichung von Wolfram Prinz (mit einigen Beiträgen von Iris Marzik), *Die Storia oder die Kunst des Erzählens in der italienischen Malerei und Plastik des späten Mittelalters und der Frührenaissance 1260-1460*, Mainz 2000, besonders 15-29, 472-655 – die zwar abendländische Kunst betrifft, aber methodologisch mehrere Ansätze für die Bildbetrachtung bietet, die sich auch in der nubischen Malerei finden bzw. die Unterschiede deutlich ausmachen, die auch *mentalgeschichtlich* beachtenswert sind.

¹⁰² Emma Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschung*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 97-111.

¹⁰³ Joachim Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (BBB 113)*, Bodenheim 1997.

¹⁰⁴ Eine Zusammenfassung meiner Thesen: *Nativity from Faras and Geburtsmythos in the sacral Kingship of ancient Egypt*, NUBICA III, 2 (im Druck).

¹⁰⁵ Grillmeier, *Jesus der Christus* [A. 47], besonders 285-295.

Es ist nicht zu übersehen, daß die beiden aus Faras bekannten Darstellungen der Geburt Christi (heute in Khartoum, die »Drei Magiere« aus diesem Bildprogramm in Warschau) das Christusbild unterschiedlich wiedergeben. In der älteren Darstellung (8. Jh.) sind die Züge des Neugeborenen jugendlicher, wenn nicht sogar kindhaft, was man in dem späteren monumentalen Bildprogramm der Geburt Christi nicht mehr erkennen kann. Hierzu könnte sich die Frage eines Konfessionswechsels in Nordnubien/Nobadien stellen.

¹⁰⁶ Scholz, *Bemerkungen zur Ikonologie* [A. 47].

¹⁰⁷ G. A. Wellen, *Theotokos, eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit*, Utrecht 1961; Theodor Klauser, *Gottesgebärerin*, RAC XI (1981) 1071/1103 (und dort zitierte Literatur), Langener, *Isis* [A. 47] 120-147.

¹⁰⁸ Immer noch beachtenswert Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglau-
ben von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 19212, 4f., 213f., 345f.

kaum noch feststellbar). Es ist der Augenblick – wie Martin Burckhardt in seinen *Metamorphosen von Raum und Zeit*¹⁰⁹ treffend formuliert hat –

größter Zeitdichte, unauflösbarer Verschränkung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, von Endlichkeit und Ewigkeit, es ist der Augenblick, wo die Prophetie des ATs sich einlöst und dadurch, daß sie sich einlöst, einem neuen Bund Platz macht; es ist der Augenblick, da der Geist in die Welt tritt – /.../ in Gestalt jenes Wortes, das, indem es sich ausspricht, Fleisch werden wird: logos spermatikos. (S. 138).

Die an den Wänden sakraler Räume verewigte nubische Ikonizität kann nur als Ausdruck von Lehre und geglaubter Wahrheit begriffen werden, sowohl im Sinne der apotropäischen Funktion der Bilder im mythischen Kontext des Heilsgeschehens, als auch der damaligen Gegenwart in ihrem *Sitz im Leben*.¹¹⁰ Hierzu sei auf das künstlerisch qualitätsvolle Beispiel der *Drei Jünglinge im Feuerofen* (Dn. 3) hingewiesen (Abb. 3, 20), in dem die Standhaftigkeit im Glauben nicht nur die Hilfe Gottes, sondern auch den ewigen Schutz der himmlischen Mächte manifestiert.¹¹¹

Sinn und Wesen der Malereien war nicht eine Ausschmückung, eine Dekoration der Kirchen, was viele Untersuchungen des Warschauer-Kreises hervorheben (*les éléments décoratifs ... ; ... interior decoration ... usw.*)¹¹², sondern ihr *Sitz im Leben*, der von einer theologischen Signifikanz als einer Notwendigkeit ausgeht.

Es ist interessant zu beobachten, daß auch Kunsthistoriker, wenn sie mit der Bestimmung und Analyse der ikonischen Zeichen Probleme haben, dazu neigen, von Dekoration zu sprechen, und dabei vergessen, daß es in der sakralen Ikonizität niemals nur um eine bloße Dekoration im Sinne eines *l'art pour l'art* gegangen ist.¹¹³

109 Martin Burckhardt, *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt/New York 1994/1997.

110 Das Gunkelsche Postulat des *Sitzes im Leben* kann nicht genug gewürdigt werden (Hermann Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 33). Es ist nicht nur Grundlage der heute so breit rezipierten Mentalitätsgeschichte aus dem Kreise der *Annales* (Peter Burke, Offene Geschichte. Die Schule der ›Annales‹, Berlin 1991), sondern es enthält auch die bewußte Frage nach der Mnemosyne (Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992), nach der Tradition und ihrer Geschichte.

111 Michałowski, Die Kathedrale [A. 9], Abb. 60/61, dazu 138 ff.; auch Giovanni Vantini, The Faras mural of the Three Youths in the Fiery Furnace, in: Genf 1990 [A. 48], 255–258; an diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, daß die frühchristliche und mittelalterliche Ikonographie fest an einen ikonischen Kanon gebunden ist, der in diesem Fall zu dem ältesten gehört, der uns bekannt ist (Lexikon der christlichen Ikonographie 2 [1970] 464/66 von Ott, mit dem Hinweis auf Faras; s. auch RAC Lfg. 148/1999, 346/88, v. Frederike Maria Kulczak-Rüdiger u.a.).

112 Martens-Czarnecka, FARAS VII. Les éléments décoratifs sur les peintures de Faras, Warszawa 1982.

113 Deshalb müssen Erwägungen wie z. B. die von Leibundgut, ›Koptischer Einfluß [A. 31] 145 f., zu einseitig erscheinen, obwohl die Verfasserin eigentlich nur den Versuch unternahm, die Methoden der klassischen Archäologie für die »Stilentwicklung« der nubischen Malereien als sehr



Abb. 20: (a.) Drei Jünglinge im Feuerofen (vgl. o. Abb. 3); hier wird die traditionelle Ikonizität dieser für das Frühchristentum populären Komposition fortgesetzt; sie tragen die in Dan. 3:21 beschriebene parthische Bekleidung; (Alt-)Dongola, Fragment (a. in situ) und die (b.) Umzeichnung der Gesamtkomposition

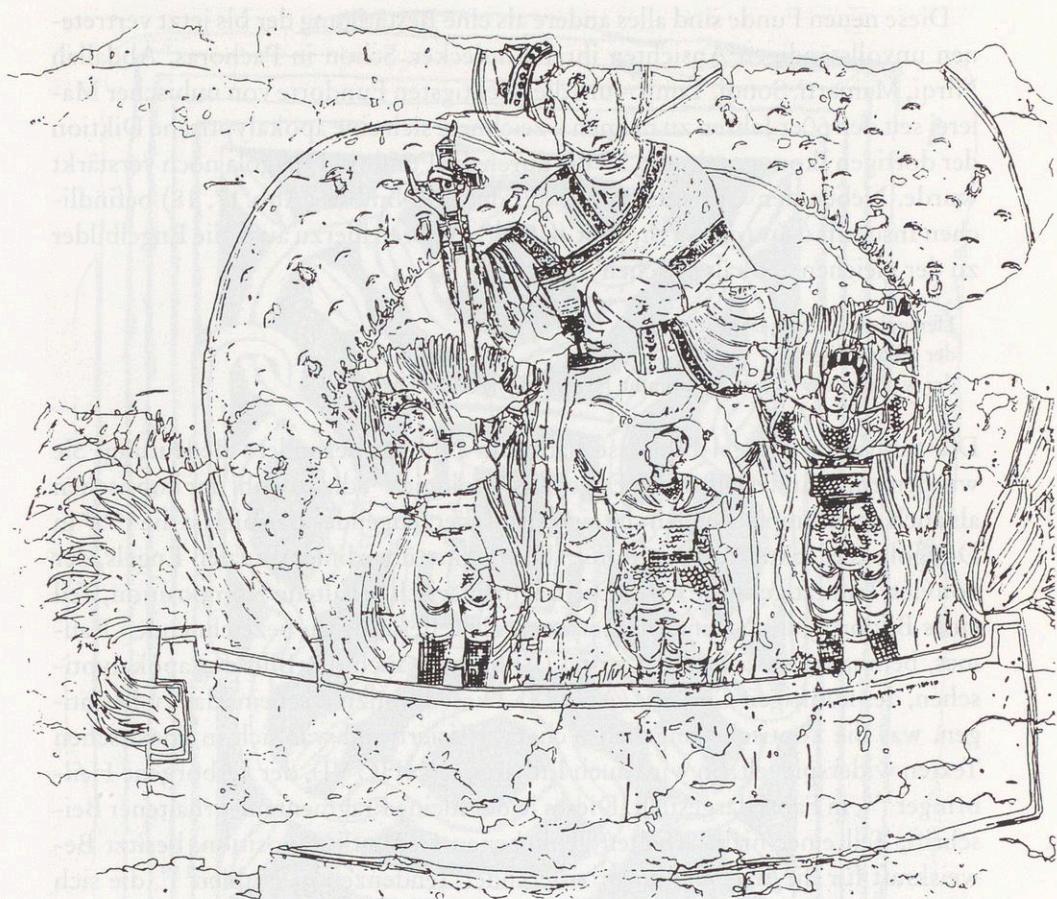


Abb. 20b

Die christologische Signifikanz (Aussage) der nubischen Ikonizität wurde schon früh als solche erkannt (s. oben S. 206 f.), ohne daß die Ausgräber daraus die notwendigen Konsequenzen für Forschungswege und -ergebnisse gezogen hätten, auch nicht angesichts ihrer spektakulären Funde in (Alt-)Dongola, die das ikonographische, aber auch architektonische, keramische (Abb. 21) und schriftliche Material um vieles erweitert haben.¹¹⁴

problematisch zu erweisen (S. 141). Die Untrennbarkeit von Form (Stil) und Inhalt lässt ihre isolierte Betrachtung in der christlichen Ikonizität nicht zu, vgl. oben die *Violett-Stil* Frage (A. 61). S. auch Belting, Bild [A. 81], 125–207.

¹¹⁴ Marten-Czarnecka, New mural paintings, in: Lille 1994 [A. 61], mit Pl. 25 ff.; Dies., Mural paintings [A. 14]; Bogdan Żurawski, The early church on Kom E near Old Dongola, Lille 1994 [A. 61], 181–194; Ders., The cementaries of Dongola. A preliminary report, ebenda, 195–210; Krzysztof Pluskota, Old Dongola. Recent pottery finds, ebenda, 235–242; Stefan Jakobielski,

Diese neuen Funde sind alles andere als eine Bestätigung der bis jetzt vertretenen unvollständigen Ansichten ihrer Entdecker. Schon in Pachoras, Abdallah Nirqi, Mainarti, Sonqi, Tamit – um die wichtigsten Fundorte von nubischer Malerei seit den 60er Jahren zu nennen – zeichnete sich eine apokalyptische Diktion der dortigen Ikonographie ab,¹¹⁵ die durch die Funde in Dongola noch verstärkt wurde. Neben den Christusbildern mit der im Nimbus (Abb. 17, 18) befindlichen Inschrift ḥ ḥw (der da ist, Apk. 4, 8)¹¹⁶, gehören hierzu auch die Engelbilder zu der gleichen apokalyptischen Vision:

Heilig, heilig, heilig ist Gott
der Allmächtige,
der war und der ist und der kommt. [Übersetzung Walter Jens]

Die zahlreichen Engel-Bildnisse hatten in Nubien besondere Bedeutung. Sie wurden zur Manifestation der Engel-Christologie¹¹⁷, die sowohl der koptischen als auch der äthiopischen Kirche eigen ist. Überzeugendes Beispiel ist die 1997 in Dongola entdeckte Komposition (Abb. 4) eines überdimensionalen Engels, der von der Trinität gekrönt wird. Die fragmentarisch erhaltene Komposition, Teil eines Bildprogramms eines immer noch nicht definitiv zu bezeichnenden Raumes, beinhaltet sowohl die Apostel (Abb. 7) als auch das Bild des apokalyptischen, des künftigen Christus (Abb. 18). Diese Ikonizität scheint das zu bestätigen, was die koptische Engellehre charakterisiert und was sich in gnostischen Texten widerspiegelt. So wird auch Lithargoél (NHC VI), der verborgene Heilbringer¹¹⁸, in Faras dargestellt. Dieses leider kleine Fragment mit erhaltener Beischrift, Teil einer nicht erhalten gebliebenen Gesamtkomposition, besitzt Be weiskraft für die Existenz gnostizisierender Tendenzen in Nubien¹¹⁹, die sich gleichzeitig mit den magisch-apotropäischen Vorstellungen verbinden¹²⁰.

The monastery in Old Dongola: excavation of the western annexe 1995-1997, in: Gdańsk [A. 14], 55-62; Adam Łajtar, Psalm 22, 1-2 nebst der invocatio dei auf einem Ostrakon aus Old Dongola (Sudan), Journal of Juristic Papyrology 17 (1997) 55-60.

115 Michałowski, Kathedrale [A. 9] Abb. 69, 95b; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 24 ff.; Kühnel, Kreuz [A. 33], 190 f.

116 Dinkler, ebenda, 24; Jacques Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes. Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1981 (franz. Original 1975), 240.

117 Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern – Tübingen 1953², 302-349; Johann Michl, RAC 5 (1962) besonders 148 f. (mit Literatur); Grillmeier, Fragmente, 60f.

118 Müller, Engellehre [A. 32], 239; Scholz, Das Christusbild [A. 37], 582 ff. (und dort zit. Lit.).

119 Scholz, ebenda, besonders 577; Ders., Das nubische Christentum und seine Wandmalereien, in: Dongola-Studien [A. 54].

120 Bogdan Żurawski, Magica et ceramica: magic and ceramics in Christian Nubia, Archaeologia Polona, 30 (1992) 87-106; grundlegend zum Verständnis der Magie in der koptischen Kirche C. Detlef G. Müller, Von Teufel, Mittagsdämonen und Amuletten, JbAC 17 (1974) 91-102; Ders., Geister (Dämonen) C IV. Volksglaube, RAC IX (1976) 761/797.

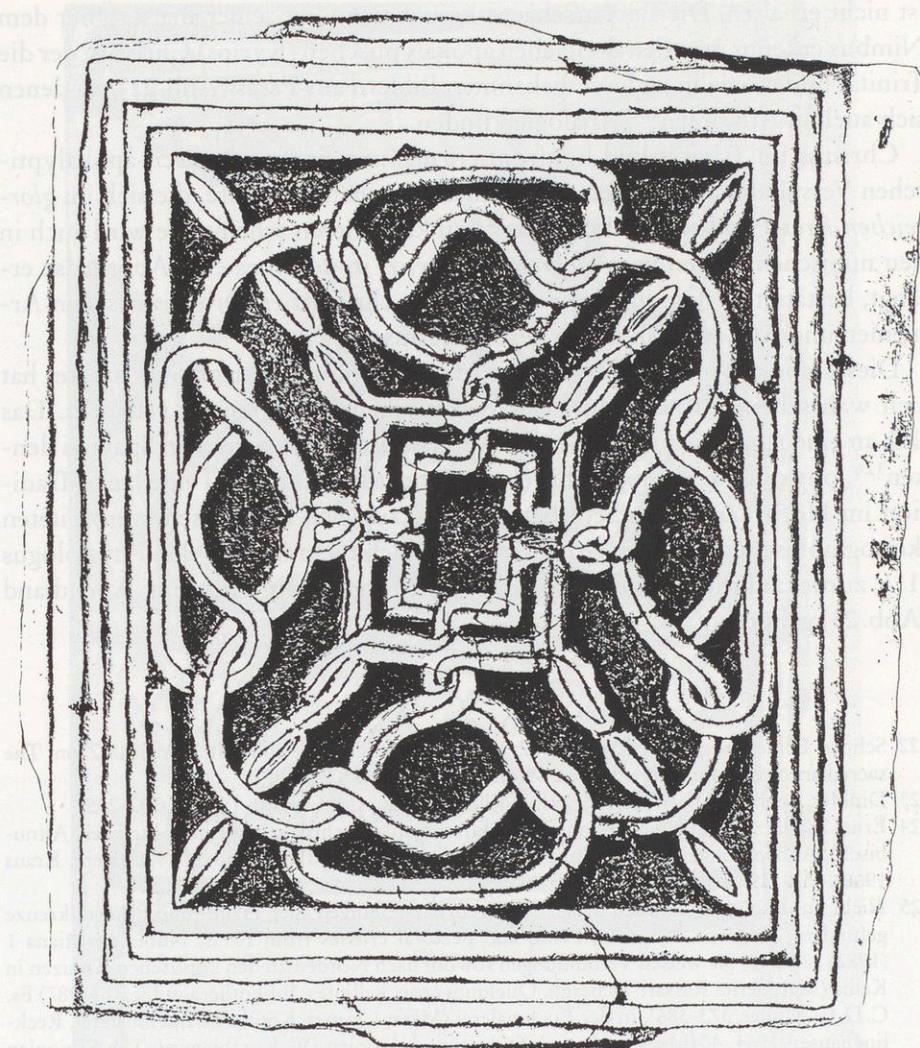


Abb. 21: Fenstergitter: geometrisch-abstrakte Vorstellung einer Kreuztheophanie als mögliche Synthese der christlichen Kosmographie, (Alt-)Dongola, Umzeichnung nach der Zusammensetzung der erhaltenen zerbrochenen Teile.

In Dongola findet sich eine demgegenüber viel besser erhaltene Komposition, in der ein gekrönter Engel von ca. 2,5 m Höhe (Abb. 4) – möglicherweise als Visualisierung der präexistenten Logos-Christus (Justin, Dial 56 ff.) als Engel JHWH – zu sehen ist¹²¹, der in seiner rechten Hand ein Zepter hält, seine Linke

121 Erstveröffentlichung bei Jakobielski, Klasztor [A. 9], Abb. S. 7 (3); s. auch NBL 1 (1991) 539f.

ist nicht erhalten. Die Purpurschärpe kreuzt sich über seiner Brust. Über dem Nimbus erkennt man den dreifachen apokalyptischen (Kyrios) Christus, der die Trinität bildet, wie in anderen bekannten Bildern aus Faras (Abb. 22), zu denen sich auch in Äthiopien¹²² Analogien finden.

Christus im Trinitätsbild konfrontiert uns mit einem gnostisch-apokalyptischen Verständnis, sogar mit einer dementsprechenden Lehre, die sich im *glorreichen Kreuz* und seiner Ikonizität¹²³ zu kumulieren scheint. Sie wird auch in den nubischen Texten vom *glorreichen Kreuz*, in denen es eine Apotheose erlangt, bestätigt.¹²⁴ Die *theologia crucis* ist im christlichen Orient zwischen Armenien und Äthiopien ikonisch besonders ausgeprägt.¹²⁵

Dieses apokalyptische Verständnis, das die nubische Mentalität prägte, hat sich wahrscheinlich noch durch die islamischen Bedrohungen verstärkt. Das lässt an eine Analogie zu den Beatus-Apokalypsen im maurischen Spanien denken¹²⁶, obwohl die Ikonographie des Drachentöters im Niltal eine lange Tradition im Horuskampf mit Seth hatte¹²⁷ und zugleich zu den sehr verbreiteten ikonographischen Motiven – die wahrscheinlich nicht nur auf den Physiologus (11) zurückzuführen sind – sowohl im Morgen- als auch im Abendland (Abb. 23) gehörte.¹²⁸

122 Scholz, Bemerkungen [A. 73], Abb. 62; s. auch Roderick Grierson (Hg.), *African Zion. The sacred art of Ethiopia*, New Haven – London 1993, Cat. 87; S. 187f.

123 Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 29f.; Grillmeier, Jesus der Christus [A. 47], 292–295.

124 Ernst Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII/1, Leipzig 1928 (Repr. Kraus 1966), 155–169.

125 Nicht nur in Nubien wurden neben den Kreuzdarstellungen auch Hand- und Pektoralkreuze gefunden (Zbigniew Ratyński, Hand and pectoral crosses from Faras, *Nubia christiana* 1 (1982) 223–282) Sie weisen Verbindungen sowohl nach Norden zu den koptischen Kreuzen in Kellia (Marguerite Rassart-Debergh, Quelques croix kelliotes, *Bibliotheca nubica* 1 (1987) Fs. C. D. G. Müller, 373–386), in der Buchmalerei (Maria Cramer, Koptische Buchmalerei, Recklinghausen 1964, 40 ff.) als auch nach Südost zu Äthiopien (W. Korabiewicz, The Ethiopian cross, Addis Ababa 1973; Eine Moore, Äthiopische Kreuze, in: Ausstellungskatalog Religiöse Kunst Äthiopiens, Stuttgart 1973, 66–90 + Katalogabb. 35–81) auf. Auch in anderen Räumen des christlichen Orients hat das Kreuz einen besonderen Stellenwert (so in Armenien, s. z. B. Jean-Michel Thierry (Dokumentation Patrick Donabédian), Armenische Kunst, Freiburg im Br. 1988, Abb. 362–374, s. Reg.), was für ein gemeinsames Verständnis dieses Zeichens spricht.

126 Beispielhaft John Williams (& Barbara A. Shailor), Beatus-Apokalypse der Pierpont Morgan Library, Stuttgart-Zürich 1991; s. auch Peter K. Klein, Beatus-Kodex Vitr. 14-1 der Biblioteca Nacional zu Madrid, Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jh., Hildesheim-New York 1976.

127 Josef Strzygowski, Der koptische Reiterheilige mit Horus als Reiter, der mit dem Speer das Krokodil tötet, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 40 (1903) 49ff.; Scholz, Remarques sur l'Iconographie du cavalier chez les coptes, *Le monde Copte*, 1990, N° 18, 19–26.

128 Peter Paulsen, Drachenkämpfer, Löwenritter und die Heinrichsage. Eine Studie über die Kirchenfür von Valthjofsstad auf Island, Köln-Graz 1966, 59f., 115f. Zum Physiologus s. die Übertragung und Erläuterung von Otto Seel, *Der Physiologus*, Zürich 1960, 12, 77f.



Abb. 22: Trinität aus Faras; sie visualisiert durch drei Bildnisse des künftigen und geoffenbarten Christus (Spuren der Inschrift ö [öv] sind im rechten Kreuznimbus noch sichtbar), dessen Bedeutung durch die drei Kreuztheophanien (im unteren Teil der in das 11. Jh. datierten Komposition) verstärkt wird, heute im NM Khartoum [Mich./Kath. 84f.].

Die ikonographischen Quellen der Apokalypsenbilder auf der iberischen Halbinsel, deren geistig verwandte Darstellungen bis Irland reichen¹²⁹, dürfen angesichts der nachgewiesenen historischen Kontakte zwischen den Christenheiten am Rande Europas und Nordostafrikas nicht außer acht gelassen werden. Sie bedürfen jedoch weiterer Untersuchungen¹³⁰.

Das nubische Christentum mit seiner Frömmigkeit und seinen religiösen Bräuchen, dem Monastizismus und den Herrschaftsstrukturen, spiegelt sich wieder und offenbart sich im Lichte seiner Wandmalereien. Sie sind eine von vielen programmatischen Manifestationen von Glauben und Lehre – deren *Sitz im Leben* stark mit lokalen Traditionen verwachsen war.¹³¹ Sie entstanden fern ikonoklastischer Auseinandersetzungen auf dem Boden einer eigenen, nicht melkitischen Christologie. Bilder von Engeln, Christus und Maria, Bischöfen und Königen, aber auch ein erkennbares Bildprogramm, das in die architektonische Struktur (Abb. 24) eingebettet ist¹³², sind seine nicht zu übersehenden Charakteristika. Heilige Ereignisse, Christi Wundertaten, Apostel und die von Christus beschützte Herrschergestalt (Abb. 11) zeugen von der Kontinuität eines sakralen Königstums¹³³; sie sind zugleich ikonische Manifestationen einer religiös geprägten Mentalität, die eine Kultur bestimmte, die sich bis ins 16. Jh. als eine christliche zu behaupten versucht hat. Wie Christus den Blinden am Teich vom Siloam (Mt. 9: 27-31; 20: 29-34, Mk. 10: 46-52; Lk. 18: 35-43, Joh. 9: 1-34) sehend

129 Paulsen, Drachenkämpfer [A. 128], 49ff.; Scholz, Christlicher Orient und Irland, *Bibliotheca nubica* 1 (1987), Fs. C. D. G. Müller, 387-444, besonders 412 ff. (und dort zitierte Literatur).

130 Die Untersuchungen der skandinavischen Schule – die m. E. in Anlehnung an J. Strzygowski (Hg., *Der Norden in der bildenden Kunst Westeuropas*, Wien 1929²) entstanden sind – besonders W. Holmqvist, *Kunstprobleme der Merowingerzeit*, Stockholm 1939; Åberg, *The occident and the orient in the art of the seventh century*, 3 Bände, Stockholm 1943-1947. Ihre Fortsetzung, heute leider in Form von Einzeldisziplinen, scheint sich in der Erforschung des Keltentums, aber auch der Zeit der Völkerwanderung widerzuspiegeln (zusammenfassend mit weiterführenden Literaturangaben Herwig Wolfram, *Das Reich und die Germanen*, Berlin 1990).

131 Der weitverbreitete Monastizismus (Piotr Jeuté, *Monasteries in Nubia – an open issue*, *NUBICA* III/1 (1989-1993) 59-97; Stefan Jakobielski, *Monastery of the Holy Trinity at Old Dongola – a short archaeological report*, in *The Spirituality of ancient monasticism*, *Acts of the Intern. Colloquium Cracow-Tyniec*, 1994, 35-45), die Volksfrömmigkeit (C. Detlef G. Müller, *Grundzüge der Frömmigkeit in der nubischen Kirche*, in: Chantilly 1975, 209-224) und der mit ihr verbundene Hang zu Magie und Aberglauben (s. oben A. 120) bedingten auch die spezifisch nubischen Strukturen. S. auch Bogdan Żurawski, *The monastery on Kom H in Old Dongola. The monks' graves. A preliminary report*, *NUBICA ET ÆTHIOPICA* IV-V (1994-1995) 1999, 201-253, besonders 248 ff.

132 Richtig ist, daß Włodzimierz Godlewski in seinen Beiträgen (s. oben A. 61) die Architektur gemeinsam mit den Malereien zu behandeln sucht, obwohl er es im Gegensatz zu S. Jakobielski (*Remarques* [A. 61], 148 f.) bzw. Karel Innemée (*A handlist of Nubian wall-paintings*, Leiden 1994, betreffend Kirche in Abdallah-n-Iraqi) nicht für erforderlich hält, die genaue Lage des jeweiligen Bildes im Raum anzugeben, wodurch die ikonologische Konzeption des Raumes nicht deutlich ausgedrückt wird.

133 Scholz, Kusch [A. 1], 136 ff.; s. auch Żurawski, *Nubian and Ethiopian* [A. 14], 121 f.



Abb. 23: Christus als Drachen- und Löwenbezwinger, möglicherweise im Sinne der Apk. 13,2, Psalter um 830-40 (Württ. LaBi, Bibl. 2° 23, Stuttgart)



Abb. 24: Modell der ausgegrabenen Kathedrale in Pachoras (Faras), NM Warschau

werden ließ (Abb. 25), so mögen auch uns die Augen für eine richtige Sinndeutung der nubischen Malerei geöffnet werden, damit ein neues Kapitel der christlich-orientalischen Kunstgeschichte geschrieben werden kann.

Trotz anderslautender Tendenzen in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung über Nubien ist festzuhalten, daß sich der Untergang des nubischen Christentums nur sehr langsam vollzog (s. o. A. 4). Im Kataraktenntal hielten sich immer noch christlich regierte Inseln, so auch die Königliche Dotawo und Kokka. De facto erfolgte die Ausrottung des autochthonen Christentums erst in der Zeit der Mahadija (1881-1885). Diese Tatsachen scheinen Kirchenhistorikern immer noch nicht beachtenswert zu sein; so schreibt u.a. Wolfgang Hage¹³⁴, daß der Islam in Nubien schon im 15. Jh. »vollständig siegte«; auch sein katholischer Kollege Jean Richard¹³⁵ setzt den Untergang des Christentums in Nubien in das 14. Jh. an und sagt kaum etwas über die nubische Kirche aus. Damit drängt sich die entscheidende Frage auf: wie lange Zeit benötigen neugewonnte historische Dokumente, die durch archäologische Forschungen bekannt geworden sind, um zur Kenntnis genommen zu werden?

P.S. Die hier angegebenen Datierungen der abgebildeten Wandmalereien und ihrer Fragmente – ohne sie in allen Fällen voll zu teilen – folgen den Angaben der Ausgräber und den Erstveröffentlichungen.¹³⁶ Dabei werden die hier abgebildeten (Alt-)Dongola Wandmalereien in die Zeit zwischen dem 12. und 14. Jh. datiert. Eine die Problematik behandelnde ikonologisch ausgerichtete und erweiterte Abhandlung »Das nubische Christentum und seine Wandmalereien« wird in den (Alt-)Dongola Studien [A. 54] – in denen übrigens auch hier nicht veröffentlichtes, z.T. erst nach 1997 bekannt gewordenes Bildmaterial zusammengestellt und publiziert wird – erscheinen. An dieser Stelle möchte ich meinen polnischen Kollegen, Hr. Dr. Stefan Jakobielski, für die Aufnahmen und Hr. Wojciech Chmiel für die Umzeichnungen aus (Alt-)Dongola, die Sie mir zur Verfügung gestellt haben, herzlichst danken. Andere Aufnahmen stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir bzw. aus meinem Archiv.

134 Das Christentum im frühen MA, Göttingen 1993, 34.

135 Die Geschichte des Christentums, hg. v. Jean-Marie Mayeur u.a., Bd. VI: Die Zeit der Zerreissproben (1274-1449), Freiburg i.Br. 1991, 237f.

136 Angaben in [] beziehen sich auf die vollständigen Erstveröffentlichungen der Faras-Beispiele, lt. den Nrn. in: (Michałowski, Kathedrale [A. 9]) und in (Michałowski, Katalog). Die bis dato bekannten Wandmalereien aus (Alt-)Dongola sollen in den Dongola-Studien [A. 54] veröffentlicht werden.



Abb. 25: Wundertat Christi; die Heilung des Blinden am Teich von Siloam, (Alt-)Dongola (in situ)

Mitteilungen

Zwei neue Zeitschriften für das Gebiet des Christlichen Orients || (*Studi sull'Oriente Cristiano* und *Christianskij Vostok*)

Seit 1997 gibt die »Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze« in Rom die Zeitschrift »Studi sull'Oriente Cristiano« heraus. Nach einem Doppelheft im ersten Jahr erscheinen nun jährlich zwei Hefte unter der Schriftleitung von Gaetano Passarelli. Im ersten Band erläuterte der Rektor der Akademie, Carmelo Capizzi, ihr Programm: Sie soll inhaltlich nicht auf den geographischen Bereich des Vorderen Orients beschränkt sein, sondern ohne zeitliche und örtliche Begrenzung alles umfassen, was in kultureller und religiöser Hinsicht die Kirchen betrifft, die aus der »Pars orientalis« des Römischen Reiches hervorgegangen sind, also aus den vier Patriarchaten Alexandreia, Antiocheia, Konstantinopel und Jerusalem. Sie soll »wissenschaftlich« sein, aber nicht »akademisch«.

Der inhaltliche Rahmen der bisher erschienenen drei Bände ist in der Tat sehr weit gespannt. Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich mit dem »Christlichen Orient« im engeren Sinn: sie behandeln den koptischen Schriftsteller Ibn al-‘Assāl (D. Ceccarelli-Morolli), die liturgische Tradition Jerusalems (G. Shurgaia), die religiösen Streitigkeiten in der armenischen Kirche des 14. Jh. (B. L. Zekian), die byzantinische Armenienpolitik (M. van Esbroeck), das Martyrium des Abo von Tbilisi (G. Shurgaia), die alexandrinisch-ägyptische Liturgie (H. Brakmann), die Melkiten in Amerika (G. D. Gallaro), die ekklesiologischen Erfahrungen der melkitischen Kirche (L. Laham), die orientalische Bevölkerung unter den Kreuzfahrern (G. Ligato) oder Armenier im mittelalterlichen Genua (D. Taverna). Weitere Beiträge gehören dem Bereich der Patrologie oder Byzantinistik an, andere befassen sich mit den slawischen Kirchen. Erwähnt seien – um die Weite des Spektrums zu zeigen – etwa die Aufsätze von G. Podskalsky über Theophylaktos von Achrida, von R. F. Taft über die byzantinische Liturgie (»Byzantine Communion Psalmody«), von C. Capizzi über das Unionskonzil von Bari (1098), von Johannes Irmscher über »Justinianforschung unter dem Signum des Kalten Krieges«. Mehrfach geht es um die Beziehungen zwischen dem Osten und Westen, etwas um die Übernahme griechischer Kultur im Rom des 6. bis 9. Jh., um eine Legende über syrische Mönche in Umbrien oder um Orientalen in Rom. Manchmal wird sogar der Rahmen des Christentums überschritten, wenn der Buddhismus oder der türkischen Bektaschi-Derwischorden einbezogen ist. Die Zeitschrift ist also überaus vielseitig, interessant und lebendig.

Den Schluß bildet jeweils ein Bericht über die Tätigkeiten der herausgebenden Akademie, die 1949 in Rom gegründet wurde und in mehreren Ländern wirkt. Sie bezeichnet sich als »istituzione culturale a carattere internazionale« und steht unter dem Patronat des italienischen Staats- und Ministerpräsidenten. Weiter heißt es: »Si propone di sviluppare e diffondere la cultura sul piano artistico, scientifico, musicale, letterario e religioso. Per perseguire tale scopi si serve di tutte le forme di attività culturale compresa l'organizzazione di corsi, seminari, conferenze, congressi, concorsi, concerti, esposizioni, pubblicazioni ecc.« Man muß der Akademie sehr dankbar sein, daß sie im Rahmen ihrer Aktivitäten durch ihre Zeitschrift gerade die wissenschaftliche Beschäftigung mit den östlichen Kirchen so nachhaltig fördert.

*

Nach einer Pause von einem dreiviertel Jahrhundet wurde kürzlich die renommierte russische Zeitschrift *Christianskij Vostok* (Христианский Восток) wiederbelebt. In der zweiten Hälfte des 19. Jh. hatte in Rußland – seit der Gründung der Fakultät der orientalischen Sprachen an der St. Petersburger Universität 1855 – ein Aufschwung der Orientalistik eingesetzt.¹ Erinnert sei an bedeutende Gelehrte wie Viktor von Rosen (1849-1908), Paul Kokowzow (1861-1942), Nikolaj Marr (1865-1934), Alexander Wassiljew (1867-1955)², Wassili Barthold (1869-1930) oder Ignatij Kratschkowski (1883-1951). Barthold gründete 1912 die Zeitschrift *Mir Islama* (Welt des Islam), die allerdings nur kurzlebig war. Gleichzeitig entstand mit *Christianskij Vostok* (Der christliche Osten) das Gegenstück für das Gebiet der christlich-orientalischen Studien.

Ihre Väter waren der genannte Kaukasiologe Marr sowie zwei nicht minder bedeutende Forscher, der Kirchenrechtler und Byzantinist Wladimir Beneschewitsch (1874-1943)³ und der Äthiopist Boris Turajew (1868-1920). In der Zeitschrift erschienen wichtige Arbeiten, verfaßt von den Herausgebern selbst und von weiteren, vor allem in Petersburg wirkenden Gelehrten. Darunter waren nicht wenige Armenier und Georgier, die den Charakter der Bände stark mitprägten. Genannt seien nur Barthold, Kratschkowski, Michael Rostovtzeff, Nicolas Adontz, Garabet Ter Mkrtschan, Levon Melikset-Bek, Ivane Dschawachischwili, Korneli Kekelidze (der vor dem politischen Umbruch natürlich seinem Titel »Erzpriester« führte), Ekvtimé Takaischwili, Akaki Schanidze, David Tschubinov (Tschubinaschwili) und Simon Dschanaschia.

Band 1 kam 1912 in St. Petersburg heraus. Die drei Hefte des letzten, sechsten Bandes, der eigentlich 1917 hätte vorliegen müssen, sind in einem längeren Zeitraum erschienen; das Titelblatt trägt das Datum 1922. Nach dem Sieg der Bolschewiken hatte die Zeitschrift keine Zukunft mehr. Der siebte Band ist nicht mehr erschienen, war aber zumindest teilweise schon gedruckt. Aus dem Besitz von Georg Graf stammt der Sonderdruck eines Aufsatzes von Kratschkowski mit handschriftlicher Widmung des Verfassers in deutscher Sprache vom 10. 12. 1924. Nach dem Titelblatt ist es ein Separatum: Из тома VII Христианского Востока 1921=1924, Ленинград 1924. Laut Impressum begann der Satz (des Bandes?) 1918 und wurde im November 1924 abgeschlossen. Kratschkowskis Aufsatz ist auf den 2. Mai 1919 datiert und behandelt Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского.⁴ Wenn Graf ihn in Band 1 seiner »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« (S. 149) mit der Bandzahl 7 zitiert, handelt sich also nicht um ein Fehlzitat. In dem Sonderdruck liegt ein handschriftlicher Vermerk von Alphonse Raes vom 17. 3. 1948 »Pour Mgr. Graf« mit folgenden Inhalt: »Dans les Izvestia Kavkaz ... t. II, que vous avez en en mains, N. Marr dans la préface explique que cette revue embrasse les mêmes matières que le Christ. Vostok maintenant disparu; ensuite, que les deux articles de Kračkovskij (le premier est celui que vous interresse) sont imprimés dans l'ancienne orthographe russe parce que ils étaient déjà composés pour paraître dans le volume VII de Christianski Vostok. Ainsi s'explique le Separatdruck du VII vol. de Christ. Vostok que vous

1 Vgl. etwa I.J. Kratschkowski, Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung, Leipzig 1957 (Übersetzung aus dem Russischen). Die wichtigsten russischen Arabisten behandelt auch J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955.

2 Er war Byzantinist und gab die Geschichtswerke des Agapius von Manbiğ (1910-1915) und des Yahyā ibn Sa'īd in der Patrologia Orientalis heraus (1924, 1932), letzteres zusammen mit Kratschkowski.

3 Vgl. L[udwig] B[urgmann], Hommage à Vladimir Nikolaevič Beneševič, in: Rechtshistorisches Journal 7 (Frankfurt am Main 1988) 3-12 (S. 6-12: Lebenslauf Beneschewitschs von 1937).

4 Nebentitel: Ign. Kračkovskij, Les manuscrits arabes de la collection de Grégoire IV, patriarche d'Antioche.

possdez. Mais ainsi s'explique aussi que ce VII volume n'existe pas et n'a jamais existé.« In der Tat erschienen – worauf auch die neuen Herausgeber hinweisen – in Band 2 (1917-1925 [1927]) der Известия Кавказского Историко-Археологического Института в Тифлисе einige Aufsätze, die für den Christianskij Vostok geschrieben waren. Diese Zeitschrift erschien zuerst auch in Petersburg (Petrograd) und dann in Tbilisi, wurde aber – wenn ich recht sehe – nach nur vier Bänden (1923-1927) im seit 1921 russisch besetzten Georgien ebenfalls eingestellt.

1999 erschien nun in St. Petersburg und Moskau erfreulicherweise der erste Band der »Zweiten Serie« (in Klammern steht auch die Bandnummer 7), unter der Schirmherrschaft der Russischen Akademie der Wissenschaften, wie seinerzeit die ersten Bände, und derjenigen der Staatlichen Eremitage. Den Anfang bildet ein Vorwort des Redaktionskollegiums, in dem u. a. über die Geschichte und das Programm der Zeitschrift berichtet wird.

Leitender Herausgeber der neuen Serie ist M. B. Piotrovski. Dem Herausgebergremium gehören u. a. V. A. Arutionova-Fidanian, S. B. Chernetsov, B. M. Lurié, I. P. Medvedev (stellvertretender leitender Herausgeber), A. V. Muraviev (verantwortlicher Sekretär) und Mz. Schanidze an. Außerdem gibt es ein hochangesehntes internationales Beratergremium; um nur einige Mitglieder aus dem näheren Bereich des Christlichen Orients zu nennen: Zaza Alexidze (Tbilisi), Sev Arewshatian (Erevan), Sebastian Brock (Oxford), Michel van Esbroeck (München), Nina Garsoian (New York), Manfred Kropp (z. Zt. Beirut), Paruir Muradian (Erevan), Tito Orlandi und Robert F. Taft (beide Rom), Robert W. Thomson (Oxford), Ugo Zanetti (Brüssel).

Auch der Inhalt des ersten, umfangreichen Bandes (513 Seiten) ist international ausgerichtet. Rund zwei Fünftel des Raumes nehmen englisch und französisch verfaßte Beiträge ein; der einzige Aufsatz in deutscher Sprache stammt von einem Japaner. Die übrigen sind russisch geschrieben. Es gibt folgende Rubriken: Aufsätze, Mitteilungen und Berichte, »Aus der Geschichte der Wissenschaft«, Besprechungen und bibliographische Anmerkungen. Nach dem ersten Band zu urteilen spielt die Kaukasistik wieder eine große Rolle. Nach Auskunft des Sekretärs Alexei Muraviev soll die Zeitschrift XB (= Христианский Восток) abgekürzt werden. Mit der ausgezeichneten drucktechnischen Qualität der ersten Serie kann der neue Band noch nicht ganz mithalten, aber das läßt sich gewiß verbessern. Jedenfalls besteht schon jetzt aller Anlaß, den Initiatoren für ihr Engagement zu danken.

In den früheren sechs Bänden sind gelegentlich unter der Rubrik »Bibliographie« Berichte über Neuerscheinungen veröffentlicht worden, so von Kratschkowski über Christlich-Arabisches und von Schanidze über Publikationen in Georgien. Die Zeitschrift war insoweit also auch Bindeglied zwischen den Vertretern der Wissenschaft vom Christlichen Orient im Russischen Reich und im Westen. Es wäre zu wünschen, wenn sie in Zukunft diese Funktion wieder übernehmen könnte. Es ist bei uns noch immer schwierig, von Büchern und Zeitschriften aus dem Bereich der früheren Sowjetunion überhaupt nur etwas zu erfahren, geschweige denn, sie zu erwerben.

*

Hoffentlich können viele Bibliotheken trotz der allenthalben herrschenden Geldknappheit die beiden Zeitschriften abonnieren. Schade, daß der jetzige Preis nicht mehr derjenige des alten Christianskij Vostok ist: Dessen dreimal im Jahr erschienene Hefte waren damals laut Umschlag für 1 Rubel 35 Kopeken oder 3 Mark zu haben. Das Abonnement für den Jahresband kostet nun 120 DM. Die »Studi sull'Oriente Cristiano« können für 50 Dollar jährlich subskribiert werden.

Die beiden neuen Zeitschriften beweisen ein erfreulich starkes Interesse an der Wissenschaft vom Christlichen Orient als einheitlichem Gebiet. Insoweit vertritt insbesondere das russische

Fachorgan das gleiche Programm wie unser »Oriens Christianus«. Auf der anderen Seite habe ich ein wenig Sorge, ob auf die Dauer genügend qualifizierte Beiträge zur Verfügung stehen, um diese und die nicht wenigen anderen einschlägigen Zeitschriften (einschließlich derjenigen, die sich einem einzelnen Gebiet, wie der Syrologie, Armenologie usw., widmen) zu füllen und dabei das wünschenswerte wissenschaftliche Niveau zu halten. Hoffentlich finden sich genügend Arbeiter für alle diese Weinberge!

Hubert Kaufhold

»Oriens Christianus« im Internet

(neu)

Die Zeitschrift Oriens Christianus hat nun auch eine eigene Homepage. Die URL lautet <http://www.oriens-christianus.de>. Von dieser Homepage gelangt man auf die verschiedenen Webseiten. Zur Zeit sind dort die Ergänzungen des Gesamtregisters für die Bände 71 (1987) bis 83 (1999), eine Gedenkseite für den verstorbenen langjährigen Herausgeber der Zeitschrift Prof. Dr. Julius Aßfalg sowie eine Seite mit Informationen zu der herausgebenden Görres-Gesellschaft mit dem Programm der Sektion für die Kunde des christlichen Orients auf der nächsten Generalversammlung zu finden. Dies ist erst der Anfang, denn weitere Webseiten sollen folgen. Es ist auch an die Möglichkeit gedacht, per Internet zu den Beiträgen in Oriens Christianus Stellung zu nehmen. Nicht vorgesehen ist, die Zeitschrift selbst in elektronischer Form zu publizieren. Die Webseiten sollen sie ergänzen und die Möglichkeiten der Kommunikation nutzen. Sie werden von Hubert Kaufhold und Harald Suermann aufgebaut. Besuchen Sie doch einmal unsere Homepage und geben uns eine Rückmeldung!

Darüber hinaus soll eine weitere Homepage als Portal für den Christlichen Orient im deutschsprachigen Raum aufgebaut werden. Die URL lautet: <http://www.christlicher-orient.de>. Ziel des Portals ist es, die Möglichkeiten des Internets für die wissenschaftliche Arbeit im Fach Christlicher Orient, für die Kommunikation unter den Wissenschaftlern und mit anderen Berufsgruppen und für die Öffentlichkeitsarbeit des Faches zu nutzen. Um diesem Ziel näher zu kommen, werden Linkssammlungen auf wichtige Quellen im Internet sowie Institutionen verweisen. Eine Datenbank soll Personen enthalten, die sich kompetent mit dem christlichen Orient, sei es in der Wissenschaft, sei es in der Presse oder sonstigen Bereichen, befaßt haben und die als »Resource Persons« zur Verfügung stehen. Eine Datenbank mit Veranstaltungen zum Christlichen Orient (Symposien, Ausstellungen, Vorträge usw.) soll ebenso eingerichtet werden. Beiträge zu den verschiedenen Themen sollen kompetent Auskunft geben und ein größere Interesse an dem Fach in der Öffentlichkeit wecken. Der Initiator dieses Portals Harald Suermann erhofft sich, hiermit ein Beitrag zur Konsolidierung und Zukunftssicherung des Faches zu leisten. Dies kann aber nur dann realisiert werden, wenn möglichst viele sich an diesem Projekt sowohl inhaltlich als auch technisch beteiligen. Alle sind recht herzlich eingeladen, an diesem Projekt mit Ideen und Beiträgen mitzu-arbeiten, damit es wirklich zu einem Gemeinschaftsprojekt wird.

Harald Suermann

VIII. Symposium Syriacum in Sydney (2000)

Vom 26. Juni bis 1. Juli 2000 fand in Sydney das VIII. Internationale Symposium Syriacum (6th International Congress for Syriac Studies) statt, daran anschließend vom 2. bis 5. Juli 2000 das VI. Internationale christlich-arabische Symposium (6th International Congress on Christian Arabic Studies). Die im September in Sydney beginnenden XXVII. Olympischen Spiele diktirten diesen ungewöhnlich frühen Termin beider Tagungen, was manchem die Teilnahme unmöglich machte. Eingeladen hatte Rifaat Y. Ebied vom Department of Semitic Studies der University of Sydney, dessen Gastfreundschaft beide Tagungen zu einem nicht nur wissenschaftlichen Erlebnis machte. Wer die weite Reise auf sich genommen hatte, bekam dafür ein eindruckvolles Programm geboten! Etwa einhundert Teilnehmer waren zum syrischen Symposium gekommen, von denen etliche auch die christlich-arabische Tagung mitmachten. Traditionell hoch war der Anteil der libanesischen und indischen Gelehrten. Aus Australien/Neuseeland waren ca. zwanzig Teilnehmer anwesend, die aus europäisch-verengter Perspektive in dieser Anzahl nicht immer wahrgenommen werden. Erstmals nahm auch eine Gruppe mandäischer Gläubiger Teil, deren weißgewandeter Rabbi Tarmida Hathem Saed über *Christian and Mandean Perspectives on Baptism* sprach.

Ein Empfang seitens der University of Sydney in der Great Hall mit Begrüßung durch den Veranstalter R. Y. Ebied und den Rektor eröffneten das Symposium. Die Vorträge fanden im Merewether Building statt, wegen der großen Zahl der Sprecher parallel in zwei getrennten Räumlichkeiten. Dem Symposium war kein Generalthema vorgegeben, thematisch verwandte Vorträge wurden aber zusammengestellt, so daß die jeweiligen Vortragsintervalle in der Regel unter einem Leitthema standen, z. B. Themen aus den Schriften Ephraems, (Anti-) Manichäismus, Themen der syrischen Liturgie, syrische Bibelübersetzungen. Wegen ihrer allgemeineren Bedeutung seien hier zwei Vorträge herausgehoben George A. Kiraz gab einen *Progress Report on the Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (EDSH)*. Dieses erste Nachschlagewerk speziell zur syrischen Christenheit und Kultur wird spätestens zum nächsten Symposium (d. h. 2004) vorliegen, es soll als ein- oder zweibändiges Werk ca. 3000 Artikel enthalten, dazu Bilder und Karten. Das Herausgeberteam (Brock, Coakley, Kiraz, Kitchen, van Rompay, Witakowski) hat zahlreiche Gelehrte zur Mitarbeit eingeladen, die Hälfte der Artikel ist bereits eingegangen. Ferner hat Abdul-Massih Saadi über die Mikrofilmsammlung syrischer Manuskripte von A. Vööbus († 1988) berichtet: *Syriac Manuscripts Treasures in the Collection of the Lutheran School of Theology at Chicago, their Content and Significance*. Hier wurde den Zuhörern in Wort und Bild lebhaft vorgeführt, welche Kostbarkeiten diese Sammlung enthält und welche (vor allem technische) Schwierigkeiten die Aufarbeitung des Materials bereitet hat. Der Vortrag schloß mit der erfreulichen Ankündigung, daß noch in diesem Jahr (2000) ein Katalog der Sammlung erscheinen soll.

Eine besondere Note erhielt das Symposium durch die (fast tägliche) intensive Begegnung mit der *Mardutho suryoito*, dem geistlichen und kulturellen Erbe der syrischen Christenheit in Australien, die allen Teilnehmern den Gegenwartsbezug christlich-orientalischer Forschung eindrücklich vor Augen führte. Die Herzlichkeit und Großzügigkeit, mit der das komplette Symposium von den verschiedenen christlich-orientalischen Denominationen (der Syrisch- und der Koptisch-Orthodoxen Kirche, der Apostolisch-Katholischen Kirche des Ostens und dem Maronitischen St. Charbel's Monastery) empfangen, bewirtet und beschenkt wurde, hat alle Teilnehmer tief beeindruckt. Eine weitere Bereicherung erhielt das Symposium durch einen Empfang bei *The Ancient History Documentation Centre and the Manichaean Documentation Centre* der Macquarie University. Prof. Sam Lieu hielt dort einen Lichtbildvortrag über *Nestorian angels and Syro-Turkish Inscriptions from the south China Coast*. Der Abend im Opera House und die gesellige Hafenrundfahrt (Sydney Harbour Lunch Cruise) waren zwei weitere Höhepunkte.

Für die Tagung 2004 hatten sich Halle-Wittenberg, Bamberg und Kaslik (Libanon) beworben, mit deutlicher Mehrheit wurde der libanesische Tagungsort gewählt. Es wurden auch zwei organisatorische Neuerungen beschlossen George A. Kiraz wird dem Symposium eine eigene Homepage im Internet erstellen (<http://syrcom.cua.edu/SymposiumSyriacum/>), die jedem Interessierten Auskunft über alle Fragen geben wird, die mit dem (nächsten) Symposium zusammenhängen. Ferner wurde ein Exekutivkomitee für die Zeit zwischen den Symposien (*Interim Executive Committee*) gebildet, deren Mitglieder in den jeweiligen Kontinenten bzw. Ländern als Kontakt Personen für alle Symposiumsangelegenheiten (besonders für Änderungen der Anschrift, e-mail-Adresse etc.) fungieren. Die Mitglieder sind Brock, Coakley, Drijvers, Ebied, Harrak, Hunter, Khalifé-Hachem, Kiraz, Klein, Teule, Tekeparampil.

Dieses Symposium ist (nicht zuletzt wegen seines attraktiven Rahmenprogrammes) erfolgreich und anregend gewesen, es hat Kommunikation ermöglicht, Kooperation in die Wege geleitet und den europäischen Teilnehmern zu einer sicherlich angenehmen Horizonterweiterung verholfen. R. Y. Ebied sei für sein großes persönliches Engagement herzlich gedankt, in diesem Format braucht das Internationale Syrische Symposium sicherlich keine Konkurrenz nationaler Syposien zu fürchten.

Andreas Juckel

Johannes Düsing

Nach mehrmonatiger schwerer Krankheit verstarb am 17. 1. 2000 in Münster Prälat lic. rerum eccl. orient. Johannes Alois Düsing. Er wurde am 31. 10. 1914 in Gelsenkirchen-Horst geboren. 1935 begann er mit dem Theologiestudium in Münster. Unter seinen dortigen Lehrern hob er Adolf Rücker (1880–1948) hervor, der als Professor für Kunde des christlichen Orients, Alte Kirchengeschichte und Patrologie sowie Mitherausgeber dieser Zeitschrift auch ostkirchliche Themen ansprach. Während der beiden Freisemester 1936/37 studierte Düsing in München. Hier wird sein Interesse für die Ostkirchen greifbarer. Er gehörte dem »Bukowinakreis« im Bund Neudeutschland an, der den Volksdeutschen religiös und kulturell helfen wollte, und reiste 1936 zu diesem Zweck für fünf Wochen in die Bukowina. Der Kirchenvoristoriker Erwin Iserloh, ein Kommilitone Düsings, merkt in einem Beitrag zu seinem 70. Geburtstag dazu an: »Über die volksdeutsche Arbeit ... waren sie [die beteiligten Theologen] mit der Ostkirche in Berührung gekommen.« (»Hirschberg«, Monatsschrift des Bundes Neudeutschland, 1984, 509). Im nächsten Jahr folgte eine Reise durch ganz Rumänien. Beeinflußt wurde Düsing auch vom damaligen Prior und späteren Abt von Niederaltaich Emmanuel Heufelder, der sein Kloster zu einer ökumenischen Begegnungsstätte mit einer Gruppe von Mönchen, die nach ostkirchlicher Tradition leben, machte. Heufelder nahm ihn und andere Studenten ab 1936 mehrfach im Kloster als Gäste auf. Außerdem hatte der Verstorbene Verbindung zum St.-Andreas-Kolleg in München, das P. Chrysostomus Baur OSB im Auftrag der Catholica Unio leitete. Wie wichtig dem Verstorbenen schon damals die Begegnung mit den Ostkirchen war, zeigt die Äußerung Iserlohs: »Alois Düsing wurde nach seinen Studiensemestern in Münster die treibende Kraft zu Ostkirchlichen Studentagungen, die wir Theologiestudenten von Münster in Verbindung mit der Benediktinerabtei Gerleve abhielten.« 1938 besuchte er auch das ostkirchlich ausgerichtete Benediktinerkloster Amay sur Meuse (heute Chevetogne).

Es gibt aber noch eine ganz andere Seite des stud. theol. Düsing, die man, wenn man ihn nur als ehrwürdigen alten Herrn mit langem weißen Bart gekannt hat, gar nicht vermuten würde. Seinem Rundschreiben an Freunde und Bekannte zu Weihnachten 1998 war ein Zeitungsausschnitt einkopiert. Darin ist eine Münchner Studenten-Fußballmannschaft abgebildet, die 1937 Deutscher Hochschul-Fußballmeister geworden war. Unter dem Photo steht, daß »der neue Deutsche Meister... in Geßler, Düsing und Wiesent die treiben-

den Kräfte hatte. ... Nach der Pause erhöhte der rechte Läufer Düsing mit Bombenschuß auf 2:0 ...«. Düsing hatte den Zeitungsausschnitt zufällig in seinem Vaterhaus wiedergefunden und bemerkte zu dem Bild: »Weil es mir selbst soviel Freude macht, will ich es Euch nicht vorenthalten!«. Auch später war er noch – wie seine vielen Reisen zeigen – voller Energie. Bei aller Friedfertigkeit und Sanftmut konnte ihn auch ein heiliger Zorn ergreifen, etwa wenn er auf konfessionelle Enge stieß.

Am 19. 3. 1941 wurde er in Münster zum Priester geweiht. Von 1941-44 war er Sanitätssoldat in Rußland. 1944 geriet er in Kriegsgefangenschaft, die er am Schwarzen Meer verbringen mußte. Erst am letzten Tag des Jahres 1949 konnte er heimkehren. Die Zeit als Soldat und Kriegsgefangener brachte ihn der russischen Kirche noch näher. Mit vielen Kameraden aus der Gefangenschaft hielt er durch Rundbriefe, die er z. T. auch anderen Bekannten schickte, und durch regelmäßige Treffen weiter engen Kontakt.

1950 trat er als priesterlicher Novize in das Kloster Niederaltaich ein. Er verließ es nach dem Noviziatsjahr zwar wieder, war ihm aber als Oblate eng verbunden. Vielleicht röhrt es daher, daß er sich als »Pater« Düsing bezeichnete, was er – streng genommen – nicht war. 1952 wurde er in seinem Bistum Münster Rektor an der Landfrauenschule in Geldern und 1953 Kaplan in Dülmen sowie Religionslehrer am Gymnasium.

1955 stellte ihn sein Bischof für zwei Jahre zum Studium am Collegium Russicum in Rom frei. Als römische Lehrer hob er besonders die Liturgiewissenschaftler Alphonse Raes und Jean Michel Hanssens hervor. 1957 erwarb er dort das Lizentiat für Ostkirchenkunde.

1957 übernahm er die Seelsorge für die katholischen Deutschen in Jerusalem und im Vorderen Orient, zunächst für zwei Jahre, aber es wurde seine Lebensaufgabe. 1990 trat er als Pfarrer offiziell in den Ruhestand.

Neben seiner Seelsorgtätigkeit, die auch die vielen deutschen Jerusalempilger mit einschloß, unterhielt er in der Heiligen Stadt freundschaftliche Beziehungen zu den verschiedenen orientalischen Christen, zu Protestantten, Juden und Muslimen. Wegen seiner Aufgeschlossenheit allen gegenüber und seiner versöhnlichen Einstellung war er überall hoch geachtet. Daneben reiste er immer wieder zu orthodoxen Kirchen in vielen Ländern und nahm an zahlreichen Tagungen zu ostkirchlichen Themen teil. Höhepunkte seines Lebens waren für ihn die Begegnung zwischen Papst Paul II. und dem Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras 1964 in Jerusalem sowie die Aufhebung der gegenseitigen Verurteilungen in Rom und Konstantinopel 1965. In seinen Rundbriefen kam er immer wieder darauf zurück. Die Verschlechterung des ökumenischen Klimas nach dem Fall des Eisernen Vorhangs betrübte ihn sehr, nicht minder die politische Lage in Heiligen Land.

Als in Niederaltaich der Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis gestiftet wurde, war Düsing 1992 – zusammen mit dem Genfer griechisch-orthodoxen Metropoliten Damaskinos – der erste Preisträger, »in Würdigung seiner hervorragenden Bemühungen um Verständigung und Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen und altorientalischen Kirchen«.

Eine weitere verdiente Ehrung war die Ernennung zum päpstlichen Ehrenprälaten im Frühjahr 1999, die er in aller Bescheidenheit, aber doch freudig entgegennahm.

Der Verstorbene, der lange Jahre als »Kustos« die Bibliothek des Instituts der Görres-Gesellschaft in Jerusalem betreute, nahm – soweit es ihm möglich war – an den jährlichen Generalversammlungen der Gesellschaft teil. Er besuchte nicht nur die Veranstaltungen der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients, sondern hielt auch dreimal Vorträge, mit denen er den Zuhörern in bewegender Weise Geist und Liturgie der Ostkirchen nahezubringen suchte. Die Teilnahme an der letzten Generalversammlung vor seinem Tod in Potsdam im Oktober 1998 mußte er absagen, rief mich als Vorsitzenden der Sektion aber kurz danach aus dem Krankenhaus an und erkundigte sich nach dem Verlauf. Was er über seine Krebserkrankung berichtete, war beunruhigend, aber er hatte noch vor, in sein geliebtes Jerusalem zurückzukehren. Die Krankheit vereitelte diesen Plan.

Einem seiner letzten Rundschriften war eine Luftaufnahme vom Ölberg beigelegt, und in seiner Beschreibung wies er hin auf den »großen Garten der Weißen Väter mit dem kleinen Friedhof, auf dem seit vielen Jahren genau unter einem großen Olivenbaum auch eine Grabstätte für mich reserviert ist.« Die Umstände seines Todes brachten es mit sich, daß er nicht dort, sondern in Münster zur letzten Ruhe gebettet wurde.

Das Verfassen von gelehrten Abhandlungen war nicht Düsings Sache. Er wirkte durch sein glaubwürdiges Beispiel, durch Gespräche und Vorträge, durch Artikel über das ökumenische Geschehen für Zeitungen oder Presseagenturen und auch durch die Rundbriefe, in denen er über seine Reisen und Begegnungen und über ihm wichtig erscheinende Ereignisse berichtete, gleichzeitig aber auch stets den spirituellen Reichtum der Orthodoxie und ihrer Liturgie, in der er ganz zuhause war, ausbreitete. Den Briefen waren immer Bilder beigelegt, und zu Ostern geweihte Olivenzweige. Sein Personengedächtnis war enorm, Grüße an Angehörige, die er einmal getroffen hatte, fehlten nie.

Zu seinem 70. und 80. Geburtstag sowie zu seinem 50jährigen Priesterjubiläum wurden Würdigungen in mehreren kirchlichen Zeitschriften veröffentlicht. Nachrufe erschienen u. a. in »Der christliche Osten« 55 (2000) 74f. und »Das Heilige Land« 132 (2000) 27-29.

Auch wenn P. Düsing kein Mann der Wissenschaft war, so hat er durch sein Leben und Wirken mehr für das Verständnis der Ostkirchen geleistet, als mancher, der Bücher darüber geschrieben hat. Deshalb sei seiner in Dankbarkeit und Wehmut auch in einer wissenschaftlichen Zeitschrift gedacht.

Hubert Kaufhold

Joseph Habbi

Am 14. Oktober 2000 verunglückte Professor Dr. Joseph Habbi bei einem Verkehrsunfall in Jordanien tödlich. Er war wegen des unseligen Embargos gegen den Irak und des damit verbundenen Flugverbots mit einem Taxi unterwegs auf dem langen Weg von Bagdad nach Amman. Von dort aus wollte er nach Rom fliegen, um seiner Lehrtätigkeit am Päpstlichen Orientalischen Institut nachzugehen.

Der Verstorbene wurde am 23. Dezember 1938 in Mosul geboren. Er besuchte zunächst das chaldäische Seminar seiner Heimatstadt, wo P. Jean Maurice Fiey OP zu seinen Lehrern zählte, dann das Seminar der Propaganda in Rom. 1961 wurde er zum Priester geweiht. Anschließend setzte er seine Studien an der Lateran-Universität in Rom fort und promovierte 1966 mit der Arbeit »Mar Joseph Audo et le pouvoir patriarchal«. Nach seiner Rückkehr in den Irak war er in Mosul, Dehok und Bagdad in der Seelsorge tätig. Außerdem versah er in den letzten Jahren verschiedene kirchliche Ämter, so als Patriarchalvikar für kulturelle Angelegenheiten und als Präsident der theologisch-philosophischen Fakultät in Bagdad.

Daneben widmete er sich in staunenswertem Umfang der Wissenschaft, vor allem der Geschichte der syrischen Literatur und Kultur. Aus seiner Feder stammen mehrere Bücher (u. a. der erste Band einer arabisch verfaßten Geschichte der ostsyrischen Kirche, Bagdad 1989) und eine nicht mehr zu überblickende Zahl von Beiträgen in Zeitschriften und Sammelwerken. 1980, 1984 und 1991 veröffentlichte er auch im *Oriens Christianus* Aufsätze. Von Anfang an, nämlich seit 1973, war er Herausgeber der in Bagdad erscheinenden wissenschaftlichen Zeitschrift *Bayn al-Nahrayn*, außerdem gehörte er dem Redaktionskomitee der Zeitschrift des chaldäischen Patriarchats »Nağm al-Mašriq« an, die seit 1995 herauskommt. Er nahm weiterhin maßgeblichen Anteil an der Arbeit der syrischen Abteilung der Irakischen Akademie der Wissenschaften und an dem von der Akademie herausgegebenen Jahrbuch für syrische Studien. An der Vorbereitung verschiedener Kongresse im Irak war er ebenfalls beteiligt, so dem »Ephrem-Hunayn Festival« 1974 oder einem Kongreß aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Zeitschrift »*Bayn al-Nahrayn*«. Diese Aktivitäten

wurden durch die guten Beziehungen der chaldäischen Kirche zur irakischen Regierung erleichtert, litten aber in den letzten Jahren unter den Folgen des Embargos gegen sein Land. Das Embargo und die dadurch verursachte schlimme wirtschaftliche Lage des Irak verhinderten mehrfach seine Teilnahme an wissenschaftlichen Kongressen im Westen. Auslandsreisen wurden ihm noch durch seine Lehrtätigkeit am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom ermöglicht, wo er seit etwa 15 Jahren »docente associato di diritto caldeo« in der kanonistischen Fakultät war; deren Reihe »Kanonika« gab er mit heraus. Außerdem nahm er in den letzten Jahren an mehreren von der Wiener Stiftung »Pro Oriente« veranstalteten ökumenisch-theologischen Konsultationen teil.

Joseph Habbi war ein liebenswerter und trotz aller Rückschläge und Schwierigkeiten immer fröhlicher Mann, der schnell Kontakt zu seinen Mitmenschen fand. Hervorzuheben ist auch seine Hilfsbereitschaft. Ich denke dankbar daran, daß er mir immer wieder im Irak erschienene Literatur und auch Handschriftenphotos zukommen ließ, soweit ihm das möglich war. Er sprach übrigens gut deutsch, wohl nicht zuletzt deshalb, weil er vor längerer Zeit einmal für ein paar Wochen Urlaubsvertreter in einer Münchner Pfarrei war.

Durch seinen unzeitigen Tod verliert die chaldäische Kirche einen ihrer bedeutendsten Wissenschaftler, einen unermüdlichen Forscher, Lehrer und Organisator. Die Lücke, die er in der Wissenschaft vom Christlichen Orient hinterläßt, wird sich kaum schließen lassen.

Hubert Kaufhold

Personalia

Zum Sommersemester 2000 wurde Privatdozent DR. PETER BRUNS, Bochum, zum Ordinarius für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Patrologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bamberg ernannt.

DR. HERMAN G. B. TEULE, Direktor des Instituts für östliches Christentum in Nijmegen, Niederlande, wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 2000 zum außerplanmäßigem Universitätsprofessor an der theologischen Fakultät der Universität Nijmegen ernannt. Sein Lehrauftrag umfaßt Geschichte und Gegenwart der christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten mit besonderer Berücksichtigung der Situation in der Diaspora.

DR. J. VAN OORT, Privatdozent für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Utrecht wurde mit Wirkung vom 1. Dezember 2000 zum außerplanmäßigem Universitätsprofessor für Christentum und Gnosis an der theologischen Fakultät der Universität Nijmegen ernannt.

Die Katholisch-theologischen Fakultät der Karl-Franzens Universität Graz verlieh DR. DIETMAR W. WINKLER im Wintersemester 2000/01 die Lehrbefugnis als Universitätsdozent für »Patrologie, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie«. Der Titel seiner Habilitationsschrift lautet: »Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens«. Als externer Universitäts-Dozent wurde er ohne Dienstverhältnis dem Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie in Graz zugeordnet. Von Januar bis Juli 2001 hält er sich als Fulbright-Scholar am Institute for Ecumenical and Cultural Research an der St. John's University Collegeville/Minnesota/USA auf.

Im Wintersemester 1999/2000 promovierte Frau DOROTHEA WELTECKE mit der Arbeit »Mor Michael der Große (1126-1199). Die Beschreibung der Zeiten« an der Freien Universität Berlin zum Dr. phil. Die Arbeit wurde von Professor Dr. Kaspar Elm betreut.

Herr AXEL BAYER promovierte im Sommersemester 2000 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln bei Professor Dr. Odilo Engels mit der Arbeit »Die Kirchenspaltung von 1054. Der Entstehungsprozeß des Morgenländischen Schismas« zum Dr. phil.

wurden durch die guten Beziehungen der Chaldaischen Kirche zur irakischen Regierung erleichtert, hingen aber in den letzten Jahren unter den Folgen des Embargos gegen das Land. Durch verdeckte schriftliche Verhandlungen an der Universität und anderen Stellen wurde es möglich, die Besprechungen

L'évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude. Introduction et notes par Rémi Gounelle et Zbigniew Izydorczyk. Traduction par Rémi Gounelle, à partir d'un texte mis au point par Zbigniew Izydorczyk, Turnhout (Brepols) 1997 (= Apocryphes, collection de poche de l'AELAC, Direction Alain Desreumaux, Enrico Norelli, vol. 9)

Der gemeinhin unter dem Namen Nikodemus-Evangelium bekannte Text stellt eines der einflußreichsten neutestamentlichen Apokryphen dar, glaubte man doch hier über die Passio des Heilandes einen authentischen Text aus dem Archiv des römischen Prokurgators Pontius Pilatus vor sich zu haben. Generationen von Christen fanden darin eine sozusagen aktenmäßige Bestätigung der Evangelien. Der Verlag Brepols hat hier als Taschenbuchausgabe eine vorzügliche Übersetzung mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen vorgelegt. Dem Gelehrten fehlt nur der lateinische Urtext.

Der Band beginnt mit einigen Bemerkungen über die apokryphe Literatur und einem Vorwort. Dem Leser wird klargemacht, daß von diesem auch *Acta Pilati* genannten Text mehr als 500 Versionen in den alten Sprachen existieren. Es wird jedoch nicht ein aus verschiedenen Fassungen zusammengestellter Text geboten, sondern für die frankophone Welt die erste moderne und vollständige Übersetzung der ältesten und verbreitetsten Fassung, der Rezension A. Es folgt eine ausführliche Einleitung von 103 Seiten, die den aufmerksamen Leser über alle Fragen und Probleme unterrichtet. Wichtig ist, daß das Werk deutlich nachkanonisch ist. Es geht in ihm nicht um die kanonischen Ereignisse, sondern um ihre Erklärung. Nikodemus wird von dem Autor vorgeschoben, um seinen Ausführungen einen zeitgenössischen Anstrich zu geben und sie in die Nähe des Kanons zu rücken. Zu Beginn des Mittelalters galt die Nikodemusautorschaft als wenig wahrscheinlich. Pontius Pilatus trat als der zuverlässiger Wissensträger an seine Stelle. Der Text wird zu einem objektiven außerchristlichen Bericht und in viele historische Werke aufgenommen. Er ist auch in zahlreichen europäischen Sprachen zugänglich. Erst die Reformation bringt das Werk auf den Index (Löwen 1558, Trient 1564, Lüttich 1569). Das Nikodemusevangelium hat indirekt auch zu der Entwicklung der Lehre vom Purgatorium beigetragen. In der Homiletik wurde von dem Nikodemusevangelium erheblicher Gebrauch gemacht. Für die Osterfeier und im Heiligenkult der genannten Personen spielte es seine Rolle. Ikonographisch wurde es besonders in Venedig wichtig. Das Nikodemusevangelium wurde noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts für die Volksfrömmigkeit gedruckt. Diese letzten Ausläufer bezeugen die Bedeutung dieses apokryphen Textes und das Interesse, das man ihm immer entgegenbrachte.

Das Werk ist gut komponiert. Pontius Pilatus hält Jesus von vornherein für unschuldig. Interessant ist die Parallele zwischen Jesus und Joseph von Arimathia, der als neuer Jesus gilt. Ein wichtiger und für den Erfolg des Werkes entscheidender Teil ist der Bericht von der Höllenfahrt des Heilandes. Die These von der einstigen Selbständigkeit der Erzählung von der Höllenfahrt wird abgelehnt. Das gesamte Werk ist homogen. Auch liegt hier keine manichäische Verwandtschaft vor. Aus den wichtigen Heroen der Höllenfahrt – Leucius und Carinus – sind keine in eine

derartige Richtung weisende Schlüsse zu ziehen. Andererseits zeigt die Höllenfahrterzählung keine besondere Originalität. Die älteste Version ist in lateinischer Zunge abgefaßt und stellt eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen dar. Das ist die Rezension A. Die Rezessionen B und C bieten deutlich eigene Traditionen dar. Die Überlieferungssituation bedingt es auch, daß die Datierung sehr schwierig ist. Die Verfasser stellen fest, daß die Kapitel 1-16 (einheitlich) vor dem 5./6. Jahrhundert entstanden und die Kapitel 17-27 der lateinischen Rezension A wahrscheinlich vor dem 8. Jahrhundert liegen. Weiter spielt die Frage des Osterdatums eine Rolle. Dogmatische Tendenzen lassen sich kaum erheben. Doch soll der erste Teil (die Pilatusakten) in den ersten 3 Vierteln des 4. Jahrhunderts entstanden sein (Griechisch). Die Höllenfahrt (6. Jahrhundert?) gehöre jedoch zum lateinischen Bestand. Im 6. Jahrhundert empfand man nämlich das Fehlen der Höllenfahrt negativ. Für die ersten 16 Kapitel ist an eine Antwort auf die antichristlichen Pilatusakten unter Maximinus Daia (309-313) zu denken. Seit Gregor von Tours ist der Text offiziell.

Die Übersetzung ist zu loben. In Verbindung mit der Einleitung lassen die Anmerkungen keinen Wunsch offen und unterrichten den Leser zuverlässig. Die seltsamen Worte Jesu vom Kreuz (p. 157) werden als ferner Anklang an Psalm 31 (30),6 nach Lukas 23,46 gedeutet. Joseph von Arimathia ist wichtiger Zeuge der Auferstehung (pp. 176/77). Genannt sei noch das Licht in der Hölle, ihre Illumination; natürlich durch den Heiland. Die Herausgeber vermuten möglicherweise ein Echo des Nicaeno-Constantinopolitanum von 381: Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott (p. 183¹³²). Die Übersetzer verhehlen nicht Probleme der Übersetzung: spiritalis clamor (Beschreibung der Stimme?: p. 191¹⁶²).

Die Anhänge behandeln die verschiedenen Titel des Nikodemusevangeliums, die neue Numerierung der Autoren (mit Konkordanz) und bieten die Übersetzung des Wiener Palimpsestes mit der ältesten, dem griechischen Text am nächsten stehenden lateinischen Übersetzung der Kapitel 1-16. Bibliographie und Indices schließen das Werk ab. Schwarz-weiß-Abbildungen der illuminierten Seiten sind eine angenehme Zugabe. Damit ist den Autoren gelungen, eine gute französische Übersetzung vorzulegen, die durch die ausführliche Einleitung und die zahlreichen Anmerkungen von erheblicher Bedeutung für die zukünftige Forschung ist.

C. Detlef G. Müller

Actes de l'Apôtre Philippe. Introduction traduction et notes par Frédéric Amsler, François Bovon et Bertrand Bouvier, Turnhout (Brepols) 1996, 12 x 19, 318 Seiten (= Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC)

En marge des éditions scientifiques de la Série Apocryphes affiliée au Corpus Christianorum, une série de poche donne pour un grand public les résultats des futures publications scientifiques. On n'y cherchera évidemment aucune date d'un manuscrit utilisé. La brève histoire de la Recherche se limite à 3 pages, 84-86. Sur l'Octogone d'Hierapolis-Pamukkale, les auteurs ont l'honnêteté de dire qu'aucun indice n'en permet l'attribution à Philippe, p. 79. Le commentaire se montre très sensible aux origines religieuses païennes qui affleurerait dans le texte. Sur les Actes syriaques de Philippe à Carthage, pas un mot n'est fourni. La définition des Actes se limite donc aux textes grecs publiés au siècle dernier et partiellement complétés. On attendra l'édition elle-même pour se faire une meilleure idée de l'agencement des sources. On retiendra de cette vulgarisation que ces Actes grecs sont «une documentation exceptionnelle sur les milieux enracinés asiatiques» (p. 80).

Michel van Esbroeck

Christoph Burchard, *Gesammelte Studien zu Joseph & Aseneth*, berichtet und ergänzt herausgegeben mit Unterstützung von Carl Burfeind, Leiden-New York-Köln (E. J. Brill) 1996, xxiii und 463 Seiten (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, volumen tredecimum), § 174,25

Mit diesem Band liegt ein Lebenswerk vor, in dem Christoph Burchard nach einer immer noch nicht erreichten kritischen Ausgabe dieser apokryphen Geschichte gestrebt hat. Es ist besonders angenehm, die sehr zahlreichen Versionen und Nebenarbeiten mit zu benutzen. Immerhin verfügt das Buch nicht nur über eine provisorische griechische Ausgabe (S. 163-209), sondern auch über eine serbisch-kirchenländische kritische Ausgabe, die auf 16 Handschriften basiert (S. 61-89), über eine kritische Ausgabe der Kapitel 25-29 auf armenisch (S. 96-102) und einen Verweis auf die Klassifizierung von 41 armenischen Handschriften (S. 139-159) und schließlich über eine neugriechische Fassung (S. 36-39). An verschiedenen Orten hat sich der Autor mit den zahlreichen Problemen beschäftigt, die mit diesem schwer zu datierenden Text verbunden sind. Besondere weitgehende Ansprüche liegen im letzten Titel vor, der zuerst 1987 in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II,20,I* gedruckt wurde: *Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung: Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi* (S. 321-436). Zuerst soll man bemerken, daß die dort gegebene Bibliographie stark angewachsen ist. Nach der Erwähnung der griechischen, syrischen, armenischen, lateinischen, äthiopischen, serbisch-kirchenländischen, neugriechischen und rumänischen Version folgt die Sekundärliteratur mit 350 Titeln (S. 441-459). Dieser Ergänzung schließt sich auch die in der Einleitung verzeichnete Literatur an (S. xix-xxiii). Dort bemerkt man, zwischen zahlreichen anderen Supplementen, das Buch von Randall Chesnutt, *From Death to Live. Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield 1995, und die Artikel des Pierluigi Piovanelli in *Les aventures des apocryphes en Éthiopie*, in *Apocrypha 4* (1997), 197-224. Indem der Autor die Nachwirkung der Geschichte Aseneth und Joseph systematisch untersucht, stellt er zwischen die ersten Zeugnisse die Parallelen aus der Geschichte der Eirénè, und bemerkt tatsächlich, daß ich für diesen Text das 4. Jahrhundert in Anspruch nehme. Meine Argumentation, die in Anm. 18, S. 336, aus dem Jahre 1968 stammt, habe ich seitdem mehrmals vervollständigt und begründet, und es hat etwas mit dem literarischen Genre dieses Apokryphon zu tun. Leider hatte ich keine Sonderdrucke von *Le saint comme Symbole*, in *The Byzantine Saint. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. Sergei Hackel (*Studies supplementary to Sobornost 5*), Chester 1981, S. 128-140, besonders S. 140. Dort zeige ich, wie die Legende der Eirénè, d. h. des konstantinischen Friedens gegenüber dem Heidentum, an den Limes vor dem sassanidischen Persien anstößt. Die fünf Könige, die Irénè foltern, liegen genau auf diesem Limes. Am Ende erscheint der Apostel Timothäus, um Irénè in ihrem Grab in Ephesus ruhen zu lassen. Das Datum der translatio der Reliquien des Timothäus in Konstantinopel ist wohlbekannt: 356. Erst dann war der Grab leer. Mit 361 unter Julian dem Abtrünnigen ist die Geschichte der Eirénè bedeutungslos geworden: das Imperium Romanum wurde selbst wieder heidnisch. Weiter ist die Gesamtbedeutung der parallelen Legenden von Barbara und Christina nichts anderes als eine christliche Halacha, wodurch klar werden sollte, daß der Heide (Barbara) zum Christ (Christina) werden kann, ohne daß er dafür durch das Judentum eine zusätzliche Bekehrung annehmen mußte. Diese Bedeutung wirft auf die Bekehrung der Aseneth zum Judentum ein besonderes Licht. Es ist zuerst eine Halacha, die das Heiraten der Juden in Ägypten rechtfertigen sollte und dazu bewußt heidnische Vorstellungen und Symbole verwendet. Aus dieser Perspektive gewinnt man ein relativ altes Entstehungsdatum, und eine Erklärung der Benützung von Symbolen, die auch den griechischen Romanen angehören. Vielleicht

darf man speziell bemerken, daß die armenische Übersetzung, die so reich überliefert ist, etwas mit der Übersetzung des Moses von Aggel zu haben müßte. In der frühen armenischen Geschichte hatte Angegh-Tun, das Haus von Angegh (d. i. Nergal) eine wichtige Rolle gespielt. Doch die äußerst schwierige Überlieferung des armenischen Textes, wie S. 99-102 zeigt, macht einen direkten Vergleich mit dem syrischen Text des Moses nicht leicht.

Man kann diese knappe Übersicht über die reichen Studien, die hier vorliegen, nicht schließen, ohne das Gleichgewicht zu unterstreichen, mit dem der Autor sich zu den zahlreichen Hypothesen verhält, die sich auch um verschollene Liturgien bemühen. Die richtige Bewertung so verschiedener Materialien ist überall nachweisbar. Keiner sollte sich weiter mit Joseph und Aseneth beschäftigen, ohne das wertvolle Buch Burchards ständig auf dem Tisch zu haben.

Michel van Esbroeck

Roberto Fusco, La Vita premetafrastica di Paolo il Confessore (BHG 1472a). Un vescovo di Costantinopoli tra storia e leggenda, Suplemento n° 16 al «Bollettino di Classici», Accademia nazionale dei Lincei, Rom 1996, 159 Seiten

S. 28, Anm. 26 zitiert der Autor eine Bemerkung, die von F. Scheidweiler im Jahre 1959 in der ZNW gemacht wurde: »Ich halte es überhaupt für überflüssig, sie (die Vita Pauli) herauszugeben, da sie, abgesehen von dem oben Erwähnten, nichts weiter darstellt als eine Kompilation aus Werken, die wir noch besitzen.« Die Monographie von Fusco zeigt glänzend, wie eine solche Bemühung doch der Geschichte viel zu bieten hat.

Zwar liegt der größte Teil der Arbeit in der sorgfältigen Beschreibung der fünf Handschriften, die alle im 10.-11. Jahrhundert abgeschrieben wurden (S. 36-82), in der kritischen Ausgabe selbst (S. 85-113) und schließlich in der italienischen Übersetzung, die mit durchdringenden Anmerkungen verfeinert wird (S. 117-141). Doch der erste Teil »Il panorama storico e le fonti per la biografia di Paolo« (S. 11-35) verteidigt mit vollem Recht die Bedeutung der Vita im Rahmen des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel. Die nicht sehr bedeutende Persönlichkeit aus dem 4. Jahrhundert ist mächtig hervorgehoben, indem sie gleichgestellt wird mit dem heiligen Athanasius, dessen berühmtes Leben als verfolgter Rechtgläubiger dem Patriarchat von Alexandrien nicht wenige Führungsansprüche bewilligte. Diese Gleichstellung verfolgt der Autor in den Texten der Vita premetafrastica Athanasii. Doch bemerkt er selbst, daß die alte Vita, die durch sechzehn Handschriften bekannt ist, bisher noch nicht kritisch herausgegeben wurde (S. 28, Anm 26). Demgegenüber ist die metaphrastische Vita Athanasii Beleg dafür, daß die Vita Pauli damals bereits zur Verfügung stand. Noch besser liegt die Vita Isaacii (BHG 956) als Benutzer der Vita Panli vor. Isaac ist der Gründer des Klosters τῶν Δαλμάτων in Konstantinopel, der um 406 gestorben ist. Diese Vita wurde im 6.-7. Jahrhundert niedergeschrieben, und sie stellt den besten *terminus ante quem* für die Vita Pauli selbst dar (S. 33). Diese oberflächliche Vorstellung des Inhalts dieser Monographie wäre ungerecht, wenn nicht einige Bemerkungen hinzugefügt würden über die ausgeglichene Benutzung aller Quellen, die verschiedene einschlägige Disziplinen betreffen: Kodikologie, Philologie, Lexikographie, Geschichte der Theologie und Hagiographie sind außerordentlich zutreffend und kompetent erwähnt. Als Beispiel will ich hier nur darauf hinweisen, wie das enklitische unbestimmte Pronomen doch als Akzent ein Baryton annimmt, wenn es durch eine folgende Bestimmung ergänzt wird (S. 117, Anm. 2). Diese Tatsache stellte J. Noret im Jahre 1987 aus den Handschriften fest, und sie ist hier dementsprechend durchgeführt. Es ist wirklich nicht übertrieben, das Werk Roberto Fuscos als Musterarbeit für die wissenschaftliche Hagiographie zu bezeichnen.

Michel van Esbroeck

Christiana Reemts OSB, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (= Hereditas 13), Bonn (Borengässer-Verlag) 1998, XIX, 225 Seiten, ISBN 3-92-3946-38-4, DM 52,-

Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen, ist das Anliegen nicht erst der modernen Theologie unserer Tage. Von seinen frühesten Anfängen her haben sich die Apologeten den Herausforderungen durch die heidnische Philosophie gestellt. Besonders die sogenannte alexandrinische Schule mit ihrem herausragenden Vertreter Origenes suchte nach Wegen, den christlichen Glauben mit dem griechischen Denken zu versöhnen. Die Möglichkeit einer fruchtbaren Synthese zwischen Glauben und Vernunft wurde aber nicht nur von christlicher Seite bestritten. Auch heidnische Philosophen wie Celsus hielten die christliche Religion für bar jeglicher Vernunft (*λόγος*) und jeglicher sittlichen Ordnung (*vόμος*). Dem vermeintlich »wahren Logos« der heidnischen Philosophie setzte Origenes die Kunde von der christlichen *ἀλήθεια* entgegen.

Angesichts der stetig anwachsenden Sekundärliteratur zu Origenes und der alexandrinischen Schule stellt sich nicht nur »die Frage nach einer Begründung des Themas« (S. 8), sondern auch nach dem Sinn weiterer Monographien zu diesem Komplex, der obigen eingeschlossen. Denn es liegt mit K. Pichler, Streit um das Christentum. Der Angriff des Celsus und die Antwort des Origenes, Frankfurt 1980, eine bis heute unübertroffene und umfassende Darstellung, auf die die Autorin zurückgreifen konnte, vor. Auch die Untersuchung von Reemts führt zu keinen neueren Einsichten. Die bewußte Abkehr von der systematisierenden Origenes-Interpretation – hier wären Namen wie Lieske, Völker, aber auch de Lubac und Crouzel zu nennen (S. 8–11f.) – hat vielmehr zur Folge, daß die Autorin manche Interpretationsmöglichkeit verschenkt und auf eine Einordnung von *Contra Celsum* in das Gesamtwerk des Alexandriner verzichten muß. Entsprechend dürfsig erscheint daher in den Augen des Historikers der Ertrag der Untersuchung (S. 211–216). Zwar wird Origenes' Gedankengang sorgsam nachgezeichnet, die Argumentationsstruktur seiner Gegner (S. 105f.) breit entfaltet, doch bleibt das Ergebnis weit hinter der Analyse zurück.

Fazit: Wer sich über Origenes und seine Apologie *Contra Celsum* sachkundig machen will, wird noch immer dankbar zu Andresen oder Pichler greifen.

Peter Bruns

Katharina Schneider, Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung (= Hereditas 14), Bonn (Borengässer-Verlag) 1999, XLVI, 298 Seiten, ISBN 3-923946-41-4, DM 65,-

Eine systematische Darstellung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung besonders in den patristischen Schriften der ersten beiden Jahrhunderte war lange Zeit ein dringendes Desiderat. Untersuchungen wie die von T. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques* (= *Théologie Historique* 25) Paris 1974; A. O'Hagan, *Material re-creation in the Apostolic Fathers* (= TU 100), Berlin 1968, liegen schon einige Zeit zurück, andere wiederum behandeln einen länger gefaßten Zeitraum wie H. Lohmann, *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, Berlin 1989, oder bestimmte Autoren und Einzelthemen wie H. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin 1993. Demgegenüber sucht die vorliegende Studie zu zeigen, wie die frühchristlichen Autoren den Glauben an die Auferstehung Christi und die allgemeine Auferstehung der Toten in

innerkirchlich-theologischer Auseinandersetzung wie in Konfrontation mit dem umgebenden Heidentum tradieren und zugleich begründen. Die Zweiteilung des Stoffes, die die Autorin vornimmt, ergibt sich aus dem unterschiedlichen Adressatenkreis: Wenden sich die Apostolischen Väter, mit Ausnahme des Barnabasbriefes, vornehmlich an einen binnengeschichtlichen Leserkreis, so haben die apologetischen Schriften eher protreptischen Charakter und suchen das Gespräch mit der gebildeten Heidenwelt. Doch darf man bei dieser formalen Trennung nicht den doppelten Aspekt altkirchlicher Apologetik, den inneren wie den äußeren, aus den Augen verlieren: eine religiöse Gruppe, die nicht über ein Mindestmaß an innerer Konsolidität verfügt, wird nach außen hin kaum missionarische Strahlkraft besitzen. Zudem gilt es zu bedenken, daß die späten Apostolischen Väter mit der frühen apologetischen Literatur zeitlich parallel gehen, daß somit Überschneidungen nicht auszuschließen sind. Gegen Ende des ersten, zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hatte die christliche Religion in Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen häretischen Gruppen (Gnostikern, Markioniten) eine dogmatische Fixierung erreicht (Kanonbildung) und in der Ausbildung hierarchischer Strukturen (Klemensbrief/Ignatianen) jene organisatorische Festigung erlangt, die eine nach außen gerichtete missionarische Aktivität erst ermöglichte.

Kein Thema war in der frühchristlichen Theologie so kontrovers diskutiert wie die Auferstehung von den Toten. Um das Ergebnis an dieser Stelle vorwegzunehmen: Es stellt das Verdienst der Untersuchung von Schneider dar, die innere Einheit von Schöpfung als *creatio ex nihilo* und der Auferstehung als Neuschöpfung gebührend herausgearbeitet zu haben. Die Begründungsmodelle für eine Auferstehung von den Toten sind freilich so vielfältig wie die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte selbst. Einige Dokumente sprechen von der Auferstehung, konkret der Auferstehung Christi, eher indirekt (Did., 2Klem.). Bei Ignatius steht das Interesse an der Fleischlichkeit des Heiles im Vordergrund, die Auferstehung Christi «im Fleische» wird gegen alle doketistische Leugnung betont. Eine allgemeine Theorie der Auferstehung des Fleisches kommt daher allenfalls implizit in den Blick. Alle frühchristlichen Schriften begründen das »Daß« der Auferstehung, nicht ihr »Wie«. Neben der Rezeption von alttestamentlich-jüdischen Argumenten (Schriftbeweis) und der natürlichen Theologie in der Klemens-Tradition gewinnt die christologische Verankerung der allgemeinen Auferstehungshoffnung an Bedeutung. Die Auferstehungsverkündigung ändert sich aber in dem Augenblick, in dem die Kirche den Auferstehungsglauben zusammen mit der Mission und in Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik an die nichtchristliche Umwelt zu vermitteln suchte. In diesem Kontext spielt die Vorstellung von der allgemeinen Totenaufsterhing als notwendige Voraussetzung für das künftige Endgericht eine wichtige Rolle. Bei den philosophisch gebildeten Apologeten wie Justin und Tatian wird der Auferstehungsgedanke durch eine christlich überformte Seelenlehre expliziert, die in Anknüpfung an die platonische Unsterblichkeitsidee auf der Grundlage der biblischen Kosmologie und Schöpfungslehre entfaltet wird. Doch werden gerade bei den beiden letztgenannten Autoren eigene Akzentsetzungen deutlich. Während sich Justin stärker der hellenistischen Philosophie verpflichtet fühlt und selbst noch in den abstrusesten heidnischen Mythen ein Samenkörlein der göttlichen Wahrheit zu finden meint, fällt der Syrer Tatian ein vernichtendes Urteil über alles Griechische. Der aus dem Zweistromland gebürtige, griechisch-schreibende Apolet und Philosoph kommt aufgrund seines hylischen Geist- und Seelenbegriffes zu einer Verneinung der substantiellen Unsterblichkeit des Menschen und zu Vorstellungen, die denen der Syrer im allgemeinen (Ephräm, Aphrahat) hinsichtlich des »Seelenschlafes« sehr nahe kommen. Darin liegt auch aus der Sicht eines Orientalisten der Wert einer eingehenden Beschäftigung mit Tatian, der nicht nur durch sein Diatessaron den Osten nachhaltig beeinflußt hat.

Eine systematische Darstellung der Eschatologie und Auferstehungshoffnung nebst ihrer anthropologischen Implikationen im christlichen Orient steht allerdings noch aus. In der obigen

Studie liegt für die Alte Kirche der ersten beiden Jahrhunderte eine überzeugende, wohlausgewogene und sorgfältig argumentierende Zusammenfassung vor.

Peter Bruns

Anette Rudolph, »Denn wir sind jenes Volk ...« Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (= Hereditas 15), Bonn (Borengässer-Verlag) 1999, XXVI, 308 Seiten, ISBN 3-923946-42-2, DM 64,-

Der Begriff »apologetisch« hat, beeinflußt von der fundamental- und kontroverstheologischen Diskussion der Neuzeit, ungerechtfertigerweise einen negativen Beigeschmack. Die theologische Leistung der frühchristlichen Apologeten wird daher häufig unterschätzt. Insofern ist es zu begrüßen, wenn in der vorliegenden Studie zu Justin dem Märtyrer diesem prominenten altkirchlichen Schriftsteller und seiner philosophisch-theologischen Gesamtkonzeption gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Verglichen mit der Apologie wird der Dialog Justins mit dem Juden Tryphon immer noch ein wenig stiefmütterlich von der Forschung behandelt. Stilistische Erwägungen (langatmige Bibelzitate, mangelnde Struktierung des Stoffes) wurden in der Vergangenheit gerne ins Feld geführt (S. 69-71), um die literarischen Qualitäten Justins zu schmälen. Von diesen Klischees macht sich die Autorin erfreulicherweise frei und sucht vielmehr zu zeigen, daß mit dem Dialog ein »wohldurchdachter systematischer Gesamtentwurf einer christlichen Theologie« vorliegt, »die von der Überzeugung der Universalität der wahren Gottesverehrung ausgeht und diese aus Schrift und Geschichte zu begründen sucht« (S. 266).

Im einzelnen werden Leben und Werk des Kirchenschriftstellers vorgestellt (S. 7-21), besonders der Dialog mit Tryphon, seine literarische Eigenart, sein historischer Hintergrund und seine Stellung im Gesamtwerk erörtert (S. 21-66), sodann Fragen der Textgestalt diskutiert (S. 66-82). Im zweiten Hauptteil geht es um die Universalität der christlichen Religion in Abgrenzung von der Partikularität der jüdischen Gottesverehrung. Spezielle Themen bilden das Verhältnis des alten und neuen Gottesvolkes (S. 109-128), der Alte und der Neue Bund (S. 128-146) mit besonderer Berücksichtigung der Gestalt Abrahams, das alte und neue Gesetz (S. 146-162), die Messiasfrage und Logos-Christologie (S. 162-199). Die Synthese hinsichtlich der christlichen Universalreligion wird breit entfaltet (S. 205-264) und mündet schließlich in die theologische Auswertung ein.

Dieses theologisch-systematische Interesse bleibt in der gesamten Dissertation leitend. Freilich lassen sich einige gravierende handwerkliche Mängel in dieser Arbeit nicht übersehen. Die erste wirklich textkritische Ausgabe von M. Marcovich, Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, Berlin-New York 1997, erschien zeitgleich mit der Studie und konnte wohl nicht mehr eingearbeitet werden. Die Sekundärliteratur zu Justin ist Legion und bei A. Davids, Iustinus philosophus et martyr, Nijmegen 1983, bis dahin gut dokumentiert. Vollständigkeit ist daher im Rahmen einer Dissertation auch nicht zu erwarten. Daß mit St. Heid, Frühjüdische Messianologie in Justins Dialog mit Tryphon, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 8 (1993) 219-238, ein wichtiger Beitrag übersehen wurde, ist durchaus verzeihlich; daß aber eine Monographie von dem gleichen Autor und noch dazu in der gleichen Reihe (Hereditas 6) zum Thema »Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land« (Bonn 1993) mit wichtigen Aussagen zu Justins Chiliasmus (S. 31-51) nicht zitiert wird, ist schon ein schweres Manko. Den akribischen Forschungen von O. Skarsaune, The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition, Leiden 1987, kommt das unbestreitbare Verdienst zu, die hinter Justin stehenden

Quellen näher erschlossen und theologisch bestimmt zu haben. Die Autorin konnte sich auf diese Vorarbeiten stützen und hat das Material reichlich ausgebeutet und nicht nur die äußere Gliederung übernommen (S. 53f. 275). Ältere Literatur wie etwa das noch immer vorzügliche Werk von M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain* (135–425), Strasbourg 1948, 2. Aufl. Paris 1964, wird zwar in der englischen Übersetzung (Oxford 1986) angeführt, scheint aber, wenn man Simons Bibliographie (S. 447–459) heranzieht, nicht weiter verwandt worden zu sein (Rudolph, S. 254ff.). Zwar versichert uns die Autorin, Justin leiste einen wichtigen Beitrag für den jüdisch-christlichen Dialog (S. 1–6. 272f.), doch stellt sich hier die Frage, ob dieser nicht im letzten, so der Vorwurf des württembergischen Landesrabbiners Joel Berger (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6. 3. 2000), ein hinterlistiger Bekehrungsversuch sei. Für Justin läßt sich dies ohne weiteres bestätigen. Denn der Apologet verlangt ganz unumwunden die Bekehrung des jüdischen Volkes (*dial.* 26,1; 133,6); die Kirche tritt an die Stelle des enterbten Volkes Israel (*dial.* 123,7). Keineswegs ist für Justin der Neue Bund im Alten (E. Zenger), sondern eher der Alte im Neuen enthalten (E. Grässer). So hat die Autorin mit diesem Reizthema ohne Zweifel ein äußerst gefährliches, theologisch und historisch vermintes Gebiet betreten. Wie man auch immer aus heutiger theologischer Sicht zu dieser Problematik stehen mag, methodisch bleibt es auf jeden Fall bedenklich, wenn man aus christlicher Sicht den Dialog führen will und nicht einmal eine einzige nichtbiblische jüdische Quelle im Literaturverzeichnis aufführt (S. XIIIIf.), allenfalls alte Sekundärliteratur wie Goldfahn, Breslau 1873, heranzieht, nicht einmal Philo Alexandrinus wird *expressis verbis* im Verzeichnis genannt, von aramäischen Ausgaben ganz zu schweigen. Das hellenistische wie auch das rabbinische Judentum zur Zeit Justins ist eine äußert komplexe Größe, die man zumindest ansatzhaft (nicht nur über Sekundärliteratur) zur Kenntnis nehmen muß, wenn man etwas über Justin schreiben will. Was die methodische Genauigkeit anbelangt, ist die Arbeit von Skarsaune in diesem Punkt ungleich zuverlässiger als die vorliegende Studie. Es ist ja auch nicht so, als ob keine Literatur vorhanden wäre (s. M. Simon, *Verus Israel*, 450–459), man muß sie nur einsehen und einarbeiten, wie etwa L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern I–V*, oder die »Legends of the Jews I–VII«, um hier nur einige Klassiker zu nennen.

Ohne im einzelnen kleinlich kritteln zu wollen – Druckfehler im griechischen Text sind kaum zu vermeiden –, doch daß von den zahlreichen griechischen Zitaten (S. 55. 85. 95. 100f. 147. 155. 169. 171. 173–180. 209–213. 226. 230. 235. 264. 268–271) fast keines korrekt ist, zeugt von grober Nachlässigkeit, für die man auch nicht Computerprobleme (s. Vorwort) als Entschuldigung anführen darf. Ähnliches läßt sich für den fehlerhaften griechischen Index sagen (S. 307f.), wo es durch Akzentfehler zu unschönen Doppelungen gekommen ist, obwohl doch mit Goodspeeds *Index apologeticus* ein mustergültiges Vorbild gegeben war. Die ersten Zweifel hinsichtlich der philologischen Kompetenz werden noch erhärtet, wenn man zusätzlich auf grammatischen Unstimmigkeiten stößt. So weiß man etwa vom »Scienden« nicht, ob er oder es maskulin oder neutrum ist (S. 85, 308), eine nicht ganz unerhebliche Frage für die Deutung von Ex 3,14 in der Vätertradition, oder wenn der Unterschied zwischen Adjektiv und Adverb nicht bekannt ist (S. 183, wo es »wahrhaft ein Kind« heißen muß). Der Eindruck, hier sei jemand über die Elementa des Theologen-Griechisch nicht hinausgedrungen und habe sich trotzdem an einen christlichen Klassiker gewagt, wird bestätigt, vergleicht man die Ausführungen der Autorin auf S. 164 mit der Haeuser-Übersetzung in der BKV² 33, 72f., die ohne Angabe des Zitats abgeschrieben wird. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man etwa zur Kontrolle der eigenen Übersetzungen ältere einsieht, daß man aber aus ihnen zitiert – und das geschieht durchgehend in dieser Studie –, ohne dies als Zitat kenntlich zu machen, das ist schlicht unredlich. In einem Proseminar kann man von den Teilnehmern hohe sprachliche Kompetenz nicht erwarten, für eine Dissertation sollte es eigentlich selbstverständlich sein, daß am Urtext gearbeitet und eine eigene Übersetzung vorgelegt

wird. Um die Hebräischkenntnisse scheint es freilich auch nicht besser bestellt; die Verwechslung von *וְ* und *וּ* (unter falscher Vokalisation) im hebräischen Weisheitsbegriff (S. 175) oder die von *וְ* und *וּ* im Namen »Jesus«/»Josua« (S. 226, die Punktation ist hier ebenfalls unstimmig) müssen als typische Anfängerfehler verbucht werden.

Angesichts der eigenen offenkundigen philologischen Mängel erscheinen Äußerungen der Autorin, die der vorhandenen liturgie- und dogmengeschichtlichen Literatur (welcher?) »Oberflächlichkeit« unterstellen (S. 253, Anm. 590), prätentiös. Zudem bleiben auch theologische Ungenauigkeiten in der Darstellung des Stoffes nicht aus. Zwar wendet sich die Autorin völlig zu Recht gegen anachronistische Fragestellungen hinsichtlich der Opferterminologie in der Alten Kirche (S. 249, Anm. 575), doch darf dies keineswegs zu eigenen minimalistischen Deutungen verleiten (in polemischer Auseinandersetzung mit Nocilli, Casel und Moll in Anm. 583), die in der Eucharistie letztendlich nicht mehr als ein bloßes Erinnerungs- oder Gemeinschaftsmahl sehen wollen. Eine liturgiegeschichtliche Betrachtung der Schriften Justins ist ja nicht von vornherein abwegig, wenn man etwa an den römischen Kanon denkt, der den Patriarchen Abraham und den Hohenpriester Melchisedek erwähnt, von einem *sacrificium laudis* sowie der *oblatio rationabilis* spricht und damit die bei Justin gängigen Themen anschneidet. Etwas modisch klingt die Rede von einem »funktionellen Amtspriestertum« (S. 243) im Gegensatz zum »allgemeinen Priestertum der Gläubigen«, das nach Ansicht der Autorin in der Alten Kirche nicht metaphorisch zu verstehen sei. Um falschen Deutungen vorzugreifen, ist in den Konzilsdokumenten der Neuzeit (*Lumen Gentium* 10) der Unterschied zwischen dem *gemeinsamen* (nicht »allgemeinen«) und dem besonderen, »hierarchischen« Priestertum (*sacerdotium ministeriale seu hieraticum – sacerdotium commune*) gemacht worden. Es handelt sich hierbei um einen wesenhaften Unterschied, der über die Ebene des bloß Funktionalen hinausgeht. Daß eine solche Sicht der Alten Kirche nicht fremd ist, zeigt das von der Verfasserin bemühte Augustin-Zitat (*civ. Dei* 20,10), das auf die Unterscheidung von *proprium* und *commune* im christlichen Priesterbegriff hinzielt. Freilich kann Anspruch auf erschöpfende Darstellung nicht erhoben werden; gleichwohl vermag die Beschäftigung mit Justin, mit seinen Auffassungen von der Eucharistie, dem Priestertum, dem geistlichen Opfer etc. unseren Blick für die Fragestellungen der Gegenwart zu schärfen, und darin liegt schließlich der Wert der vorliegenden Studie, auch wenn sie in manchen Einzelheiten den Leser nicht voll befriedigt.

Peter Bruns

I. V. Krivušin (verantwortlicher Hrsg.), *Istoričeskaja mysl' v Vizantii i na srednevekovom zapade. Mežvuzovskij sbornik naučnyx trudov* (= Historisches Denken in Byzanz und im mittelalterlichen Westen. Interuniversitärer Sammelband wissenschaftlicher Arbeiten), Ivanovo (Ivanovskij gosudarstvennyj universitet) 1998, 204 Seiten, ISBN 5-7807-0060-5

Der Sammelband, ein Dokument interuniversitärer und interdisziplinärer Zusammenarbeit im postkommunistischen Rußland, behandelt in weitgespanntem Rahmen Aspekte des historischen Denkens bei Geschichtsschreibern und anderen Autoren des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Teil 1: Byzanz und die südslavische Welt; Teil 2: Abendland); er schließt (Teil 3) mit einer Würdigung des bedeutenden russischen Kirchenhistorikers F. A. Kurganov.

Entsprechend der Zielsetzung des Orients Christianus seien hier nur diejenigen Beiträge, die sich mit kirchengeschichtlicher Thematik befassen, erwähnt. Aus dem ersten Teil sind zuerst die

Ausführungen von S. M. Prokop'ev (Ivanovo) über das historische Bewußtsein des Origenes auf der Basis seines Traktates Περὶ ἀρχῶν (De principiis) zu nennen (S. 7–22). Origenes begnügt sich nicht mit der Allegorese, sondern läßt sich auch auf das reale historische Geschehen ein, das ihn vornehmlich als Material zum Erweis der Offenbarung Gottes in der Geschichte interessiert. – T. Urbainczyk (Dublin) vergleicht die kirchenhistorischen Werke des Eusebios und des Sokrates (S. 22–34) und zeigt, daß Ähnlichkeiten sich eher aus der Sache als aus der Imitation, Abweichungen aber vor allem aus dem unterschiedlichen Verhältnis zwischen Kirche und Staat vor und nach der Konstantinischen Wende ergeben. – Der Herausgeber des Bandes I. V. Krivušin befaßt sich mit dem historischen Konzept des Theodoret von Kyrrhos (S. 34–59). Anders als bei Sokrates und Sozomenos spielen das christliche Reich und die Religionspolitik der Herrscher bei ihm eine zweitrangige, die innere Geschichte der Kirche und ihrer Gemeinden sowie die Auseinandersetzung mit Häretikern und Andersgläubigen eine entscheidende Rolle. – Im dritten Teil zeigen L. N. Zalivalova und G. E. Lebedeva, daß F. A. Kurganov (1844–1920), Sohn eines orthodoxen Priesters, seit 1870 Lehrer und seit 1885 Professor der allgemeinen Kirchengeschichte in Kazan', mit Schwerpunkt die Kirchengeschichte von Byzanz behandelte, und zwar in ausführlicheren Studien die innerkirchliche Verwaltung (1871), die kirchlichen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und Bulgarien (1873) und das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz (1880, 1881). Seine letzten Lebensjahre waren überschattet vom Ereignis der Oktober-Revolution, die das Ende seiner Lehrertätigkeit bedeutete.

Franz Tinnefeld

Johann E. Erbes, *The Peshitta and the Versions. A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1–5 in Relation to Their Equivalents in the Ancient Versions (= Studia Semitica Upsaliensia 16)*, Uppsala 1999, 375 Seiten

J. E. Erbes ist bekannt geworden durch seine kritische Edition des syrischen Josuatextes im Rahmen der Peschitta-Neuausgabe des AT (1991) an der Universität Leiden. Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um seine Dissertation. Sie wurde erstellt unter der Betreuung von Prof. T. Kronholm, Uppsala. Damit die Arbeit nicht zu umfangreich wurde, beschränkte sich Erbes auf Jos 1–5. Textkritiker und an syrischen Bibelübersetzungen Interessierte werden das Buch mit großen Erwartungen aufschlagen. Denn seit H. Mager (1916) wurde keine umfassende Untersuchung zum syrischen Text des Josuabuches mehr durchgeführt.

Der Einführung stellt der Autor einen kompletten Schlüssel sämtlicher im Kommentar verwendeten »Sigla and Special Symbols« voran (S. 13–21). Dadurch wird die nicht einfache Lektüre des Kommentars erheblich erleichtert. Kap. 1 umfaßt eine detaillierte »Introduction« (S. 22–54). Sie beschreibt eingehend »Scope, Methodology, Sources, and Structural Design«, dann »Characteristics of the Sources Used«, »The Use of the Text Sources in Past Peshitta Research« und schließlich »The Manuscript and Variant Verification Technology«. Es empfiehlt sich, diese umfangreiche Einführung sorgfältig zu lesen, um so die Gewichtung der einzelnen Textzeugen und deren Auswertung verstehen zu können. Für den hebräischen Text wird noch BHS⁴ zugrundegelegt, obwohl schon seit 1997 die *editio quinta emenda*, die maßgeblich von Peter Rüger vorbereitet wurde, zur Verfügung stand. Die früheren Untersuchungen beschäftigten sich vorab mit der Frage nach der Herkunft der Peschitta und deren potentiellen Übersetzer: War es ein Jude oder Christ oder ein zum Christentum bekehrter Jude? Seit dem Erscheinen der Leidener Peschitta verlagerte sich das Interesse auf die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen syrischen Texte

untereinander, ihrer Rezeption innerhalb der patristischen Literatur und nach der Bedeutung der Peschitta für die Gemeinden, die sie benutztten. Lediglich peripheres Interesse erreichte die Frage nach der Herkunft der Peschitta.

Kap. 2 »The Individual Peshitta Readings and the Ancient Versions (Sequential Commentary)« enthält den Kommentar zu den wichtigsten 459 Lesevarianten innerhalb des syrischen Textes Jos 1-5 (S. 55-317). Ihre Zahl und Auswahl richtet sich nach der Josuaausgabe der Leidener Peschitta. Die Einzelkommentierung folgt einem einheitlichen Muster: Die diversen Lesarten werden mit dem nötigen Kontext wiedergegeben, weitere Varianten der Peschitta hinzugefügt, so daß der Leser leicht einen Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten erhält und sich selber eine eigene begründete Textalternative bilden kann. An die syrischen Varianten reihen sich der hebräische Text, das aramäische Targum, die Septuaginta, die Syrohexapla, koptische Übersetzungen, der äthiopische Text und die Vulgata. Unter dem Stichwort »Discussion« werden die verschiedenen Übersetzungen miteinander verglichen und die entsprechenden Abweichungen ausführlich besprochen und bewertet. Das Endergebnis ist knapp wiedergegeben unter der Rubrik »Results«. Wer die einzelnen analytischen Schritte zunächst umgehen möchte und sich vorab für das Endergebnis interessiert, bekommt es hier in ein paar wenigen Sätzen mitgeteilt. Besonders erfreulich ist auch, daß die Sprachen nicht in Umschrift wiedergegeben werden, sondern mit den Originalgraphemen. Dadurch wird die Verwirrung, die die oft unheitlichen und willkürlichen Transkriptionen stifteten, vermieden.

Kap. 3 (S. 318-328) zieht die Folgerungen aus den Einzeluntersuchungen. Als Ergebnis ist festzuhalten: Die Peschitta folgt meistens dem hebräischen Text, selten nimmt sie die Septuaginta als Vorlage. Innerhalb von Jos 1-5 übt das Targum keinerlei Einfluß auf die syrische Übersetzung aus. Das Verhältnis zwischen der Peschitta und den äthiopischen Übersetzungen bleibt unklar. Die Vulgata hält sich an den hebräischen Text. Selten orientiert sie sich an der Septuaginta. Die koptischen Texte basieren auf griechischen Vorlagen. Der syrische Text der Leidenausgabe richtet sich größtenteils nach Peschitta-Handschriften, die sich bis ins 7. Jh. datieren lassen. Allerdings weisen sie kaum essentielle Textvarianten auf. Im großen und ganzen haben die Übersetzer nur wenig markante Abweichungen in die Peschitta aufgenommen und somit weiter tradiert.

Kap. 4 (S. 329-364) präsentiert eine ausführliche Bibliographie zum Buch Josua. Sie zählt die wichtigsten Kommentare, Einzelabhandlungen und Aufsätze auf. Wer sich weiter mit der Thematik befassen möchte, findet in Kap. 5 (S. 365-374) hilfreiche »Indices«. Ein mit keiner Seitenzahl versehenes Blatt »Addenda/Corrigenda« beschließt den Band.

Bewundernswert ist der immense Arbeitsaufwand, um so die zahlreichen Übersetzungen einsehen und differenziert begründet auswerten zu können. Verglichen mit diesem riesigen Aufwand – auch die Datenbanken müssen zunächst einmal erstellt werden – mag das Resultat »dürftig« erscheinen. Jedoch angesichts der wachsenden Publikationsflut, die nolens volens immer mehr »Eintagsfliegen« produziert, wird diese Dissertation von grundlegender Bedeutung bleiben. Jeder, der sich mit syrischen Bibelübersetzungen befaßt und textkritisch und komparatistisch mit den Originaltexten arbeiten möchte, wird größten Nutzen aus diesem Buch ziehen.

Josef Wehrle

Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, III. Libri tertii capita XX-XXXIV. ediderunt et anglice reddiderunt Rifaat Y. Ebied, Albert van Roey et Lionel R. Wickham, Turnhout: Brepols/Leuven University Press, 1998, xlv-553 Seiten (= Corpus Christianorum. Series Graeca 35)

Keine griechische Reihe hat so viel syrisch gedruckt wie die Serie, die die Werke des Patriarchen Peter von Callinicos herausgibt. Tatsächlich wurde sicher alles zuerst auf griechisch geschrieben, und rasch ins Syrische übersetzt. Hier liegt der 3. Band des dritten Buches vor, von denen wir früher bereits als zukünftige Publikation gesprochen haben (OrChr 81, 1997, S. 236-237). Diese sehr lange Auseinandersetzung zwischen den beiden Patriarchen der damals sogenannten jakobitischen Kirche wurde im Jahre 687 niedergeschrieben, als die beiden Patriarchen vergeblich versucht hatten, sich zu treffen. Petrus von Callinicos war einmal deswegen zur Grenze Ägyptens gefahren, und Damian von Alexandria reiste seinetwegen bis nach Nordsyrien, ohne daß sie Gelegenheit finden konnten, einander zu vermitteln, daß der andere Patriarch nicht ein Häretiker gewesen sei. Genau der Kern der Diskussion liegt im 3. Buch vor. Im vorigen Band wurden die Kapitel I-XIX gedruckt, und nun liegen die Kapitel XX-XXXIV vor; eine künftige Publikation soll noch die Kapitel XXXV-L liefern.

Die ganze Diskussion geht um die philosophische Auslegung des Wesens der Dreifaltigkeit. Zwar ist unsere Dokumentation vollständig nur durch Petrus bekannt, aber er bringt lange Zitate aus der Werk Damians, so daß man die Position des Patriarchen von Alexandria doch teilweise ahnen kann. Für Petrus ist die Position des Damian unhaltbar, während er die Konnotationen der Personen in der Dreifaltigkeit, es sei die ἀγεννησία des Vaters, das γεννηθάται des Sohnes und das Herabkommen des Geistes, wie substantielle Attribute Gottes behandelt. Damit entstehen mehrere Schwierigkeiten. Zuerst wird das Wesen der Dreifaltigkeit selbst wie eine ausgekernte zusätzliche Konnotation aufgefaßt, und damit entsteht eine Quadrinität. Zum zweiten mußte sich die ganze Trinität in Christus inkarnieren. Zum dritten wird die Art der Menschwerdung bis in die Menschheit ein Teil Gottes. Offensichtlich steht hier eine scharfe monophysitische Christologie im Hintergrund, die jedoch den beiden Patriarchen Gemeingut ist. Was Damian dem Petrus vorwirft, ist schwieriger zu begreifen. Petrus soll die göttliche Substanz nur im Vater zugeben, und damit werden die zwei anderen Personen nicht mehr wesentlich. Weiter sollte die Substanz «Väterlichkeit» eine reine Appellation sein, die durch die Eigenschaften, die den zwei anderen Personen zuzuweisen sind, zum reinen unbedeutenden Wort (*οκινδαψός*) wird, wie für die Namen der heidnischen Gottheiten. Soll er die Hypostasen der anderen als Substanz auffassen, dann fällt er direkt in den Arianismus. Dahinter steht offensichtlich die reine philosophische Frage, inwiefern eine Hypostase oder eine Konnotation Substanz ist, oder ob die Konnotationen als Attribute Gottes zu betrachten sind.

Diese sehr oberflächliche Beschreibung der Positionen mußte natürlich durch eine sehr sorgfältige Wahrnehmung aller Nuancen des Textes selbst ergänzt werden. Das überraschende Nebeninteresse der Auseinandersetzung ist die Anzahl der Zitate aus der großen Patristik des 4. und 5. Jahrhunderts, hauptsächlich aus Basilius, den beiden Gregor von Nazianz und von Nyssa, Athanasius, Cyrillus und Severus von Antiochien. Die beiden Patriarchen zitieren sehr viel und klagen sich gegenseitig mit den polemischen Methoden der Kappadokischen Väter gegen Eunomios an. Unerwartet zeigen sie damit, daß unsichere Werke damals bereits als authentisch galten: so der 5. Band des Contra Eunomium von Basilius, und der 4. Band des Athanasius Contra Areianos. Das Material für die vorliegenden Kapitel XX-XXXIV sind hauptsächlich die zwei sonst verlorengegangenen Epistula festalis des Damian, gegen dessen Wortlaut Petrus seine Vorwürfe systematisch aufbaut.

Die Übersetzer helfen bisweilen dem Leser, indem sie den Hauptträger einer Argumentation explizit erwähnen, wo der syrische Text ihn nur implizit spüren lässt: so sucht man S. 148, Zeile 62 vergeblich auf Syrisch die Wiedergabe für »*Damian's endeavour, indeed, : ...* ~~وَلَكِنْ~~ ~~وَلَكِنْ~~ ~~وَلَكِنْ~~«. Diese Ergänzung erleichtert zwar die Lesung. Doch der, der kein Syrisch kann, wird es nicht bemerken.

Solche Kleinigkeiten sind offensichtlich nichts gegenüber der Veröffentlichung einer außerordentlich wichtigen theologischen Diskussion, die stattgefunden hat genau in der Zeit und in der Region, wo der Islam sich damals einwurzelte. Man wartet jetzt auf den letzten Teil dieser fast grenzenlosen gegenseitigen Angriffe, um sie im Rahmen dieser Zeit besser einzuordnen als eine Zwischenstufe zwischen der Polemik der Antike und den philosophisch-theologischen Bemühungen um die Breite der Attribute Gottes.

Michel van Esbroeck

Forschungsinstitut für Ägyptenkunde und Koptologie der Universität Salzburg: *Biblia Coptica, Die koptischen Bibeltexte, Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, herausgegeben von Karlheinz Schüssler, Band 1, Lieferung 3 (= Das sahidische Alte und Neue Testament sa 49-92, herausgegeben von Karlheinz Schüssler), Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 1998, DM 88,-

Diese neue Lieferung ist in der Anlage dem bewährten Schema treugeblieben (*Oriens Christianus* 81, 1997, 258/59). Unter einer Nummer ist jeweils eine Handschrift zusammengefaßt. Die einzelnen Fragmente erhalten dann jeweils Unternummern. Schüssler gelingt es - falls notwendig - Fragmente neu bestimmten Handschriften zuzuschreiben oder sie überhaupt erst zu identifizieren. Der Schwerpunkt dieser Lieferung liegt auf dem Alten Testament und gibt wieder einen guten Einblick in den Textbestand: Handschriften einzelner oder mehrerer Bibelbücher, Lektionare, Schülerübungen, Amulette. So sind auch Ostraka erfaßt. Vor allem kann von der Analyse einzelner Blätter auf den Charakter einzelner Handschriften geschlossen werden. Was enthielten sie? Wann wurden sie geschrieben? Eine Lokalisierung ist nur selten möglich. Ein Schreibername findet sich kaum. Erwartungsgemäß dominieren die Psalmentexte und zeigen einmal mehr die Bedeutung dieser Texte für die Kopten. Überhaupt spielt die Weisheit, wie schon im alten Ägypten auch bei den Kopten eine zentrale Rolle. Angemerkt sei, daß auch der Abgarbriefwechsel im Rahmen der biblischen Texte seinen Platz behauptet (sa 90).

Die Beschreibung der Handschriften ist exakt. Bei sa 84.2 wird die Abbildung eines Heiligen erwähnt, aber leider kein Versuch zu seiner Identifizierung unternommen. Nicht besser ergeht es dem ebenfalls erwähnten Vogel. Prinzipiell kann man aus derartigen Darstellungen oft auf die zoologischen Kenntnisse des Schreibers und seine Umwelt schließen. Leider sind diese Darstellungen nicht abgebildet. Die auf die ausführlichen Register folgenden Photographien illustrieren allein die Schriften. Doch erhält der Leser das notwendige Rüstzeug in die Hand, um selbständig weiterarbeiten zu können.

C. Detlef G. Müller

Philippe Luisier, *Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des Évangiles, Recueil et analyse critique*, Genève (Patrick Cramer) 1998 (= Cahiers d'Orientalisme XXII)

Dieses Werk geht dem gestellten Thema bis in seine letzten Verästelungen nach und rechtfertigt den Untertitel in jeder Beziehung. Auf Vorwort und Danksagung folgt eine Einleitung, die die Arbeit begründet, indem sie Ziel, Grenzen und Plan erörtert. Der Autor geht über die Auflistung der Zitate in den einzelnen Dialekten hinaus und fragt nach den Zusammenhängen mit den griechischen Vorlagen und der Art derselben. Es ist sicher richtig, daß ausschließlich publizierte Texte bis 1996 ausgewertet werden. Auswertung und Edition sind zwei verschiedene Dinge. Auf jeden Fall sind Textzeugen jedweder Art verarbeitet, von Lektionaren bis hin zu Ostraka. Ausführlich wird die Darstellungsmethode geschildert. Sie ist in der Tat sehr kompliziert mit zahlreichen Abkürzungen. Dafür werden bei sorgfältigem Studium auch alle Besonderheiten deutlich. Der Informationsgehalt ist erheblich. Zu jedem Zitat gehört ein Kommentar – zuweilen kurz, zuweilen länger –, der ein Urteil speziell auch zu der Frage des übersetzten Textes erlaubt. Abkürzungsverzeichnis und eine recht aufschlußreiche Bibliographie runden die Einleitung ab.

Es folgt dann die umfängliche Sammlung der Zitate nach dem dargestellten Schema. Es sind neben den beiden Hauptdialekten gegebenenfalls auch andere Textzeugen berücksichtigt, wobei das subtile Dialektsystem R. Kasser's zum Tragen kommt. Zu bemerken wäre, daß die Herkunft des ursprünglich übersetzten griechischen Textes sehr variiert. Man vergleiche die Seiten 56 (unbekannte Variante zu Ex. 13,2), 62 (unterschiedlicher griechischer Text), 94 (anderer Archetypos), 109 (ägyptische Tradition), 118 (drei unabhängige Versionen des Alten Testamente), 146 (unterschiedliche koptische Übersetzungen), 193 (Bohairisch dem Symmachos nahe), 201 (alte Übersetzung), 225 (nicht Septuaginta), 235 (Origenes, Aquila) und 244 (Theodotion). Der Frage wäre nachzugehen, ob und wie lange in Ägypten neben der Septuaginta noch andere Übersetzungen im Umlauf waren. Auf die einfachen Textzeugen folgt eine Aufstellung der Bilinguen. Es zeigt sich, daß koptischer und griechischer Text nicht aufeinander abgestimmt sind.

Ein Schlußabschnitt zieht das Fazit. Der Autor stellt dabei fest, daß die koptische Sprache große Möglichkeiten in sich birgt, sich also vor dem Griechischen keineswegs zu verstecken braucht (263). Richtig wird die Bedeutung Alexandriens betont, denn hier wurde ja die antike Textkritik entwickelt. Herausgestellt wird, daß die bohairische Tradition komplex ist. Es geht also um die wichtige Frage der Textrevision. Lefort's berühmte und geniale These von jüdischen Übersetzungen zumindest einiger alttestamentlicher Bücher in das Koptische in Oberägypten wird nach entsprechendem Textvergleich grundsätzlich abgelehnt (Seite 270). Bezüglich der auf den Seiten 271/72 abgehandelten Frage des Alters der bohairischen Bibelübersetzung sei angemerkt, daß schon am 8. 5. 1950 der damalige Privatdozent Elmar Edel in Heidelberg im Ägyptologischen Institut der Ruprecht-Karls-Universität feststellte, daß die bohairische Bibelübersetzung so alt wie die saidische sein müsse, da ein Brief aus dem 5. Jahrhundert sie zitiere.

Eine Konkordanztabelle zwischen Neuem und Altem Testament schließt das tiefeschürfende Werk ab.

C. Detlef G. Müller

Psaumes des Errants, écrits manichéens du Fayyūm, par André Villey, Paris (Les Éditions du Cerf) 1994

Dieses Buch beinhaltet eine französische Übersetzung von 38 Psalmen mit Erklärungen aus dem 1938 von Allberry herausgegebenen zweiten Teil eines manichäischen Psalmenbuches in koptischer Sprache. Diese Psalmen auf den Seiten 133-186 der genannten Edition werden als ψαλμοὶ Σαρακωτῶν bezeichnet und hier mit Psaumes des errants übersetzt. Villey sieht Nagel folgend in dem Titel bereits die irdische Wanderung der Seele symbolisiert, die sich nach der Lichtwelt sehnt und damit ihre Erlösung erhofft. Das ist das Thema der Gesänge.

Der Autor hat sich schon durch die Editon der Arbeiten Alexanders von Lykopolis gegen Mani einen Namen gemacht. Auch diese neue Ausgabe ist in der französischen Sammlung der Sources gnostiques et manichéennes erschienen (Band 4), die Michel Tardieu herausgibt. Hier legt er eine brauchbare französische Übersetzung dieser keineswegs immer vollständig erhaltenen Gesänge vor und zu jedem Text eine umfängliche Erklärung, einen Kommentar, der allen Problemen nachgeht, die diese Gesänge stellen mögen. Nach Vorwort und Abkürzungsverzeichnis bietet Villey eine allgemeine Einleitung, in der er der Herkunft der Sammlung, der Bedeutung des Titels, dem Inhalt der Sammlung, der liturgischen Nutzung, dem poetischen Wert, Sprache und Autor, sowie der bisherigen Arbeit an der Sammlung nachgeht. Villey glaubt die Texte auf Griechisch in Ägypten entstanden. Die aramäischen Thesen bezüglich der Herkunft sind für ihn nicht zwingend. 340 akzeptiert er als Datum für die Abfassung. Villey meint, daß die weniger bekannte koptische Sprache diese Manuskripte vor der Konfiszierung und Zerstörung durch die staatlichen Autoritäten schützte. Den Verfasser kann er nicht eruieren, hält ihn aber für bedeutend – für einen der ersten manichäischen Missionare in Ägypten, der sicher mehrere Sprachen verstand.

Auf jeden Fall sind diese Psalmen sehr unterschiedlich. Nur bei wenigen wird ein liturgischer Gebrauch deutlich. Man muß auch beachten, daß einfache Privathäuser der Versammlung oder gegebenenfalls dem Zusammenleben weniger dienten. Christus wird als Meister der Gnosis, aber auch der Moral gekennzeichnet. Die Psalmen sind ohnedies überwiegend theologisch, kaum historisch orientiert. Interessant ist die Hymne II an das Pantheon, die eine umfangreiche Liste der Emanationen des Vaters enthält, Ziel der Anbetung der Manichäer. Wichtig sind auch die Ausführungen zu der seriösen dreistufigen Ethik der Manichäer (171-174), mit der sie sich deutlich von anderen gnostischen Gruppen unterscheiden. Mani benutzt eine jetzt verlorene Adamsapokalypse (Seite 216). Der Doketismus der Manichäer führt auch dazu, daß der Passion des Heilandes kein Erlösungsgewicht zugeschrieben werden kann. Dieser Punkt wird von dem Autor ausführlich behandelt (222-224). Bei der Sethhymne (Nr. IV) sieht Villey Solist und Chor am Werk (237). Entgegen der ägyptischen Anschauung gibt es keine Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Seele (304). Dieser Punkt dürfte die Manichäer für die ägyptischen Christen besonders suspekt gemacht haben, denn so wird auch die Auferstehung des Heilandes gelehnt (333). Bei Nr. XXV findet sich eine interessante Gegenüberstellung von Augustins Contra Faustum zu dieser Hymne (393). Wichtig ist, daß die manichäische Kirche durch die Schriften Manis die absolute Wahrheit besitzt (415). Die Seiten 437/38 widmen sich Jungfräulichkeit, Enthaltsamkeit und Ehe im Rahmen des Manichäismus. Seite 446 geht auf die Frage der Reinkarnationen ein. Seite 473/74 setzt sich Villey mit Böhlig auseinander. Er folgt ihm weithin, sieht aber in dem Sohn (Nr. XXXVIII) Jesus und nicht den Urmenschen in Anbetracht der großen Bedeutung Jesu für den westlichen Manichäismus. Diese wenigen Beispiele mögen den Reichtum des Kommentars andeuten, der ein ausführliches Studium verdient.

Bibliographie und Indices runden den Band ab. Schade ist natürlich der Wegfall der Originaltexte.

Auch ist die Wiedergabe aller fremdsprachlichen Zitate in Umschrift störend und von geringem Nutzen.

C. Detlef G. Müller

J. Mark Sheridan, *Rufus of Shotep: Homilies on the Gospels of Matthew and Luke, Introduction, text, translation, commentary, Rom (Centro Italiano Microfiches) 1998, 360 Seiten, ISBN 88-85354-05-X, Lit. 70.000 (Unione Academica Nazionale: Corpus dei Manoscritti Copti Letterari)*

1956 machte Gérard Garitte in der Zeitschrift *Le Muséon* (11–33) die gelehrte Welt auf den Bischof Rufus aufmerksam, der einst in Šotep (Hypsele) – noch heute eine Eisenbahnstation 7 km südöstlich von ’Asiüt (Lykopolis) – residierte. Er machte auf seine Evangelienkommentare aufmerksam, stellte die ihm bisher bekannten Reste zusammen und kündigte ihre Publikation an. Diese Idee vermochte er jedoch nie zu verwirklichen.

Erst J. Mark Sheridan unterzieht sich dieser Aufgabe und spürt noch wesentlich mehr Überreste auf. So legt er die Matthäus- und Lukashomilien – soweit erhalten – mit ausführlicher Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar vor. Die genauen Lebensdaten seines Helden konnte er allerdings auch nicht eruieren. Er führt aber alle Hinweise auf und kann zumindest sicher sein, daß dieser Bischof dem letzten Viertel des 6. Jahrhunderts angehört; es ist die Zeit des Patriarchen Damian und der geistigen Blüte der ägyptischen Kirche vor der Perserinvasion. Rufus wurde in dem Kloster Abū ’l-Sirrī bei Šotep begraben.

Die erhaltenen Reste kommen alle aus dem Weißen Kloster in der Nähe von Sohāg. Es handelt sich um vier Hauptmanuskripte, je zwei für den Matthäus- und Lukaskommentar. Dazu kommen noch einige von Garitte identifizierte Blätter. Kein Text ist vollständig. Die einzelnen Blätter sind überdies auf 8 Bibliotheken verteilt. Darin ist die Forschungsleistung zu ermessen. Die Aufstellung zeigt überdies, daß es keineswegs möglich ist, die Zahl des fehlenden Blätter der einzelnen Manuskripte exakt zu bestimmen. Manche Blätter können nur mittels der Schreibeigenarten bestimmten Manuskripten zugeschrieben werden.

Wichtiges Ergebnis ist, daß wir es hier mit koptischen Originalschriften zu tun haben. Darüber hinaus ventiliert der Autor die Frage der Griechischkenntnisse. Es zeigt sich erneut, daß die theologische Bildungssprache in Ägypten Griechisch war. Die Bischöfe auch Oberägyptens dürften im Gegensatz zum niederen Klerus alle Griechisch gekonnt haben, das man in bestimmten Klöstern erlernen konnte (dazu zuletzt den von dem Rezessenten am 4. Juni 1999 in Montpellier gehaltenen Vortrag «La question des langues en Égypte et en Nubie», der sich im Druck befindet). Deutlich arbeitet Sheridan weiter die Abhängigkeit Rufus' von der alexandrinischenexegetischen Tradition heraus. Ausführlich wird das auch durch die Terminologie belegt. Dankenswerterweise behandelt der Autor auch die Frage der unterschiedlichen Struktur von Homilien. Es handelt sich hier um Exegese, wenn zum Teil auch die Termini Katechese und Logos benutzt werden. Die Struktur der Texte wird analysiert: Es handelt sich um Auslegungen mit praktischen Schlußfolgerungen. Vorhanden sind 18 oder 19 Homilien, aber alle unvollständig. Fast vollständig sind lediglich die 8. Matthäus- und die 5. Lukashomilie. Sonst sind die Lücken zum Teil erheblich. Die Frage bleibt, wer die Hörer waren? Sicher wenden sich diese Homilien nicht an die durchschnittlichen Gläubigen, Bauern und Handwerker (Seite 37⁴⁶). Die Homilien bieten einen Prolog, Corpus und Zusammenfassung. Es handelt sich also nicht um die farbige koptische Predigtkunst mit ihren zahlreichen Erzählungen, sondern eben um strenge Exegese alexandrinischer Schule.

Von erheblicher Bedeutung ist, daß nun diese biblischen Homilien in koptischer Sprache vorhanden sind. Die literarische Form ist klar, nicht jedoch der liturgische Ort, wie der Autor zeigt. Es gibt fünf Hinweise, die darauf hindeuten, daß sie zumindest teilweise für den Sabbatgottesdienst bestimmt sind. Doch sind die Hinweise unklar, wie auch die genaue Kenntnis der damaligen liturgischen Praxis in Oberägypten. Es mag durchaus noch die alte ägyptische Sitte der Sonnabends- und Sonntagsgottesdienste bestanden haben. Hier wäre überhaupt zu prüfen, ob diese Homilien nicht für einen speziellen Hörerkreis und eben für eine bestimmte der sicher umfangreichen gottesdienstlichen Feiern und Versammlungen dieser beiden Tage bestimmt sind: Engerer und weiterer Kreis. Der Bischof versammelte sicher seine Gläubigen sehr häufig um sich und sprach sie in unterschiedlicher Weise an, je nach Hörerkreis. In diesem Sinne dürfte er sich hier an einen ganz bestimmten Hörerkreis wenden.

Sheridan diskutiert auch ausführlich die Hinweise auf andere Evangelien bei Rufus (Manichäer, Markion). Schließlich widmet er sich der von Rufus vertretenen Christologie, sowie seiner Bildung, die eher hoch zu veranschlagen ist. Er steht deutlich in alexandrinischer Tradition. Dazu gehören auch Etymologien als Basis für allegorische Interpretationen. Auch wird die Frage der origenistischen Tradition ventilert. Es zeigt sich deutlich – wie auch sonst –, daß die Verurteilung des Origenismus keineswegs der Wirkung der origenistischen Schriften Abbruch tat. Texte und Übersetzungen sind sorgfältig und zuverlässig ausgeführt. Ein Anhang bietet Zusatztexte. Dem Leser wird also die gesamte Tradition vorgeführt und erlaubt ihm eigene Forschung auf dieser Basis. Eine Bibliographie und diverse Indices runden das Werk ab.

Hier haben wir ein Werk vor uns, daß die Forschung deutlich voranbringt und unsere Kenntnis der koptischen Literatur merklich fördert. Der Autor hat auf seinem Gebiet ein Standardwerk vorgelegt, zu dem man ihm nur gratulieren kann.

Am Rande sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß es sich bei dem auf Seite 50 genannten Bischof Cleistus um einen Geisternamen handelt. Sheridan hat sich – wie einst auch der Rezensent – von Evetts in die Irre führen lassen. Maspero wies nach, daß sich hinter dem arabischen Nomen das Griechische Ὅμηρος verbirgt, ein Beiname für den Bischof Constantin von 'Asiūt.

C. Detlef G. Müller

Monumenta Historica Societatis Iesu a patribus eiusdem societatis edita, Volumen 145: Monumenta Missionum Societatis Iesu, Vol. LVIII = Missiones Orientales: Monumenta Proximi-Orientis II Égypte (1547-1563) par Charles Libois S. J., Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, Via dei Penitenzieri, 20, 1993

Dieses Werk bietet die Edition von 150 Dokumenten zum Wirken der Jesuiten in Ägypten aus den Jahren 1547-1565(!). Es handelt sich um Briefe, also Berichte in spanischer, portugiesischer oder italienischer Sprache. Dazu kommen Instruktionen sowie Briefe zwischen dem koptischen Kirchenoberhaupt und dem römischen in lateinischer Zunge. Die Dokumente beziehen sich neben Ägypten auch auf Äthiopien oder Indien (schon bedingt durch monsunabhängige Reiserouten). Neben den rein missionshistorischen Bemerkungen finden sich solche über die Verhältnisse, zu Land und Leuten. Die Dokumente bieten somit eine anregende Lektüre und vertiefen unsere Kenntnis der in Frage stehenden Zeit erheblich.

Libois wertet die Dokumente bereits persönlich aus. Eine Abhandlung von 86 Seiten ohne

Generalindex, Bibliographie, Fundstellen zu den Dokumenten und Abkürzungsverzeichnis, informiert den Leser über den wesentlichen Inhalt der Texte. Sie bietet zunächst einen landeskundlichen Abriß, jene Zeit betreffend. Dann folgt ein Überblick bezüglich der Bevölkerung Kairos. Der ambulante Handel versorgte damals die Bevölkerung auch mit der täglichen Nahrung. Die Möglichkeit, das Essen selbst zu kochen, war in den Häusern nicht gegeben. Ausführlich wird das umfangreiche Sklavenwesen dargestellt: 1. Mamelukken; 2. die Kriegsgefangenen, zu denen auch Jesuiten teilweise gehörten. Diese Kategorie konnte nur auf Loskauf aus dem Westen hoffen. Sie war mit schweren Ketten belastet und schlecht ernährt. Allenfalls private Besitzer erleichterten ihr Los etwas. Andere waren andauernd zu Zweien aneinander gefesselt. Soweit kräftig genug, mußten sie auf den Galeeren rudern; 3. Renegaten, die zwecks Erleichterung ihres Loses den christlichen Glauben verworfen hatten, dafür aber jeder Möglichkeit der Heimkehr beraubt waren; 4. die Haussklaven, die vielfach eine gute Position besaßen. Weiter wird kurz auf die muslimischen Festlichkeiten eingegangen. Das Klima Kairos wird gegenüber dem ungesunden Klima Alexandriens gelobt. Genau werden aber auch die Unbequemlichkeiten des Lebens geschildert und anschließend die Sehenswürdigkeiten, sowie die Lage der anderen Christen.

Die wichtige Rolle der Konsuln von Frankreich und Venedig wird herausgestellt. Ohne deren Hilfe war nichts zu machen und die Sklaven natürlich von vornherein verloren. Ein eigener Abschnitt wird den Kopten und ihrer Geschichte gewidmet. Den Reisenden und auch den Jesuiten bleiben sie weithin fremd. Das röhrt daher, daß das koptenreiche Oberägypten den Europäern praktisch unzugänglich bleibt. Libois zeigt weiter die Grenzen dieser Berichte. Die sind schon dadurch bedingt, daß die Besucher keineswegs inmitten der Bevölkerung lebten und kaum arabische Sprachkenntnisse hatten. Dieser Abschnitt ist wichtig für die Beurteilung der Quellen. Ein eigener Abschnitt ist Äthiopien und den Unionsbestrebungen gewidmet, angefangen von den ersten Kontakten unter dem römischen Papst Nikolaus IV. (1288-1302). Im Geiste der Zeit hatte Äthiopien Vorrang vor Ägypten. Erst nach dem Massaker von 1715 in Äthiopien wurden keine weiteren Missionare mehr hingesandt. Ägypten und die Kopten bleiben fortan Hauptziel. Ein Sonderabschnitt ist den Unionsversuchen Roms mit der koptischen Kirche gewidmet. Man findet hier einen guten Abriß der Gesamtentwicklung. Deutlich wird immer wieder, daß die koptische Kirche nicht die streng rechtliche Reglementierung im lateinischen Sinne kennt. Es ist daher immer zu fragen, wie weit sich der koptische Papst und seine Legaten überhaupt in Ägypten durchsetzen konnten. Man darf getrost annehmen, daß diese Initiativen in Oberägypten zum Teil gar nicht oder viel zu spät bekannt wurden.

Ein weiterer Abschnitt stellt die Missionen der Jesuiten im einzelnen dar: Die Gestalten und die Daten ihrer Missionen mit ausführlichen Angaben zu den Reiserouten und der Tätigkeit in Ägypten. Abschließend folgt noch eine Chronologie und ein Verzeichnis der Autoritäten der Zeit. Der Leser hat also eine ausführliche Auswertung der Dokumente vor sich, die von erheblichem Nutzen ist.

Der Dokumententeil bietet zu jeder der 150 Nummern eine Beschreibung zu dem äußerlichen Zustand (eventuelle vorhergehende Editionen), eine Inhaltsangabe und das Dokument in sorgfältiger Edition in der Originalsprache. Eine vertiefende Lektüre der Dokumente erlaubt einen genauen Einblick in die Situation und läßt die Mentalität der Schreiber erkennen und im Falle der offiziellen Schreiben zur Union die Ideen der leitenden Persönlichkeiten. Ein Anhang bietet einen Zusatzbrief. Biographische Notizen zu den Briefschreibern folgen. Ein analytischer Index erschließt das Werk. Für die Kenntnis der behandelten Epoche in Ägypten ist es grundlegend und kann nur zu sorgfältigem Studium empfohlen werden.

Koptisch-Orthodoxes Patriarchat: Wie wir ein neues Jahr beginnen, von Seiner Heiligkeit Papst Abba Schenuti dem Dritten, Papst von Alexandrien und Patriarch über die Verkündigungsbiete des Hl. Markus, Kairo Dezember 1992

Aus seinen zahlreichen Vorträgen hat der koptische Papst hier fünf ausgewählt (Abrechnung mit der Seele, das Tadeln der Seele, Neues Herz – Neuer Geist, Frohe Botschaft, die Zeit), die ihn als geradezu großartigen Seelsorger zeigen. Auch bei Selbsterkenntnis und Selbstkritik verkennt er nicht die Frohe Botschaft. Schwermut hat keinen Platz. Jedes Problem findet seine Lösung. Der Mensch, der Gottes Wege kompliziert, hat Gott nicht verstanden (85). Drei Stunden am Kreuz waren für die Erlösung der Welt genug, und ein Teil der drei Stunden galten der Erlösung des Schächters (155).

Koptisch-orthodoxes Patriarchat: Erläuterungen zum Psalm (20) »Der Herr erhöre dich am Tage der Not«, von Seiner Heiligkeit Papst Schenuda III., Papst von Alexandrien und Patriarch des Stuhles vom Heiligen Markus, Kairo Dezember 1992

Es handelt sich um eine praktisch-theologische Auslegung des Psalms 20 (= 19 LXX). Das Gebet wird mit dem in die Erde gelegten Samen verglichen (32). Gottes Hilfe ist sicher. Doch die Gnade wird auch dosiert (90). Engel beten für den Menschen, der falsche Bitten an Gott hat.

Koptisch-orthodoxes Patriarchat: Die geistige Erweckung, von Seiner Heiligkeit Abba Schenuti dem Dritten, Papst von Alexandrien, Patriarch für die Verkündigungsgebiete des Evangelisten Markus, übersetzt von Bernhard und Marlene Wolf, 1. Auflage auf Arabisch; Juli 1982; 2. Auflage auf Deutsch; März 1992, Abbassia-Kairo

Das menschliche Leben und die Erweckung werden nach allen Richtungen durchdacht und besonders das Problem der zeitlichen Geschäfte mit den vielen Abhaltungen behandelt. Häufig spricht in der Betrachtung der Mönch, der von seiner Lebensform ausgeht. Insbesondere werden zahlreiche Beispiele aus dem koptischen Heiligenkalender geboten (im Westen bis zu Augustinus). Der Papst zeigt, daß der religiöse Mensch nicht rückständig, sondern wählerisch ist (39). Die Übersetzung »auf« Deutsch, nicht »in« Deutsch (wie gedruckt), ist leider etwas problematisch. Durchgängig müßte für »geistig« »geistlich« stehen. P. 7 muß es heißen »und der Heiland wird Dich erleuchten« (Eph. 5,14). Der erste Rückzug Josua's von der Stadt (nicht Dorf) Ai war nach Jos. 8,15 eine Finte (falsch p. 80). Die oft genannte Schihat-Wüste (pp. 88, 90) kann doch nur die Wüste der Alten sein (Apophthegmata Patrum).

Koptisch-orthodoxes Patriarchat: Worte zum geistigen Gewinn, Teil 2, von Seiner Heiligkeit Papst Abba Schenuti dem Dritten, Papst von Alexandrien und Patriarch über die Verkündigungsgebiete des Hl. Markus, Kairo 1992 (3. Auflage, 1. Auflage Arabisch 1989)

Der erste Teil dieses Werkes ist bereits im Herder-Taschenbuch-Verlag unter dem Titel »Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt« erschienen. Dieser Band bringt die Betrachtungen 51-100, die in prägnanten Worten jeweils ein bestimmtes Problem des christlichen Lebens und Glaubens behandeln. Erwähnt sei Nr. 70, in der das Überprüfen des Weges durch den Menschen gefordert wird oder 73, wo gegen das verspätete Denken polemisiert wird. Die Nummern 74 bis 77 sind instruktiv zur koptischen Beichtpraxis und -theologie. Das oberflächliche Beichten bis hin zur Beschuldigung des Beichtvaters wird abgelehnt. Von Bedeutung für die Kenntnis der koptischen Kirche sind auch die Worte über das Apostelfasten (maximal 49 Tage nach Pfingsten) in Nr. 100. Die Übersetzung lässt manchmal zu wünschen übrig. Als Übersetzer erscheint die »Koptisch-Orthodoxe Kirche in der Schweiz«. Wieder ist der Unterschied zwischen »geistig« und »geistlich« nicht erkannt (p. 65). Sinnentstellend ist Seite 89 »zweifellos« statt »Zweifel«.

Koptisch-orthodoxes Patriarchat: Befreiung der Seele, von Seiner Heiligkeit Papst Schenuda III., Papst von Alexandrien und Patriarch des Stuhles vom Heiligen Markus, Kairo 1993 (übersetzt von Gewied Ghaly Tawadros und Marianne Hermann)

Dieses erste, immer wieder erweiterte Buch des geistesmächtigen Mannes besteht aus 27 Abhandlungen unterschiedlicher Länge, die einzelne Fragen und Probleme erörtern. Beispiele werden nicht nur aus der Bibel und christlichen Geschichte geboten, sondern auch – natürlich anonym – aus der Gegenwart des Seelsorgers. Viele der Abhandlungen haben eine kleine Einleitung und machen den Leser, den »lieben Bruder« auf den Zweck der Darlegung aufmerksam. So wird das Problem der Meditation (27, 28) besprochen, wo und wie. Das Mönchtum ist nicht da, um Gott zu dienen, es ist vielmehr der Weg zum Himmel (30). Selbstverleugnung bedeutet Selbsterkenntnis (45). Man soll den Bruder um sein Gebet bitten (69). Spenden ist nicht Tugend des Spenders, sondern ein Transportmittel der Gnade Gottes zu den Menschen (99). Die ganze Nummer 18 ruft zur Befreiung von den Selbstzwängen auf. Interessant ist die Vision des Lehrers, der Diener sein wollte (113-126). Wichtig ist Nr. 21 über das Alleinlassen des Heilandes. Nr. 26 verlangt einen hohen Grad von Spiritualität: Meine Seele gehört mir nicht, sondern Gott. Nüchtern ausgedrückt hindert die Seele nur die Verbindung des Beters mit Gott durch ihr Dazwischenetreten. Das Buch ist mit anheimelnden Strichzeichnungen versehen. Übersetzung und Orthographie sind an einigen Stellen verbesserungswürdig.

C. Detlef G. Müller

P. Michigan XIX. Baptized for Our Sakes. A Leather Trisagion from Egypt (P. Mich. 799). Edition and Commentary by David G. Martinez. Stuttgart/Leipzig (Teubner) 1999, XI, 115 Seiten, 1 Falttafel (= Beiträge zur Altertumskunde 120), ISBN 3-519-076669-1, DM 58,-

Das Leder P. Mich. 799, etwa im 7. Jh. an unbekanntem Ort in Ägypten von Christen, umständenbedingt höchstwahrscheinlich Nichtchalcedonensern (S. 20), allein auf der Haarseite beschrieben, überliefert auf 31 Zeilen griechische Hymnentexte mit eingewobenen Trishagia. Der Band bietet in guter Ausstattung die diplomatische Ausgabe des Dokumentes, eine Rekonstitution des Originaltextes (70 Verse, danach hier gezählt) mit englischer Übersetzung und konzisem philologisch-theologischen Kommentar. Die Einleitung (S. 1-28) behandelt Sprache und Stil der aufgezeichneten Hymnen, den biblisch-liturgischen Heilig-Ruf (Jes 6, 3, liturgisiert zum Sanctus, meist im Du-Stil, z. T. plus Benedictus), das seit dem 5. Jh. bezeugte kirchlich-liturgische Trishagion "Ἄγιος ὁ Θεός κτλ. (= Tersanctus), dessen Herkunft, Adressaten (Christus bzw. Trinität) sowie seine, spätestens mit Severos von Antiocheia, zum Konfessionsmerkmal der Chalkedongegner gewordene Farcierung mit Christusprädikationen, und trägt endlich Erwägungen zum gottesdienstlichen Kontext der vorliegenden Hymnenreihe vor. Diese beginnt mit dem durch dreimaliges farciertes Tersanctus erweiterten alphabetischen Akrostichon 'Αστήρ ἐξ οὐρανοῦ βασιλέα σημαῖνει, das Jesu heilbringende Vita von der Inkarnation bis zur Erhöhung preist, dabei auch den bethlehemitischen Kindermord, Judas' Verrat und, deutlich betonter, Jesu Taufe am Jordan erwähnt (Z. 1-39; zum Stern als σημεῖον von Christi Geburt vgl. zusätzlich P. Vindob. G 2326 r° Z. 2, neu hrsg. von H. Förster in: Zeitschrift für Antikes Christentum 1 [1997] 170). Die Komposition ist für M. Ergebnis der *contaminatio* eines gegebenen Alphabethymnus mit dem inzwischen beliebten Tersanctus (S. 44; 65). Tatsächlich unterbrechen die an Christus gerichteten Trishagion-Verse mehrfach Sätze des Liedes. Anderseits passen die Verse von Abecedarus und Tersanctus inhaltlich zueinander, teils sogar glänzend, so daß eine Originalkomposition in dieser Form nicht gänzlich ausgeschlossen scheint. Es folgt der von M. auf Grund von Kreuz-Zeichen im Text als zwei Hymnen gezählte Abschnitt 'Ηοαῖς ὁ ἐν προφήταις μεγαλόφωνος (Z. 40-65), in dem die Schilderung der Jesaja-Vision als Proömion dient (a) für ein farciertes Trishagion mit verdreifachtem ἄγιος (ferner ebenso als Akklamation Christi belegt durch P. Vindob. G 40 195 r° Z. 3 par. Cod. Ryl. copt. 33 r° Z. 14, neu hrsg. von R. W. Daniel in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 42 [1981] 73f.) sodann (b) für ein weiteres »gefülltes« Tersanctus, dessen ausführlichere Christus-Prädikationen wasserbezogene Bibeltexte (Job 9, 8-10 und Jer. 5, 22 LXX) aufgreifen. Den Abschluß bildet ein »Adeste-fideles«-Aufruf (66-70). Das Ganze stellt nach M. einen Zyklus mit doppelter »ring composition« dar (S. 21. 66. 76). Im Hinblick auf den ursprünglichen Zweck der in ihrer Gesamtgestalt sonst nicht bekannten Texte und die einstige Gelegenheit ihrer religiösen Nutzung ist mit M. sofort zu erkennen, daß es sich (a) nicht um Privatgebete einzelner handelt. Allerdings seien sie (b) auch keine »formal liturgy sanctioned for general public use«, sondern bestimmt für (c) »communal worship or liturgy of some kind« (S. 22; verschärft S. 66: »is not itself a liturgy for public church service«). Der Unterscheidung von (b) und (c) ist soweit zuzustimmen, wie damit der verschiedenen Verbreitungsgrad liturgischer Texte angesprochen wird. Zu »allgemeinem Gebrauch« in der Christenheit hat es freilich außer dem »Gloria in excelsis« kaum ein kirchliches Lied gebracht. Gegen den streng liturgischen Charakter des Textes in Michigan spricht keineswegs, daß er als solcher »cannot be reproduced in such liturgical traditions known to us« (22). Die liturgiegeschichtliche Entwicklung allgemein und die in Alexandrien und Ägypten im besonderen, wo die postchalkedonischen Wirren einen tiefgreifenden Bruch in der liturgischen Überlieferung

bewirkten (und damit epochenübergreifendes Vergleichen erschweren), führten ganz unbestreitbar auch zu Nichtverbreitung und Vergessen manch alter gottesdienstlicher Stücke. Den Reiz der Papyri macht gerade aus, daß in ihnen »eine ganze Welt verschollener liturgischer Texte des 3. bis 5. Jahrhunderts wiederersteht«¹, wobei A. Baumstarks beiläufig gezogene Obergrenze Ausweitung durchaus verträgt. Die vormalige Verbreitung der Hymnen von P. Mich. 799 in Ägypten ist einstweilen nicht abzuschätzen, weil eine erstmalige Bekanntmachung von euhologischem Material nicht unbedingt auf dessen Einmaligkeit oder nur seltene Nutzung schließen läßt. Das lehren z. B. die 1940 edierte und lange singuläre Anaphora Coptica Lovaniensia Nr. 27, von der sich jüngst in Barcelona (P. Barc 154b-155a) und Wien (P. Vindob. G 41043 verso²) zwei weitere, griechische Zeugen gefunden haben, sowie die zunächst von O. Stegmüller, Fragmente frühchristlicher Poesie zum Epiphaniefestkreis, Diss. masch. Freiburg i. Br. (1941) 94-104 als Einzelstücke edierten Hymnen *'Αρχώμεθα πατέρες* und *'Αρχή τῆς σωτηρίας* des P. Berol. 5478, von denen nunmehr jeweils vier Abschriften bekannt sind (C. Grassien, Deux hymnes et une litanie chrétiennes byzantines conservées par le P. Rainer Cent. 31 et cinq autres témoins, in: Tyche 12 [1997] 51-84). Bestätigt sich überdies die Deutung der äußeren Gestalt des P. Mich. 799, näherhin des »Zipfels« am oberen Ende des Leders als Schutz der Rolle beim praktischen Gebrauch (S. 29₃₃), dürfen die Liederhandschrift selbst liturgischen Zwecken gedient haben, etwa als Memorier- oder Vortragshilfe der/des Kantoren, und nicht als Schulübung oder Amulett. Für den gottesdienstlichen »Sitz im Leben« der Hymnen in Michigan erwägt M. (S. 22-28) drei Möglichkeiten: (1) »some baptismal context«, näherhin das Epiphaniefest oder die Taufliturgie, (2) das christliche Abendlob (ἀπόδειπνον) und (3) »popular didactic poetry«. Letzteres wäre mit den zuvor genannten und mit so gut wie allen denkbaren Verwendungszwecken vereinbar. Gegen (2) spricht weniger, daß die Hymnen »not occur in any of the extant horologia« (25), zumal das angeführte bohairische Horologion der Kopten in monastischer, der Verwendung jahreszeitlich wechselnder Gesänge eher abgeneigter Tradition steht, sondern der unseren Hymnen fehlende spezifische Bezug zur Abendsituation einer betenden Gemeinde. Der »Stern« von Z. 1 meint Heilsgeschichte, nicht Gegenwart des Gottesdienstes. Mit M. wird man folglich die erstgenannte Deutung vorziehen, wobei zu klären bleibt, ob die Taufe Christi oder die der Christen den bei Abfassung der Texte und ihrer Zusammenstellung beabsichtigten Bezugspunkt bildet. Für eine direkte Verbindung des P. Mich. 799 mit der Feier der Initatio Christiana spricht eigentlich nichts. Der Umstand, daß in der späteren Initiationsliturgie der Kopten Sanctus und Tersanctus gesungen werden (S. 24), besagt wenig: die Feiern imitieren die Meßordnung, zu der seit langem beide Akklamationen gehören, freilich ohne Erweiterung zu einem Hymnenkranz der vorliegenden Art. Die von M. nicht beigezogenen älteren Initiationsordines aus dem Umfeld der Gesänge, das Serapion-Euchologion, das Taufbuch in Rez. E der Traditio Apostolica und A. Baumstarks »aegyptische Mess- und Taufliturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts« (OrChr 1 [1901] 1-45), konzentrieren sich auf die priesterliche Euchologie und lassen Gemeinde- bzw. Kantorengesänge weithin außen vor. Der Schlüssel zur Lösung des Problems findet sich m. E. in den »Adeste-fideles«-Versen Z. 66-70. Sie schließen nicht nur inhaltlich den Ring der Dichtung, sondern nehmen, was A. gewiß sieht (S. 21f.), jedoch nicht angemessen würdigt, einen Adressatenwechsel vor: Jetzt, am Ende

1 A. Baumstark, Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur, Festschr. A. Ehrhard (Bonn/Leipzig 1922) 53.

2 Neuaugabe: J. Hammerstaedt, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien = Papyrologica Coloniensis 28 (Opladen 1999) Nr. 13; jüngste Ausgabe des »Euchologions« in Barcelona: R. Roca-Puig, Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV). Tercera edició (Barcelona 1999).

ihres Lobgesangs, laden die Sänger Gottes Volk ein, Christi »Menschenfreundlichkeit« zu bewundern. Dabei wird den Gläubigen, wie es sich gehört, der nähere Grund der Feier angesagt: κατηλθεν πρὸς ἡμᾶς, καὶ σαρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν ἐν τῆς ἀειπαθέου καὶ βαπτισθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν. Demnach darf man davon ausgehen, daß die vorliegenden Texte, grob gesprochen, im Weihnachtsfestkreis beheimatet waren. Mit Inkarnation und Taufe Christi benennen sie näherhin den anfänglichen Festgehalt des 6. Januar in den Kirchen des Nillandes (vgl. Joh. Cassian. *conl.* 10, 2 [CSEL 13, 286f.]). Ob die durch P. Mich. 799 tradierten Texte ursprünglich für das noch geeinte Gedächtnis gedacht waren oder nur dessen entferntes Echo in jetzt dem Geburtstag am 25. Dezember folgenden Feiern am oder um den 6. Januar bilden, hängt wesentlich von der bisher nicht versuchten Altersbestimmung der Originaldichtung ab, auch von der, mit der durch die Gattung gebotenen Vorsicht, noch zu leistenden dogmengeschichtlichen Einordnung der Texte. Theologisch bieten sie einige auffällige Formulierungen, mit denen sich M. redlich abmüht, so Z. 4-7: γεννᾶται Ἰησοῦς διὰ λόγου Θεοῦ ἐν παρθένῳ Μαρίᾳ. Auch außerhalb des Trishagions, dessen christologische Auffassung solches voraussetzt, wird der Gottmensch Christus schon im Abecedarium ohne Scheu als Θεός (Z. 11) und κύριος ὁ Θεός (Z. 15) bezeichnet, kein Widerspruch zu der von den ägyptischen Theodosianern gepflegten Christologie in den Bahnen des alexandrinischen Kyrillos und des Antiocheners Severos († 438 in Ägypten). Die Betonung der Leidensfähigkeit dieses Gottes (Z. 30: ταῦτα πάντα ἔπαθεν; vgl. Z. 23f.: ὁ γὰρ πάντων δεσπότης πεῖραν ἔλαβεν) dürfte liturgischen Gebrauch des «Michigan-Trisagion» (S. 2 u. ö.) in Gaianiten-Kreisen ausschließen. Insgesamt: eine tüchtige und nützliche Arbeit, die auch ihrem Betreuer, Ludwig Koenen, Ehre macht.

Heinzgerd Brakmann

Delio Vania Proverbio, La recensione etiopica dell’omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale (= Aethiopistische Forschungen 50), Wiesbaden (Harrassowitz) 1998, 283 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-3447-04087-4, DM 148,-

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist es, eine Homilie, zugeschrieben dem Johannes Chrysostomos, in ihren vielfältig verästelten Traditionen in den christlich-orientalischen Literaturen anhand der Untersuchung der erhaltenen Handschriften und deren Bearbeitung mit den Methoden der Kodikologie und Textkritik in ihrem Zusammenhang aufzuzeigen. Dabei liegt der Akzent auf der christlich-arabischen und der äthiopischen Fassung. Trotz der Vielfalt des präsentierten Materials, großer Kenntnisse des Verfassers und zahlreicher interessanter Erkenntnisse legt man das Buch nach anstrengender Lektüre unbefriedigt aus der Hand.

Peinlich bleibt freilich das Vorwort des Herausgebers (S. 9-10.) Neben »littérature Apochryphe (!) Chrétienne« beweist das »Vorhaben einer völlig zu überarbeitenden Darstellung des christlich arabischen Grundlagenwerks von Georg Graf Geschichte der christlichen arabischen Literatur«, daß hier keinerlei Kenntnis der Verhältnisse vorliegt. Ein wichtiger Schritt, an dem das Orient-Institut in Beirut im Verbund mit Université St. Joseph (Père Samir Khalil), dem Ecumenic Council of Eastern Churches und anderen Partnern arbeitet, ist die Veröffentlichung der arabischen Übersetzung des Originalwerks, das bisher in der christlich-arabischen Welt so gut wie keine Wirkung entfaltet hat; erst dann kann man an das »Jahrhundertwerk« einer Neubearbeitung denken. Doch wenn man »die erstaunliche und manchmal erschreckend vielschichtige Textradio aufspürt, und vor der Tiefe und dem Reichtum der orientalischen Literatur nicht nur erschauert«,

ist man freilich mit den eigenen Gemütszuständen, aber nicht mit einem wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand beschäftigt.

In der Bibliographie – wie im ganzen Band – stört der Wirrwarr der Elemente der Formatierung. So wird neben einfachem arabischen *Nashī* aus Computerverliebtheit auch ein absolut unangebrachtes *Kūfi* verwendet. Fett, Kapitälchen in Fett, zudem noch in Anführungszeichen, widersprechen typographischen Konventionen. Dem entspricht eine ungewöhnlich große Zahl von Schreibfehlern durchweg in der Bibliographie (S. 11-37), die deren Benutzung zu einem Ärgernis macht. Das Gleiche gilt für die orientalischen Texte und die Zitatangaben im vorliegenden Band. Der häufige Gebrauch auffällig eingerahmter Tabellen verleihen dem Buch ein unruhiges Äußeres, das die eingehende Lektüre und das eingehende Studium erschwert. Hier fehlt eindeutig die editorische Betreuung, die man für eine eingeführte Reihe in ihrer fünfzigsten Nummer erwarten darf.

Noch mehr freilich fehlt diese Betreuung für die Ordnung und Präsentation der Ergebnisse dieser durchaus anspruchsvollen und in ihren Resultaten wichtigen Dissertation. Nach der Lektüre der verschiedenen Einleitungen, Darstellungen handschriftlicher Traditionen homiletischer Traditionen des Johannes Chrysostomus in der christlich-orientalischen Literatur wünschte man sich eine ordnende, klar zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse dieser Teiluntersuchung, die sicherlich prägnant in einem Drittel des von S. 37-122 verbrauchten Raumes zu leisten gewesen wäre. Es folgen die kritische Edition der arabischen und äthiopischen Version der Homilie, eine synoptische, wie die Editionen reich angemerkte Übersetzung sowie ein Appendix mit den griechischen Varianten des Textes und der syrischen Version, deren Herkunft man sich erst aus einem Paragraphen der Einleitung S. 52 erschließen muß. Um zu einem Urteil zu kommen, das einem der Autor mit einer fehlenden Zusammenfassung (wie auch Indices) nicht erleichtert: sicherlich eine kenntnisreiche Arbeit, die zum Thema der literarischen Überlieferungen unter dem Namen des Johannes Chrysostomos in den verschiedenen christlich-orientalischen Literaturen beiträgt. Aber auch eine verpaßte Gelegenheit, in überlegter Anordnung des Materials und durchdachter, auswählender und geordneter Präsentation Werbung für den intellektuell anziehenden Gegenstand und die methodische Höhe des Faches zu machen.

Manfred Kropp

Hans Wilhelm Lockot, *Bibliographia Aethiopica II: The Horn of Africa in English Literature*. Edited and revised by Siegbert Uhlig and Verena Böll (= *Aethiopistische Forschungen*. 41) Wiesbaden (Harrassowitz) 1998, LVII, 827 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-03611-7, DM 350,

Die Besprechung des ersten Teils der *Bibliographia Aethiopica (Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raums)*. (= *Aethiopistische Forschungen*. 9) Wiesbaden 1982.) schloß der Rez. E. Wagner ab mit dem Wunsch (*ZDMG* 134 [1984] 141): »Es ist zu hoffen, daß auch die Gegenstücke für die anderen Sprachräume bald vorliegen werden.« Hans Wilhelm Lockot (gestorben 31. 12. 1995) konnte als Abschluß eines rastlosen, aber erfüllten Lebens, das im Zeichen passionierten bibliothekarischen Wirkens und Bibliographierens stand, noch im wesentlichen die beeindruckende Sammlung von über 23000 Titeln zusammenbringen. Zu der Vor- und Nachteilen der Trennung in Sprachen des wissenschaftlichen Schrifttums (besonders bei Rezensionen, aber auch für den Überblick über das Schaffen einzelner Gelehrter) ist in E. Wagners genannter Rezension alles gesagt; dort findet man auch die gebührende Würdigung der klaren, von Lockot

gewählten sachlichen Einteilung des alle Wissenschaftszweige im Sinne von Regionalstudien umfassenden Materials und der herausragenden bibliographischen Präzision. Die Zeitgrenze des vorliegenden Bandes geht bis anfangs der 90er Jahre. Die wichtigste Funktion der beiden »Lockot« wird aufgrund der nicht vom Autor zu verantwortenden Spracheinteilung des wissenschaftlichen Schrifttums in der ergänzenden und absolut notwendigen Nach- und Parallelbenutzung zu anderen umfassenden Bibliographien des Gegenstands sein, wie sie etwa in *Section 3 »Bibliography«* (S. 19-29) verzeichnet sind: was man dort z. T. in größerem Zusammenhang der Literatur findet, muß man anhand von Titeln und Autorennamen auf Genauigkeit und Vollständigkeit im Falle englischer und deutscher Literatur am »Lockot« überprüfen und ergänzen.

Den Nachlaß in Form von Computerdateien, Ausdrucken, Zettelkatalogen usw. hat die Hamburger Arbeitsgruppe mit dem hervorzuhebenden Anteil von Verena Böll, die sehr zu Recht als Mitherausgeberin auf dem Titelblatt figuriert, in mühevoller Arbeit zu einer einheitlichen und ansprechenden Veröffentlichung geführt. Die durchgängige Numerierung aller Einträge erleichtert die Kreuzverweise; ein nützliches Verzeichnis von Sammelwerken und Autorenindex ließen sich damit sehr knapp und funktional anlegen. Es wäre müßig, Fehler wie »Sabaen« statt »Sabaean« zu suchen und aufzulisten.

Von der großen Unternehmung der Universität Addis Abeba, das äthiopienkundliche Schrifttum getrennt nach Sprachräumen bibliographisch zu erfassen und nachzuweisen, erwartet man nun den französischen, italienischen (hier liegen allerdings – aus den Gründen der besonderen historischen Beziehungen – schon umfangreiche Einzelbearbeitungen etwa für die Linguistik vor: *L'Italia in Africa 7: Il Contributo italiano alla conoscenza delle lingue parlate in Africa*. Roma 1969) und russischen Teil. Ein von E. Wagner genannter Vorteil der Spracheinteilung war ja die überschaubare und zu leistende Bearbeitung. Es ist angesichts der beiden vorliegenden Teile des Gesamtprojekts eine hohe Anforderung und große Hoffnung, daß für diese Aufgaben jemand vom Format eines Hans Wilhelm Lockot gefunden werden möge.

Manfred Kropp

Ghirmai Negash, A History of Tigrinya Literature in Eritrea. The oral and the written 1890-1991, Leiden 1999, 236 Seiten, ISBN 90-5789-022-4, DFl. 45,- (= School of Asian, African, and Amerindian Studies, vol. 75)

Der eritreische Literaturwissenschaftler Ghirmai Negash hat mit seinem Buch eine Darstellung der historischen Entwicklung der in Tigrinya geschriebenen Literatur vorgelegt. Ziel dieser Studie ist, diese bislang noch nicht beachtete Literatur zu einem Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung zu machen. Der Autor beschränkt sich in seinem Buch, welches das Ergebnis einer Dissertation an der Universität Leiden ist, auf den Bereich der tigrinyasprachigen Literatur, die in dem Gebiet des heutigen Staates Eritrea entstanden ist. Literarische Werke aus Äthiopien, wo in der Region Tigray ebenfalls Tigrinya gesprochen wird, berücksichtigt der Autor nicht. Aus seiner Darstellung wird jedoch deutlich, daß von einer eigenständigen literarischen Entwicklung in Eritrea gesprochen werden kann. Das Buch ist in 8 Kapitel aufgeteilt, die nach thematischen und chronologischen Gesichtspunkten gegliedert sind. In den ersten drei Kapiteln gibt der Autor die Zielsetzung und den theoretisch-methodischen Rahmen seiner Studie an. Dabei nimmt er auch zu den politischen Aspekten der Literaturwissenschaft Stellung. Den umfangreicheren Teil des Buches nimmt die Darstellung der verschiedenen literarischen Epochen (zeitlich und thematisch) in der Entwicklung der Literatur ein.

Anfangs zeigt Ghirmai, welche Rolle die Literatur und die Literaturwissenschaft in dem Prozeß der Dekolonialisierung spielt. Er vergleicht die Situation der Literatur Eritreas mit der Literatur in anderen ehemaligen Kolonien und beschreibt das Spannungsfeld zwischen polito-kulturellen Zentren und Peripherien. Dabei behandelt er orale und schriftliche Literatur als ein System.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über den theoretischen Rahmen des Buches. Es werden verschiedene Forschungsansätze der »literary history« vorgestellt, wobei der Autor besondere Aufmerksamkeit der Rolle der Literatur in der Geschichtsbetrachtung widmet und die Relevanz und Anwendbarkeit dieser Ansätze auf den Gegenstand seiner Studie bewertet. Im dritten Kapitel wird die Sprache Tigrinya vorgestellt. Dabei faßt Ghirmai kurz die klassifikatorischen und sprachgeschichtlichen Hypothesen der nordäthiopischen Sprachen zusammen. Eine größere Be trachtung widmet er der soziolinguistischen Situation in Eritrea und geht detailliert auf die Sprachpolitik ein. In diesem Kapitel gibt er auch einen Überblick über die ersten gedruckten aber im engeren Sinne nicht literarischen Texte in Tigrinya, die im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts erschienen sind.

Nachdem in den ersten drei Kapitel der Gegenstand der Studie thematisch und methodisch eingegrenzt wurde, folgt eine chronologische Darstellung der Tigrinyliteratur in vier Epochen, die sich in der Einteilung der Kapitel wiederfindet. Dabei stellt Ghirmai in jedem Kapitel die seiner Einschätzung nach wichtigsten Autoren und ihre Werke vor. Die erste Phase (*The beginning years of Tigrinya Literature*) von 1890-1916 umfaßt das Entstehen der ersten fiktionalen Werke in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts und Sammlungen von oraler Literatur in Form von Liedern, Fabeln und Erzählungen, welche von Europäern wie Conti Rossini, Kolmodin und Faïtlovitch, aber auch von Eritreern selbst zusammengestellt und veröffentlicht wurden.

Die Zeit von 1917-1948 beschreibt Ghirmai als eine Epoche von »*Stillness and Revival*«, die von einer eher unproduktiven Phase in den Jahren bis zum Ende der italienischen Herrschaft in Eritrea geprägt ist. Demgegenüber steht ein *Erwachen* der literarischen Tätigkeit während der englischen Mandatszeit in den vierziger Jahren. In diesem Kapitel werden besonders die Einflüsse und die Bedeutung der politischen Bedingungen in Eritrea auf die Literatur deutlich. So spielten in dieser Zeit neu entstandene Zeitschriften, die in Tigrinya erschienen, eine wichtige Rolle in der Formung der Literatursprache.

Die darauf folgende Phase von 1949-1975 (*Evolution and development of the novel as a main literary genre*) ist durch die Herausbildung des Romans als dominierende literarische Form der tigrinyasprachigen Literatur geprägt. Wie in den vorangehenden Kapiteln wird das Schaffen einzelner repräsentativ ausgewählter Autoren vor dem Hintergrund der sich verändernden politischen Situation in Eritrea nach der Föderation mit Äthiopien dargestellt. Diese Jahre stellen für Ghirmai die Epoche dar, in der sich eine moderne Tigrinyliteratur etablierte.

Die letzte Phase, die in dem Buch behandelt wird, umfaßt die Zeit von 1975 bis 1991 (*Writers of the resistance and writings of the exiles*), also ungefähr von der Revolution in Äthiopien bis zum militärischen Sieg der Befreiungsbewegung EPLF in Eritrea. Der politische Rahmen dieser Epoche spiegelt sich auch in der literarischen Tätigkeit wider. Die bedeutendsten Autoren dieser Zeit macht Ghirmai unter den Kämpfern der Befreiungsbewegung aus, die er in Anlehnung an die Basisregion der EPLF während des Krieges in Norderitreia »*Sabel Writers*« nennt. Die Themen dieser Autoren sind daher auch in erster Linie in dem Bereich des Krieges und der politischen Situation unter der äthiopischen Herrschaft angesiedelt. Mit der Erlangung der Unabhängigkeit endet der Betrachtungszeitraum von Ghirmais Studie, deren Ergebnis er im letzten Kapitel zusammenfaßt.

Das erklärte Ziel der Studie, die Existenz einer Tigrinya Literatur zu belegen, gelingt dem Autor auf eine beeindruckende Art und Weise. Entgegen früheren Einschätzungen, die die Eigen-

ständigkeit einer tigrinyasprachigen Literatur bestreiten¹, zeigt Ghirmai in seiner sorgfältigen Analyse, wie schon zum Ende des 19. Jahrhunderts mit der Veröffentlichung der ersten autobiographisch geprägten Erzählung die tigrinyasprachige Literatur begann. Das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien zur Literaturgeschichte im ersten Teil seines Buches wendet der Autor in der Analyse und Interpretation der literarischen Werke auf eine schlüssige Art an. Dies wird besonders durch die Einbettung der einzelnen Werke in den jeweiligen politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext auf eine lebendige Art deutlich.

Neben dieser außersprachlichen Verankerung der Literatur stellt Ghirmai auch die linguistischen und stilistischen Besonderheiten in der Sprache der einzelnen Autoren dar. Leider sind aber die Zitate im Haupttext nur in der englischen Übersetzung angeführt. Die Originalzitate müssen jeweils in einem Anhang am Ende des Buches nachgelesen werden, was bei der Lektüre etwas umständlich ist.

Eine kritische Anmerkung lässt sich auch zur Besprechung der Sprachgeschichte des Tigrinya anführen. Ghirmai referiert die Hypothese, die unter anderem von Ullendorf vertreten wird, wonach der Ursprung der äthiosemitischen Sprachen in Südarabien liegt. Arbeiten von Fleming², Hetzron³ und vor allem Hudson⁴ zeigen jedoch, daß auch ein Ursprung der äthiosemitischen Sprachen in Äthiopien selbst denkbar ist.

Die Absicht, mit seinem Buch die tigrinyasprachige Literatur in das Licht der Wissenschaft zu stellen, ist Ghirmai gelungen. Er beleuchtet damit einen Bereich der modernen Literatur, der bislang außerhalb Eritreas nicht beachtet wurde. Allein das ist schon ein großes Verdienst. Darüber hinaus vermittelt er auch ein plastisches Bild von dem Entstehen dieser Literatur und den politischen und gesellschaftlichen Einflüssen, die diese in den vergangenen hundert Jahren unterlag. Daher ist dieses Buch für jeden an der modernen Geschichte Eritreas Interessierten eine Pflichtlektüre.

Andreas Wetter

1 Negash verweist dabei auf Albert S. Gérard, *African Language Literatures: An Introduction to the Literary History of Sub-Saharan Africa.*, Washington 1981, und Joanna Mantel-Niecko, Ethiopian Literature in Amharic. in: *Literatures in African Languages*, Cambridge 1985.

2 Harold C. Fleming, Ethiopic language history: testing linguistic hypotheses in an archaeological and documentary context. in: *Ethnohistory* 15 (1968) 4, 353-388.

3 Robert Hetzron, *Ethiopian Semitic. Studies in Classification*. Manchester 1972: Manchester University Press. Journal of Semitic Studies, Monograph 2.

4 Grover Hudson, Geolinguistic evidence for Ethiopian Semitic prehistory. in: *Abbay*, 9 (1978) 71-85., und Grover Hudson, Language classification and the Semitic prehistory of Ethiopia. in: *Folia Orientalia* 18 (1977) 119-166.

Habtemichael-Kidane, L'ufficio divino della chiesa étiopica. Studio storico-critico con particolare riferimento alle ore cattedrali (= OCA 257), Rom 1998, 399 Seiten

Diese aus einer Dissertation unter Leitung des bekannten Kenners der östlichen Liturgie, R. Taft S. J., am Päpstlichen Orientalischen Institut hervorgegangene Untersuchung des äthiopischen Offiziums anhand veröffentlichter wie unveröffentlichter Quellen führte den Autor 1985-1987 wieder in seine Heimat zurück, um vor Ort in den verschiedenen Klöstern Äthiopiens und Eritreas den handschriftlichen Befund zu studieren. Mehrere Orientalisten in Rom wurden konsultiert, wie auch der Rat des bekannten Äthiopisten Getatchew Haile in den USA eingeholt wurde, wobei jedoch leider nicht seine Transliteration des Äthiopischen als Vorbild genommen wurde (*cf. infra*).

Die informative und über frühere Arbeiten hinausführende Publikation über das äthiopische Stundengebet ist in folgende größere Abschnitte gegliedert:

Auf eine detaillierte Einleitung (S. 35-42) folgt im Teil I ein ausführlicher Überblick über die Entwicklung der relevanten liturgischen Bücher und ihren Gebrauch während des Offiziums (S. 43-127), der aufgrund der manifesten Sachkenntnisse besonders hervorgehoben zu werden verdient. Zu den äthiopischen liturgischen Büchern können nun ergänzend auch noch die Beiträge von E. Fritsch (»Les lectionnaires éthiopiens«) und U. Zanetti (»Le ms. Paris, BN, éthiopien 42«) in: Ch.-B. Amphoux und J.-P. Bouhot, *La lecture liturgique des Épitres catholiques dans l'Église ancienne* (= *Histoire du texte biblique* I, Lausanne 1996), 197-219 und 220-237, herangezogen werden.

Teil II (S. 129-266) gibt Auskunft über die Bestandteile des äthiopischen Offiziums: die einleitenden Gebete (die ebenso den gemeinschaftlichen Pönitentialritus mitbeinhalten), weiter die Orationes der Liturgen, die Psalmode, das hymnographische Material und die Lesungen. Zudem ist ein eigener Abschnitt der Musik und Choreographie bei der äthiopischen Liturgie gewidmet.

Teil III (S. 267-358) führt den Leser vor allem in die wichtigsten Horen des sogenannten Kathedraloffiziums ein, d. h. in das Abend- und Morgenoffizium, das entsprechend östlichem (und auf das Judentum zurückgehendem) Brauch mit dem Abend einsetzt. Aber auch die von dem Stundengebet der Gemeinde sich unterscheidende monastische Überlieferung wird einbezogen.

Die schöne Studie, die eine außerordentlich große Vertrautheit mit der äthiopischen Liturgie erkennen lässt, wird von folgenden Bestandteilen umrahmt: einer ausführlichen Bibliographie (S. 20-34) und einem breiter aufgefächerten Epilog (S. 359-370), einem Appendix (S. 371-385) mit 1. einem Überblick über die benutzten Handschriften, 2. Angabe der äthiopischen Monate, 3. einer wertvollen Zusammenstellung der in der Untersuchung näher analysierten liturgischen Termini technici. Mit mehreren Registern schließt die Arbeit, die aufgrund ihrer gelungenen Aufarbeitung der Quellen Aufnahme in die Reihe der „Orientalia Christiana Analecta“ gefunden hat.

Die Bedeutung dieser Veröffentlichung mit ihrer Fülle an Informationen liegt neben der wissenschaftlichen Leistung ebenso in der Tatsache, daß der äthiopische Ritus zu den am wenigsten erforschten Riten zählt, und dies, obwohl er zu den interessantesten Gebieten bei der Erforschung orientalischer Riten gehört, da sich neben offenkundig späteren Entwicklungen auch noch sehr alte Schichten erhalten haben. Zugleich gibt uns die äthiopische Liturgie Auskunft über die außerordentliche Vielfalt liturgischen Lebens in den verschiedenen östlichen Kirchen.

Und noch etwas ist festzuhalten: Wie kein anderer östlicher Ritus hat die äthiopische Liturgie – sei es beim Stundengebet oder bei der großen Vielfalt an Anaphoren – einen außerordentlich festlichen Rahmen und inhaltlich einen nicht zu übersehenden doxologischen Charakter! Davon geben nicht nur manche Bezeichnungen einzelner Bausteine der Horen ein beredtes Zeugnis (wie

z. B. die Feier der »Offenbarung der höchsten Himmel«, s. dazu S. 280-286) oder die feierliche Prozession und Tanz vor dem »*Tabot*« [dem Symbol der Bundeslade, s. dazu S. 245-266, 303-307]], sondern auch die Texte selbst. Es würde sich gewiß lohnen, den äthiopischen Ritus viel intensiver, als das bislang geschehen ist, zur Kenntnis zu nehmen. Dies gilt im besonderen Maß von den Anaphoren, wobei bei manchen Texten eine Vernetzung mit dem Symbolum zu notieren ist, ein Befund, der noch der Erforschung harrt.

Im Gegensatz zu so vielen früheren Arbeiten über die orientalischen Riten wurde lobenswerterweise nicht der lateinische Ritus vergleichend herangezogen, sondern streng darauf geachtet, dem äthiopischen Stundengebet im Kreis der östlichen Traditionstränge gerecht zu werden (s. dazu auch S. 38-39), was sehr wichtig ist.

Die durchweg festzustellende Klarheit bei der Darstellung komplexer Sachverhalte besticht, die Argumente sind fast immer überzeugend, die Erläuterungen zu den Terminis technici außerst hilfreich. Die vorliegende Untersuchung wichtiger Bestandteile des äthiopischen Offiziums bietet reichliche neue Informationen für jeden, der an den östlichen Riten interessiert ist. Dies ist darauf zurückzuführen, daß der Autor über vorzügliche Kenntnisse des äthiopischen Stundengebets verfügt.

An dieser Stelle möchte ich noch einige Beobachtungen anfügen. So ist z. B. die Aufteilung der Cantica des AT und NT (S. 184-186) auf die einzelnen Horen hochgradig eigentümlich. Sie hat keinerlei Gemeinsamkeit mit den anderen östlichen Überlieferungen und ist gewiß auf eine sekundäre Zerschlagung ursprünglich zusammengehörender Cantica (mit ihrer Zuordnung insbesondere zum festlichen Offizium der zweiten Nachhälfte und des Morgens) zurückzuführen. Auf der anderen Seite zeugt die Präsenz des Cant. Deut 32 (1-29 und 22-43) von einer sehr alten Überlieferung, die z. B. im byzantinischen Ritus verlorengegangen ist. Dabei liegt die Teilung des Cant. Deut 32 in zwei Blöcke, nämlich Vers 1-21 und 22-43 ebenso im armenischen Offizium vor, wie auch die Einfügung des apokryphen »Gebets von Manasse« im äthiopischen und armenischen Horologion bezeugt ist, aber auch in die byzantinische Festkomplet Eingang gefunden hat.

Außerdem ist der Überblick über die äthiopische Textgestalt des Trishagion beim Stundengebet (S. 133-143) hervorzuheben, das aus einer Fusion mit einer sehr alten Form des Glaubensbekenntnisses hervorgegangen zu sein scheint.¹

Was das reiche hymnographische Material angeht (S. 189-223), so konnte freilich nur eine Zusammenschau geboten werden, die jedoch großes Interesse weckt. Dabei ergeben sich einige Fragen, so z. B.:

(1) Die Verwendung der Troparien »*Mahlet*« und »*Yetbarák*« (S. 190-191), die nach dem Autor während des Morgenoffiziums (*Sebhata Nähg*) zum Cant. Dan 3,52-56² gesungen werden, ist mir nicht ganz klar: Welche Funktion haben diese Troparien, und vor allem: Wie verhalten sie sich zueinander, wenn *beide* bei diesem Canticum zum Vortrag kommen?

(2) Der Gesang, der beim Abendoffizium (*Wazēma*) unmittelbar *nach* dem Trishagion gesungen und als »*Wazēma*« und »*Mäzmur*« bezeichnet wird (s. S. 192), bedürfte einer näheren Erläuterung: In welchem Verhältnis stehen das Trishagion und dieser Gesang? Handelt es sich hier um eine

1 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut (unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen)* [= *Orientalia Christiana Analecta* 262, Rom 2000].

2 Auf S. 190-191 als „*Ct IX*“ angegeben; *Ct IX* = Cant. Dan 3, 52-56 (s. dazu S. 184). Überhaupt wäre es hilfreich gewesen, nicht nur *Ct* mit einer römischen Zahl anzugeben, sondern dabei zumindest auch auf die Liste auf S. 184-185 zurückzuverweisen. (Um unnötige Konfusionen zu vermeiden, folge ich der äthiopischen Transliteration des Autors; s. dazu jedoch weiteres unten.)

Juxtaposition von zwei unterschiedlichen Traditionensträngen, oder wurde er als Troparion zum Trishagion gesungen?

(3) Im Zusammenhang mit dem aus dem Mönchtum hervorgegangenen Offizium »Keštäā 'Aryam« (»Offenbarung der höchsten Himmel«, s. S. 280-286) wird zwar mehrmals behauptet (so z. B. S. 283), daß in dieser Hore alle Cantica des AT und NT zum Vortrag kommen würden, jedoch fehlt dann beim strukturellen Überblick (S. 282) das Canticum XII (= Cant Is 26; S. 282 und 185); wie auch behauptet wird, daß alle Cantica von Hymnen »begleitet« würden, die beim Überblick (S. 282) hingegen nur bei einigen Cantica angegeben werden. Außerdem frage ich mich, ob diese Hymnen nicht als Troparien zu den Cantica zu verstehen sind?

Diese Unebenheiten in der Darstellung führen mich zu der Beobachtung, daß sich eine Reihe von Flüchtigkeitsfehlern eingeschlichen haben, so z. B. bei den deutschen bibliographischen Angaben, bei der griechischen, armenischen, aber auch äthiopischen Transliteration, die nicht immer den Regeln entspricht. So wäre z. B. **መ&አል**, (**ቀ&በ**) besser mit *Mäṣḥafä* (*qəddase*) zu transliterieren (und nicht mit »Mäṣḥafä ...«), denn **አ**, wie auch **ሀ** und **ነ**, ebenso wie **ከ** und **ወ**, sind mit einem *a* zu ergänzen, nicht mit *ä* bzw. *ă*.

Und es sind die unvollständigen Angaben beim Namensregister und Glossarium zu nennen. So fehlt z. B. beim letzteren der Hinweis auf das Offizium »Keštäā 'Aryam« (s. S. 380). Diese und andere kleinere Schönheitsfehler beeinträchtigen im großen ganzen nicht den großen Wert dieser Studie, die insgesamt eine beachtliche Leistung darstellt.

Aufgefallen ist mir, daß der Begriff **ተ&ዘ&ለ** mit der Bedeutung von »Sammlung« (wobei in der äthiopischen handschriftlichen Überlieferung die *hagiographischen* Sammlungen gemeint sind, s. S. 232) eine nicht zu übersehende Gemeinsamkeit mit dem syrischen Hinweis auf die **ܩ&ܠ&ܐ** im Zusammenhang mit *Qälē d-ṣahrā* und der armenischen Aufteilung des *Psalters* in *զորպ(ա)ղայ* [auch: *զորպայ*, *զորպ(ա)ղայ*] geschrieben] zeigt.³

Nicht minder interessant ist die Präsenz von Ps 62 und Ps 50 im Morgenoffizium (s. S. 341), was m. E. auf eine Verschmelzung unterschiedlicher Überlieferungen zurückzuführen ist. So treffen wir z. B. Ps 50 auch im ostsyrischen und armenischen Morgenoffizium an, und Ps 62 ist vor allem mit dem byzantinischen Offizium zu verbinden.

Insgesamt ist die vorliegende Veröffentlichung eine Fundgrube für diejenigen, die sich mit den östlichen Riten beschäftigen, und bei weiteren Arbeiten über den äthiopischen Ritus aufgrund der Fülle von Informationen unverzichtbar.

Gabriele Winkler

3 Cf. G. Winkler, »The Armenian Night Office II«, *Revue des Études Arméniennes* 17 (1983), 474, 478.

Günter Prinzing – Andrea Schmidt (Hrsg.), Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts, Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag) 1997 (= Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, Band 2), 186 Seiten, 2 Karten und 41 Tafeln, 198,- DM

Der hervorragend ausgestattete Band berichtet über das bekannte illuminierte armenische Evangeliar, das 1198/99 in Kilikien geschrieben wurde und nach dem Schreibort auch Skevra-Evangeliar heißt, das sich in den letzten Jahrhunderten in Lemberg befand und seit dem Zweiten Weltkrieg als verschollen galt. Er befaßt sich mit der Handschrift selbst und ihrer Bedeutung, aber auch mit ihren historischen Umfeldern und der unverhofften und zufälligen Wiederentdeckung.

Eine kurze Beschreibung des Evangeliiars, wie er sich in einem Handschriftenkatalog finden würde, stammt von Christian Hannick und Günter Prinzing (S. 27-30).

Der Zeit und dem Ort der Entstehung gilt der informative Beitrag von Andrea Schmidt »Kloster Skevra (12.-14. Jahrhundert) im Schnittpunkt kirchlichen und kulturellen Wandels in Kilikien« (S. 121-142). Für die Geschichte des Klosters sowie dessen Schreib- und Malschule war sein Abt Nerses von Lambron (1176-1199), gleichzeitig Erzbischof von Lambron und Tarsos, von besonderer Bedeutung. In leicht journalistischer Weise beginnt die Verfasserin mit der Schilderung eines Raubzuges auf eine Karawane, bei dem Nerses 1190 die Handschrift eines seiner Werke, von dem noch kein weiteres Exemplar existierte, abhanden gekommen war. Dieser "erschütternde" Vorfall veranlaßte ihn, eine Kopie eines anderen von ihm geschriebenen Werkes in Auftrag zu geben. Nun war der Verlust von Handschrift im Orient alles andere als ein besonderes Ereignis, und das Abschreiben war auch sonst gang und gäbe. Aber sei dem, wie ihm wolle! Die Verfasserin kommt dann auf die Skriptorien im armenischen Kilikien zu sprechen, insbesondere das des Klosters Skevra bei Lambron. Dessen Name soll sich von οξεύαρον herleiten. Das syrische Äquivalent ﺳَقْوَرَ oder ﺳَقْوَرَ, auf das die Verfasserin unter Bezug auf das etymologische Wörterbuch von Ačaryan hinweist, ist nicht *'asqūrin/sqūrin* zu transkribieren, sondern im Hinblick auf die griechische Aussprache des ευ (als ew) wohl *esqewrīn* oder *sqew(a)rīn* (vgl. etwa Brockelmann, Lexicon Syriacum 494a). Die erste im Kloster geschriebene Handschrift ist für 1173 belegt, also schon vor dem geschilderten Verlust des Nerses. Sehr nützlich ist die Aufzählung der Schreiber bis zum vermutlichen Untergang des Klosters in der Mitte des 14. Jh. Die Verfasserin zieht dafür zu Recht Handschriftenkolophone heran. Sie stützt sich dabei hauptsächlich auf die Sammlungen der Schreibervermerke von Mat'evosyan (für das 5.-12. Jh. bzw. für das 13. Jh.) und von Hač'ikyan (für das 14. Jh.). Da diese in Erevan erschienenen Werke wohl nicht überall leicht zugänglich sind, wäre es sinnvoll gewesen, auch die Fundstellen in dem älteren Sammelwerk von Katholikos Garegin I. (5. Jh. bis 1250) oder vor allem die in den jeweiligen Handschriftenkatalogen anzugeben. Überhaupt bringen die Kataloge noch Ergänzungen. So schrieb 1310 in Skevra der Schreiber Johannes, Sohn der Mina, die Hs. Jerusalem 1946; er war wegen der von der Verfasserin erwähnten Verfolgungen wie andere Mönche vorübergehend in Zypern gewesen, wo er 1308 die Hs. Jerusalem 1926 kopiert hatte. 1313 befand er sich nicht (mehr?) in Skevra, wie sich aus der Hs. Manchester Arm. 10 ergibt; dort erfahren wir auch den Vatersnamen Konstantin (Hač'ikyan S. 94). Für 1325 und 1328 sind der Schreiber Johannes (Sohn des Sargis) und der Maler Sargis bezeugt (Hs. Jerusalem 97); wohl dieser Johannes schrieb 1325 auch die Hs. Erevan, Matenadaran 5708. 1229 ist in Skevra noch der Schreiber Joseph mit einem Evangeliar vertreten (Jerusalem 3602, Nr. 2). Bei der 1349 entstandenen, auf S. 142 nicht näher bezeichneten Handschrift könnte es sich um Erevan 7157 handeln. Auf S. 136 überrascht es, unter den Schreibern neben einen »Basil« noch einen »Barsel« zu finden. Beide sind identisch, weil »Barsel« (so wäre es richtig) die armenische

Form von »Basil(eios)« ist. Im Register tauchen für S. 129 sowohl Barsel wie Basil auf, obwohl »Basil« auf der Seite nur einmal vorkommt. Der Kopist Basil vom Ende des 12. Jh./Anfang des 13. Jh. (S. 129) kann nicht mit dem Basil vom Ende des 13. Jh. (S. 139) identisch sein (so sieht es aber nach dem Register aus). Der Abt Mheit'ar von Skevra (S. 137) ist auch als Schriftsteller hervorgetreten (vgl. N. Pogarean, Hay grogner, Jerusalem 1971, 301-303).

Auf S. 130-132 werden die wenigen Nachrichten über den Schreiber (Gregor; gestorben um 1216) des Lemberger Evangeliiars und den Besteller (Stephanos; gestorben 1218 oder wenig später) zusammengestellt. Dies leitet über zu einem weiteren Beitrag von Andrea Schmidt: »Die Kolophone des Lemberger Evangeliiars« (S. 93-105 mit Tafel 1-4). Merkwürdig ist, daß der Schreiber selbst überhaupt nicht mit einem eigenen Vermerk vertreten ist. In dieser Form hat sich nur der Besteller verewigt. In dem umfangreichen »Hauptkolophon« nach dem Johannesevangelium, der allerdings wegen des Fehlens eines Blattes unvollständig ist, macht Stephanos längere Ausführungen über die Bedeutung der Evangelien, die ihn zur Beauftragung des berühmten Schreibers Gregor veranlaßt hätten. Er gibt darin auch Datum und Schreiborte (die Klöster Mlidž und Skevra in Kilikien) an. Bei den anderen Vermerken handelt es sich nicht um Kolophone, sondern um kurze Fürbitten des Stephanos für sich und seine Eltern am Schluß der drei anderen Evangelien sowie um eine Notiz über den Tod des armenischen Königs Leo I. (1229), zwei Besitzervermerke von 1422 und 1592 und ein Gedicht desjenigen, der das Buch zu unbekannter Zeit neu eingebunden hat. Diese Notizen werden erstmals übersetzt. Im Original ist der Kolophon schon mehrfach gedruckt, u. a. auf S. 613-619 in dem erwähnten Sammelwerk des Katholikos Garegin I. (von der Verfasserin nicht erwähnt). Die beigegebenen Photographien sind leider stark verkleinert, so daß sie teilweise nur mit Mühe zu lesen sind.

Christian Hannicks Ausführungen »Zum armenischen Evangeliar« (S. 31-37) gelten der armenischen Evangelienübersetzung im allgemeinen und ihrer Bedeutung, gehen aber mit einigen Bemerkungen auch auf den armenischen Text des Lemberger Evangeliar ein.

Der wichtige Beitrag von Anton von Euw trägt die Überschrift »Das Lemberger Evangeliar als Kunstwerk« (S. 39-83 mit Tafel I-VIII). Nach einer Liste der vorhandenen Illustrationen und allgemeineren Ausführungen über Technik und Farben beschreibt er eingehend die Kanontafeln, die vier Evangelistenbilder, die Initialzierseiten sowie die bemerkenswerten kleineren vegetabilen und figurlichen Randillustrationen, wobei durch Randziffern auf die Abbildungen verwiesen wird (auf Tafel XXVI wurden die Abbildungen 2 und 4 offenbar beim Druck vertauscht und stehen nicht mehr in der Reihenfolge der Folien, so daß die Verweise auf S. 67 entsprechend zu verbessern sind). Großformatige Szenen aus dem Neuen Testament enthält das Evangeliar nicht. Der Verfasser ordnet die Illustrationen kunstgeschichtlich in die lange Reihe byzantinischer und armenischer Evangeliare ein. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die unmittelbaren Vorlagen im 2. Viertel des 12. Jh. in Konstantinopel entstanden seien. Angesichts der engen Beziehungen zwischen den Armeniern in Kilikien und Byzanz ist das nicht überraschend. Nach einer zusammenfassenden Würdigung des Malers schließt der Beitrag mit Bemerkungen über den Einband, der nicht der ursprüngliche ist, sondern die jetzige Form im späten 17. oder 18. Jh. erhalten hat; die Reliefs darauf wurden nach süddeutschen Vorbildern wohl in Lemberg gestaltet.

Günter Prinzing (»Zur Bedeutung und Geschichte des Lemberger Evangeliiars«, S. 11-30) fragt u. a. danach, ob die Handschrift bei der Krönung König Leons I. von Kilikien benutzt wurde, die in dem Jahr stattgefunden haben dürfte, als das Evangeliar fertiggestellt wurde. Da der Priester Stephanos als Besteller angegeben ist, halte ich dies für ganz unwahrscheinlich. Auch wenn Stephanos offenbar eine bedeutende Persönlichkeit war, wie nicht zuletzt die Bestellung eines so aufwendigen Evangeliiars zeigt, fehlt ein Hinweis auf besondere Nähe zum Königshaus. Angesichts des sehr

ausführlichen Kolophons würde man zumindest einen Hinweis auf das Ereignis erwarten, wenn die Handschrift das Krönungsevangeliar werden sollte.

Es sei besonders hervorgehoben, daß wir Prinzing die Wiederentdeckung des Evangeliares im Gnesener Diözesan-Archiv und seine Identifizierung verdanken und daß er auch die dringend notwendige Restaurierung im Mainzer Gutenberg-Museum in die Wege geleitet hat. Damit hat er sich – obwohl nicht Armenologe, sondern Byzantinist – große Verdienste um die Armenologie erworben. Sein spannender Beitrag schildert die Umstände der Entdeckung, der Restaurierung und der anschließenden Rückführung nach Polen. Das Evangeliar war seit dem Zweiten Weltkrieg in der Obhut der katholischen Kirche Polens, in die es auch wieder zurückgegeben wurde. Wo es sich heute befindet, ist nicht bekannt. Die Art und Weise, wie die kirchlichen Stellen in Polen die Rückführung betrieben, bestätigt das Sprichwort: »Undank ist der Welten Lohn!«

Anette Lang-Edwards berichtet über die in Mainz sehr behutsam durchgeführten restauratorischen Maßnahmen (S. 111-119) und gibt gleichzeitig einen guten Eindruck vom Zustand der Handschrift.

Der Geschichte des Evangeliares, aber nicht nur dieser, sondern auch der Situation der Armenier in Polen gilt der sehr lesenswerte und gut dokumentierte Beitrag von Christian Weise »Spuren der armenischen Gemeinde in Lemberg« (S. 143-169; mit einigen Photos). Der Untertitel umreißt den Inhalt: »Von der Ansiedlung der Armenier in der Ukraine [wohl seit dem 11. Jh.] bis zum Ende der armenischen Gemeinde in den Jahren 1940-1946 und ihrer Wiederbegründung im Jahre 1989«.

Das Evangeliar wurde 1930 durch einen Aufsatz des berühmten Wiener Mechitharisten und Armenologen Nerses Akinean (1883-1963) der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekanntgemacht. Dessen von Mesrob Krikorian gezeichnetes Lebensbild stellt deshalb eine willkommene Abrundung dar.

Der Band, der von einem Geleitwort des armenischen Botschafters in Deutschland in armenischer und deutscher Sprache eingeleitet wird, schließt mit einer Auswahlbibliographie, Registern, zwei Landkarten und weiteren 21, diesmal farbigen Tafeln, auf denen die Kanontafeln, die Evangelistenbilder, die Initialzierseiten und die meisten Randillustrationen abgebildet sind.

Der schöne Band liefert alle wünschenswerten Informationen über das Evangeliar und läßt keine Wünsche offen.

Hubert Kaufhold

Tomas Špidlík, S. J. – Michelina Tenace – Richard Cemus, S. J., *Questions monastiques en Orient* (= OCA 259), Rom 1999, 269 S.

Im Band 259 der von Robert Taft S. J. herausgegebenen, für Orientalisten und Ostkirchenkundler wichtigen Buchreihe haben drei Autoren Grundfragen des östlichen Mönchtums erörtert. Zu diesen Autoren gehört auch der durch zahlreiche Veröffentlichungen über ostchristliche Spiritualität international bekannte T. Špidlík. Er konnte z. T. auf seine Vorarbeiten zurückgreifen, hat aber die dort veröffentlichten Ergebnisse in diesem Band in neue Zusammenhänge gestellt. Mit »Orient« ist beinahe der gesamte Bereich der Ostkirchen gemeint, was an den Zitaten griechischer, russischer, altsyrischer, armenischer und koptischer Quellen deutlich wird.

Den Beiträgen geht eine sehr umfangreiche Bibliographie (S. 11-50) voraus. Diese ist aufgefächert nach den sieben Kapiteln des Buches. Da kein Autor als einzelner Verfasser hervortritt, ist bei jedem Kapitel von einem Gemeinschaftswerk auszugehen. Nach einer kurzen Einführung geht

Kapitel I (S. 57-66) auf die Ursprünge des Mönchtums und auf das außerchristliche Mönchtum ein. Eine kritische Auseinandersetzung mit den rationalistischen Theorien über die Ursprünge des Mönchtums (Weingarten, Zöckler, Harnack u. a.) erfolgte hierbei nicht. Für die Verfasser des Kapitels gilt Origenes als der Vorläufer des christlichen Mönchtums. Das zweite Kapitel unter der Überschrift »Die Mönche, Männer Gottes« (S. 67-85) charakterisiert die Grundanliegen des Mönchtums: Absage an die Welt, geistlicher Kriegsdienst, eschatologische Naherwartung, Rückkehr ins Paradies, Ruhen in Gott. Sozomenos und einige andere Autoren der alten Kirche sehen im Mönch den wahren Philosophen. Wichtig ist in diesem Kapitel und in einigen Passagen anderer Kapitel die Erläuterung des Zusammenhangs zwischen Taufe, Martyrium und Profess. Das Martyrium konnte als Bluttaufe das Taufskrament ersetzen. Die Profess gilt nach dem Wegfall der Christenverfolgungen als zweite Taufe. Die Mönchsgelübde sollen die empfangene sakramentale Taufe wirksam machen. Auf den Zusammenhang zwischen Taufe und Profess weist der Brauch der Einkleidung des Professen mit dem Habit in Analogie zum Taufkleid und die Zuteilung eines neuen Namens hin.

Kapitel drei (S. 87-152) geht auf die sog. evangelischen Räte ein, die den Grundbestand der Ordensgelübde bilden: Keuschheit, Armut und Gehorsam. Dabei entstand bereits in der alten Kirche die Frage, ob es sich um Räte oder um Forderungen an alle Christen handelt. Johannes Chrysostomus akzentuiert die Frage anders, da er zwischen den einzelnen Stufen der Vollkommenheit unterscheidet. Die Vorüberlegungen am Anfang des Kapitels führen zur Erörterung der einzelnen Räte beginnend mit der *Jungfräulichkeit*. Im Alten Testament wurden sexuelle Beziehungen unterschiedlich bewertet. Sie wurden im Hohenlied gepriesen, konnten jedoch nach den Ritualvorschriften unrein machen. Die herangezogenen Stellen aus Lv 15, 8 und 22, 3 sprechen entgegen der Behauptung der Autoren des einschlägigen Kapitels nur allgemein von kultischer Unreinheit, jedoch nicht speziell von Unreinheit, die aus sexuellen Kontakten herrührt. Im Neuen Testament (Eph 5, 32) dient die Ehe als Vergleichspunkt mit der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche. Die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen kommt jedoch bereits bei den Synoptikern (z. B. Mt 19, 12) in den Blick. Diese und andere Motive werden von den asketischen Schriftstellern immer wieder betont. Die Jungfräulichen gehören nach Apk 14, 4 zum Gefolge des Lammes. Origenes¹ betont aber dabei weniger die Jungfräulichkeit der 144000 Auserwählten als ihren Glauben an Christus. Auch ein von den Autoren behaupteter Zusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und Martyrertum wird in der aus dem Johanneskommentar des Origenes angeführten Stelle nicht sichtbar. Die Verfasser dieses Kapitels stellen auch die Frage, ob nicht platonische und andere philosophische Richtungen der Antike in den asketischen Schriften zu einer negativen Bewertung der menschlichen Sexualität geführt haben. Ein detaillierter Nachweis unterbleibt jedoch, da er zu weit vom Thema wegführen würde.

Der Abschnitt über den *Gehorsam* (103-139) geht von den Zeugnissen der Hl. Schrift aus und würdigt die Aussagen der Kirchenväter und asketischen Schriftsteller. Bei der Begründung des Gehorsams geht es nicht nur darum, daß dieser Gehorsam geleistet wird, sondern es werden auch Forderungen an den Empfänger des Gehorsams gestellt, der die geistlichen Qualitäten eines Seelenführers besitzen muß. Nach traditioneller Ansicht, etwa seit Basilius dem Großen, wird der dem Oberen geleistete Gehorsam Gott erwiesen. Dabei bleibt die Frage unbeantwortet, wie sich der göttliche Wille manifestiert. Die Autoren weisen auch auf die Gefahren hin, die sich aus einer solchen Ansicht ergeben können (z. B. Omnipotenz des Oberen, Infantilismus der Untergebenen). Ein anderes Problem ergibt sich aus der Bewertung der Regel eines Klosters. Wenn sie einen ähnlichen Stellenwert erhält wie die Hl. Schrift, stellt sich die Frage, ob dann an einer Klosterregel

1 S. Origenes, Comm in Joh 1, 1 (GCS 10, p. 3 f.); vgl. dazu Špidlík, Questions, 114.

Änderungen vorgenommen werden dürfen. Gegenüber den Übertretern der Regel wurde je nach Milde oder Strenge der Observanz eine milde oder harte Strafe angewandt. Gegen das strenge Vorgehen des Pachomius soll sich eine Bischofssynode von Panopolis gewandt haben. Leider fehlen genaue Zeitangaben sowie Hinweise auf Quellenmaterial.²

Der Abschnitt über die *Armut* (S. 142-152) erörtert zunächst die biblischen Grundlagen und wendet sich dann den patristischen Texten zu, welche den Sinn der Armut erläutern. Im 15./16. Jh. wurde in Rußland die Frage kontrovers diskutiert, ob Reichtum für die Klöster als Institution zulässig sei. Ein Konzil zu Moskau entschied die Frage zugunsten des Joseph von Volokolamsk und erlaubte den Klöstern den Besitz von Gütern.³ Theodor von Studion war der Ansicht, daß der Besitz des Klosters Gott und den Armen gehöre.

Kapitel IV (S. 153-189) ist dem *asketischen Leben* gewidmet. Erwähnung verdient der Hinweis, daß der Mönch in der altsyrischen Sprache «*abīla*», (d. h. der Trauernde, Betrübte), heißt. Der Mönch im Gewand der Buße trauert über die Sünden, tut Buße und reinigt sich durch die Praxis von den Leidenschaften. Der Mönch heißt seit Klemens von Alexandrien und Origenes auch Asket, da er sich die Erlangung der Vollkommenheit durch geistliche Einübung (Askese) zum Ziel gemacht hat. Dazu kommt noch eine Definition des »Mönchs«, die hier nicht genannt wurde. Evagrios Pontikos sieht den Mönch als den, der von allem getrennt und doch mit allem harmonisch verbunden ist.⁴ Die Autoren sprechen von der »Spiritualisierung des Leibes«, ohne jedoch diesen Begriff genauer zu erläutern. Auch der Hinweis in der Fußnote auf Gregor von Nazianz hilft nicht weiter.⁵ Die östliche Mönchstradition verwendet Begriffe, die der westlichen Aszetik weniger geläufig sind: »Reinigung des Geistes«, »lebenspendende Abtötung« (Symeon der Neue Theologe spricht von der ζωόποιος νέφος) und »Apatheia«.

Bei der näheren Erörterung der asketischen Praktiken wird Gregorius Bar Hebraeus zitiert, demzufolge das Konzil von Seleucia-Ktesiphon (410) den Fleischgenuss eines Mönches ebenso als Sünde bewertet wie den sexuellen Mißbrauch einer Frau. Jedoch haben östliche und westliche Mönchsregeln wenigstens den kranken Mönchen den Genuss von Fleisch erlaubt. Es gibt verschiedene Stufen des Schweigens. Die Autoren des Kapitels unterscheiden zwischen dem inneren Schweigen, in dem sich der Mönch im Sinne der ἀμερόντια dem göttlichen Willen unterwirft und dem mystischen Schweigen, das zum Herzensgebet und zur Hesychia führt (S. 177 f.).

Das Ideal der Weltflucht beruht nicht auf der Abwertung der Materie wie im Buddhismus und im Platonismus, sondern vor allem in der johanneischen Überlieferung auf der Sicht der Welt als der von Gott entfremdeten Sphäre. Dennoch ermöglicht die Distanz zur Welt eine positive Weltgestaltung, wie die Beispiele der Kirchenväter und Asketen bezeugen.

Kapitel V ist dem *Gebet* gewidmet (S. 191-205). Jedoch ist dabei auch von Liturgie, geistlicher Lesung, Meditation und Kontemplation die Rede. Origenes soll erstmals die *lectio divina* empfohlen haben (S. 195). Im Zusammenhang mit der Kontemplation sprechen die Verfasser von der »impliziten Kontemplation« (S. 203), ohne diesen Begriff näher zu erläutern.

Kapitel VI handelt über die *Arbeit der Mönche* (S. 207-229). Die Bewertung der Arbeit war in der Alten Kirche kontrovers. Die Messalianer lehnten sie zugunsten des immerwährenden Gebetes ab. Die Mönchsväter hatten zur Arbeit durchaus ein positives Verhältnis, wie die Schriften des Basilios, Chrysostomus und Theodor Studites zeigen. Für ihn ist Arbeit auch ein Mittel, um Gott

2 Vgl. ebd. S. 140.

3 Vgl. ebd. 147 f.

4 Or. 124; Beleg: G. Bunge, Drachenwein und Engelsbrot, Die Lehre des Evagrios Pontikos von Zorn und Sanftmut, Würzburg 1999, 12

5 Vgl. ebd. S. 160 und Anm. 40; es heißt hier lediglich: »Grégoire de Nazianz, pp. 100 sv.«

zu finden. Die Bewertung der geistigen Arbeit reicht von der Verteufelung durch einzelne Athosmönche bis zu dem Ausspruch des Kyrill Phileotes (1015-1110), daß ein Mönch ein lebendiges Buch sei, andernfalls er einem offenen Grab gleiche. In einzelnen Klöstern des Ostens sind Akademien entstanden. Leider ließen die Autoren das berühmte Akademiekloster in Gelati/Georgien unerwähnt. Die Mönche haben auch Aufgaben des Apostolates übernommen. Auch der Seelsorge gegenüber ist die Stellung des Mönchtums ambivalent. Das Mönchtum als Laienbewegung sollte nicht durch seelsorgliche Tätigkeit nach außen wirken, sondern wie Basilius sagte, durch seine Askese dem Heil der Seele dienen. Doch war pastorale Tätigkeit den Priestern und Bischöfen, die seit Chrysostomus immer mehr aus dem Mönchstand gewählt wurden, vorbehalten. Als besondere Form des pastoral engagierten Mönches haben die Verfasser des Buches den «Vartapet» der armenischen Kirche hervorgehoben, der als gelehrter Priester-Mönch die Bischöfe unterstützt. Leider wurde die Würdigung des russischen Starez unterlassen.

Kapitel VII geht auf die Formen des monastischen Lebens ein (S. 231 -259). Die monastischen Schriftsteller haben Vor- und Nachteile des Lebens in der Einsamkeit und des Gemeinschaftslebens herausgestellt. Das Gemeinschaftsleben hat jedoch stärkere Verbreitung gefunden und genaue Regeln erforderlich gemacht. Das Mönchtum kannte bereits unter Basilius dem Großen die »stabilitas loci«, d. h. die Verpflichtung des Mönchs, seiner Klostergemeinschaft am Ort treu zu bleiben. Vor allem die orientalischen Mönche haben Sonderformen entwickelt, wie z. B. die Säulensteher (Styliten). Leider erfahren wir nichts darüber, wann und warum diese Formen wieder verschwunden sind.

Zusammenfassung (S. 261 -264) und Index (265-269) beschließen das Buch. Der Leser gewinnt einen umfassenden Einblick in alle wichtigen Fragen, welche das orientalische Mönchtum betreffen. Das Buch bietet eine wichtige Grundlage für weitere Studien des östlichen Mönchtums und seiner Geschichte. Die umfangreiche Bibliographie zu jedem einzelnen Kapitel verhilft zu einem vertieften Einstieg in Detailbereiche. Eine Auflistung aller Quellenschriften, wie z. B. der Regeln des orientalischen Mönchtums, der Biographien von Mönchsvätern und deren Schriften über das Mönchtum würde dem Forscher die Suche erleichtern.

Ferdinand R. Gahbauer

Robert F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding.* Second Revised and Enlarged Edition. Rom (Edizioni Orientalia Christiana, Pontifical Oriental Institute) 1997, 318 Seiten, ISBN 88-7210-314-2

Der Titel des Sammelbandes mit Arbeiten des renommierten Liturgiewissenschaftlers Robert Taft, SJ, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, stellt bereits die Arbeitsintention und -methode des Verfassers vor, nämlich »über Ost und West hinaus« im Sinne der Vergleichenden Liturgiewissenschaft aus der Kenntnis historischer Entwicklung zur vertieften Erfassung der christlichen Tradition zu gelangen. Der Band vereinigt fünfzehn Arbeiten aus den 70er und 80er Jahren. Die ersten elf Arbeiten befanden sich bereits in der 1984 veröffentlichten amerikanischen Erstausgabe des Buchs. Vier weitere sind hinzugefügt. Der Band wird durch ein ausführliches Register erschlossen.

Trotz der heterogenen Entstehung handelt es sich keineswegs um eine bloße Aufsatzsammlung. Die einzelnen Kapitel sind Themen-Schwerpunkten zuzuordnen. Die ersten kreisen um die Frage der Geschichtlichkeit als Grundkategorie christlichen Gottesdienstes. So beginnt der Band mit Prolegomena zu einer Theologie des christlichen Festes. Dabei kommt die Intention des Verfassers

zum Ausdruck: Es komme nicht darauf an, zu einem wie auch immer verstandenen »Goldenem Zeitalter« zurückzukehren, sondern, das Mysterium und die Bedeutung Christi auf den heutigen Sitz im Leben anzuwenden (S. 28). Es geht also nicht um historische Details an sich, sondern um die Verbindung von geschichtlicher Erkenntnis und pastoraler Verantwortung. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, daß Taft in der lateinischen wie in der orientalischen Tradition gleichermaßen zu Hause ist. Grundsätzliche Erkenntnisse bietet auch das zweite Kapitel über die These der Historisierung des Kirchenjahres in der Alten Kirche. Es wird deutlich, daß die in der Wissenschaft oft vertretene Trennung von Mysterium und Historie so nicht aufrecht zu erhalten ist. Bei der Betrachtung des Sonntags in der byzantinischen Tradition (Kapitel 3) wird deutlich, daß westliche Mißbräuche (z. B. die Anhäufung der Eucharistiefeiern) durch eine Orientierung an orientalischen Traditionen zu korrigieren wären. Wichtige Erkenntnisse werden über das Fasten (Kapitel 4 und 5) vermittelt, eine im Westen weitgehend untergegangene Dimension christlicher Lebenspraxis. Mit Kapitel 5 beginnt ein Themenkomplex, der sich mit Fragen um die Eucharistie befaßt. Auch hier werden aus der liturgievergleichenden Sicht derzeitige westliche Positionen hinterfragt, so die Kommunionfrequenz oder die Konzelebration. Für die aktuelle römisch-katholische Diskussion bezüglich der Reihenfolge des Kommunionempfangs ist die Beobachtung in Kapitel 7 von großer Bedeutung, nach der auch der Priester in der byzantinischen Tradition Empfangender ist. Eucharistie ist für keinen etwas, das man einfach nimmt. Sie ist eine empfangene Gabe, ein geteiltes Mahl.

Kapitel 8 behandelt den Geist des ostkirchlichen Gottesdienstes. Es macht deutlich, daß der Gottesdienst in den orientalischen Traditionen einen zentralen Stellenwert einnimmt, der nicht nur behauptet, sondern auch gelebt wird. Das nächste Kapitel »Danksagung für das Licht« ist ein Entwurf einer Theologie der Vesper. Die Lichtsymbolik, die in der byzantinischen Tradition immer erhalten geblieben ist, wird in jüngerer Zeit auch in den westlichen Kirchen wiederentdeckt.

Kapitel 10 und 11 geben Aufschluß über die liturgiewissenschaftliche Arbeitsmethode des Verfassers. Stärker methodologisch bestimmt ist das zehnte Kapitel, in dem es um die Strukturanalyse liturgischer Einheiten geht. Diese Methode wird von Taft in seinem groß angelegten Kommentar der byzantinischen Liturgie angewandt. Kapitel 11 skizziert die Entwicklung der byzantinischen Eucharistiefeier. Es geht um den Entwurf einer Meßerklärung analog zu Jungmanns »Missarum sollemnia«. In Teilen hat der Verfasser dieses opus magnum bereits vorgelegt.

Mit Kapitel 12 beginnt der erweiterte Teil der Neuedition des Bandes. Mit dem Titel »Liturgie als Theologie« legt der Verfasser eine »Apologia pro disciplina sua« vor, die für die derzeitig geführte Methodendiskussion der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung ist. Merkwürdigerweise muß sich offensichtlich nur die Liturgiewissenschaft unter den theologischen Disziplinen permanent selbst legitimieren. Dies hat wohl damit zu tun, daß der Gegenstand der Liturgiewissenschaft mit der Identitätsfrage christlicher Existenz engstens zusammenhängt. Liturgie ist mehr als Glaubensausdruck, sie ist Handeln Gottes in Christus und der Menschen mit Gott. Insofern muß alle christliche Theologie zugleich liturgische Theologie sein. Dabei sind die verschiedenen Zugangsweisen, die philologische, historische und praktisch-theologische, koexistent. Taft warnt in diesem Zusammenhang jedoch zu Recht vor einer allzu schnellen pastoralen Umsetzung liturgiewissenschaftlicher Erkenntnisse.

Kapitel 13 betrifft die Soteriologie der liturgischen Feier. Der Verfasser bezieht sich hier auf einen personalen Ansatz der Sakramententheologie, den der deutsche Dogmatiker Bernhard Langmeyer vor Jahrzehnten in der Festschrift für Otto Semmelroth ausgeführt hat. In sechzehn Thesen wird eine Soteriologie der Liturgie entwickelt.

Das vierzehnte Kapitel versteht sich als eine Wertung der römischen Tagzeitenliturgie vor dem Hintergrund des historischen Kontextes. Der Verfasser hat die Thematik in seinem Buch über das

Stundengebet in Ost und West breit behandelt. Das Dilemma des westlichen Stundengebets liegt darin, daß es allzu sehr zu einer monastischen Sonderform geworden ist: An die Stelle des täglichen Gebetes der Gemeinde trat die tägliche Eucharistie. Es stellt sich die Frage, ob aus der Wahrnehmung altkirchlicher Gemeinsamkeit ein neuer Ansatz für das gemeindliche Stundengebet zu finden ist.

Der abschließende Beitrag geht auf die Rede des Verfassers anlässlich der Preisverleihung des amerikanischen Berakah-award 1985 zurück. Er ist stark biographisch geprägt und zeigt noch einmal eindrücklich seine theologische und spirituelle Position. Hier werden wiederum die Bedeutung der liturgiehistorischen Forschung für die Pastoral herausgestellt und die damit verbundenen Aufgabenfelder skizziert. Der Liturgiehistoriker warnt vor einer falsch verstandenen Spontaneität und Kreativität, die leicht am Wesen der Liturgie vorbeigeht. Er verfällt aber nicht in das gegenteilige Extrem einer völligen Verobjektivierung der liturgischen Tradition. Liturgiereform ist eine ständige Aufgabe, diese darf freilich nicht losgelöst sein von der Tradition, die zu verstehen ist als eine gemeinsame apostolische Überlieferung, die mit ihren beiden Lungenflügeln atmet, dem des Ostens und dem des Westens.

Es ist dem Verfasser zu danken, daß er das Werk in der erweiterten Form neu herausgegeben hat. Es hat gegenüber der Erstausgabe nichts an Aktualität eingebüßt, im Gegenteil. Viele Fragestellungen, die in diesem Band behandelt werden, sind stärker in den Blickpunkt westlicher Theologie gerückt, z. B. die Frage nach dem theologischen Stellenwert der Liturgie, der Zukunft der liturgischen Erneuerung oder nach dem Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft. Aus der soliden Kenntnis der östlichen und westlichen Traditionen heraus vermag der Verfasser, tragfähige Perspektiven zu eröffnen. Da das Werk immer wieder die Brücke von der Theorie zur Praxis und von der Praxis zur Theorie schlägt, verdiente es eine deutsche Übersetzung, um einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu werden. Es erteilt in seiner fundierten Positionsbestimmung extremen Haltungen nach beiden Seiten eine Absage. Dabei wird deutlich, daß die Liturgie als Lebensmitte der Kirche sich sowohl dem Zugriff beliebiger Veränderung als auch dem Ansinnen integralistischer Zementierung verschließt. Um diese Mitte zu wahren, bedarf es freilich umfassender historischer Kenntnisse und theologischer Erkenntnis auf höchstem Niveau, die der Verfasser in seinem Werk vorlegt.

Albert Gerhards

Gabriele Winkler, *Studies in Early Christian Liturgy and Its Context* (= Variorum Collected Studies Series: CS593) Aldershot-Brookfield 1997, X, 328 Seiten, ISBN 0-86078-656-0

Die Tübinger Liturgiewissenschaftlerin hat ihre Aufsätze zur frühen christlichen Liturgie und ihrem Kontext in einer renommierten Reihe mit Monographien und Sammelbänden bedeutender Forscher über die Alte Kirche und ihre Umwelt publiziert. Lange Zeit hat sie in den USA gelehrt, wo sie ihre in Rom begonnenen philologischen und liturgiehistorischen Studien fortsetzte. Sie ist weltweit eine führende Spezialistin für die armenische und syrische Liturgie und Vertreterin der Vergleichenden Liturgiewissenschaft, die auf Anton Baumstark zurückgeht. (1998 fand im Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom ein Kongreß über diesen bedeutenden Zweig der Liturgiewissenschaft statt, dessen Ergebnisse demnächst in einem eigenen Sammelband vorliegen. Im März 2000 wurden die wissenschaftlichen Verdienste von Gabriele Winkler in demselben Institut mit einem Festakt und der Überreichung einer Festschrift gewürdigt).

Der Aufsatzband vereinigt sieben Arbeiten unterschiedlicher Länge, die zwischen 1978 und

1996 zuerst veröffentlicht worden sind, fünf in englischer, zwei in deutscher Sprache. Wie bei dieser Art von Reprints üblich handelt es sich um eine fotomechanische Wiedergabe ohne Durchnumerierung. Die sieben Beiträge sind durch römische Ziffern gekennzeichnet unter Beibehaltung der originalen Numerierung in den jeweiligen Periodika bzw. Sammelbänden. Auf sechs Seiten sind Nachträge zu den verschiedenen Beiträgen angefügt, außerdem ein umfangreiches Register, das den Gebrauch des Bandes außerordentlich erleichtert.

Im Vorwort erläutert die Verfasserin Aufbau und Zielsetzung des Buchs. Es ist in drei Abteilungen untergliedert, deren erste begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur Tauftheologie, Pneumatologie sowie Inkarnationsterminologie in Bezug auf das Credo enthält. Zu letzterem Thema ist ein größeres Werk der Verfasserin erschienen (s. u.). Der zweite Abschnitt enthält strukturelle Analysen der Tauftheologie, der Anaphora sowie des Stundengebets. Hier bezieht sich die Verfasserin explizit auf die Vergleichende Liturgiewissenschaft, wie sie ursprünglich in Deutschland gelehrt wurde, dann mit Juan Mateos im Orientalischen Institut in Rom wieder aufgegriffen wurde und heute von ihr weitergeführt wird. Die dritte Abteilung enthält eine Studie über die Auswirkungen des Konzils von Ephesus in Syrien und Armenien, ist also weniger liturgiewissenschaftlich als kirchenhistorisch orientiert.

Die einzelnen Beiträge können wegen ihrer Reichhaltigkeit nur mit groben Strichen skizzieren werden. Dabei soll aber deutlich werden, welche Methode und Intention die Verfasserin verfolgt. Der erste Beitrag befaßt sich mit der präbaptismalen Salbung, ihrer ursprünglichen Bedeutung und den späteren Bedeutungsverschiebungen. Ausgangspunkt ist die unterschiedliche Deutung in Ost und West. Hat der Westen mehr den Reinigungsaspekt (paulinisch-christozentrische Tauftheologie in Anschluß an Röm 6) in den Vordergrund gestellt, so sieht der Osten darin eher ein Geburtsritual (johanneisch-pneumatische Tauftheologie im Anschluß an Joh 3). Die präbaptismale Salbung hatte damit einen zentralen Stellenwert, da sie den Eintritt in das messianische Königstum symbolisierte (Thomasakten). Erst im vierten Jahrhundert geschieht ein Wandel: Der Taufbrunnen wird als Grab verstanden, die präbaptismale Salbung wird auf den vorbereitenden Charakter reduziert. Kathartische und apotropäische Elemente schieben sich in den Vordergrund.

Diese wichtige Erkenntnis einer umfassenden Bedeutungsverschiebung wird vor allem durch terminologische Untersuchungen der für Öl und Salbung verwandten Begriffe gewonnen. Mit ähnlichen Methoden kommt die Verfasserin auch im zweiten Aufsatz, der sich mit dem Motiv des Ruhens des Geistes auf Jesus bei der Taufe im Jordan sowie mit dem Topos Erkenntnis und Ruhe in Mt 11,27-29 befaßt. Es geht um das Verhältnis von Logos- und Geistchristologie. Durch die philologischen Analysen kommt die Ursprünglichkeit der Geistchristologie zum Vorschein, die syrischer Provenienz ist. Der Geist ist mütterliches Prinzip, ein in der griechischen Welt vergessener Gedanke.

Die dritte Arbeit befaßt sich mit dem armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Zitaten des Symbolum. Der ursprünglich vorherrschende Terminus bei den Armeniern und Syrern war der der »Bekleidung«. Seit dem fünften Jahrhundert wird er umgeändert in »sich verleiblichen« bzw. im sechsten Jahrhundert zu »sich hominisieren«. Auslöser für diese Veränderung war die Auseinandersetzung mit der chalcedonischen Terminologie, die zu einer Angleichung führt. Die alte Terminologie hat sich in den ältesten georgischen Troparen (= Iadgari) erhalten. Inzwischen liegt eine ausführliche Untersuchung der Verfasserin zur Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums vor: Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbeziehung der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen (= *Orientalia Christiana Analecta* 262, Rom 2000).

Die zweite Abteilung des Bandes beginnt mit einem Aufsatz über die frühe Form der Epiklese.

Bekannt ist seit der grundlegenden Untersuchung von S. Brock aus dem Jahr 1974 die Ursprünglichkeit der ost-syrischen »Komm-Epiklesen« gegenüber den griechischen und den von ihnen beeinflußten späteren west-syrischen Epiklesen mit dem Verb »senden« (vgl. dazu die Ausführungen der Verfasserin in Theologische Quartalschrift 174 [1994], besonders 215–220). Die »Komm-Epiklesen« werden weiterentwickelt mit dem Motiv des Bleibens und Wohnens. Die Frage ist, an wen sie ursprünglich adressiert sind: an Christus oder den Geist (als mütterlichem Prinzip)? Die Quellen deuten auf das Letztere hin, wobei der ursprüngliche Sitz im Leben die Ölweihe ist. Insgesamt zeigt die terminologische Untersuchung, daß die Epiklesefrage neu zu bedenken ist.

Die beiden nächsten aufeinander aufbauenden Beiträge befassen sich mit dem armenischen Nachoffizium. Es handelt sich um detaillierte strukturelle Vergleiche, die im wesentlichen die größere strukturelle Transparenz des armenischen Offiziums erweisen. Dessen Studium ist für die Rekonstruktion der Offizien in den anderen Liturgiebereichen des Ostens von großer Bedeutung. Während der erste Beitrag sich mit dem Eröffnungsteil befaßt, konzentriert sich der zweite auf die Psalmodie und die sekundären Elemente. Letztere verdrängen die Psalmodie in zwei Stufen. Zuerst treten alt- und neutestamentliche Cantica an die Stelle der Psalmen, dann Hymnen. Die Frage ist, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Elemente zueinander stehen. Der Beitrag enthält eine große Fülle von wichtigen Informationen, z. B. über die Psalmenverteilung oder die schrittweise Ausbreitung der alttestamentlichen Cantica von der Ostervigil über die Vigil der Sonntage zur täglichen Vigilfeier. Auch hier zeigt sich, daß die Armenier die Struktur des Nachoffiziums noch am stärksten bewahrt haben. Die sekundären Elemente verdrängen zwar auch hier die primären, jedoch wird die ursprüngliche Logik nicht zerstört wie in anderen Liturgiebereichen.

Die beiden Studien über das Nachoffizium sind für die noch zu schreibende Geschichte des Stundengebets im Osten und Westen von großer Bedeutung. Die Verfasserin hat hierzu schon verschiedene andere Beiträge vorgelegt, etwa über die Kathedralvesper in Ost und West. Deutlich wird hier wie auch bei den anderen Beiträgen, daß eine vergleichende Untersuchung der Terminologie und der Strukturen für das historische wie für das theologische Verständnis der liturgischen Feiern unabdingbar ist.

Der letzte Beitrag des Bandes unterscheidet sich, wie schon gesagt, von den anderen durch das Materialobjekt. Es geht um die Wirkungsgeschichte des Konzils von Ephesus in Syrien und Armenien. Vergleichbar mit den anderen Beiträgen ist die angewandte Methode. Die Dokumente (vor allem Briefliteratur der verschiedenen Sprachen) werden auf ihre jeweilige Terminologie hin analysiert. Dadurch kommt es u. a. zu einer Korrektur des gängigen Kirchengeschichtsbildes. So wurde Theodor von Mopsuestia durch den Patriarchen Proclus niemals offen verurteilt. Hier handelt es sich um eine spätere Interpolation. Insgesamt macht der Beitrag deutlich, wie sehr die armenische Kirche zwischen den Machtblöcken Byzanz und Persien verflochten war. Am Ende gibt die Verfasserin eine schematische Übersicht, die den historischen Ablauf nach dem jetzigen Kenntnisstand rekonstruiert.

Der Band bietet sieben Beispiele hochspezialisierter Forschung, die in ihrer Akribie beeindrucken und Anstöße zu weiteren Studien geben. Dabei handelt es sich durchwegs um zentrale Fragen der Liturgiewissenschaft, aber auch der systematischen und historischen Theologie allgemein. Die Implikationen in Bezug auf Theologie und Praxis werden zwar kaum einmal ausgeführt, jedoch sind sie für den aufmerksamen Leser leicht auszumachen (z. B. hinsichtlich der Epiklesefrage). Insofern stellt der Band ein gelungenes Beispiel dafür dar, wie die theologisch und historisch ausgerichtete Vergleichende Liturgiewissenschaft einen wichtigen Beitrag für die gesamte Theologie und die Ökumene leisten kann.

Anton Spitaler, *Philologica. Beiträge zur Arabistik und Semitistik*. Hrsg. von Hartmut Bobzin. Mit Indices versehen von Stefan Weninger (= Diskurse der Arabistik 1) Wiesbaden (Harrassowitz) 1998, XII, 642 Seiten, ISBN 3-447-03980-9; ISSN 0949-6807, DM 248,-

Der vorliegende Band vermittelt ein Publikationserlebnis besonderer Art. Es ist der Reiz des Neuen durch synchrone Vergegenwärtigung von vielen bekannten, aber zerstreuten, schon in ihrer Vereinzelung wertvollen Forschungsergebnissen eines großen Gelehrten, der sich seinem Publikum im wesentlichen immer in der Form des Aufsatzes, der Miszelle, freilich auch in – gefürchteter – Rezension präsentiert hat. Die ausgewählten 74 Beiträge sind nicht eine lose aneinander gereihte Sammlung und reiner Nachdruck. Dies würde die bei vielen Kollegen mit Ernst und Fleiß zusammengestellte Sammlung der Arbeiten Spitalers in Sonderdrucken und Kopien nicht ersetzen. Den Herausgebern ist es, in großzügiger Mitarbeit des Autors, gelungen, ein zusammenhängendes und in seiner Organizität und Kohärenz beeindruckendes Gesamtwerk zu präsentieren. Es liest sich in der Tat wie eine »Stilgrammatik des Arabischen« (Vorwort der Reihenherausgeber; 23 Artikel) mit einer semitistischen Einleitung (6 Artikel), einem Appendix mit Ausblicken auf den Fortgang der weiteren Disziplin (Rezensionen) und *Personalia* (Nachrufe). Die Ergänzungen zu den Originalveröffentlichungen sind mit Nummern am Rand verzeichnet und im Anhang zu jedem Stück abgedruckt, ein Verfahren, das A. Spitaler beim Nachdruck von Theodor Nöldekes *Zur Grammatik des classischen Arabisch.* (Darmstadt, 1963) angewandt hat. Stefan Weninger hat die Sammlung durch einen klug gegliederten, aber in seinen Nachweisen zahlenmäßig weise beschränkten Index erschlossen (S. 625-642: Namen – Begriffe – Wörter nach Sprachen unterteilt).

Die 29 Rezensionen sind chronologisch geordnet und umfassen in ihrer Mehrzahl die Jahre von 1949-68; nur eine noch aus 1987. Hier ist anzusetzen: Anton Spitaler hat zahlreiche nicht veröffentlichte Rezensionen geschrieben in Form von langen Briefen an die Rezensierten (s. o.). Darüber hinaus hat er in Hunderten von »gelehrten Briefen« (in vielfachem Sinn) Auskünfte erteilt, die an sich schon Aufsätze oder Miszellen waren, Briefe, in die sein ganzes Können und Wissen einging. Auf diese Art hat er, mit dem ihm eigenen Ethos die Wissenschaft als kollektive Leistung begreifend, auf hundertfach verästelten, zumeist nicht direkt durch Zitat und Herkunfts-nachweis dokumentierten Wegen Wirkung entfaltet. Viele der von ihm beim Nachdruck zugegebenen Ergänzungen und Änderungen beweisen, daß er genauso aufmerksam und akribisch die Briefe seiner Partner zur Kenntnis genommen und verarbeitet hat. Sollte man es sich wünschen, daß man diese durch Nachfragen und Nachsuchen in seinen Sammlungen und bei seinen Korrespondenzpartnern in einer Briefsammlung – in ihrer Art ein besonderer, räsonierender, nicht einfach auflistender *Social Sciences Citations Index* – aufzeigt? Oder ist es mehr im Sinne von Anton Spitaler, wenn Rez. anderes verspricht?: Als wenn auch sehr bescheidener Teilnehmer am Austausch hat er zum Beitrag Nr. 17 (S. 249-272) *Aṣ-sabru ka-smīḥī* 1992 anlässlich der Behandlung einer äthiopischen Parallele eine abweichende Deutung eines der arabischen Belege geliefert, die, wie sich aus den Nachträgen S. 272 zu S. 646, Rand-Nr. 1 ergibt, bereits J. van Ess in einem Brief von 1967 vorweggenommen hat. Rez. verspricht, in andauernder und fruchtbare Auseinandersetzung eine Behandlung von Nr. 10 (S. 149-146) *Was bedeutet baqīja im Koran?* Hier kommt der Autor, nach minutiöser und kennnisreicher Erörterung des Befundes im Arabischen, und in strikter Befolgung seiner eigenen methodischen Vorgaben praktisch nur des Arabischen, zu dem Schluß eben einfach »Rest« bzw. »Reliquien«. An vielen Stellen des Aufsatzes spürt man in der philologischen Argumentation die Nähe zum allgemein Sprachwissenschaftlichen (z. T. zur Über-

setzungstheorie bzw. vergleichend-semasiologischen Ansätzen), von dem überall spürbaren breiten Wissen und Verständnis um kulturelle und historische Zusammenhänge ganz abgesehen. Er hat sich als Arabist den naheliegenden Schritt versagt: der koranische Begriff gehört in ein semantisches Feld vorzugsweise christlich-orientalischer Prägung, das ausgehend von Wörtern der Grundbedeutung »lassen, zurücklassen« die typischen Eigenschaften und Nachruhm (im Sinne von geistiger und materieller Hinterlassenschaft) bezeichnet. Als wahrscheinlicher Vermittler in das koranische Arabisch ist äth. *təruf(at)* zu benennen.

Zuletzt fragt sich Rez., ob der modern gewundene Reihentitel, der zu dem eher »klassischen«, sachgerechten und nüchternen Titel der Aufsatzsammlung im auffallenden Gegensatz steht, im Sinne des großen Arabisten Spitaler gewesen sein mag, dessen Zustimmung gefunden hat?

Manfred Kropp

ΘΕΜΕΛΕΙΑ. Spätantike und koptologische Studien, Peter Großmann zum 65. Geburtstag, hg. von Martin Krause und Sofia Schaten, Wiesbaden (Reichert Verlag) 1998 (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Band 3), 348 Seiten, DM 128,-

Peter Grossmann, dem langjährigen Erforscher der christlichen Vergangenheit Ägyptens und Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo, ist eine Festschrift in der neu gegründeten Reihe, die sich dem christlichen Orient widmet, zugesetzt worden. Sie wird durch ein Grußwort an den Jubilar von Martin Krause (S. 9f.), das Schriftenverzeichnis des Jubilars (S. 13-24) und einige Photos, die ihn bei seiner Arbeit zeigen, (S. 7) eingeleitet. Der Hauptteil, aus 24 Beiträgen bestehend, ist alphabetisch nach Autoren geordnet, was einer sich anbietenden Thematisierung zuwiderläuft. Der Umfang der Beiträge bewegt sich im Rahmen von 10 Druckseiten, was keine umfangreichen Untersuchungen zuläßt (mit Ausnahme des Beitrages von Jacek Kościuk, der sehr fachspezifisch über Siedlungsarchitektur von Abū Minā handelt). Es dominiert ein koptologisches Spektrum mit verwandten Themen, die Nubien und Äthiopien einschließen. Weil aber die zeitlichen Grenzen für das, was schon koptisch oder noch spätantik ist, fließend sind, kann man von einer fast homogenen Publikation sprechen; bei der gegenwärtigen Flut von Festschriften eine Seltenheit! Leider finden sich kaum neueste Forschungsergebnisse, einiges wurde schon andernorts veröffentlicht bzw. vorgetragen (man vgl. z. B. den Beitrag von J. Engemann, Ein Tischfuß mit Dionysos-Satyr-Darstellung aus Abū Minā/Ägypten, *JbAC* 41 (1998) 169-177 + 5 Tafeln mit dem hier publizierten). Man hat den Eindruck, daß manches mehr aus Verlegenheit als aus Notwendigkeit publiziert wurde. Die redaktionelle Bearbeitung der Herausgeber war, soweit überhaupt spürbar, sehr behutsam. Die Autoren benutzten jeweils ihre eigene Zitierweise (besonders das sog. Harvard-System erweist sich als sehr störend), die Zahl der Druckfehler ist nicht gering, eine Liste der Errata fehlt. Auch bei der Bibliographie des Jubilars hat man sich nicht der Mühe unterzogen, die ankündigten bzw. im Druck befindlichen Beiträge mit entsprechenden Daten zu ergänzen, so ist z. B. der Beitrag *Copti* bereits im 5. Band (und nicht im 1.) der *Encyclopedie dell'Arte Medievale* 1994 erschienen (285-309), hier wird er aber immer noch als im Druck befindlich angegeben.

Nicht jeder Beitrag kann ausführlich besprochen werden. Es wird jedoch versucht, aus den imaginären Gruppierungen: Archäologie und Kunstgeschichte; Monastizismus und Kirchengeschichte; Geschichte und Texte, einige der darin angesprochenen Probleme bzw. Ergebnisse her-

vorzuheben. Was Leser dieser Zeitschrift besonders interessieren wird, sind Beiträge, die den Christlichen Orient betreffen; sie sind in der Mehrzahl.

D. Bénazeth versucht, Kenntnisse und vorhandenes Material über die Süd-Kirche zu Bawit, einem der bekanntesten Orte koptischer Archäologie, forschungsgeschichtlich zu ordnen und die Rekonstruktion seiner Kollegen aus dem Louvre zu begründen (S. 33-40, mit zwei Abb.). Eine angestrebte ausführliche Diskussion konnte nicht stattfinden, weil der Umfang des Beitrages dazu nicht ausreicht. Den Ausführungen über Bawit steht der Artikel von Marie-Hélène Ruttschowscaya nahe, der die koptischen Tympana im Louvre (S. 289-303, mit 18 Abb.) zusammenstellt, es jedoch bei ihrer Beschreibung beläßt.

Aus den koptischen Funden publizierte Edda Bresciani (S. 41-44) ein interessantes Ostrakon und kommentierte es kurz. Es stammt aus dem Phoibammon-Kloster in Deir el-Bahri und kann in das 7./8. Jh. datiert werden. Es könnte sich auf Apa Petros beziehen, der dem Kloster um 734 vorstand, wenn man sich mit dem Kontext des Fundes und anderer Ostraka einverstanden erklären kann, das scheint jedoch nicht in allen Punkten eindeutig zu sein.

Aus österreichischen Erkundungen und Ausgrabungen werden neue Funde von Frau und Herrn Buschhausen, in Zusammenarbeit mit Fathih Mohammed Khorshid, präsentiert. Heide Buschhausen konzentriert sich auf Bronzen aus Abu Fano (S. 45-54, mit 6 Abb.). Sie folgen spätantiken Formen und zeugen von deren Fortleben bis ins Mittelalter. Ergänzend zu den vorgeführten Parallelen (S. 49) könnte man auch auf die aus dem Niltal, besonders aus Qustol-Ballana und Meroë, hinweisen, was u. a. die iranisch-parthischen Einflüsse erklären würde (dazu vgl. meine Ausführungen in: *Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerlande beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von L. Török, Kush and the external world*, MEROITICA 10 (Berlin 1989) 317-352 und dort zitierte Literatur).

Helmut Buschhausen und F. M. Khorshid widmen sich den Wandmalereien der Höhlenkirchen aus Deir al-Genadla (S. 55-67, mit 12 Abb.) in Mittelägypten, 23 km südlich von Assiut. Die Kirchen wurden zwischen dem 6. und 13. Jh. benutzt und in mehreren Schichten ausgemalt. Leider sind die Beschädigungen erheblich; trotzdem läßt sich erkennen, daß es in Mittelägypten eine größere Zahl von Klöstern mit Wandmalereien gegeben haben muß. Stilistische Merkmale weisen auf das Fortwirken spätantiker Vorbilder in der christlichen Malerei hin, in der man die fast zum Kanon gewordene Ikonographie des Kreuzes, der Engel, der Evangelisten und der Heiligen findet.

Zwei weitere Beiträge von Karel Innemée (143-153 mit 6 Abb.) und Paul van Moorsel (329-342, mit 4 Abb. und arabischem Text, 337-340, der ungewöhnlicherweise den Seiten folgend von vorn nach hinten und nicht umgekehrt gesetzt wurde) beziehen sich auf Wandmalereien aus Wadi Natrun in Deir al-Surian und in Deir al-Baramus, die mit nicht allzu weitgehenden Bemerkungen, die übrigens z. T. schon früher vorgetragen worden sind (z. B. van Moorsel in International Congress for Coptic Studies 4, Louvain-la-Neuve 1992, I, 171-177), behandelt werden.

Donald Bailey (*A lost Barbarian*, S. 25-30) widmet sich, in Anlehnung an die Ausführungen von Rolf M. Schneider (Bunte Barbaren, 1986), einer 2,5 m hohen Plastik die seit 1801 durch eine kleine Lithographie, die sich im British Museum befindet, bekannt ist. Sie soll in Alexandrien gestanden haben und gehört zu den Darstellungen von Orientalen. Man könnte von einer parthoskythisch gekleideten Gestalt sprechen und sie mit Attis – sie ist bartlos und stellt einen Jüngling dar – verbinden. Das interessiert den Autor weniger; er liefert de facto einen kleinen Beitrag zur Forschungsgeschichte und Topographie des antiken Alexandria, die – wie allgemein bekannt – in vielen Abschnitten immer noch umstritten ist. Leider wird in der Bibliographie, im Text (S. 28) und in zwei Anmerkungen (17, 18) die Autorin der *Topography of ancient Alexandria* (1993) mit

»Traczow« statt Tkaczow angegeben, was bei mehreren Stellen kaum noch auf Druckfehler zurückzuführen ist.

Auf alte Materialien bezieht sich auch der Beitrag von Gary Lease, der sich den koptischen Funden bei Meidum aus dem Jahre 1931-1932 widmet.

Die archäologisch-kunstgeschichtlich ausgerichteten Beiträge sind damit nicht ausgeschöpft, sie stellen auch schon aufgrund des Tätigkeitsfeldes des Jubilars den größten Teil des Bandes dar. Einige knüpfen direkt an die Arbeiten bzw. Orte des Wirkens von Peter Großmann an, deshalb kann es nicht wundern, daß sich die Beiträge von Josef Engemann und Jacek Kościuk mit Architektur und Funden von Abū Minā beschäftigen. Engemann bringt ein Beispiel für die spätantik-christliche Frömmigkeit und ihre Verankerung in antiken, magisch gearteten Vorstellungen, die möglicherweise zu der sonderbaren Formulierung geführt haben: »Der Kopf des Dionysos zeigte nach Westen, so daß die Gestalt nach Osten blickte.« (S. 97). Dieselben Schlußfolgerungen wurden gleichzeitig (ohne die genauen Angaben des Fundumstandes) im JbAC veröffentlicht (dort auch bessere Abb., 16 an der Zahl).

Der schon angesprochene Beitrag von Kościuk hat in erster Linie dokumentarischen Wert und korrespondiert mit den anderen Veröffentlichungen über die Ausgrabungen in Abū Minā.

Włodzimierz Godlewski, der seit Jahren zusammen mit seinen Kollegen in Alt-Dongola an Ausgrabungen beteiligt ist, versucht sich erneut den Problemen der Architektur in Dongola und ihrer Funktion zu widmen. Zwar suggeriert der Titel seines Beitrages »The role of Dongolese milieu ...« eine mentalgeschichtliche Ausrichtung seiner Untersuchungen, davon aber ist kaum etwas zu spüren, wenn man von weder näher ausgeführten noch begründeten Feststellungen, wie z. B.: »After Nobadia's union with Makuria in the beginning of the seventh century, the organisation of the Nubian church underwent a process of unification as well, with the Melchite rite (Hervorhebung von P. S.) being adopted for use throughout the kingdom.« (S. 129), absieht. Man fragt sich, wie der Verf., der sich fast ausschließlich auf seine früheren Veröffentlichungen stützt, dazu kommt, ohne jeden Zweifel in dem sogenannten »Church-Mosque Building« (so Arkell, History of the Sudan, London 1961², Abb. 22) von einem »Thronsaal« (S. 131f.) zu sprechen? Die Argumente hierfür scheinen dürfzig zu sein. Es mutet auch absonderlich an, wenn Godlewski die nubische Architektur ständig mit Byzanz zu verbinden sucht, um dann die Ergebnisse des Jubilars, der immer mit Vehemenz die ägyptisch-nubische Relation hervorgehoben hat, zu würdigen.

Neben Nubien wird auch Äthiopien in einem numismatischen Beitrag von Hans Christoph Noeske angesprochen. Es handelt sich dabei um Gußimitationen aksumitischer Münzen (abgebildet, S. 263f.), die auch in Ägypten (u. a. in Abū Minā) gefunden worden sind und die m. E. wegen der Ikonographie (Kreuzzeichen) für die kirchengeschichtlichen Verbindungen zwischen den Ländern des alexandrinischen Patriarchats sprechen. Berücksichtigt man das frühere Auftreten des Kreuzzeichens auf den aksumitischen Münzen (dazu Wolfgang Hahn, Symbols of pagan and Christian worship on Aksumite coins, NUBICA & ÆTHIOPICA IV-V (1994-1995/1999) 431-454, dürfte diese Tatsache von viel größerer Bedeutung sein, als Noeske annimmt.

Hans-Georg Severin widmet sich Datierungsfragen christlicher Monumente, die nicht aus den »Provinzen« wie der Autor betont (S. 317) stammen, und gelangt zu dem Ergebnis, daß seine früheren Versuche nicht unbedingt aufrechterhalten werden können (S. 322f.). Es handelt sich um den »berühmten« schwarzen Krater aus dem Thermenmuseum in Rom, den Severin in die Zeit von Valens zu datieren versuchte (JbBerlMus 12 [1970] besonders 248-251), worauf er nicht mehr beharrt. Damit wird neuerdings deutlich, wie problematisch Datierungsversuche sind, wenn das Material zu gering und nicht ausreichend erforscht ist!

Von den anderen Themen verdienen die aus dem Bereich des *Monastizismus und der Kirchen-*

geschichte Aufmerksamkeit. Hier handelt es sich um die Beiträge von Georges Decœudres, Gawdat Gabra, Martin Krause und Andreas Reichert.

Einen Übergang zwischen den archäologischen und monastisch-historischen Themen bilden die Betrachtungen von Deceudres und Reichert. Erstere behandeln die klösterlichen Wohntürme in Ägypten, ohne jedoch der Genese dieses Typos nachzugehen und zu fragen, warum gerade im Raum um das Rote Meer diese Bauten eine so große Verbreitung fanden. Die zweite nimmt sich vor, schriftliche Quellen mit archäologischen Ergebnissen zu verbinden. So glaubt Reichert den Ort, den Gebel Sull'a, von dem die »Anekdot« – Anastasios Sinaiates zugeschrieben – berichtet, identifiziert zu haben.

Gawdat Gabra stellte dank der Brigitte und Martin Krause-Stiftung Informationen und Texte zusammen, die die Vita »Moses des Schwarzen« betreffen. Die Vermutung, daß Moses ein »Äthiopier« bzw. gleichzeitig ein »Nubier« war (S. 125), scheint die Semantik sowohl des Koptischen als auch des Arabischen zu erkennen. In erster Linie geht es um die spätere Transposition der Bezeichnung αἴθιοψ des Palladius (Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch 37) die nicht einen »Äthiopier« im modernen Sinne des Wortes, sondern einen Dunkelhäutigen (= mit von der Sonne verbrannten Gesicht) bedeutet. Deshalb ist die Vermutung, daß es sich auch um einen Blemmyer handeln könnte, nicht auszuschließen. Allerdings überzeugt die unvollständige Literatur, auf die Gawdat Gabra seine Annahme aufbaut, nicht. Daß »Moses der Schwarze« auch außerhalb Ägypten bekannt war und dargestellt wurde (H. Kaufhold, OrChr 79 [1995] 48-119) übergeht der Autor, obwohl er Fortleben und Popularität dieses Märtyrers in der koptischen Kirche anspricht und von unpublizierten Darstellungen aus zweiter Hand berichtet (S. 126).

Der Beitrag des Herausgebers der Festschrift und Protagonisten der Reihe, Martin Krause, gibt seinen 1991 in Moskau beim 18. Internationalen Byzantinistenkongreß gehaltenen Vortrag wieder, der auf seine leider immer noch unveröffentlichte Dissertationen (Apa Abraham von Hermonthis [1956] und Untersuchungen zum ägyptischen Mönchtum [1958]) zurückgeht. Es handelt sich um einen wichtigen Beitrag zur Sozial- und Rechtsgeschichte des ägyptischen Mönchtums, das durch die äußeren Umstände – die Übernahme der Macht durch die islamischen Herrscher und die dadurch entstandene Besteuerung – gezwungen worden war, sich auch anderen als spirituellen und asketischen Erfordernissen zu beugen. (Im laufenden Text dürfte es sich um einen »Druckfehler« handeln, wenn statt von τυπικά von τυπικά die Rede ist).

Bei dieser Gelegenheit scheint es geboten, die legitime Forderung nach Veröffentlichung von Dissertationen aus der früheren DDR-Zeit zu erneuern. Im zehnten Jahr nach der Vereinigung Deutschlands sollte dies (z. B. auf photomechanischem Weg) möglich sein. Die ungleiche Möglichkeit der Nutzung und Bewertung von deutschen Dissertationen darf nicht zum Dauerzustand werden. Deshalb würde man begrüßen, wenn die Reihe »Sprachen und Kulturen des christlichen Orients« sich die Veröffentlichung der unpublizierten Dissertationen aus diesem Bereich zur Aufgabe machen und mit denen des Herausgebers beginnen würde.

Die letzte Themengruppe befaßt sich primär mit Texten und ihrer Auswertung. Hierzu gehören die Ausführungen von Stephen Emmel, Rodolphe Kasser, Wassilius Klein und Sophia Schaten.

Der Beitrag von Emmel steht in einer gewissen Verbindung zu vorangegangenen Themen, in denen sich der amerikanische Koptologe aus Münster den historischen Umständen des *sermons* von Schenute »Gott ist gnädig!« widmet. Die Art des Kommentars und seine Auswertung weist auf die künftige vollständige Edition von Schenutes Werk hin (dazu in Acta Münster 1996, Besprechung in OrChr 85), die bereits in Angriff genommen worden ist.

Kasser und Klein behandeln Manichaica. Der Genfer Kenner der Materie liefert eine kommentierte französische Übersetzung eines Bemafest-Psalms, der die Vision eines himmlischen Jüngsten Gerichtes zeichnet und einen Einblick in die manichäische Doxologie ermöglicht.

Klein setzte sich in seinem bei der 4. Internationalen Manichäismuskonferenz (1997) in Berlin gehaltenen Vortrag mit der Rezeptionsgeschichte des Manichäismus in der koptischen Patriarchengeschichte auseinander. Er versuchte die Differenzen in den Überlieferungen der »Geschichte der Patriarchen von Alexandria« und der koptisch geschriebenen Kirchengeschichte, in Bezug auf die *Acta Archelai*, zu erklären. Dabei bleiben aber viele Fragen offen, u. a. die nach der Anwesenheit der Manichäer in Ägypten und ihrer Klostergründungen, die Martin Krause verneint (*Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten*, 81-116; *Das Mönchtum in Ägypten*, 149-174, in Ders. (Hg.), Ägypten in spätantikchristlicher Zeit, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4, Wiesbaden 1998, 94, 169f.). Die manichäischen Coptica – im Gegensatz zu anderen Artikeln in ΘΕΜΕΑΙΑ, die von Krause in seine Betrachtungen in dem nachfolgenden Band der Reihe Sprachen und Kulturen des christlichen Orients (s. o.) aufgenommen worden sind, sind die beiden von Kasser und Klein außer acht gelassen worden –, die religions- und kirchengeschichtlich für das christliche Ägypten bedeutsam waren, müssen anders gewertet werden, als Martin Krause das zu tun versucht. Man gewinnt den Eindruck einer einseitigen Auswertung der Forschungsliteratur, z. B. durch Nichtbeachtung der wichtigen Beiträge von Carsten Colpe (in JbAC 15 [1972] ff. und RAC 11, 537-659) der nicht zugestimmt werden kann (dazu ausführlich in den *Literaturberichten* in NUBICA & AETHIOPICA VI-VIII, in Vorbereitung).

Die Mitherausgeberin der Festschrift, Sofia Schaten, knüpft mit ihrem Beitrag (an dem, wie die Autorin bemerkte, auch Martin Krause beteiligt war) über die »Inscriften auf Türstürzen« an frühere Ausführungen Krauses (in der Festschrift für Antoine Guillaumont, vgl. Bibliographie S. 313) an. Sie korrigiert die Zuschreibung eines epigraphischen Dokumentes aus dem Britischen Museum (Nr. 1276) und veröffentlicht zwei neue Fragmente (man würde für weitere Bände der Reihe begrüßen, wenn der Schnitt des koptischen B den Proportionen und der Lesbarkeit der anderen Buchstaben angepaßt werden könnte) aus den Lagern der Luxor-Tempel, die ihr Dank der Hilfe und den Aufnahmen (abgebildet) des Jubilars bekannt geworden sind (die arabische Transkription von Luqṣur, der sich die Autorin bedient, mutet sonderbar an; allerdings zieht sich die uneinheitliche Transkription von Namen nicht nur durch die Festschrift, sondern durch die ganze Reihe).

Piotr O. Scholz

Symposium Syriacam VII. Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11-14 August 1996, edited by René Lavenant, S. J., Rom 1998 (OCA 256), 748 Seiten, Lit. 98 000

Im Sommer 1996 trafen sich in der schwedischen Universitätsstadt Uppsala 140 Teilnehmer (Foto: 8) zum siebten Symposium Syriacum. Im Laufe einer knappen Woche (11.-14. August) wurden in mehreren, zum Teil parallel stattfindenden Sektionen insgesamt 65 Referate aus allen Bereichen der syrologischen Forschung und benachbarter Gebiete gehalten. Davon vereint der vorliegende Band 59 Beiträge, von denen die meisten eine Länge von 10 bis 15 Seiten umfassen. Dem in der gediegenen Art der Reihe »Orientalia Christiana Analecta« hergestellten Buch sind neben einer kurzen Einführung (11f.) ein Abkürzungsverzeichnis (9f.) und ein äußerst knappes Register (747f.) beigegeben.

Angesichts der großen Zahl von Referaten und des beschränkten zur Verfügung stehenden Raumes werden im Folgenden lediglich 16 Beiträge ausführlicher gewürdigt. Daß sich die Auswahl vornehmlich an den Interessen und Kenntnissen des Rezensenten orientiert, liegt in der Natur

der Sache und darf keineswegs als Abwertung nicht erwähnter Arbeiten mißverstanden werden. Um ein gewisses thematisches Gleichgewicht zu wahren, wird mindestens ein Beitrag aus jeder der insgesamt acht Sektionen des Symposiums berücksichtigt.

Über frühe syrische Zeugen der apokryphen Andreasakten handelt der Jesuit *Michel van Esbroeck* in seinem Beitrag »Actes syriaques d'André attribués à Éphrem« (85-105). Seit den Tagen Assemanis ist ein unter dem Namen Ephräms überliefertes Lobgedicht auf den Apostel Andreas und seine Reise in das sogenannte Land der Hunde bekannt (Vat. Syr. 117, fol. 535^{ra}-537^{rc}). Neben einer Edition und französischen Übersetzung dieses Textzeugen (92-105) stellt van Esbroeck zwei unabhängige Parallelüberlieferungen der Erzählung vor. – Geschichte und gegenwärtiger Stand des wesentlich durch die Arbeit der Stiftung Pro Oriente (Wien) positiv beeinflußten Dialoges zwischen der assyrischen Kirche des Ostens und Rom skizziert *Dietmar W. Winkler* (The Current Theological Dialogue with the Assyrian Church of the East: 159-173). Wichtige Fortschritte verdanken sich nicht zuletzt den durch eine intensive Forschung im Bereich der altkirchlichen Christologie ermöglichten Begriffsklärungen. – Die Authentizität der unter dem Namen des edessenischen Bischofs Rabbula († 435) überlieferten Hymnen und Gesänge verteidigt *Peter Bruns* (Bischof Rabbula von Edessa – Dichter und Theologe: 195-202). Sowohl Parallelen im übrigen Schrifttum des Rabbula als auch die in den Hymnen entwickelte Theologie – besonders die für die Zeit um das Ephesinum 431 typische Marienfrömmigkeit – sprechen für den Verfasser Rabbula. – *Sebastian Brock* informiert in »A Monastic Anthology from Twelfth-Century Edessa« (221-231) über Inhalt und Quellen einer im Kloster des hl. Ephräm/Niederlande befindlichen mittelalterlichen Handschrift. Deren Text ist in einer 1985 von Julios Çiçek angefertigte Abschrift greifbar. Die Kompilation vereint Auszüge verschiedener Autoren der Spätantike und des frühen Mittelalters, wobei eine Reihe von Texten anderweitig unbekannt sind (u. a. 224: Auszug aus Evagrius). – Einen Vergleich der archäologischen Befunde mit der Schilderung der Missionierung Nordnubiens durch Johannes von Ephesus (Kirchengeschichte III 4) unternimmt *Harald Suermann* in »Der Bericht des Johannes von Ephesos über die Missionierung der Nubier im sechsten Jahrhundert« (303-313). Während Johannes schematisch von zwei Phasen der Mission (308: durch den von Kaiserin Theodora unterstützten Julianos bzw. später unter Kaiser Justin II. durch Longinos) ausgeht, ermöglichen die Ausgrabungen in Faras und Umgebung ein differenzierteres Bild der Christianisierung des Landes, bestätigen aber in den Hauptlinien den Bericht des Johannes (312). – »Syrische Tradition in armenischer Adaption. Die armenische Rezeption des Geschichtswerks von Michael Syrus und der antichalcedonische Judenbrief an Kaiser Markianos« (359-371) untersucht *Andrea B. Schmidt*. Dank seines hohen Quellenwertes und des in ihm ausgedrückten orthodoxen Glaubens wird das Geschichtswerk des Michael Syrus um die Mitte des 13. Jh. in zwei Versionen ins Armenische übersetzt. Beide im Patriarchat von Hromkla (Kilikien) entstandenen Übertragungen bemühen sich in Sprache und Inhalt um eine auf die spezifischen Bedürfnisse armenischer Leser eingehende Adaption der Vorlage. In der armenischen Version des Geschichtswerkes läßt sich zudem am Beispiel des sogenannten Judenbriefes an Markianos, eines monophysitischen Pamphletes, die Übernahme einer nicht in der syrischen Vorlage enthaltenen Tradition in die neue armenische Übersetzung nachweisen. – Mit der Person der Širin, der Lieblingsgemahlin des persischen Großkönigs Chosroes II. (590-620), beschäftigt sich *Manfred Hutter* (Shirin, Nestorianer und Monophysiten. Königliche Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich: 373-386). Für die Eingriffe der später zur christlichen Königin verzeichneten Širin in die Belange der Kirche des Ostens (Förderung der Monophysiten) sind wohl im wesentlichen politische Motive ausschlaggebend gewesen. – Die verwickelte Geschichte des Wortes Sarazene (ursprünglich Land und Bevölkerung östlich von Palästina) zeichnet *Daniel J. Sahas* in seinem interessanten und gut dokumentierten Beitrag »Saracens and the Syrians In the Byzantine Anti-Islamic Literature and Before«

(387-408) nach. Die bereits in vorislamischer Zeit pejorativ konnotierte Bezeichnung wird bereitwillig während der Araberstürme von einer Reihe byzantinischer Autoren als negativer Sammelbegriff (408: »a macro«) übernommen. Später wird Sarazene wertneutral als Synonym für Muslim bzw. Araber verwendet. – Das Christentum in der zentralasiatischen Oasenstadt Merw im 7. Jh. steht im Mittelpunkt des Beitrages von *Jürgen Tubach* (Abgrenzung und Selbstbehauptung in einer multikulturellen Umwelt. Die christliche Gemeinde von Merw, einer Metropole an der Seidenstraße, in der ausgehenden Sasanidenzeit: 409-419). In der Christianisierungslegende des Barschabba, deren älteste ostsyrische Fassung ins 7. Jh. zurückgeht, findet das Ringen der dortigen Christengemeinde um ihre Identität zwischen Gnosis und Manichäismus einen literarischen Niederschlag. – Zwei Beiträge des Sammelbandes sind von *Rainer Voigt* verfasst. In »Das emphatische p des Syrischen« (527-537) wird die Entstehung eines nicht spirantisierbaren und deshalb emphatischen syrischen p-Lautes durch die Umschreibung griechischer Wörter nachgewiesen. Der zweite Beitrag von Voigt (Griechischer Wortindex zu Anton Schalls »Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen«: 541-543) bietet ein nützliches Hilfsmittel zur Benutzung der 1948 erstmals publizierten Dissertation von Schall (2. Auflage Darmstadt 1960). – Der EDV-Spezialist *George Anton Kiraz* versucht in »Syriac Morphology: From a Linguistic Model to a Computational Implementation« (553-573) ein für den Einsatz mit Computern geeignetes morphologisches System zu entwickeln, welches verschiedene, auch unregelmäßige Phänomene des Syrischen (u. a. Pluralbildung, Verbalformen) adäquat zu beschreiben in der Lage ist. – *Merja Merras* wendet sich in »The Date of the Earliest Syriac Lectionary Br. M. Add. 14528« (575-585) gegen die bisherigen Datierungensansätze von A. Baumstark (terminus ante quem Ephesus 431) und F. C. Burkitt (zwischen 474 und 498). Ihrerseits datiert sie aus liturgiegeschichtlichen Gründen das Lektionar als ältestes liturgisches Zeugnis syrischer Zunge zwischen 350 und 390 (585). – *Han J. W. Drijvers* analysiert in »An Icon of the Dead Christ on the Cross in a Syriac Text« (607-616) mit der »Geschichte des Abbildes Christi« ein bedeutsames Werk der syrischen Adversus Judaeos-Literatur (Ausgabe: E. A. Wallis Budge, London 1899). In ihm spielt ein wundertägiges, von Juden zur Verspottung der Christen in Auftrag gegebenes Bild des Gekreuzigten eine entscheidende Rolle. Dessen exakte ikonographische Beschreibung und die neuchalkedonische Ausrichtung der Darstellung erlauben eine Datierung des Traktes Ende 7./Anfang 8. Jh. (615). – Reich illustriert mit 18 Abbildungen analysiert *Ewa Balicka-Witakowska* in »Remarks on the Decoration and Iconography of the Syriac Gospels, British Library, Add. 7174« (641-659) die ikonographischen Besonderheiten des 1499 von einem gewissen Elias in Mosul für die Kirche von Tell Ziqufa angefertigten Evangelistars. Der geübten Kalligraphie steht im wertvollen Manuskript eine recht eigenwillige, vom üblichen Kanon abweichende Art der Illustration gegenüber. Elias versucht handwerkliche Defizite (etwa bei der Darstellung des menschlichen Körpers) durch die Vereinfachung von Szenen zu mildern. – In einen wenig bekannten Bereich frühchristlicher Archäologie führt *Yves Calvet* mit »Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région du Golfe« (671-685) ein. Auf der Grundlage jüngster Ausgrabungen – v. a. auf den zu Kuwait gehörigen Inseln Failaka und Akkaz – werden verschiedene frühchristliche Gebäudereste und Fundstücke aus dem 5./6. Jh. vorgestellt.

Wie für Kongressbände dieser Art üblich, vereint das vorliegende Buch eine Fülle quantitativ und qualitativ verschiedenartiger Beiträge. Gleichwohl erhält der zumindest mit Grundkenntnissen der syrischen Sprache und Literatur versehene Leser im vorliegenden Sammelband einen guten Überblick über wesentliche Arbeitsfelder und Erträge der gegenwärtigen Syrologie.

Josef Rist

Dumbarton Oaks Papers Number Fifty-One, Washington D. C. 1997, XVII
 + 318 Seiten

Der vorliegende Band enthält mehrere Aufsätze über Palästina in byzantinischer Zeit, die auch für die Geschichte des Christlichen Orient von Interesse sind. Es handelt sich um einen Teil der Vorträge, die Ende April 1995 auf dem Symposium zum Thema »Palestine and Transjordan before Islam« in Dumbarton Oaks gehalten wurden.

Mit der sprachlichen Situation befaßt sich Sydney H. Griffith in seinem Beitrag »From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods« (S. 11-31). Obwohl Griechisch sicherlich die vorherrschende Sprache der christlichen Kultur in Palästina war, spielten auch die einheimischen Sprachen, nämlich das Christlich-Palästinensische und vor allem später das Arabische eine wichtige Rolle. Zu Recht weist Griffith auch darauf hin, daß die Mönche von überallher kamen und – wenn eine genügend große Sprachgruppe vorhanden war – die Liturgie auch in einer anderen Sprache als dem Griechischen stattfinden konnte; dies nährte allerdings gelegentlich den Verdacht auf monophysitische Elemente in fremdsprachlichem Gewand. In einem 2. Abschnitt befaßt er sich näher mit dem Christlich-Palästinensischen, das bis zum 8. Jh. als Umgangssprache stark verbreitet war und dann dem Arabischen weichen mußte. Der 3. Abschnitt ist dem Christlich-Arabischen (»Melkite Arabic«) gewidmet, das ab dem 8./9. weitgehend auch das Griechische zurückdrängte und zur »lingua franca« aller Melkiten und auch zur Sprache der Theologie wurde, ohne daß das Griechische, etwa in der Liturgie, ganz verschwand. In einem abschließenden kurzen Kapitel weist der Verfasser auf die Bedeutung des Armenischen und Georgischen in den Klöstern Palästinas hin sowie auf die dort entstandene georgische Übersetzungsliteratur, durch die einige sonst verlorene griechische Werke erhalten geblieben sind.

Yizhar Hirschfeld widmet sich in seinem durch Abbildungen und Zeichnungen gut dokumentierten Aufsatz den landwirtschaftlichen Siedlungsformen in der Zeit vom 4. bis zur Mitte des 7. Jh.: »Farms and Villages in Byzantine Palestine« (S. 33-71). Er stellt zunächst die Ausdrücke dafür zusammen und gibt dann einen Überblick über die rein byzantinischen Fundorte und deren Gegebenheiten, aufgegliedert nach Gegenden (Golan, Galiläa, Karmel, Küstenebene, Samaria, Judäa, Negev). Anschließend faßt er die Ergebnisse zusammen und weist dabei auf die starken Unterschiede hin. Typisch waren geschlossene Dörfer, doch kamen auch Streusiedlungen und kleine Weiler vor. Die Mehrheit der Bewohner lebte von der Landwirtschaft, daneben gab es auch Handwerker. Die Gebäude standen meist eng beieinander, getrennt durch schmale Gassen. Nirgendwo wurden Straßen mit Läden oder Marktplätze gefunden. Ein planmäßiger Ausbau ist nicht erkennbar, Befestigungen fehlten. Die Synagogen oder Kirchen, die nach den Inschriften von den Dorfbewohnern gebaut waren, standen meist mitten im Dorf. Ihre Ausstattung deutet auf den Wohlstand der Bevölkerung. In ihrer Nähe standen die größeren Häuser der reicherer Bewohner. Badehäuser waren verbreitet. Auch die Höfe waren von unterschiedlichem Zuschnitt. Neben einfachen Gebäuden mit einem abgeschlossenen Hof gab es verschiedenartige größere Anlagen.

Einen spezielleren, aber nicht minder interessanten Bereich behandelt der Beitrag »Presses for Oil and Wine in the Southern Levant in the Byzantine Period« von Rafael Frankel (S. 73-84). Zahlreiche Zeichnungen veranschaulicht den Text. Beschrieben werden die einzelnen Schritte bei der Herstellung von Wein und Öl und die geschichtliche Entwicklung der dafür verwendeten Geräte.

Yoram Tsafrir und Gideon Foerster berichten über »Urbanism at Scythopolis-Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries« (S. 85-146). Sie fassen die frühe Geschichte der Stadt in helleni-

stischer und römischer Zeit zusammen, beschreiben im nächsten Abschnitt Stadtplanung und Architektur in der römischen Periode, gehen auf die Bevölkerungszahl und Ausdehnung in den ersten Jahrhunderten der byzantinischen Zeit ein, ferner die Christianisierung sowie die sozialen und kulturellen Veränderungen und ihren Auswirkungen auf die Stadtplanung. In den weiteren Abschnitten wird die spätere Entwicklung bis zur islamischen Eroberung ausführlich dargestellt. Der Beitrag ist ebenfalls mit zahlreichen Abbildungen versehen.

Die weiteren, meist ebenfalls mit Abbildungen und Zeichnungen versehenen Aufsätze in diesem ausgezeichneten Band, der verschiedene wichtige Aspekte vor allem des byzantinischen Palästina in hervorragender Weise beleuchtet, können hier nur aufgezählt werden: G. W. Bowersock, Poytheism and Monotheism in Arabia and the Tree Palestines» (S. 1-10); Shulamit Hadad, Oil Lamps from the Third to the Eighth Century C. E. at Scytopoli-Bet Shean (S. 147-188); Clive Foss, Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach (S. 189-269); David F. Graf, The *Via Militaris* in Arabia (S. 271-281; gemeint ist natürlich die Provinz Arabia). Daneben enthält der Band weitere Aufsätze über archäologische Projekte in anderen Gegenden sowie Nachrufe auf die Byzantinisten Robert Browning und Alexander Kazhdan.

Hubert Kaufhold

Nubica et Aethiopica IV/V [vormals Nubica]. Internationales Jahrbuch für koptische, meroitisch-nubische, äthiopische und verwandte Studien unter Mitwirkung von Tomasz Derda, Wolfgang Hahn, Stefan Jakobielski, C. Detlef G. Müller und Andrzej Zaborski herausgegebenen vor Peter Nagel und Piotr O. Scholz, Warszawa 1999

Die Zeitschrift Nubica wurde 1990 mit dem Erscheinen des Bandes I/II begründet; 1994 wurde der Band Nubica III/1 herausgegeben und 1999 erschien der hier zu besprechende Band IV/V, allerdings unter dem neuen Namen »Nubica et Aethiopica«. Der Herausgeber Piotr Scholz vermerkt in seinem Vorwort, wie schwer es ist, heutzutage eine wissenschaftliche Zeitschrift wie die vorliegende herauszubringen. Die Schwierigkeiten liegen nicht nur im Bereich der Finanzierung, sondern auch im zurückgehenden Interesse an nubischen Studien. Dabei bietet sich die Zeitschrift gerade hierfür als Fachorgan an. Man muß den Herausgebern für die bisher erschienenen Bände Achtung zollen und kann nur hoffen, daß es ihnen gelingt, die nächsten beiden Doppelbände im laufenden Jahr sowie den zehnten Band im nächsten Jahr herauszugeben.

Der vorliegende Band teilt sich deutlich in zwei Teile. Zunächst zum ersten Teil: die erste Gruppe von Beiträgen enthält Untersuchungen und Abhandlungen. Die beiden ersten Beiträge von William Y. Adams, *The Murals of Meinarti*, und von dem leider zu früh verstorbenen Mokhtar Khalil und C. Detlef G. Müller, *Das unternubische Rechtswesen im Mittelalter*, bieten wichtige Beiträge für die nubischen Forschungen. Die folgenden beiden Beiträge stammen aus der Feder des Herausgebers Scholz. Unter der Überschrift *Film im alten Ägypten* behandelt Piotr Scholz kinetische Elemente in der ägyptischen Kunst. Sein Beitrag J. Strzygowskis »*Die Krisis der Geisteswissenschaften* – 60 Jahre später« ist ein Vortrag, den er zum hundertjährigen Bestehen des Kunsthistorischen Institutes der Universität Graz am 29. 10. 1992 gehalten hat. Als Forschungsbeitrag erscheint in diesem Band ein Beitrag von Jürgen Tubach zum Thema *Die nestorianische Kirche in China*, der sich vor allem dadurch auszeichnet, daß er möglichst vollständig die Literatur zum Thema auflistet. Eine thematische Ordnung der Bibliographie hätte den Nutzen deutlich erhöht. Von den beiden folgenden Ausgrabungsberichten ist der von Bogdan Żurawski über die

Mönchsgräber des Klosters in Alt-Dongola hervorzuheben, der ausführlich den Gegenstand diskutiert und mit vielen Bildern und Zeichnungen versieht. Für den Christlichen Orient von besonderem Interesse ist auch der Beitrag des Herausgebers Piotr O. Scholz zur Ikonizität des christlichen Orients, indem er zunächst ausführlich das Buch von Mahmud Zibawi *Die christliche Kunst des Orients* kritisiert und schließlich in einem Anhang seinen Beitrag zur Ikonizität für das Kleine Wörterbuch des christlichen Orients abdrückt, dessen gekürzte Fassung auch dort erscheinen wird. Der Beitrag von Giovanni Vantini über die entferntesten Plätze, die vom nubischen Christentum in Sudan erreicht wurden, ist genauso in den Akten der VIII. Internationalen Konferenz für nubische Studien in Lille abgedruckt (sieht man von minimalen Änderungen ab und von einem Versprechen, daß die langen Textpassagen in einem Appendix abgedruckt werden, der allerdings fehlt).

Im zweiten Teil, dem sogenannten Sonderteil, werden die Akten der ersten Tagung der »Orbis Aethiopicus Gesellschaft zur Erhaltung und Förderung der äthiopischen Kultur« wiedergegeben. Da die nächsten beiden Bände ebenfalls Akten von Orbis-Aethiopicus-Konferenzen enthalten sollen, liegt wohl in dem größeren Platz, den Äthiopien in dieser Zeitschrift erhält, der Grund für die Namenserweiterung.

Leider sind nicht alle Beiträge dieser Tagung in diesem Band abgedruckt, so fehlt der vielversprechende Beitrag von Stefan Jakobielski *Das Klosterwesen der koptischen Kirche im Lichte der neusten Ausgrabungen in Nubien*. Die drei Beiträge *Religionsgeschichte Aksums in der Spätantike* (Heinzgerd Brakmann), *Symbols of Pagan and Christian Worship on Aksumite Coins* (Wolfgang Hahn) und *Ethiopia and Alexandria. Chronology of the Conversion of Ethiopia* (Stuart Munro-Hay) behandeln das komplexe Thema des Ursprungs des Christentums in Äthiopien aus verschiedenen Blickwinkeln. Manfred Kropp stellt in seinem Beitrag *Politische Zensur im 17. Jhd. in Äthiopien: Die Chronik des Sarsa-Dengel* die ausgesprochen komplizierte Redaktionsgeschichte dieser Chronik dar. Bairu Tafla präsentiert die Briefe einer der außergewöhnlichsten Frauen Afrikas in dem Beitrag *The Transcendent Epistolarian Perspectives of Empress Taytu's Erudition*. Paul B. Henze berichtet im Beitrag *The monastery of Mertule Maryam in Gojjam* über verschiedene Besuche in dem in der Überschrift genannten Kloster und skizziert notwendige archäologische Arbeiten für eine verbesserte Kenntnis zu diesem Kloster. Małgorzata Martens-Czarnecka verweist in ihren Beitrag *Certain common aspects of Ethiopian and Nubian painting* auf Gemeinsamkeiten in der äthiopischen und nubischen Malerei. Ergänzend hierzu ist der Aufsatz von Stanisław Chojnacki *Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XIIe au XIXe siècle*, der nicht nur die Geschichte der Darstellungen von Stiftern in der äthiopischen Malerei behandelt, sondern auch Vergleiche zur nubischen Kunst bietet.

Dieser erste Band der Reihe unter neuem Namen bietet wieder eine Vielzahl unterschiedlicher Beiträge, die sich auf Äthiopien oder Nubien beziehen. Es ist zu hoffen, daß es den Herausgebern gelingen wird, in Bälde die angekündigten folgenden drei Bände zügig herauszugeben und den Grundstein für eine neue Serie zu legen.

Harald Suermann

Archives Impériales Autrichiennes. Relatives au Liban et au Proche-Orient (1793-1918). Premier Volume (1793-1834), Kaslik 1997 (Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Collection des Archives Diplomatiques concernant le Liban et les Pays Limitrophes). XXXII+503 S.

Archives Impériales Autrichiennes. Relatives au Liban et au Proche-Orient (1793-1918). Deuxième Volume (1836-1840), Kaslik 1998 (Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Collection des Archives Diplomatiques concernant le Liban et les Pays Limitrophes). X+454 S.

Die beiden hier vorgestellten Bände bieten Dokumente, fast ausschließlich von Diplomaten und Konsuln, die in den österreichischen kaiserlichen Archiven liegen und den Nahen Osten, insbesondere den Libanon, betreffen. Weitere Bände sollen erscheinen. Schon die beiden jetzt vorliegenden Bände decken eine äußerst interessante Periode in der nahöstlichen Geschichte ab. Das älteste wiedergegebene Dokument stammt aus dem Jahre 1793. Es ist ein Brief des Elie Hobeiche an den österreichischen Kaiser mit der Bitte um Erlaubnis, in seinen Herrschaftsgebieten für die Verfolgten des Berges Libanon sammeln zu dürfen. Er ist selbstverständlich deutsch geschrieben. Die veröffentlichten Dokumente bieten interessante Berichte von Österreichern, die im Orient leben, an ihre Regierung. Es war die Zeit des Niedergangs des Osmanischen Reiches, des griechischen Unabhängigkeitskrieges und des ägyptisch-osmanischen Konflikts mit der zentralen Figur des Mehmet Ali. Wie bedeutsam die Auseinandersetzung zwischen Mehmet Ali und dem Sultan war, zeigt die rege diplomatische Berichterstattung, die allein für die Jahre 1836-1840 einen ganzen Band von über 450 Seiten füllt. Österreich drang auf verschiedene Arten in den Orient. Auf dem Balkan mußte Österreich im Laufe der Geschichte mehrmals militärisch eingreifen, um osmanischen Aggressionen und russischem Expansionismus zu widerstehen. Es nahm auch an dem Krieg gegen Mehmet Ali und am Krimkrieg teil. Aufgrund des Vertrages von Karlowitz 1699 hatte Österreich das Recht erworben, den lateinischen Klerus und die Gläubigen auf osmanischen Territorium, vor allem auf dem Balkan, zu schützen. Österreich interessierte sich auch besonders für die Armenier und die Griechisch-Katholiken. Mit den Maroniten bestanden schon vor dem Vertrag von Karlowitz Beziehungen. Ökonomisch war Österreich durch die 1729 gegründete Levante-Kompanie und die 1745 durch Maria-Theresia neugegründete Levante-Kompanie in regem Austausch mit dem osmanischen Reich. Seit dem Vertrag von Passarowitz 1718 konnte Österreich einen ständigen Botschafter - einen Internuntius - bei der hohen Pforte in Konstantinopel und an verschiedenen Orten in der Levante Konsuln einsetzen. Die Dokumente sind deshalb auch so interessant, weil es unmittelbare Zeitzeugen sind, und die Geschehnisse nicht aus einer Retrospektive mit einer größeren zeitlichen Distanz erzählt und bewertet werden. Für den Wissenschaftler vom Christlichen Orient sind sie von Bedeutung, weil es die Zeit ist, in der die europäischen Nationen aufgrund der Kapitulationen mit dem Osmanischen Reich sogenannte Schutzfunktionen gegenüber den Christen ausübten, und man anhand dieser Akten, zumindest für Österreich abschätzen kann, welche Bedeutung der Schutz der christlichen Minderheiten in der täglichen Diplomatie besaß. Die Dokumente werden in der Originalsprache veröffentlicht, d. h. in Deutsch, Französisch (überwiegend) und Italienisch, und zwar so wie sie damals geschrieben wurden. Beiden Bänden ist eine kurze historische Einleitung vorausgeschickt, dem ersten Band sind am Ende noch Listen der osmanischen Sultane, der osmanischen Großwesire und der österreichischen Diplomaten in Nahost sowie eine kurze Bibliographie und ein Glossar angefügt. Beide Bände haben auch eine tabellarische Auflistung der Dokumente mit Fondsangaben, kurzen Angaben zum Inhalt, Datum der Dokumente und Korrespondenten.

Diese ausgezeichnete Edition, die uns für den Nahen Osten und speziell für den Libanon bisher unveröffentlichte Quellen aus den letzten Jahrzehnten des Osmanischen Reiches liefert, wird hoffentlich bald seine Fortsetzung bis zum Ende des Osmanischen Reiches finden.

Harald Suermann

Aksinja Džurova – Krasimir Stančev, Opisanie slavjanskich rukopisej Papskogo Vostočnogo Instituta v Rime. So vpstupitel'noj stat'ei o formirovaniu sobranija professora Vinčenco Podži, O. I. – Catalogo dei manoscritti slavi del Pontificio Istituto Orientale di Roma. Con uno studio sulla formazione del fondo del prof. Vincenzo Poggi, S. J. Roma 1997, XLIII, 155 S., XXXVIII Tafeln (= Orientalia Christiana Analecta 255)

In einer für Europa sehr schwierigen Zeit gründete am 15. Oktober 1917 der Friedenspapst Benedikt XV. in Rom das Institut zur Erforschung des christlichen Ostens, Pontificio Istituto Orientale. Inzwischen ist es zu einer der größten Einrichtungen dieser Art herangewachsen, die über eine stattliche Bibliothek mit 152.960 Bänden (1997) verfügt. Die Geschichte dieser Institution und seiner Bibliothek umreißt in knappen, klaren Strichen P. Vincenzo Poggi auf der Grundlage von Originaldokumenten. Persönlichkeiten der Hierarchie und international bekannte Fachleute trugen von Anfang an zum Ausbau bei. Eine Reihe von Ordensleuten wirkten dabei mit, darunter u. a. der Mechitarist Ohannes Acherian, der Assumptionist Martin Jugie, vor allem aber Jesuiten, die im Laufe der Zeit die Führung übernehmen sollten. Unter den Weltpriestern fallen der Äthiopier Cahassai Teele Mariam und der spätere russische katholische Bischof Alexander Evreinov auf. Unter den durchaus beteiligten Laien befanden sich der berühmte Giuseppe Silvio Mercati und Fürst Petr Volkonskij, der sich dann unter dem Namen Alexander zum Priester weihen ließ.

Nach manchen institutionellen und finanziellen Schwierigkeiten wurden schließlich die heutigen Räumlichkeiten an der Piazza S. Maria Maggiore unweit des Collegium Russicum gefunden. An der feierlichen Eröffnung nahm am 14. November 1926 u. a. auch der damalige Nuntius in Bulgarien Angelo Roncalli, der künftige Papst Johannes XXIII. teil. Die Bibliothek, für die erst die baulichen Voraussetzungen für etwa 200.000 Bände geschaffen werden mußten, gewann dank der Bemühungen von Kardinal Eugène Tisserant und Cyrille Korolevskij allmählich an Gestalt, so daß sie ebenfalls am Tag des hl. Josafat, am 14. November 1930 unter großer Anteilnahme eröffnet werden konnte, wobei die Chöre des Armenischen, Äthiopischen, Griechischen, Maronitischen, Russischen und Ruthenischen (Ukrainischen) Kollegs auftraten. Die Bestände konnten durch die Verbindungen, über die Mons. d'Herbigny zur Sowjetunion verfügte, über die Außenhandelsorganisation Meždunarodnaja kniga, durch Käufe in Antiquariaten vermehrt werden. Hinzu kamen großherzige Stiftungen wie z. B. des Metropoliten von Lemberg Andrej Szepticki oder von Privatpersonen, wie jene russische Dame, die »exul e dilecta patria, libros amatos ...« dem Institut vermacht. Wie aus dem Verzeichnis der Handschriften hervorgeht, stammen einige Handschriften aus dem Besitz der berühmten altgläubigen Familie Morozov und anderer bekannter Altgläubigen. So kann man wohl zu Recht sagen, daß die Sammeltätigkeit aller mit der Bibliothek auf irgendeine Weise verbundenen Fachleute viele Kostbarkeiten vor dem endgültigen Untergang während des Zweiten Weltkriegs gerettet und der Forschung zugänglich gemacht hat. Die Aufarbeitung des Bestands an slavischen Handschriften ist den beiden bulgarischen Forschern Aksinja Džurova und Krasimir Stančev, die einige Jahre damit beschäftigt waren und ihre Ergebnisse auf

wissenschaftlichen Kongressen vorgestellt haben, zu verdanken. In diesem vorbildlich gestalteten Verzeichnis werden 54 slavische Handschriften aus der Bibliothek des päpstlichen Instituts und eine aus dem Besitz des Collegium Russicum sowie zwei handschriftliche Fragmente in alten Drucken beschrieben. Die Handschriften stammen aus der Zeit vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Die Mehrzahl der jüngeren Handschriften, d. h. jene vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, ist im Milieu der russischen Altgläubigen entstanden. Auf die allgemeine Charakterisierung der Codices folgt deren Beschreibung in allen Einzelheiten, wobei paläographische und sprachliche Besonderheiten hervorgehoben werden. Eine genaue Inhaltsangabe, etwaige Eintragungen und Anmerkungen und endlich die einschlägige Literatur schließen sich an. Aus diesen gründlichen Beschreibungen sind ohne weiteres liturgie- und kulturgeschichtliche sowie volkskundliche Schlüsse zu ziehen. Das gilt besonders für die Neumen- und Notenhandschriften. Erschlossen wird die Ausgabe durch ausführliche Indices zu den Themen, zur Paläographie und Kodikologie, der geographischen Bezeichnungen und der Personennamen. Beigefügt ist außerdem ein Album mit 38 Abbildungen. Gewidmet ist das Buch zwei bedeutenden Vertretern der Byzantinistik und der Theologie, dem Bulgaren Ivan Dujčev und dem Russen Ivan Mejendorf (Meyendorff). Nebenbei entsteht so noch ein Bild von der Erforschung des christlichen Ostens und der damit verbundenen ökumenischen Öffnung vor dem Hintergrund einer unruhigen Zeitgeschichte.

Hans-Joachim Härtel

Suliman Bashear, *The Arabs and others in early Islam*, Princeton, New Jersey (The Darwin Press, Inc.) 1997 (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 8), VIII und 161 S. \$ 24.95

Die postum herausgegebene Studie des im Herbst 1991 früh verstorbenen Suliman Bashear, der in Nablus, Jerusalem und Princeton gewirkt hatte, hat das vorgeblich umstrittene Verhältnis zwischen früher *Arab polity* und dem Aufkommen der neuen Religion des Islam zum Gegenstand. Seine These, diese beiden im 7. Jahrhundert zu beobachtenden parallelen, separaten Prozesse seien erst zu Beginn des folgenden Jahrhunderts sekundär in der Islamisierung der *Arab polity* und Arabisierung des Islam fusioniert worden (S. 116), hatte der Verfasser bereits in einem Kapitel seiner in Jerusalem 1984 erschienenen Arbeit mit dem Titel *Muqaddima fi t-ta'rib al-ābar* behandelt. Einwände gegen diese nun nicht ganz neue Sichtweise lassen sich indes schon daran festmachen, daß beispielsweise der Aufstieg der *Arab polity* nicht einfach isoliert vom Aufstieg des Islam gesehen werden kann, sondern beide Prozesse eng miteinander verbunden erscheinen. Hervorzuheben ist indes, daß der Verfasser, gestützt auf umfänglich sortierte Materialien, deren Auswertung sich methodisch an Noths, indes nicht angeführten Arbeiten orientiert, über frühere, vor allem nach historischen Quellen gearbeitete Studien (Goldziher) hinaus hier als Hauptquellen den Koran und *Hadīt* heranzieht, darunter zahlreiche Handschriften vornehmlich aus der Damaszener Nationalbibliothek az-Zāhirīya.

Eine kurze Einleitung (S. 1-6) referiert, durchweg beeindruckend in der Fülle, den Forschungsstand. Allein an der schon früher mißverstandenen Sicht, Wellhausen habe die 'abbasidische revolutionäre Bewegung als eine persische nationale Revolte interpretiert (*national and racial motives behind the 'Abbāsid revolution*, S. 2 und 41), wird man Anstoß nehmen müssen.

Im ersten der fünf Kapiteln »Bedouins and Non-Arabs« (S. 7-23) werden zunächst deren Sicht und Wertverhältnis behandelt. Aus der pejorierenden Sicht des Koran und in weitem Umfang auch der in *mursal*-Form gefaßten, späteren Überlieferungen des *Hadīt* erscheinen die arabischen

Beduinen (*al-ārāb*) oftmals in sehr dunklen Farben erniedrigt und herabgewürdigt und werden vor allem wegen ihres mit dem Islam als unvereinbar betrachteten Lebenstils und ihrer Ethik an den Pranger gestellt. Sie werden dabei im Kontext von Blasphemie, Heuchelei, Unglauben (etwa Koran 49, Vers 14), Abneigung zum Kampf für den Islam usw. angesiedelt (S. 8), was die spätere Koranauslegung dann auf nur einzelne Beduinen zu begrenzen gesucht hat. Konform im Versuch, die Beduinen zu rehabilitieren, ist auch die *Hadīt*-Literatur, was der Verfasser mit vielen Beispielen aus der frühislamischen und umaiyadischen Zeit belegt (S. 10-14).

Die beiden nächsten Kapitel, »The Impact of the Arab polity in retrospect« (S. 7-23) und »The Great Fusion« (S. 24-43), dokumentieren die schon angesprochenen Transformationsprozesse des Islam bis ins 8. Jahrhundert einschließlich vom Verfasser zugestandener Gegenströmungen. Die unterschiedlichsten Themenfelder zur bevorzugten wie auch diskriminierenden Stellung von Arabern, Mawālī und Nichtarabern kommen hierbei zur Sprache, zum Teil auch mit abweichender Datierung (etwa S. 60f.).

Das vierte Kapitel »Ambivalent attitudes« (S. 67-93) ist eine Art Völkerschau des *Hadīt* und dessen exegesischen Auslegungen, die verstreut angeführt, z. T. voll von Verachtung, Mißtrauen und unverblümter Feindschaft entgegen der Ansicht des Verfassers gerade die Reaktion der Araber auf die massiven Übertritte der Nichtaraber wiederspiegeln, die damit ja zumindest eine Besserstellung im Islam zu beanspruchen suchten. Die belesen zusammengetragenen Texte bieten dabei eine Latte von diametral entgegengesetzten Stereotypen zu den verschiedensten nichtarabischen ethnischen Gruppen. Sie reichen von geregelter und intentional verbundener Koexistenz bis hin zu extremer Feindschaft. Neben den Persern, die hier den Löwenanteil ausmachen und an vorderster Front rangieren, finden sich die positiv gezeichneten Kopten, die meist negativ belegten Türken, ferner die Äthiopier, Juden, Zang, Zut, Nabatäer u. a. m. Blasser und nur am Rande erwähnt werden hingegen die Indier, Slaven oder Berber, da deren Präsenz, weitab vom Schuß, nicht als mögliche Gefahr empfunden wurde.

Das etwas unvermittelt angeschlossene fünfte Kapitel »Apocalyptic insecurities« (S. 94-111) behandelt die vielen apokalyptischen *Hadīte*, welche die Krisen und Zeitängste des vorangegangenen ersten Jahrhunderts ordnend wiederspiegeln. Zu erwähnen sind vielfach zirkulierende Überlieferungen zum Antichristen (*ad-daḡgāl*) und Ende der Zeiten, zum Mahdi und Zweiten Bürgerkrieg (*fitna*) Anfang der 80er Jahre des 7. Jahrhunderts, ohne daß hier aber der Schluß gerechtfertigt erscheint, Mekka sei erst im Verlaufe des 8. Jahrhunderts zum kultischen Zentrum aufgerückt (so S. 100). Gerade die alljährlichen Pilgerfahrten seit der »Abschiedswallfahrt« wie auch der gescheiterte swws Versuch des umaiyadischen Kalifen 'Abdalmalik, während des Zweiten Bürgerkrieges Jerusalem zu einer konkurrierenden Pilgerstätte zu machen, sprechen gegen Verfassers Sichtweise, die er schon andernorts in anderem Zusammenhang (Der Islam 67, 1990, S. 277) vertreten hatte. Die Ausblicke bis ins beginnende 10. Jahrhundert, welche die Züge der Karmathen, die aufkommende Gefahr der Turkvölker und die bereits vom Verfasser in einem Aufsatz im JRAS 3. ser. 1, 1991, S. 173-201, behandelten Grenzkämpfe mit den Byzantinern thematisieren, erweisen als gemeinsamen Nenner vieler dieser Visionen den Reflex von Zeitängsten, faßbar in der Präsenz der türkischen Garden, die seit dem 8. Jahrhundert als ein bestimmendes Element im 'abbāsidischen Reich nicht mehr wegzudenken waren.

Das letzte Kapitel »Summary discussion and concluding notes« (S. 112-125) birgt eine Zusammenschau, die, nicht annotiert, eine Anbindung an die vorangegangenen Kapitel vermissen läßt. Ein »General Index« ohne die Koranstellen, der nach Stichproben zu urteilen, sehr nützlich ist, schafft da wiederum Abhilfe. Insgesamt betrachtet, bleibt somit von den vielen Einblicken, die diese Studie eröffnen kann, das Verdienst, über die historischen Quellen früherer Arbeiten hinaus hier vor allem die Traditions- und koranexegetische Literatur in den Blick genommen zu haben

und aus deren gedruckten und handschriftlichen Zeugnissen eine eindrucksvolle Belegsammlung gegeben zu haben, die dabei stets die literarischen Prozesse mit im Blick hat.

Franz-Christoph Muth

Kurzanzeigen

Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion, hrsg. von M. Görg, Heft 102, München 2000

Kollegen und Schüler gratulierten Julius Aßfalg zu seinem 80. Geburtstag am 6. 11. 1999 mit einer privaten Festschrift, die im ersten Teil persönliche Briefe, Gedanken und Geschichten enthält, im zweiten Teil aber auch einige wissenschaftliche Beiträge. Letztere wurden in dem anzugezogenen Heft veröffentlicht (S. 112-145). Für den Christlichen Orient sind einschlägig: St. Bombeck, Die Übersetzung der griechischen Verbalformen in Zorells georgischen Textproben aus den Evangelien; K. S. Kolta, Das heilende Element Wasser in medizinischen koptischen Schriften; Regine Schulz, Ein neues Bild des heiligen Menas in Hildesheim; M. Ullmann, Zum Ende des altägyptischen Kultes am Beispiel der Tempel von Abydos; St. Weninger, Lateinische Fremdwörter im Äthiopischen.

Queeste. Tijdschrift over middeleeuwse letterkunde in de Nederlanden, Jaargang 6, nummer 2, Hilversum (Uitgeverij Verloren) 1999

Thema des Heftes ist das in der Lütticher Handschrift MS. 437 überlieferte mittelniederländische »Leven van Jezus«, eine Evangelienharmonie, die einige Zusätze zum kanonischen Bibeltext enthält. Ihrem Verhältnis zum Diatessaron Tatians ist u. a. der Baumstark-Schüler Curt Peters (Das Diatessaron Tatians, Rom 1939, insbesondere 139-147) nachgegangen. Nach einem Überblick von August den Hollander befaßt sich Geert Warnar mit dem geschichtlichen Hintergrund der Entstehung des Textes sowie A. den Hollander und Ulrich Schmid mit dessen Quellen. Karina van Dalen-Oskam behandelt das Verhältnis der Harmonie zu Jacob van Maerlants »Rijmbijbel«. Schließlich berichtet E. Kwakkel noch über neugefundene Fragmente einer weiteren mittelniederländischen Evangelienharmonie.

Von A. den Hollander und U. Schmid ist auch eine Arbeit über die verlorene Handschrift 1009 der Universitätsbibliothek Utrecht, die eine mittelniederländische und lateinische Evangelienharmonie enthielt, zu erwarten, und zwar unter Verwendung der Exzerpte, die Anton Baumstark daraus gemacht hatte (vgl. Or-Chr 82 [1998] 27f.). Ein Bericht über das Vorhaben ist veröffentlicht in: Akademie nieuws. Nieuwsbrief van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 12. Jahrgang, Nr. 56, Februar 2000.

Credere oggi, anno 19, n. 6 (114), Padua (Edizioni Messaggero) 1999

Das vorliegende Heft ist dem Thema »Le voci di Dio: la musica« gewidmet und enthält u. a.: Carlo Saccone, »La musica nella mistica musulmana: il >concerto mistico< di al-Ghazâlî« (S. 81-92).

Hubert Kaufhold

