FORSCHUNGSBERICHTE DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN

Herausgegeben

vom Minister für Wissenschaft und Forschung

Nr. 3194

Fachgruppe Geisteswissenschaften

Prof. Dr. Dr. Michael Breydy

Institut für christlich-arabische Literatur
Universitätsverein Witten/Herdecke e. V.

Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert

WESTDEUTSCHER VERLAG

FORSCHUNGSBERICHTE DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN

Nr. 3194 / Fachgruppe Geisteswissenschaften

Herausgegeben vom Minister für Wissenschaft und Forschung

Prof. Dr. Dr. Michael Breydy

Institut für christlich-arabische Literatur
Universitätsverein Witten/Herdecke e.V.

Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert

Westdeutscher Verlag 1985

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Breydy, Michael:
Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert / Michael Breydy. - Opladen : Westdeutscher Verlag, 1985.

(Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen ; Nr. 3194 : Fachgruppe Geisteswissenschaften)
ISBN 978-3-531-03194-1 ISBN 978-3-322-87736-9 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-322-87736-9

NE: Nordrhein-Westfalen: Forschungsberichte des Landes ...

© 1985 by Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen
Herstellung: Westdeutscher Verlag

ISBN 978-3-531-03194-1

INHALT

Vorwort 1
Abkürzungsverzeichnis für die spezielle Literatur 6
Kap.I: Übersicht über die Anfänge der Maroniten-Kirche 26
Fußnoten 53
Kap. II: Der erste Patriarch der Maroniten 70
Fußnoten 92
Kap. III: Die Schriften des Johannes Maron 99
Fußnoten 123
Kap. IV: Die Historiker vom VIII. bis zum XIV. Jahrhundert 130
Fußnoten 142
Kap. V: Die Moral- und Rechtsquellensammlung al-Huda. 151
Fußnoten 163
Kap. VI: Die Zehn Abhandlungen des Thomas von Kaphartab 171
Fußnoten 176
Kap. VII: Die Literarische Produktion des Gabriel Barclai (ibn al-Qilaʿy) 179
Fußnoten 200
Kap. VIII: Dichter und Sammler von Rechtssätzen im XVI. Jahrhundert 207
Fußnoten 218
Kap. IX: Kopisten und Schreiber 221
Anhang I: Dokumente 233
Anhang II: Errata bei Graf, GCAL, II - III 242
Handschriftenregister 249
Personenregister 252

Addenda 271

VORWORT

Auf dem Internationalen Kongreß für christlich-arabische Studien zu Goslar im Jahre 1980 wurde beschlossen, das Werk von Georg Graf, Geschichte der christlich-arabischen Literatur (Vatikan, 1945 - 1953) neu zu bearbeiten. Wie bekannt, umfaßt dieses fünfbändige Werk die entsprechende Literaturgeschichte bei Melkiten, Maroniten, Jakobiten, Nestorianer und Kopten vom VIII. Jahrhundert bis zum J. 1880.
Ich wurde mit der Geschichte der arabischen Literatur der Maroniten betraut. Ziel meiner Forschungsarbeit ist es, die betreffenden Abschnitte in Graf's Geschichte, Band II, 94 - 102, Band III, 299 - 512 und Band IV, 286 - 335, zu revidieren, zu erweitern und damit neu zu bearbeiten. Andere Kollegen übernahmen die übrigen Abteilungen. Die Neubearbeitungen sollen später aufeinander abgestimmt und in zwei weitere Sprachen (Französisch, bzw. Deutsch und Arabisch) übersetzt und veröffentlicht werden.
Auf Wunsch des Internationalen Kongresses ist die erste Etappe aller Neubearbeitungen mit der Gründung des Maronitenkollegs zu Rom (J. 1582) zu begrenzen. Mit dieser Gründung begann nämlich eine neue Epoche in der Geschichte der christlich-arabischen Literatur wie auch des Orientalismus. Ab diesem Datum unterscheiden sich die nachfolgenden Etappen, je nach Umfang der literarischen Produktivität bei den jeweiligen Gruppierungen der arabisch sprechenden Christen des Nahen Ostens.
Für die Maroniten selbst trat danach die II. und brillanteste Epoche ihrer geistlichen Produktivität ein, auch in der arabischen Literatur, und dauerte bis gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts.
Die vorgesehene III. und letzte Etappe umfaßt die Schriftsteller der modernen Zeit bis zur jüngsten Gegenwart, obwohl G. Graf seine Ausführungen mit dem J. 1880 abgeschlossen hatte.
Die Bearbeitung der allgemeinen Betrachtungen von Graf in seinem ersten Band über die verschiedenen arabisch-sprechenden Christengemeinschaften, über ihre Bibelübersetzungen, exegetischen Schriften und Kanonessammlungen usw. hängt zu sehr mit der genaueren Erforschung dieser Literaturzweige

bei den einzelnen Autoren und in den vielen noch brachliegenden Handschriften zusammen.
Es ist also nicht Erfolg versprechend, mit diesem Band anzufangen und er wird erst behandelt, wenn alle erwähnten Quellen in gebührender Weise erfaßt und erforscht sind. Denn nur dadurch verspricht sich eine ordentliche und korrekte allgemeine Abhandlung.
Nach einem einführenden Quellennachweis, der eher als Hilfsmittel denn als erschöpfende Bibliographie dienen soll, gebe ich zunächst eine Übersicht über den Ursprung der Maronitenkirche und bemühe mich, den literarischen Nachlaß ihrer ersten Patriarchen aufzustellen.
Wie bei den meisten christlich-arabischen Schriftstellern, haben wir es bei den Maroniten zuerst mit einer syrischen Literatur zu tun. Die literarische Wissenschaft lag vor dem Ausbruch der islamischen Eroberung des Nahen Ostens nur in syro-aramäischer Sprache vor. Nach und nach haben sich die christlichen Literaten der arabischen Sprache genähert und zwar in zweifacher Richtung: die der theologischen Polemik und die der Medizin.
Die Geisteswissenschaften konnten sich erst bei später eintretenden Begünstigungen der Machthaber der arabischen Sprache entfalten.
Historiker und Philosophen machten sich dann an die Arbeit, zuerst als Übersetzer aus dem Syrischen oder auch direkt aus dem Griechischen, später auch als eigenständiger Denker. Leider, nicht alles, was ihre Federn niedergeschrieben haben, ist der Nachwelt erhalten geblieben, und ein vorwiegendes Mißtrauen ließ die verfolgten Maroniten, wie auch andere Christengemeinschaften, ihre Werke nur in syrischer Schrift, wenn auch in arabischer Sprache, niederlegen, um von möglichen Verfolgern und Denunzianten nicht gelesen zu werden.
Die Karshuni-Schrift (= Arabisch in syrischer Schrift) spielt eben in dieser ersten Epoche eine große Rolle, und wir entdecken immer wieder christlich-arabische Schriften, die bis dahin verborgen, mißgedeutet oder mindestens nicht gebührend berücksichtigt worden sind.
Es gibt mehrere Deutungen für das Wort Karshuni, doch die

einzige, die mir überzeugend scheint, ist die Ableitung aus dem Worte " حوصا ", das bis heute in der Umgangssprache der arabischen Christen in " كرش " arabisiert wird, und bedeutet Bauch (= " بطن " im klassischen Arabisch). Davon wiederum das syrische Adjektivum " حوصصا ", in Anlehnung an das arabische Adjektivum " مبطّن ", das eben für verborgen und verschlüsselt verwendet wird. [1)]

Im Rahmen der angeführten Zeitepoche stellen sich also folgende Fragen:

1- Was sind die Maroniten ?
2- Wer war ihr erster Patriarch ?
3- Welche Werke werden ihm zugeschrieben ?
4- Welche anderen Schriften werden mit Recht oder Unrecht den Maroniten dieser Epoche zugeteilt (Chroniken, Rechtssammlungen und polemische Abhandlungen) ?
5- Die literarische Produktion des Barclai, Ende des XV. Jahrhunderts
6- Dichter und Sammler von Rechtssätzen im XVI. Jh.
7- Kopisten und Schreiber von historischen Randnotizen vom XII. bis zum XVI. Jh.

Diese Themen werden in den nächsten 9 Kapiteln behandelt. Als dokumentarischen Teil füge ich vier literarisch-historische Auszüge an (Anhang I.), deren innerkritische Aussage zugunsten der Maronitengeschichte bisher ungenutzt geblieben ist. Es sind Fragmente aus den folgenden, verschollenen Werken:

a) das Peri Arkon des hl. Basilius;
b) das Symbol des Glaubens des hl. Amphilochius;
c) die Gegenschrift des Martyrius/Sahdona an die Nestorianer;
d) ein Auszug aus der maronitischen Chronik des Theophilos ibn Tuma.

---

1) Alle anderen Deutungen siehe bei J. Aßfalg, Arabische Handschriften in syrischer Schrift, in W. Fischer, Grundriß, 297 - 302. Cf. dazu: J. Hobeiqa, Restes Syriaques, S. 80-81, Nr. 445 und Yaqub III., Barahin, S. 44 : حوصا = كرش

Zur Warnung des Lesers der Graf'schen Geschichte gebe ich als II. Anhang eine Liste seiner Widersprüche und Irrtümer bei der Beschreibung und Bewertung mancher unedierter Quellen, die die Literaturgeschichte der Maroniten betreffen.
In dem nachfolgenden Literaturnachweis ist die Rolle der deutschen Orientalisten Pius Zingerle (+ 1882) und Hieronymus Engberding (+ 1969) besonders hervorzuheben, weil beide Gelehrten zu einer besseren und korrekteren Bewertung der maronitischen Quellen beigetragen haben. Möge auch mein Leser auf die zwei neu erschienenen Sonderbibliographien aufmerksam werden, die die gesamte Literatur über die Maroniten und den Libanon umfassen, und zwar von XVI. bis zum XX. Jahrhundert, sei es in arabischer wie auch in französischer, englischer, deutscher, italienischer und spanischer Sprache.
Es sind:

1 - Essai de Bibliographie Maronite, von Jean Raymond, erschienen in Bibliothèque de l'Université St. Esprit, Kaslik/Jounieh, Nr. IX (1980), XXXI + 158 S.

2 - Index Libanicus, Analytical Survey of Publications in European Languages on Lebanon, compiled, indexed and edited by Maurice Saliba, Lebanon 1979, Paulist Press/Jounieh, XLV + 510 S.

Was beide Autoren übersehen haben, habe ich im folgenden Abkürzungsverzeichnis für die spezielle Literatur nachgeholt.

Zum Schluß folgende Anmerkung: Verfassernamen, deren Graphie in lateinischer Schrift vom Verfasser selbst bestimmt worden sind, habe ich nach Möglichkeit beibehalten.
Die arabischen Buchstaben غ ، خ ، ش habe ich bei Orts- und Personennamen in Sh, Kh und Gh transkribiert.

Meinen herzlichen Dank spreche ich zunächst dem Herrn Kollegen Prof. Dr. C. Detlef G. Müller für seine freundliche Unterstützunf bei der deutschen Redaktion dieses Werkes und dem Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen für die finanzielle Förderung dieses Vorhabens, sowie für die Veröffentlichung in der Reihe seiner Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen.

Köln, Mai 1984

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS FÜR DIE SPEZIELLE LITERATUR

- A -

A.v.B. Maron = Maron, der Christenknabe aus dem Libanon, Eine Erzählung aus der letzten großen Christenverfolgung durch die Drusen. Erschien zuerst anonym in Die Katholischen Missionen, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1883, Nr. 1 - 6, dann als Band 4 in der Reihe "Aus fernen Landen", 1893 (letzte deutsche Ausgabe, 1923). Es folgten Ausgaben in Englisch (1895), Spanisch (1902) und Niederländisch (1929). Ich vermute als Autor den Jesuitenpater Adolf von Berlichingen.

Abu Musa, Nosairi = (Pseydonym) op. arab. über die Nosairis, erschien in Beirut, 1980 = ابو موسى الحريرى : العلويون النصيريون

Anaphorae Syriacae = Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae, vol. I - III Romae 1939-1981.

Armalêt Origines des Melkites = Ishaq Armalet الملكيون ، بطريركيتهم الانطاكية ولغتهم الوطنية والطقسية in al-Mashriq, Beyrouth, 34 (1936) 37-66 et 497 - 526.

Armalêt Rites melkites = Ishaq Armalet= الطقوس السريانية الملكية ومكتبة بكركي البطريركية in al-Mashriq, 38 (1940), 41 - 62.

Barsum, Histoire = Patr. Ignace-Ephrem Barsum, Histoire des sciences et de la littérature syriaque, 2 édit. Alep 1956 (op. arab.) =

كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية

Baumstark, GSL = Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922.

Bedjan, Ishac = Paul Bedjan, Mar Ishac Antiocheni Homiliae, Paris, 1903.

Bettiolo, Opuscoli = Paolo Bettiolo, Una raccolta di Opuscoli calcedonensi (Ms. Sinai Syr. 10), in CSCO 403 Syri 177 et 404/Syri 178 (versio) Louvain 1979.

Bidawid, Timothée = R. Bidawid, Les Lettres du patriarche Nestorien Timothée II, Etude critique avec un appendice: La lettre de Timothée II aux moines du couvent de Mar Maroun, (Studi e Testi 187) Vatican 1956.

Bickell, Isaaci = Gustav Bickell, S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum Opera omnia quotquot extant, Pars I, Giessen 1873 (Pars altera nicht erschienen !)

Brehier, Titres imperiaux = Louis Brêhier, L'origine des titres impériaux à Byzance βασιλεύς et δεσπότης in BZ, 15 (1906), 160-173.

Breydy ,*Amphiloque* = *M. Breydy, Véstiges méconnus des Pères Cappadociens en Syriaque:Deux fragments oubliés de la Profession de foi d'Amphiloque,in Parole de l'Orient, XI,1983, 349-362.*

Breydy, Apologie = Michel Breydy, Où se trouve l'original de l'Apologie de S. Jean Maron par le patriarche Joseph Estêphan ?, in al-Manara t. 23 (1982), 214 - 220.

Breydy, Chiese Autonome = M. Breydy, L'emergere di Chiese autonome ed i principi regolatori per la loro genesi, in Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, V, Wien (1981), 95 - 103.

Breydy, Compilations = M. Breydy, Les compilations syriaques sur le Sacerdoce au IX siècle: Jean de Dara, in Symposium Syracum 1976, Orient. Christ. Analecta 205 (1978), 267 - 293.

Breydy, Bnay Qyomo = M. Breydy, Les Laïcs et les Bnay Qyomo dans l'ancienne tradition de l'Eglise Syrienne, in Kanon, III Wien (1973), 51 - 75.

Breydy, Daten = M. Breydy, Historisch-literarische Daten zu den Hauptmanuskripten der Lehre vom Priestertum bei Moše bar Kepha, in Ostkirchliche Studien, Würzburgm 25 (1976), 67 - 71.

Breydy, Doctrine = M. Breydy, La doctrine Syro-antiochienne sur le Sacerdoce dans sa version maronite, Jounieh/Libanon 1977.

Breydy, Ecchellensis = M. Breydy, Abraham Ecchellensis et les Canons arabes de Nicée, in Parole de l'Orient, X (1982) 223 - 225.

Breydy, Etudes = M. Breydy, Etudes sur Sa'id ibn Baṭriq et ses sources, in CSCO 450, Subsidia 69, Louvain 1983.

Breydy, Ibn al Qila'y = M. Breydy, Le Manuel théologique de Ibn al Qila'y, in al-Manara 24 (1983) fasc. 3. 407- 422.

Breydy, Ibn at-Tayyeb = M. Breydy, Pourquoi Duayhy s'est trompé sur l'introduction de Ibn at-Tayyeb au commentaire de Matthieu, in al-Manara 24 (1983), 261 - 274.

Breydy, Manuel de Liturgie = M. Breydy, Manuel de Liturgie Syro-Antiocheno-Maronite, (op. arab.) Beyrouth, 1966.

Breydy, Témoignages al-Huda = M. Breydy, Pourquoi le patriarche Duayhy a rejeté le témoignage de Kitab al-Huda sur l'origine des Maronites, in al-Manara 23 (1982), 405 - 422.

Brock, Syriac Life = Sebastian Brock, An early Syriac Life of Maximus the Confessor, in Analecta Bollandiana, 91 (1973) 299 - 346.

Brock, Syriac Fragment = S. Brock, A syriac Fragment on the Sixth Council, in OC 57 (1973), 63-71.

BZ = Byzantinische Zeitschrift

- C -

Chabot, Anaphore = Jean-Baptiste Chabot, La liturgie attribuée à Saint Jean Maron, Texte syriaque extrait des manuscripts de la Bibliothèque Vaticane, édité et traduit par J.B. Chabot. Die seit 1940 angekündigte Ausgabe erschien erst in Notices et Extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, t. XLIII (1965), 1 - 42. Cf. Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1940, 68.

Chabot, Listes = J.-B. Chabot, Les Listes Patriarcales de l'Eglise Maronite. Etude critique et historique, in Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris) XLIII (1936 - 1938), II Partie, 21 - 43.

Chabot, Mes Chroniques = J.-B. Chabot, Mes Chroniques, Louvain, Imprimérie Orientaliste, 1947.

Chabot, Note = J.-B. Chabot, Note sur un passage de la Chronique de Michel le Syrien rélatif aux Maronites, in Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Compte-rendus des séances de l'année 1940, Bullétin de Janvier/Fevrier, 68 - 72.

Chabot, Origines = J.-B. Chabot, Les origines de la Légende de S. Jean Maron, in Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 19 pages, extrait (tiré à Part) du t. XLIII, Paris, 1935.

Chronicon Maroniticum = Aus der syr. Hs. Addit. 17.216, edidit E.W. Brooks, in Chronica Minora, CSCO 3 (=III, 4), 1904; vertit. J.-B. Chabot, CSCO 4 (= III, 4) 1904 Siehe auch: Nau et Nöldeke.

Chrysos, Title Basileus = Evangelos Chrysos, The Title βασιλεύς in Early Byzantine International Relations, in Dumbarton Oaks Paper, 32, (1978), 29 - 75.

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain, 1903 ff. Sequitur series: Arab. (= Scriptores Arabici); Syr. (= Scriptores Syri) vel Subsidia et numerus.

- D -

Dalmais, Hêritage = I.H. Dalmais, L'hêritage antiochien de l'Eglise Maronite, in Melto, Mêlanges Mgr. Dib, I (1967), 61 - 70.

Dandini, Reisebemerkungen = Hieronymus Dandini's Reisebemerkungen über die Maroniten, während seiner päpstlichen Gesandtschaft zu denselben auf den Libanon gemacht

in den Jahren 1596 / Aus dem Französischen des P. Rich, Simon, in Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient, (Übersetungen und Auszüge) hg. von H.E.G. Paulus, zweiter Theil, Jena 1792 bei Christ, Heinr. Cuno's Erben, 201 - 240.

Debs, Histoire abrégée = Joseph Debs, Histoire abrégée de l'Eglise Maronite (op. arab.) Beirut 1905 = المطران يوسف الدبس
ـ الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة الموءصّل

Devreesse, Nr. = R. Devreesse, Le Florilège de Leonce de Byzance, in Revue de Sciences Réligieuses, 10 (1930), 545 - 576.

Dib, Histoire = Pierre Dib, Histoire de l' Eglise Maronite, Beyrouth, 1962.

Doctrina Patrum = Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, edid. Franz Diekamp, I. Aufl. Münster, 1907; II. Aufl. B. Phanougakis, Münster 1981.

Duayhy, Annales = Les Annales du Grand Patriarche Estephan al-Douaihy, éditées par l'Abbé Pierre Fahed, Jounieh/Liban, 1976 (op. arab.) = تاريخ الأزمنة
Verkürzte Rezension, ediert von F. Taoutel, Beyrouth, 1951.

Duayhy, Vindiciae I, Apol. I = Patr. Stephanus Duayhy, Vindiciae Nationis Maronitarum, vol. I edid. P. Fahed, Jounieh 1974 (op. arab. cum versione latina a Petro Benedicto) : De Origine Maronitarum = (الشرح المختصر) في أصل الموارنة

Duayhy, Vindiciae II Apol. I = Vindiciae Nationis Maronitarum vol. II, (bilinguis) edid. P. Fahed, Jounieh 1974 = Refutatio accusationum = (الشرح المختصر) في ردّ التهم

Duayhy, Vindiciae III Apol. III = (De Maronitarum immunitate a qualibet haeresi). Textus tantum arabicus, edid. Philippe As-Semrani, in al-Manara 1937 - 1943, danach (1944) als Sonderdruck = كتاب الاحتجاج عن الملّة المارونية

DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique.

- E -

Engberding, Chrysostomus = H. Engberding, Die Westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme, in OC 39 (1955) 33 - 47.

Engberding, Urgestalt = H. Engberding, Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines Altantiochenischen Eucharistischen Hochgebetes, in OC 7 (1932) 32 - 48.

Engberding, Vat. Syr. = H. Engberding, Ist. Vat. Syr. 368 monophysitischer Herkunft ?, in OC 47 (1963) 111 - 117.

Eutychius, Annales = Annales de Eutychius d'Alexandrie (Saʿid ibn Baṭriq) d'Alexandrie, edid. L. Cheikho, in CSCO 50 - 51 (Arabici 7-8) Beyrouth 1906-1909.

- F -

Fahed, Jean Maron = Pierre Fahed, Saint Jean Maron premier patriarche de la Nation Maronite (op. arab.), Jounieh 1970 = القديس يوحنا مارون البطريرك الاوّل على الطائفة المارونية وفقا لبعض المخطوطات السريانية المحفوظة في روما

Fiey, Yosʿyaw = J.-M. Fiey, Yosʿyaw le Grand. Vie du Catholicos Yosʿyaw III d. Adiabène, in OCP 35 (1969), 305 - 333 et 36 (1970), 5 - 46.

Fischer, Grundriß = W. Fischer, Grundriß der Arabischen Philologie, Band I, hrg. W. Fischer, Wiesbaden, 1982.

Frey, Kommentar = Franz Andreas Frey, Kritischer Kommentar über das Kirchenrecht frei bearbeitet nach Anton Michl's Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten, II Teil: Personenrecht, 2. Aufl., Kissingen am Main, 1823, S. 285 - 315 = Von den Patriarchen.

- G -

Ghibril, Histoire I et III = P. Michel Abdallah Gabriel (Ghibril) Chebabi, Histoire de l'Eglise Syriaque Maronite d'Antioche, I = Premier volume, Baabda/Liban 1900; III = Deuxième volume, Troisième partie, Baabda, 1908 (op. arab.).

Ghobaira, Thèses = P. Bernard Ghobaira al-Ghaziri, Rome et l'Eglise Syrienne Maronite d'Antioche (517 - 1531). Thèses, Documents, Lettres, Beyrouth 1906.

Goussen, Martyrius = Heinrich Goussen, Martyrius-Sahdona's Leben und Werke. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern, Leipzig, 1897.

Graf, Anonymus = Dr. (Karl ?) Graf, Zur Geschichte der Maroniten, in Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift, 27 (1917), 237 - 247.

Graf, GCAL = Georg Graf, Geschichte der christlich arabischen Literatur, 5 Bände, Studi e Testi Nr. 118, 133, 146, 147, 172, Vaticano 1944 - 1953.

Gribomont, Documents = Jean Gribomont, Documents sur les Origines de l'Eglise Maronite, in Parole de l'Orient, V (1974), 95 - 132.

- H -

Haddad et Freijate, Catalogue = R. Haddad et. R. Freijate, Catalogue des Manuscrits du Couvent de Belmont (Balamand), Beyrouth 1970 (op. arab.).

Hahn, Sprachenkampf = L. Hahn, Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians, in Philologus, Supplementband X., 4. Heft, 1907, 675 - 778.

Halleux, Chronique melkite = André de Halleux, La chronique melkite abrégée du ms. Sinai Syr. 10, in Le Muséon 91 (1978), 5 - 44.

Hayes, Greek Tradition = Walter M. Hayes, The Greek Manuscript Tradition of (Ps.-) Basilius Adversus Eunomium, Books IV - V Leiden, 1972.

Hilckmann, Maroniten = Dr. Anton Hilckmann, Die Maroniten. Die dreizehnhundertjährige Heldengeschichte eines kleinen Christenvolkes im Morgenland, in Katholisches Kirchenblatt für das Bistum Berlin, 33 (1937), Nr. 48, S. 7 - 8 und Nr. 49, S. 3 - 4.

Hobeiga, Restes Syriaques = P. Joseph Hobeiga, (op. arab.)= الدواثر السريانية في لبنان وسوريا

Beyrouth, 1939 (Sonderdruck aus al-Mashriq).

Huygens, Guillaume = R.B.C. Huygens, Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son Histoire retrouvé, in Latomus, 21 (1962) 811 - 829.

- K -

Keppler, Wanderfahrten = Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rothenburg, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, I. Aufl. 1894; VII. Aufl. 1912, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Kunstmann, F. = Über die Maroniten und ihr Verhältnis zur lateinischen Kirche, in Theol. Quartalschrift, Tübingen 27 (1845), 40 -54.

- L -

Lammens, Nosairis = P. Henri Lammens, Les Nosairis, notes sur leur histoire et leur religion, in Etudes, Paris, 1899, 461 - 493.

Lammens, Nosairis Chrêtiens = H. Lammens, Les Nosairis furent-ils chrêtiens ? A propos d'un livre récent, in ROC 5 (1900), 1 - 18.

- M -

Macler, Notes latines = F. Macler, Notes latines sur les Maronites, Arméniens, Nestoriens, Georgiens et Mozarabes, in Revue de l'Histoire des Religions, t. 77 (1918), 243 - 260.

Mai, Catalogus Syr. = Angelus Card. Mai. Catalogus Codicum Bibliothecae Vaticanae, Codices Syriaci, in Scriptorum Veterum Nova Collectio, t. V. pars altera Romae 1831.

al-Manara = Al-Manarat (arabe) Revue de sciences religieuses dirigée par la Congrégation des Missionaires Libanais, Jounieh/Libanon. (erste Reihe von 1930 - 1952; Neue Reihe ab 1981).

Mansi, SCNC = J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio, Firenze, 1759 ff.

al-Mashriq = Revue (Maǧallat) al-Mashriq, Imprimerie Catholique ab 1897.

Michael Syrus = Chronique de Michel le Syrien, edid. J.-B. Chabot, Texte et traduction française, 4 Bände, Paris, 1899 - 1910.

Mercati, Ottoboniani = Giovanni Card. Mercati, Codici latini Pico-Grimani e di altra bibliotheca ignota del secolo XVI, esistenti nell'Ottoboniana e id codici greci Pio de Modena, Studi e Testi, 75, Vaticano 1938.

Müller, Lexikon = Andreas Müller, Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie, IV. Band, Würzburg, 1831, 199 - 203.

Murad, Notice = Mgr. Nicolas Murad, Notice sur l'origine de la Nation Maronite et sur ses rapports avec la France, Paris, 1844.

- N -

Naaman, Théodoret = P. Paul Naaman, Théodoret de Cyr et le monastère de S. Maron, Kaslik/Jounieh, 1971.

Nöldeke, Chronicon = Theodor Nöldeke, Zur Geschichte der Araber im I. Jh. der Higra aus syrischen Quellen, in ZDMG 29 (1875) 82 - 99 (letzter Teil der Chronik). Siehe auch Chronicon Maroniticum und Nau, Chronique.

Nau, Chronique = François Nau, Fragments d'une Chronique Syriaque Maronite, in ROC 4 (1899), 318 - 326. Diese Ausgabe von Nau schloß den Text vom Fol. 1 (Addit. 17.216) mit ein. Die Ausgabe von Brooks-Chabot hat es weggelassen, dafür die zwei Seiten (Brooks sagt "duo folia" !) aus einem Codex Petropolitanus (Fol. 1r - v) hinzugefügt. Der Auszug bei Nau handelt vom Adam bis zur Sintflut, der bei Brooks-Chabot vom Tode Alexanders bis zum fünften Jahr des Ptolomaeus.

Nau, Inquisiteurs = F. Nau, Les Maronites, inquisiteurs de la Foi Catholique du VI^{e} au VII^{e} siècle, in Bulletin de l'Association de St. Louis des Maronites, Paris, Nr. 97 (janvier 1903), 343 - 350 et Nr. 98 (avril 1903, 367 - 383.

Nau, Lettre de Jaques = F. Nau, Lettre de Jaques d'Edesse au diacre George sur une hymne composée par S. Ephrem et citée par S. Jean Maron, in ROC 6 (1901) 115 - 131.

Nau, Maronites = F. Nau, Maronites, Mazonites et Maranites, in ROC 9 (1904) fas. 2, 268 - 272.

Nau, Opuscules = F. Nau, Opusculus Maronites, in ROC 4 (1899) 174 - 226.

- O -

OC = Oriens Christianus, Wiesbaden

OCP = Orientalia Christiana Periodica, Commentarii de rebus Orientis Christiani, Roma, 1935 ff.

- P -

Parente, Sacerdozio = Mgr. Pio Parente, Teologia del Sacerdozio di Cristo, in G. Cacciatore, Enciclopedia del Sacerdozio, Firenze, 1959, 586 ff.

Par. Or. = Parole de l'Orient, Kaslik/Jounieh, (Liban) 1970 ff.

PG = Patrologia Graeca, (J.P. Migne), Paris

PL = Patrologia Latina (J. P. Migne), Paris

- R -

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain

Richard, Hodegos = Marcel Richard, Anastase le Sinaite, l'Hodegos et le monothélisme, in Opera Minora III, Turnhout, Brepols, (1977), Nr. 63, 30 -42

ROC = Revue de l'orient Chrêtien, Paris, 1896 ff.

Rösch, Studien = G. Rösch, ONOMA BAΣIΛEIAΣ , Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit, Wien 1978, Byzantina Vindobonensia, X, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

- S -

Sauget, Homiliaires = J. M. Sauget, Deux Homiliaires Syriaques de la Bibliothêque Vatican, in OCP 27 (1961), 387 - 424.

Schnurrer, Ecclesia Maronita = Christian Friedrich Schnurrer, De Ecclesia Maronitica, I, Tubingae, Litteris Hopferianis, 28 S. 1810 (seu Christi Festum Natalitium pie celebrandum in Academia Tubingensi publico nomine indicit Facultatis Theologicae Decanus, A. MDCCCX. Pars II, 1811.

Schnurrer, Maron. Kirche = C.F. Schnurrer, Die maronitische Kirche, vom Kanzler und Ritter von Schnurrer, übersetzt von D. Rosenmüller, in Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, hgn. von D. Carl Friedr. Stäudlin und D. Heinrich Gottlieb Tzschirner, Erstes Bandes Erstes Stück, Leipzig 1813, 32 - 82 (beide Teile).

Scialac, Apologia = V. Scialac, Apologia nationis Maronitarum, contra Patrem Lomellinum S.J. ms. ined. Borg. Lat. 23, ff. 177. Siehe Scialac: Lomellino.

Scialac, Breviario = Victorius Scialac, Pro Maronitarum Nationis Brevario Defensio, ms. ineditum, Borg, Lat, 31, pp. 313.

Scialac, Defensio = Victorius (Nasrallah) Scialac, Nationis Maronitarum Defensio, Op. manuscriptum, Cod. Borg. Latin. 30, Fol. 3+263 (Contra mendacia messionariorum evulgata hic et contra P. Thomam a Jesu ... expletus anno Domini 1627, die 13 Novembris).

Scialac, Lettere = Lettere diverse a Gaudenzi Paganino, Urbin. Lat. 1624 f. 86 (Lettera del 1 nov. 1631); f. 249 (Lettera del 27 ottobre 1631).

Scialac, Lomellino = V. Scialac, Erroribus a P. Ignatio Lomellino S.J. Maronitarum genti indebite objectis responsuros ... Opus manuscriptum in Cod. Borg. Latin. 23, Fol. 1 - 177v.

Scialac, Registrum = V. Scialac, Registrum Bullarum per officium contradictarum ab anno 1625 per Producatorem Abb. Victor. Scialac Accurens. collectum, ms. ined. Borg. Lat. 74.

Scialac, Versiones Breviarii = V. Scialac, Pars Prima Breviarii Maronitarum in latinum conversa (anno 1671) ined, Sessor. 177, (Bibl. Nazionale, Roma). Deest Officium Feriae IV, cujus folia inveni in Bibl. Maron. Alepens. (Romae) sub Nr. 446, numeratae 106 ad 201.

Scialac, Versiones Missalis = V. Scialac, Versiones latinae Missalis Maronitarum manuscriptae, ined. Borg. Lat. 181 (47 ff.) et Borg. Lat. 165 (242 ff.) et Vatican. Lat. 5477 (versio adjuncta editioni Missalis 1594).

Severus, Orat. I - II = Severi Antiocheni, Liber Contra Grammaticum, Oratio I et II (quae supersunt), edid. Jos. Lebon, CSCO Syri 58 (Textus), 59 (Versio), Louvain 1938.

Severus, Orat. III = idem: Oratio III, pars prior, Syri 45/46, Louvain 1929; pars posterior, Syri 50/51, Louvain 1933.

- U -

Uthemann, Hodegos = Karl Uthemann, Anastasii Sinaitae Viae Dux (Hodegos), Corpus Christianorum, Series Graeca Nr. 8 Brepols, 1981.

- V/Z -

Vannutelli, Monte Libano = P. Giuseppe Vannutteli, O.P. Un VII sguardo all'oriente. Il Monte Libano, Gebel Lubnan, Roma, Tipog. Mario Armanni, 1884 (in occasione del XIII Centenario del patriarcato Maronita)

Wright, Catalogue = W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since 1837, London I (1870) II (1871); III (1872).

Yaʿgub Patr., Barahin = Patriarch Ignaz Yaʿgub III, (op. arab.) = البراهين الحسّية على تقارض السريانية والعربية Jounieh, 1969

Zingerle, Festkränze = P. Pius Zingerle OSB, Festkränze aus Libanon's Gärten, Villingen, 1846 (= Auszüge aus dem Sanctorale der Maroniten (pars Hiemalis) et pars aestiva). Zingerle glaubt hier an einen "Herbst- und Frühlingstheil", den es nicht gibt!

Zingerle, Harfenklänge = P. Zingerle, Harfenklänge aus dem Libanon, Innsbruck, bei Felix Rauch, 1840. (Auszüge aus dem Wochenbrevier der Maroniten).

Zingerle, Marienrosen = P. Zingerle, Marienrosen aus Damaskus, Innsbruck, 1853. (Gesänge zur Ehre der seligsten Jungfrau, aus dem Syrischen).

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KAPITEL I

ÜBERSICHT ÜBER DIE ANFÄNGE DER MARONITEN-KIRCHE

Seit es sie gibt, sind die Maroniten eine unbequeme Realität in der Geschichte des Nahen Ostens, nicht nur für ihre Gegner, sondern auch für diejenigen, die die Gelehrtheit dieses Volkes bewundern. Unter Gelehrten und Halbgelehrten der Kirchengeschichte ist schon zu viel über die Maroniten geredet und polemisiert worden. Manche Veröffentlichungen gegen die Maroniten wurden durch oberflächliche Überbewertung zu sehr begünstigt und führten der historischen Wahrheit einen großen Schaden zu.
Aber auch auf der Seite der publizierenden Maroniten, besonders in den letzten zweihundert Jahren, stellt sich eine oberflächliche Kenntnis des eigenen Patrimoniums fest, denn viele ihrer Aussagen mangeln an unzureichender Beurkundung und schaden dem Darstellungsbild ihrer eigenen Geschichte.
Für meinen deutschen Leser halte ich es für besser, wenn ich zunächst das Wort dem wandernden Bischof von Rothenburg gebe, der im Jahre 1892 aus eigener Feststellung folgende Zusammenfassung der unterschiedlichen Ansichten über die Maroniten geschrieben hat. Fast ein Jahrhundert nachher hat sich nichts wesentliches an seinem Bericht geändert:

> Die Maroniten, wohl die edelste aller christlichen Völkerschaften des Orients, sind eine wahre Heldenschar des Kreuzes, die ihr heiligstes Gut hier auf Erden, das Angebinde für die Ewigkeit, den christlichen Glauben, gegen die zahllosen feindlichen Angriffe durch die Jahrhunderte herab bis auf unsere Tage treulich gewahrt und zur Stunde noch Tag für Tag gegen fanatische und tückische Feinde, die Drusen, mutig verteidigen. Eine schwierige, viel ventilierte, bis zur Stunde aber nicht befriedigend gelöste Frage ist die nach Herkunft des Namens Maroniten

und im Zusammenhang hiermit nach der fortdauernden Rechtsgläubigkeit dieses christlichen Volkes.

Im Allgemeinen stehen hier zwei Ansichten gegenüber, die ich die abend- und die morgenländische oder eigentlich besser die lateinische und die maronitische nennen möchte. Um sie kurz zu charakterisieren, so geht erstere dahin: Maroniten sei der Name einer christlichen Sekte, die nach dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 680 n. Chr. vom wahren christlichen Glauben abgefallen und dem Monotheletismus, der auf jener Synode verurteilt wurde, angehangen, d.h. der Lehre daß in Christus zwar zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber nur ein Wille, der göttliche, anzunehmen sei.
Diese Lehre habe ein hervorragender syrischer Mönch namens Maro oder Maron hauptsächlich vertreten, und nach ihm haben seine Anhänger den Namen Maroniten erhalten. Später hätten sich dieselben mit der römischen Kirche wieder vereinigt ....
Dieser Ansicht, im Abendlande so ziemlich allgemein rezipiert, bin ich selbst gewesen, bis ich auf meiner Reise über den Libanon, mitten durch das Gebiet der Maroniten, eines andern belehrt wurde. Die Maroniten, und zwar Laien wie Priester, weisen nämlich die abendländische Behauptung mit aller Entschiedenheit zurück. Den Namen Maroniten leiten auch sie von einem Mönche Maro ab, der aber nicht Häretiker, sondern ein großer Heiliger war, zur Zeit des hl. Chrysostomus um das Jahr 400 n. Chr. lebte, und in der Nähe der Stadt Apamaea im nördlichen Syrien ein weltberühmtes Kloster gründete. Dieser Mönch Maro wird denn auch in der

Liturgie der Maroniten als hervorragender Heiliger verehrt....
Die Entschiedenheit, mit der die Maroniten es ablehnen, einen Sektennamen zu tragen ... imponierte mir, und ich stand selbstverständlich davon ab, meine abendländische Anschauung weiter zu begründen, ließ es mir aber angelegen sein, nach der Rückkehr in die Heimat die Frage näher zu untersuchen. Da fand ich nun, daß die maronitische Darstellung tatsächlich die begründete ist, die abendländische dagegen, trotz der anscheinend wissenschaftlichen Überlegenheit, mit der sie da und dort vorgetragen wird, auf falschen Berichten, Mißverständnissen und Verwechselungen aufgebaut ist.
Hauptschuld an diesen unrichtigen Anschauungen des Abendlandes trägt, soweit ich es verfolgen konnte, der Erzbischof Wilhelm von Tyrus (gest. um 1187). In seiner Geschichte über die Kreuzzüge, die im Abendlande stets großes Ansehen genoß, gibt er nämlich obige Angaben über die Maroniten, die er aber nachweislich kritiklos dem durchaus unzuverläßigen alexandrinischen Patriarchen Eutychius (gest. um 950, corr. um 940) nachgeschrieben hat. Wilhelm von Tyrus galt dem Abendlande stets als vertrauenswürdiger Gewährsmann, und so hat man seine Angaben ohne weiteres als richtig hingenommen, und andere Berichte danach gedeutet oder umgemodelt. Tatsächlich findet sich aber weder bei den Verhandlungen aus der sechsten allgemeinen Synode im Jahre 680 noch auch in der unmittelbaren Folgezeit irgend eine Spur von einem syrischen Mönch Maro als Hauptvertreter des Monotheletismus, noch auch davon, daß ein ganzes Volk durch ihn für die Irrlehre gewonnen worden wäre ...

> Man kann in der Tat, wenn man im Libanon reist und persönlich mit den Maroniten bekannt wird, sich des Bedauerns nicht erwehren, daß dieses Völkchen in Europa keineswegs in dem Masse bekannt und geachtet ist, wie es dies verdient ..
>
> Es war mir Herzensbedürfnis, ein Wort zu sprechen zu Gunsten dieses Volkes, das nach meiner vollen Überzeugung in seiner gesunden Brust noch eine Zukunft birgt, das in der dreifachen Schule der Arbeit, des Leidens und des christlichen Glaubens - für den letzteren hat es mehr als einmal die Feuerprobe glänzend bestanden - sich jung und kräftig erhalten hat inmitten der absterbenden und siechen Völker des Orients ..[1)]

Zu den Strukturelementen der Maronitenkirche gehören nun folgende betrachtungswürdige historische Fakten:

a) die Volkskirche;
b) die Mönchskirche;
c) die Rolle des Monotheletenstreites;
d) die genaue Bedeutung der Bezeichnung "Melkiten";
e) die vergessenen Monotheleten <u>eines Maron</u> von Edessa;
f) die Anfänge der Mission in Phönizien;
g) die Rolle der syrischen Päpste im VII. und VIII. Jahrhundert;
h) vermeidbare Irrwege der Forschung.

a) <u>Die Volkskirche der Maroniten</u>

Ein guter Kenner der Kirchengeschichte des Orients schrieb neulich: "Le patriarcat maronite constitue l'une des grandes enigmes de l'histoire ecclésiastique orientale".[2)]

In der Tat, die Maronitenkirche ist nicht nach dem Muster der historisch bekannten Glaubensspaltungen entstanden. Sie ist eine Volks- und Mönchskirche, die zu gegebener Zeit dafür gesorgt hat, daß dem betroffenen Volk "<u>Altar und hierarchisches Priestertum</u>" zur Verfügung stünden. Gemäß

einem inzwischen vergessenen Prinzip des Uralten Christentums waren die zwei Faktoren, Altar und Priestertum, für das Überleben einer christlichen Gemeinschaft unentbehrlich: "Kirchen (und Klöster) dürfen nicht ohne Priester bleiben, damit die Altäre nicht verwaist werden und die Heiligtümer nicht ohne Liturgien darstehen". [3]

Nichts in den Dokumenten der Zeit deutet dahin, daß der Wille eines sich absondernden Oberhirten zu der Entstehung dieser Kirche der Maroniten geführt hat, und nicht die Gunst eines Kaisers oder einer höheren kirchlichen Obrigkeit (wie Papst und Ökumenisches Konzil), die einen traditionellen Ritus in syrischer Sprache fördern wollten, wie es im Falle vieler Unierten Gemeinschaften in den letzten vierhundert Jahren geschah. [4]

Politische Ereignisse, wie die arabische Eroberung Syriens und Palästinas, und widersprochene Stellungnahmen der byzantinischen Kaiser auf dem theologischen Gebiet der Christologie (Monotheletenstreit) haben sicherlich den äußerlichen Rahmen dafür gegeben, wodurch ein beträchtlicher Teil der christlichen Bevölkerung im Syrien und Libanon sich von den Byzantinern distanzierte.

Die Patriarchen von Antiochien, die sich als Anhänger der jeweiligen kaiserlichen Lehre, seit dem Jahre 610 in Konstantinopel ein Jahrhundert lang aufhielten, verließen die antiochenische Kirche ohne Oberhaupt. Durch die neuen Eroberer (zuerst kamen die Perser, dann die Araber) blieb das antiochenische Territorium praktisch von der westlichen Welt abgeschnitten.

Das gläubige Volk verlangte mit Recht nach einem eigenen Patriarchen, der das Los seiner Gläubigen teile und für das Bestehen von "Altäre und Priestertum" im Lande Sorge trage.

b) Die Mönchskirche der Maroniten

Die christlichen Anhänger der chalkedonischen Lehre auf dem antiochenischen Gebiet, die aber die kaiserlichen Versuche ablehnten, durch eigene Edikte die theologischen Streitigkeiten zu beenden, sahen sich von dem eigenen Pa-

triarchen verlassen und fürchteten bald, ohne hierarchisches Priestertum und ohne eigene Altäre und Kirchen, unter zu gehen. Diese Gefahr entsprach genau dem, was die islamischen Eroberer wünschten und durchsetzen wollten.
Unter Betreuung der Mönche des hl. Maron beschlossen die Gläubigen in der Syria Secunda und in den Bergen Phöniziens, mit diesen Mönchen und mit dem eigenen einheimischen Klerus einen Patriarchen für sich zu akklamieren, d.h. durch einen allgemein offenkundigen Konsens zu benennen, der den geflüchteten Patriarchen Antiochiens für immer ersetzen sollte.
Diese Initiative, unter den angegebenen Umständen, bedeutete auch, daß sie sich von den bis dahin herrschenden Byzantinern und ihren Anhängern lossagen, aber auch, daß sie sich im zivilen wie im religiösen Bereich zur Wehr setzen mußten, also gegen den islamischen Eroberer, wie gegen die alten und die neuen Gegner: die Anhänger des Severus einerseits (= Monophysiten) und die Anhänger der kaiserlichen Lehre (= Melkiten) andererseits, denn beide Gegner hatten sich inzwischen mit dem neuen arabischen Herrscher gut arrangiert. [5)]
Wann genau diese autonome Entwicklung bei den Maroniten sich vollzogen hat, ist nicht aus klaren Quellen zu ermitteln. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier ein langjähriger Prozess stattgefunden hat, den wir durch mühsame Analyse verschiedener Quellen, in der Zeit zwischen 650 und 680 begrenzt sehen und durch zwei Hauptphasen gekennzeichnet wird. Zuerst die Phase der kirchlichen Autonomie, aufgezwungen durch die langdauernde Abwesenheit des amtierenden Patriarchen Antiochiens in Konstantinopel und durch die vollzogene Eroberung des ganzen Landes seitens der Araber (zwischen 636 und 640).
Die Phase der endgültigen Akklamtion des eigenen Patriarchen folgte anschließend, und zwar nach dem Jahre 650, begünstigt durch die Beschlüße des Papstes Martin I., der eine ähnliche Selbstentscheidung durch das Patriarchat Jerusalem abgesegnet hatte. [6)] Martin I. hatte sich dabei auf das oben erwähnte Prinzip berufen, das im Abendland unbekannt war, wohl aber im Orient, wo es vor 240 Jahren zu den fundamentalen Normen der christlichen Ordnung

gehörte und Anwendung fand. Der Papst verzichtete ausdrücklich auf alle anderslautenden Gesetze, die bei der Wahl eines Patriarchen zu seiner Zeit üblich waren, mit der Begründung: "Novit enim Canon afflictorum temporum persecutionibus veniam tribuere".

Der Einfluß der Mönche und ihrer Klöster in der Syria Secunda hatte sich so weit ausgebreitet, daß ihnen eine Art Primat anerkannt wurde, seit dem Konzil von 536 zu Konstantinopel. [7] Im Namen der Chalkedonier hatten sie an der Diskussion mit dem Monophysiten zu Antiochien (584 - 586) teilgenommen, danach (sicherlich nach dem Tode des Petrus Fullo im J. 591) wechselten sie polemische Briefe mit den Vertretern der "orthodoxen Klöster" Mesopotamiens, Anhänger des monophysitischen Patriarchen Petrus Fullo. [8]

Um diese Lage konkreter zu begreifen, könnte man an die Rolle der Klöster in Irland denken, wo die Bischöfe aus der Mitte der Klöstermönche gewählt waren und dem eigenen Abte untertan blieben. Wer dort zu entscheiden hatte in Sachen der Theologie und der Verwaltung der Gläubigengemeinschaft waren die Äbte selbst und die dafür auserkorenen Mönche, nicht die Bischöfe, deren Aufgabe war, die Weihen zu vollziehen und für die Seelsorge aufzukommen. Dieselbe Lage hielt sich bei den Maroniten bis zur Generalsynode von 1736 und lange danach, trotz der dort angekündigten "latinisierenden" Vorschriften und Verbote.

Dem Einfluß der gelehrten Mönche verdanken die Maroniten einerseits ihr in der ganzen Gegend errungenes Prestige und ihre eigene autonome Organisation; andererseits aber auch die Feindschaft und sogar den Haß, der sie im Laufe ihrer Existenz auf allen Gebieten des Lebens begleiten wird, wobei ihre Verdienste verschwiegen und ihre literarisch-historischen Spuren verwischt werden. Dieselben Mönche wie ihre maronitischen Anhänger werden oft mit allerlei Anschuldigungen verklagt. Ein sonst unbekannter Timotheus von Konstantinopel [9] behauptet in diesem Sinne, daß die Maroniten die chalkedonische Lehre und sogar das Konzil von Konstantinopel (= II. im Jahre 553) ablehnen. Daß dies ein Irrtum sei, leugnet heute niemand mehr in Anbetracht

des Gegenbeweises aus den Schriften der Maroniten wie aus der Chronik ihrer Auseinandersetzungen mit den Gegnern des Konzils von Chalkedon. [10] Darüber hinaus, Timotheus beschuldigt diese Maroniten, sie seien auch Monoenergeten und Monotheleten!

c) Die Rolle des Monotheletenstreites

Für die Geschichte einer Volkskirche müßte man vor allem die Normen des modernen Denkens nach kirchenrechtlichen Kategorien von den Normen der Geschichtsschreibung (Historie) unterscheiden, und die Frage nach der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie, bzw. Katholizität in diesem Falle) oder der Andersgläubigkeit (Monotheletismus) beiseite lassen.
Daß mitten im VII. Jahrhundert eine Maronitenkirche existiert hat, wie sie auch heute noch existiert, ist unbestreitbar, denn eine existentielle Realität läßt sich nicht leugnen.

Schließlich darf man nicht außer Acht lassen, daß Geschichte nicht nur mit Dokumenten, obwohl auch mit dieser Art von Beweisen gemacht wird, und daß Geschichte nicht allein auf Grund von chronologischen Daten entstehen kann. [11]
Der Monotheletenstreit war zwar allgemein verbreitet im VII. Jahrhundert, bis er im III. Konzil zu Konstantionopel (J. 681) verurteilt worden ist. Kein hoher Amtsträger in der Kirche der damaligen Zeit nahm aber daraus Anlaß, eine neue Kirchenspaltung einzuführen. Andernfalls müßte man die jeweiligen kirchlichen Patriarchate, jener des Papstes Honorius zu Rom, wie die anderen des Cyrus (Alexandrien) und des Macedonius/Makarius (Antiochien) oder des Sergius (Konstantinopel) als kurz- oder langlebige Monotheletenkirchen betrachten!
Nach dem Tode des Patriarchen Cyrus verweilte kein chalkedonischer Patriarch mehr in Alexandrien und im VI. Konzil zu Konstantinopel (681) vertrat diesen Patriarchat ein einfacher Priester-Mönch namens Petrus als "Topoteretes des Thronus von Alexandrien". Die Verdammung des Monotheleten Cyrus wurde in Alexandrien nicht akzeptiert und ein gewis-

ser Harmasius führte die Partei der Monotheleten in Ägypten.[12)]

Mehr als tausend Jahre, nachdem die Beschlüsse des VI. Konzils zu Konstantinopel gefaßt wurden, sind die Theologen immer noch uneinig über die Weite des Irrtums in der Lehre des Monotheletismus.[13)]

Man möge also bei dieser Frage des Monotheletismus berücksichtigen, daß keine der drei sich kämpfenden Hauptspaltungen der Christenheit auf dem Territorium des Patriarchates von Antiochien sich selbst einen eigenen Namen gegeben hat: weder die Maroniten, noch die Melkiten oder die Jakobiten. Diese Benennungen stammen immer von der Gegenpartei, denn die jeweiligen historischen Quellen sprachen bis dahin nur von Chalkedonier bzw. Synodalisten und Antichalkedonier bzw. Gegner von Chalkedon. Die Benennung "Jene Anhänger der Mönche von Maron" erscheint zuerst in den Quellen der Monophysiten.[14)]
Die Gegenpartie "Anhänger des Jakobus/Jakobiten" finden wir bei der gesamten Partei der Chalkedonier.[15)]

Bezeichnend ist in diesem Sinne, was uns das Chronikon Maroniticum, wie auch andere syrische Fragmente,[16)] über die Benennung der jeweiligen Anhänger liefern: sie behaupten von sich stets die "Söhne der Kirche" zu sein. Die Maronitenmönche nennen sich in ihrem Brief an den Jakobiten =

ܕܝܪ̈ܝܐ ܐܘܪܬܕܘܟܣܐ ܕܒܝܬ ܡܪܘܢ ܒܢܝ̈ܗ̇ ܕܥܕܬܐ ܩܕ̈ ܘܩܬܘܠܝܩܝܬܐ

= die orthodoxen Mönche von Maron, die Söhne der heiligen und katholischen Kirche,[17)] in derselben Weise, wie ihre Bischöfe "jene von Maron" und die übrigen Anhänger "Söhne der Kirche" im Chronicon genannt werden.[18)]

In den Schriften der übrigen Chalkedonier wiederholt sich dieselbe selbstgefällige Bezeichnung:

- Filius Ecclesiae quaerit ...[19)] ܒܪ ܥܕܬܐ ܡܥܩܒ
- Ecce filius Ecclesiae factus es ..[20)] ܗܐ ܒܪ ܥܕܬܐ
- Item quaestiones aliae ad Severianos et sequaces ex parte Filiorum Ecclesiae:[21)] ܬܘܒ ܫܘ̈ܐܠܐ ܐܚܪ̈ܢܐ
  ܕܣܘܝܪܝܢܐ ܘܫܘܬܦܝܗܘܢ ܕܡܢ ܒܢܝ̈ ܥܕܬܐ
- Item quaestiones Filiorum Ecclesiae contra Jacobitas[22)]: ܬܘܒ ܫܘ̈ܐܠܐ ܕܒܢܝ̈ ܥܕܬܐ ܠܘܩܒܠ
  ܝܥܩܘܒܝ̈ܐ.

Ähnliches gegenüber den Chalkedoniern könnte man aus jakobitischen Quellen hinzufügen. Es sollte auch niemanden wundern, daß die Jakobiten von heute, wie damals die Mönche aus Mesopotamien, in ihrer Antwort an die Maroniten [23] sich nur "Orthodoxen" nennen, und lassen amaro animo die Bezeichnung "Jakobiten" weiter gelten, die in Europa wie bei den übrigen Gegnern im Orient üblich ist.

d) Sind nur die Melkiten Chalkedonier und wann entstand die Bezeichnung: Melkiten ?

Eine schwerwiegende Verwechselung zwischen Melkiten und Basilikoi (= Anhänger des Königs), künstlich gesteuert und von melkitischen Schriftstellern seit dem X. Jh. verbreitet, hat die Erforschung der historischen Wahrheit über diese Spalte der antiochenischen Christenheit über Gebühr erschwert. Erst mitten im VII. Jh. und unter der arabischen Herrschaft erscheint im Syrischen Sprachraum die Bezeichnung ملكايا = Melkiten, und als arabisierte Form des syrischen Wortes die Bezeichnung: الملكية . Die sophistische Gleichstellung von Melkiten und Basilikoi erlaubt aber, die Entstehung der melkitischen Kirche und deren typische Gestaltung viel früher anzusetzen, und zwar schon im Anschluß an das Konzil von Nizäa (um 325), wenn man der frei erfundenen Meinung von Eutychius von Alexandrien (ibn Batriq) Glauben schenken sollte. [24]

Gewöhnlich nimmt man an, daß die Bezeichnung Melkiten bezogen auf den Kaiser Marcian (450 - 457) nach dem Konzil von Chalkedon entstanden ist. Somit verbindet man Melkiten mit Chalkedoniern und weicht der Frage aus, was mit den Anhängern des byzantinischen Kaisers bei der Eroberung Syriens, Palästinas und Ägypten geschehen ist, und warum diese ausgerechnet eine Bezeichnung mit syro-arabischer Wurzel bekamen (Malkoye), die später in Μελχῖται gräzisiert wurde und sogar von den byzantinischen Historikern buchstäblich übernommen und angewendet wurde. [25]
Das Beziehen von "Melkiten" auf einen byzantinischen Kaiser vor Heraklius, indem man sie als Übersetzung des griechischen Basilikoi gleichstellt, verstößt gegen die elementaren Kenntnisse der byzantinischen Geschichte.

Erstens, ein öffentlicher Bezug auf den Kaiser dürfte im lateinischen (als Hofsprache) wie im griechischen das Ansehen desselben keinesfalls herabsetzen, denn er war Kaiser und nicht bloß Βασιλεύς = König (Malko). Ein solcher Verstoß wäre als Majestätsbeleidigung verfolgt worden.
Zweitens, es ist nun dokumentiert, daß der Titel "Basileus" erst mit der Novelle des Kaisers Heraklius vom 21. März 629 in der Kaiserlichen Titulatur eingeführt worden ist.
Rösch schreibt dazu:

> "Erstmals erscheint hier der Titel βασιλεύς in der Intitulatio einer byzantinischen Kaiserurkunde, wodurch jener Begriff in den Sprachgebrauch der Kanzlei eingeführt wurde, welcher bis zum Ende des byzantinischen Reiches die Bezeichnung des Kaisers in den Urkunden sein sollte." [26]

Drittens, bis dahin war die griechische Sprache selbst aus dem Hofe verbannt, wo man nur Latenisch redete und Lateinisch schrieb. [27] Wer nun annehmen will, daß die Anhänger des Konzils von Chalkedon unter dem Kaiser Marcian sich als seine Anhänger benannt haben oder benannt wurden, dem müßte der Name "Caesarii" einfallen und nicht "Basilikoi" !
C. Karalewski, alias Charon, versuchte Anfang dieses Jahrhunderts dieses Hindernis zu umgehen, indem er die Benennung Melkitai auf den Beinamen bezog, den man dem umstrittenen Patriarchen von Alexandrien, Timotheos Salofaciol, gegeben haben soll. Der vermeintliche Beiname "Basilicus" beruht auf einer unsicheren Lesung der Historia ecclesiastica des Evagrius. [28] Wo manche lasen "Timotheus basilicus" fanden andere das Wort "Asbus bzw. Leukos". [29] Übrigens sind Evagrius wie Liberatus [30] von Zacharias Rhetor abhängig. Dieser aber spricht weder von Asbus/Leukos, noch von regius/basilicus, sondern von Timotheus, der "Phakiala/Vacillans, bzw. Phakiala/tremens" genannt wurde. [31] Der Herausgeber von Evagrius in der Patrologia Graeca hatte mit Recht darauf hingewiesen, daß "nihil certi ex hoc argumento elici potest, cum varie scribatur apud veteres scriptores". [32]

Am Ende seiner IV. Basis "Über die Menschwerdung Christi" zählt Barhebraeus (*1226 + 1286) die verschiedenen Andersgläubigen auf, und nennt darunter in einem Zug: "die Griechen = ܡܠܟܝܐ , die Römer = ܪܘܡܝܐ die Syro-Melkiten = ܣܘܪܝܝ ܡܠܟܝܐ , die Syro-Maroniten ܣܘܪܝܝ ܡܪܘܢܝܐ, die Iberer, Russen und Alanen. Der Hinweis auf diese Unterscheidungen mitten im XII. Jh. verdient eine größere Beachtung, denn wo "Byzantiner" Griechen genannt werden und Melkiten als Syrer neben den Syro-Maroniten erscheinen, muß man überlegen, ob tatsächlich unter den Chalkedoniern es nicht doch einen Teil gegeben hat, der als Melkit gekennzeichnet wurde, weil seine Anhänger einem bestimmten König gefolgt sind, der Glaubensedikte proklamiert und nicht irgend einem byzantinischen Kaiser, der die Beschlüsse von Chalkedon im allgemeinen unterstützt hatte.
In diesem Fall können nur zwei "Könige" in Betracht gezogen werden, nämlich Heraklius, der den Titel Basileus in der Kaisertitulatur eingeführt hatte und ebenfalls ein Edikt (Ekthese) über die Monotheleten um 638 erlassen hatte, oder sein Nachfolger Constans II., der das Edikt "Typus" im Jahre 648 im selben Sinne veröffentlichte.
Man muß bedenken, daß auf dem Boden des antiochenischen Patriarchates neben den abgespaltenen Severianern (= Monophysiten bzw. Jakobiten) und Nestorianern (allesamt überwiegend syrischer Sprache) es auch syrisch sprechende Chalkedonier gab, und neben einer Kolonie von Griechen, zu denen die byzantinischen Beamten, Soldaten, Kaufleute und ein Teil des Klerus zählten, es in den Großstädten eine Schar von Einheimischen gab, die hellenisiert waren, und sich wie ihre Herren ausschließlich der griechischen Sprache bedienten. [34)]

Die zurückgebliebenen Griechen und Hellenisierten unterwarfen sich bei Ankunft der Araber deren Herrschaft und übernahmen deren Sprache neben der eigenen, behielten aber weiter die Bezeichnung "Rūm-Romaioi", [35)] und unterbrachen bald jede Beziehung zu den syrisch sprechenden Glaubensbrüdern, die weiter ihre Anhängerschaft zum König von Byzanz pflegten, Es wäre irreführend, wenn man die spätere Anstel-

lung dieser "Rūm-Kolonie" gegen die Edikte von Heraklius und Constans auch auf ihre syrisch sprechenden Genossen übertrüge, die den königlichen Edikten treu geblieben sind und den exklusiven Beinamen Melkiten erhalten haben.
Der andere Teil der syrisch sprechenden Chalkedonier, nämlich die Maroniten, wurde nicht zu den Melkiten gezählt und unterwarf sich auch nicht den Arabern. In ihren bergischen Horsten in den Höhen Phöniziens, wo die meisten von ihnen inzwischen Zuflucht gefunden hatten, waren die Maroniten unabhängiger als alle anderen Christengemeinschaften des Orients.

Hierzu muß man einige kirchengeschichtliche Daten in die Erinnerung zurückrufen, die die Missionierung von Phönizien betreffen und die Beziehung der sogenannten syrischen Päpste zu deren Heimat ins Licht bringen. Vorher müßten wir noch andere unberücksichtigte Monotheletengemeinschaften erwähnen zu der gleichen Zeit, in der die sogenannten "Melkiten" entstanden sind.

e) Andere Monotheleten im VII. Jahrhundert: die Harmasiten und Maron von Edessa

Neben den Monotheleten in den Reihen der Syrischen Melkiten gab es andere Monotheleten unter den Chalkedoniern des Patriarchates von Alexandrien: die Harmasiten. [36] Sie waren dem Patriarchen Cyrus treu geblieben und haben die Beschlüsse des Konzils von 681 abgelehnt. Wie lange diese Gruppe in Alexandrien überlebte, ist nicht bekannt. Jedenfalls, nach dem Rückzug von Cyrus aus Alexandrien, blieb dieses Patriarchat etwa 90 Jahre unbesetzt. [37]
In seiner Schrift gegen die Monotheleten (= Hodegos) erwähnt Anastasius Sinaita einen anderen zeitgenössischen Gegner, den Priester Maron aus Edessa, [38] den er abschätzig als "Nachkomme des Nestorius" bezeichnet; sein Werktitel ist nicht zu ermitteln in den Auszügen des Anastasius. Es ist daher nicht richtig, aus dieser Quelle zu entnehmen, daß der Maro Edessenus einfach ein Nestorianer war, nur weil Anastasius von ihm behauptet, er sei"der Lehre von Nestorius befallen" [39], denn an einer anderen Stelle verbindet Anastasius denselben Maro mit Philon und Kollutos [40], und schreibt

ihm ein Buch zu, wo er Severus von Antiochien wie Cyrillus von Alexandrien und das Konzil von Chalkedon kritisiert haben soll. Damit hat Anastasius den Titel dieses Werkes von Maro keineswegs genannt, wie K. Uthemann einschränkend angenommen hat. 41) Wie im Falle des Harmasius und seiner Anhänger, die Harmasiten von Alexandrien, darf man annehmen, daß dieser Maro Edessenus auch ein Zeitgenosse des Anastasius Sinaita war, und daß er in der Dyotheletenlehre. Anstoß fand, und sie als eine Entwürdigung der Gottheit Christi verwarf. Dementsprechend, wäre es erlaubt, nach seinen Anhängern zu fragen, und ob sie nicht mit jenen "Maroniten" zu identifizieren wären, die auf demselben Gebiet im VIII./IX. Jh. auftauchten und als "Zeltmönche von Mar Marun" im Brief des Timotheus I (779 - 823) angesprochen wurden:

" ܕܝܖ̈ܝܐ ܕܡܫܟ̈ܢܬܐ ܕܡܪܝ ܡܪܘܢ ܡܠܘܬܐ ܟܢ

Diese Spalte von Syro-Monotheleten in der Gegend zwischen Edessa und Bagdad könnte das Problem der Mazoniten/Maraniten so wie der Maroniten/Monotheleten zufriedenstellend lösen. 42)

Die Schrift dieses Maro Edessenus verdient jedenfalls berücksichtigt zu werden, wenn man syrische Fragmente entdeckt, die eine offene Stellung gegen Maximos und gegen die Dyotheletenlehre annehmen.

Auf diese Ausschnitte aus dem <u>Hodegos</u> des Anastasius Sinaita hatte schon P. Bernhard Ghobaira al Ghaziri im J. 1906 aufmerksam gemacht. 43) Er hat sich leider bei deren Verwertung geirrt und verwechselte den Autor mit dem Patriarchen Anastasius von Antiochien (565-599).

Der moderne Herausgeber des Hodegos, Karl Uthemann, neigt zu der Meinung, hier, wie bei den vermeintlichen <u>Tomos ad Leonem</u>, handele es sich eher um eine Täuschung des Anastasius Sinaita, der für seine Argumentationszwecke solche nichtexistierende Werke fingiert hatte. Uthemann bezeichnet also diesen Maro Edessenus einfach als "Pseudo-Maro Nestorianus". 44)

Diese Meinung beruht auf einer früheren Feststellung von Ferd. Cavallera über den "Tomos dogmatikos ad Leonem". Ca-

vallera aber hatte gleichzeitig richtig gestellt, daß Anastasius in diesem fingierten Tomos alle seine Zitate aus echten Quellen ausgeschöpft hatte.[45)]

f) Die Anfänge der Mission in Phönizien

Die Provinzen des alten antiochenischen Patriarchates waren seit Theodosius des Jüngeren wie folgt eingeteilt:

1 - Syria Prima mit der Hauptstadt Antiochien; im sechsten Jahrhundert gehörten ihr neun Bistümer
2 - Syria Secunda mit der Metropole Apamaea und 8 Bistümern
3 - Phoenicia Prima mit der Metropole Tyrus; ihr gehörten ca. 13 Bistümer (Suffraganate)
4 - Phoenicia Secunda mit der Metropole Damascus und 14 Bistümern
5 - Arabia (= Jordanien) mit der Metropole Bostra (auch Basra genannt , im Ostjordanland, heute bei Hauran in Syrien), die Geburtsstadt des Kaisers Philippus Arabs. Ihr gehörten damals 15 Bistümer
6 - Cilicia Prima, Metropole Tarsus mit 8 Bistümern
7 - Cilicia Secunda, Metropole Anazarbus (= Ain Zarba) mit 10 Bistümern
8 - Provincia Euphratensis (seit Konstantin des Großen), Metropole Mabbug/Hierapolis und 14 Bistümer
9 - Osrhoene, Metropole Edessa und 13 Bistümer
10 - Mesopotamia, Metropole Amida (Diarbeker) und 14 Bistümer
11 - Isauria, Metropole Seleucia und 30 Bistümer. Im VIII. Jh. wurde diese Provinz dem Patriarchat von Konstantinopel angeschlossen
12 - Insula Cypri (Zypern) Metropole Constantia und 15 Bistümer. Seit 431 genoß sie eine eigene Autonomie.

Diese Aufstellung vermittelt uns einen klaren Gesamtblick für den Rahmen, in dem die Ereignisse stattfinden, die wir in den folgenden §§ behandeln werden.
Zwischen den Gebieten der Syria Secunda, Phoenicia Prima (Tyrus bis Tripolis) und Phoenicia Secunda (Damaskus bis Ostjordanland) bestand ein bergisches Dreieck, das Anfang des fünften Jahrhunderts noch zu missionieren war. Es ist das bergische Phönizienland, das als Libanons- und Antilibanonsgebirge bezeichnet wird.
Diese Mission war zur Zeit Johannes Chrysostomus (+ 407) ein besonderes Anliegen des antiochenischen Patriarchates.
Unter der Schirmherrschaft des Chrysostomus wurden Priester und Mönche angeheuert und nach Phönizien geschickt, wo sie trotz vielerlei Schwierigkeiten zum Ausharren ermuntert wurden. [46]
Auch aus der Ferne seiner Verbannung sorgte Chrysostomus weiter dafür, daß die Missionare immer Verstärkung bekamen und warb ununterbrochen für neue Kräfte, bestehend aus Mönchen und Priestern [47], deren Namen Chrysostomus aus der Zeit seiner asketischen Übungen (um 375) in der Nähe von Antiochien bekannt waren, insbesonders der Mönch und Priester Maron, den er ehrfurchtsvoll um seine Fürbitte erflehte. All diese Namen deuten im allgemeinen auf die Gegend von Cyrus, wo die Maronitenmönche ihre Blüte und Entfaltung fanden.
Chrysostomus wußte auch von ihrer Armut und Entsagungen, denn er besorgte auch "Kleider, Schuhwerk und Verpflegung für die Brüder"! [48] Die Christengemeinde Phöniziens blieb ihrem Gönner und Förderer treu und lehnte seine Gegner ab: "Phoenices non admisere adversarios Chrysostomi". [49]
Theodoret in seiner Historia Religiosa setzt die Geschichte der Mönche, die sich Maro als Leitbild gewählt haben, fort. [50] In einer modernen Studie hat der Maronit Paul Naaman die Spiritualität der Mönche in der Gegend von Cyrus (Cyrrhus) untersucht und ihre Beziehungen zum hl. Maron und seinen Klöstern hervorgehoben, hindeutend auf eine Theologische Schule, die in ihrer Reihe entstanden sein soll. [51]

Auf den ursprünglichen Einfluß des hl. Johannes Chrysostomus seit seiner Predigertätigkeit in Antiochien (386 bis 397) und sein Engagement für die Missionierung Phöniziens, eben durch das Mitwirken dieser Mönche hinzuweisen und gründlicher zu forschen ist Paul Naaman entgangen. Somit versäumte er, auf die Verbindung im geistlichen und ethnischen Sinne zwischen missionierenden Mönchen und Priestern einerseits und dem zum christlichen Glauben bekehrten Volk andererseits, einzugehen. Dabei geht es um die langsame, aber sichere Entwicklung einer Volkskirche in den Bergen des Libanon, ausgehend von der nord-westlichen Ebene Syriens, auf die Initiative von Chrysostomus und unter maßgeblicher Führung der Mönche von Maron. Diese waren schon im Jahre 517, sowie 536 und nach 590 als Wortführer der Anhänger von Chalkedon in der Syria Secunda angetreten. [52] Dieselben finden wir als Maroniten und "Söhne der Kirche" im J. 658/659 streitend mit den Jakobiten vor dem Khalifen Moʿawia in Damaskus. [53] Danach verstummen die vorhandenen Quellen der Kirchengeschichte über die entstandene Kirchengemeinschaft der Maroniten. Allein das Zeugnis einer Reihe syrischer Päpste bleibt noch zu berücksichtigen.

g) Die Rolle der syrischen Päpste im VII. und VIII. Jahrhundert

Für eine weitere Klärung der historisch-juristischen Entstehung der Maronitenkirche im VII. Jahrhundert verdienen die römischen Päpste aus der Zeit zwischen 685 und 741, von denen man weiß, daß sie "Syrer bzw. syrischer Herkunft" waren, in engeren Betracht gezogen zu werden.
Diese sind namentlich folgende: Johannes V. (685 - 686); Conon (bzw. Qanʿan) als Nachfolger (686 - 687); Sergius I. (698 - 701); Sisinnius (708); Constantinus I. (708 - 715) und Gregor III. (731 - 741).
Diese Reihe einander folgender Päpste wurde von hervorragenden Persönlichkeiten von Mönchen und Klerikern gestellt, die aus den eroberten Gebieten der damaligen römischen Provinz Syrien (Syria Prima et Secunda) geflüchtet waren.

Ihre Wahl zum päpstlichen Stuhl in Rom verdanken sie sicherlich ihrem hohen Bildungsniveau, und das deutet wiederum auf das kirchliche Milieu ihrer Herkunft, das im damaligen Syrien nicht weit entfernt von den Maroniten war. Sie alle müßten wohl von der Maronitenkirche gewußt haben, auch wenn im Vatikan von heute keine Archive aus jener Zeit erhalten sind.

Wenn die Päpste, bzw. ihre Eltern, zu der byzantinischen oder hellenisierten Kolonie gehörten, die in Syrien wohnten, wären sie logischerweise nach Byzanz geflüchtet und nicht nach Rom. Und wenn sie gewöhnliche Anhänger des Konzils von Chalkedon unter den vielen Romaioi auf dem antiochenischen Gebiet gewesen wären, hätte man sie nicht einfach "Syrer" genannt.
Sie bekannten sich also zum gemeinsamen Glauben mit den Brüdern von Rom und beharrten auf ihrer syrischen Sprache und Herkunft, wie die zeitgenössischen Maroniten es taten.
Es ist schwer, in diesem Falle anzunehmen, daß die in der Heimat gebliebenen Mönche und Kleriker bei ihrem Überlebensversuch keine Unterstützung bei solchen Päpsten gefunden haben, die die Anweisungen ihrer fast unmittelbaren Vorgänger Martin I. nicht ignoriert oder vergessen haben könnten.
Über Martin I. weiß die Geschichte der Päpste (zwischen 649 und 655) nur, daß er "Apocrisiar" in Konstantinopel war, bevor er zum Papst gewählt wurde.
In seinen erhaltenen Schriften erweist sich aber dieser Papst als guter Kenner der syrisch-kirchlichen Literatur und bei seinen Zitaten aus der Bibel wie auch besonders aus den"Canones" schöpft er lieber aus den syrischen Vorlagen, als aus den griechischen oder lateinischen Rezensionen und Sammlungen.
So zitiert er Habacuc 3, 17 weder nach der Septuaginta noch nach der Itala, und er ist - meines Wissens nach - der einzige Papst, der die Maruta Canones für die kirchliche Organisation im VII. Jahrhundert verwendet hat ! [54)]

Ob er selber ein "Syrer" gewesen ist, mag dahingestellt

bleiben. Sicherlich hatte er syrische Mitarbeiter in seiner Umgebung. Unter diesem Aspekt jedoch ist die Biographie Martins I. noch nicht erforscht worden.
Im allgemeinen darf man hier unterstreichen, daß die Geschichte aller Kirchen, im Orient wie im Abendland, sehr viele Daten und historische Angaben vermißt über volle drei Jahrhunderte des Mittelalters, etwa vom 650. bis 950. A.D.
Die Geschichte der Maronitenkirche kann umsoweniger Irrwege in der modernen Forschung ertragen. Ich möchte hier abschließend kurz darauf hinweisen.

h) Vermeidbare Irrwege der Forschung

In der Eile, zu einem Ergebnis zu kommen, häuften sich in den letzten Jahrhunderten so viele Mißverständnisse bzw. Mißdeutungen der vorhandenen literarischen Quellen an, daß es fast unmöglich geworden ist, alles, was fälschlicher Weise über die Maroniten geschrieben ist, wieder richtig zu stellen, es sei denn, man unternähme eine kritische Untersuchung von allen veröffentlichten Werken und Aufsätzen!

Am ärgerlichsten ist es, wenn man merkt, daß bei jedem verdächtigten Fragment, das man heutzutage anonym in einer syrischen handgeschriebenen Sammlung entdeckt, man dazu neigt, dieses gleich den Maroniten anzuhängen, wenn es nicht notgedrungen einer anderen Kirchengemeinschaft zugeschrieben wurde.
Hier einige Beispiele, die dazu dienen, solche Irrwege in Zukunft zu vermeiden:
1) Sebastian Brock veröffentlichte im Jahre 1973 eine alte Biographie des Maximus Confessor [55] aus der syrischen Handschrift, Addit. 7192 in der British Library (Fol. 92b - 78b), deren Alter zwischen dem VIII. und X. Jh. vermutet wird. Der Verfasser gibt sich als Gregor (oder Georgius) von Reshcaina, [56] und als Zeitgenosse des Sophronius von Jerusalem aus, nämlich als einer seiner Suffraganbischöfe, was Brock übersehen hat. [57] Dieser Gregor erweist sich offensichtlich als Gegner von Maximus und also als Monothelet. Obwohl hier keine sicheren Daten vorliegen, weder über die Zeit der Ver-

fassung des Stückes noch über die Person des Verfassers, gelang es Brock trotzdem, zu dem Beschluß zu kommen, daß dieser Gregor ein Maronit gewesen sei.
Brock stützt sich dabei auf die Angaben eines anderen anonymen Chronicon aus der Mitte des XIII. Jahrhunderts, der eine ähnliche Vita Maximi abgeschrieben hatte. [58]
Dieser anonyme Chronist, der selber ein Jakobit aus Edessa war, hatte aber hierfür eine Schrift des Shem'um aus dem Kloster von Qenneshre (sein Glaubensgenosse) gegen die Monotheleten gebraucht, die schon vor ihm in der Chronik des Michael Syrus, [59] so wie nach ihm von Barhebraeus [60] aufgenommen wurde. Keiner von diesen beiden Chronisten beruft sich am Ende der abgeschriebenen Vita Maximi auf einen Maroniten. [61] Nur der anonyme Chronist hatte zum Schluß nachgetragen, daß: "Shem'un of Qenneshre took this history from the writings of the Maronites against the Maximians, and we found it in his book". [62]
Mit welcher Begründung will man der Codicilla (Nachtrag) eines einzelnen anonymen Chronisten aus dem XIII. Jh. Glauben schenken, als ob er allein in der Schriftenkopie des Shem'un dies gelesen hatte, während die zwei anderen berühmten Historiker nichts davon zu berichten wußten ?
Und überhaupt, wie kann man die Aussage eines Zeugens aus dem XIII. Jahrhundert über einen Menschen aus dem VII. oder VIII. Jahrhundert [63] gelten lassen, der sowieso mit dem Gregor von Resh'aina nichts gemeinsam hat? Gesetzt den Fall, daß der Monophysit (Jakobit) Shem'un von Qenneshre Ende des VII. Jahrhunderts gelebt und gegen die Lehre des Maximus geschrieben hat, warum sollte er dann die Vita des Maximus einem Maroniten entnehmen, wo er selbst als nächster Zeitgenosse ihn genau oder noch viel besser kennen sollte als die Maroniten !
Ein Simeon von Qenneshre ist auch in der melkitischen Vita des Philoxenos als einer dre drei Bischöfe erwähnt, die Philoxenos bei seiner Reise nach Konstantinopel im J. 511 begleitet hatten.
Der Herausgeber dieser Vita, Prof. André de Halleux, bezweifelt aber die Richtigkeit dieser Aussage und vermutet,

daß der Schreiber die Namen der drei Bischöfe unter den Konsekratoren von Severus (im J. 511/512) gefunden und für seine Vita Philoxeni verwertet hatte. [64] Solche Täuschungen kommen oft in den Hagiographien vor.
Warum also nicht beim Wortlaut der edierten Quellen bleiben und in dem angegebenen Heimatort des Verfassers Gregor, nämlich in Resh'aina, nach seiner Glaubensrichtung fragen ?
Dort wurde ansonsten kein Maronit erwähnt, wohl aber Syro-Melkiten, Jakobiten und Nestorianer. Da der "monotheletische" Verfasser der Vita Maximi aus der Reihe der eigenen Jakobiten vom Verfasser der anonymen Chronik ausgeschlossen ist, wäre es vernünftiger, denselben in den Reihen der dortigen syrisch sprechenden Melkiten zu suchen, aber keineswegs unter den Maroniten!
Der abwegige Rückschluß von Brock ist also nur ein Irrweg.

2) Zwei syrische Handschriften in der British Library, Addit. 14.535 und 12.155, beinhalten theologische Schriften, die in letzter Zeit weitgehend erforscht wurden. [65]
Die Hs. 14.535, zunächst für monophysitisch gehalten, erweist sich nun als syro-chalkedonische Sammlung mit deutlichen Beweisen ihrer monotheletischen Herkunft, denn sie bietet u.a. ein Zitat aus der Ekthese des Heraklius (Fol. 9b) und Auszüge aus dem Brief des Mennas von Konstantinopel sowie aus dem Brief des Vigilius von Rom (Fol. 3b und 9b).
Die Hs. 12.155 ist dagegen monophysitischer Herkunft, beinhaltet aber einen polemischen Brief der Mönche von "Beith Maron in Armenaz" (oder Armaz, ein Ort zwischen Antiochien und Apamaea) an die Anhänger des Monophysiten Petrus Callinicus (Patriarch von Antiochien zwischen 578 und 591) und deren Stellungnahme.
Bei der Auswertung beider Handschriften übertrug J.G. Gribomont die Daten der einen Handschrift auf die andere und kam zu folgendem Schluß: " L'Origine monothélite du florilège (= Addit. 12.155) ressort à l'évidence de la présence

Der eine wird mit dem griechsichen Beinamen "Startelates" (im Addit. 14.535) und der andere mit "Estuna" bezeichnet: "ܐܣܛܘܢܐ ܕܬܡܝܣܛܘܢ ܐܘܪܘܣ". Es handelt sich offensichtlich um eigenmächtige Übersetzungen syrischer Bezeichnungen, von einem Kompilator, der selber Syro-Melkit war, der aber beim Verwenden syro-monophysitischer Schriften (wie die von Barlaha und Simeon oder des Georgius Monachus auf Fol. 5a, 5b und 10a) versucht hatte, deren Herkunft zu verdunkeln. Die zerstreuten Daten über den Simeon/Shemᶜun und sein Kloster könnte man aus den bisher nicht berücksichtigten Angaben im Vatic. Syr. 135 (Fol. 6) und im Var. Syr. 251 (Fol. 85v) zusammenfügen. Daraus entsteht, daß Simeon der Abt des Klosters "al-ᶜAmud= العمود", (Estuna-Steles) zwischen Reshᶜaina und Callinice, im Jahre 949 A.G. (= 638 A.D.) war. [73)]

Im Addit. 14.535 (Fol. 9a) wird er nicht schlechthin Simeon Stylites Junior or Thaumastorites genannt, (wie es in der Übersetzung von W. Wright steht), sondern: der hl. Mar Shemᶜun, der den Estuna verwaltet im Themiston Oros.
Bei genauerer Rückübersetzung ergibt dies, daß Simeon der Abt des ᶜAmud-Klosters (also selber kein Stylites im üblichen Sinne) am wunderbaren (oder schwarzen ?) Berg war.
Auf selbe Weise erweist sich der "estartelata Barlaha" nur als der syrische "Einsiedler/Asket" Barlaha. Estartelata ist meines Erachtens nur eine sophistikierte Form für das syrische "ᶜAnwoyo = ܥܢܘܝܐ/ ܡܥܢܝܐ : Einsiedler". [74)]
Um seinem Zitat mehr Kraft und Gewicht zu verleihen, erhebt der syro-melkitische Kompilator den Zeugen Simeon in den Heiligenstand und nennt ihn "der heilige Mar Simeon". Bei seinen Glaubensgenossen, den Syro-Jakobiten, hat Simeon selbst diese Verehrung nicht genossen !
In einer dem byzantinischen Reich nahe gelegenen Gegend (Melitene) konnte ein syro-melkitischer Kompilator leichter von der Einmischung griechischer Wörter Gebrauch machen als in der entfernten maronitischen Gegend,[75)] zumal die Lebenszeit des Simeons (um 638) und das Alter der Handschrift 14.535 (Anfang des IX. Jh.) eine Kompilation vermuten lassen, die nach der Etablierung der Araber stattgefunden hat, d.h. wahr-

scheinlich um das Jahr 750. Und syro-melkitischen Monotheleten werden wir bis in XI. Jahrhundert begegnen können, wenn wir sie nicht völlig aus der Betrachtung ausschliessen !

3) Vor ähnlichen Irrwegen, die durch zu eilige Schlußfolgerungen angelegt werden, sind auch moderne Autoren unter den Maroniten nicht gefeit, insbesondere, wenn sie sich auf die Kanonessammlung "al-Huda" unüberlegt stürzen, oder auf die Zehn Traktate (Kapitel genannt) des Thomas von Kaphartab, einer der letzten monotheletischen Autoren, zurückgreifen und versuchen, daraus Kapital für ihre Thesen zu schlagen.

Mgr. Pierre Dib fand in den sog. Kitab al-Huda ein monotheletisches Glaubensbekenntnis.[76] Viele nahmen seine Feststellung für wahr und schlossen daraus, die Maroniten seien also die Nachfahren der Monotheleten.[77]
Aus dieser Quelle darf man aber keineswegs einen solchen Schluss ziehen: Erstens, es ist hier kein typisches Werk, das man ohne weiteres einem maronitischen Autor zuschreiben kann, denn es ist eine reine Kompilation aus verschiedenen Quellen, die sich im Laufe der Jahrhunderte aneinander gereiht haben. Es waren offensichtlich mehrere Kompilatoren nacheinander am Werk (siehe unter Kap. V, S. 151 - 170).
Zweitens, es ist mir gelungen, auf sehr einfache Weise zu beweisen, daß die betroffenen Stellen in dieser Kompilation zu 90 % aus dem Werk des Abdallah ibn-at-Tayyeb (+ 1043) entlehnen worden sind.[78] Der Nestorianer ibn at-Tayyeb hat aber kein einziges Wort über die Maroniten oder ihre Glaubensbekenntnis darin erwähnt. Die übrigen eingeschleusten Zeilen (zusammen 41, davon 11 aus S. 37, 16 - 39, 1 und 30 auf S. 46, 3 - 48, 4 in der Ed. Fahed) lassen sich leicht in Ausschnitte aus dem Werk des Kaphartabensis identifizieren. Deutliche Verlautbarungen im Sinne des Monotheletismus finden sich hingegen in der arabischen Kanonessammlung der Melkiten, (Bekenntnis des Gründonnerstags),

obwohl. J.B. Darblade die Häufigkeit dieses Details in derartigen Sammlung verschwiegen hat. [79]
Ich stimme daher dem Gribomont zu, wenn er schreibt: "Cet ensemble n'a jamais été étudié, les quelques canonistes qui se sont penchés sur les manuscrits n'ayant pas prêté attention aux confessions de foi... [80]
Die klaren monotheletischen Texte bei den Syro-Melkiten bis ins XVII. Jahrhundert sind viel wichtiger als die einzelnen Worte, die man hier und da bei den Maroniten ausfindig macht. [81]

4) Die "erbaulichen Legenden" der lateinischen Missionare.
Seit Wilhelm von Tyrus, der Kreuzfahrerbischof, der behauptete, daß "vierzigtausend Maroniten" sich auf einmal bekehrt und sich dem lateinischen Patriarchen Aymericus unterworfen hätten, [82] haben es sich viele Missionare zur Gewohnheit gemacht, dieselben immer wieder neu zu bekehren, nicht nur zum katholischen Glauben, sondern oft zum Christentum schlechthin !
Die Angaben aus dem Buche XXII, cap. 8 widersprechen dem, was Wilhelm im Buche VII (cap. 21; PG. 201, c. 398/D-399/D) geschrieben hatte, nämlich, daß die Bewohner des Berges Libanon syrische Gläubige waren, die den Kreuzfahrern entgegenkamen, um ihnen "brüderliche Liebe" zu bezeugen. [83] Bei dieser Gelegenheit ist ihm kein Wort über die häretischen Irrtümer der Maroniten eingefallen ! Die Huldigung der Maroniten (vor dem Patriarchen Aymericus ?) fand zwar um das J. 1179 statt und entsprach in der Tat einem Befehl des Laterankonzils, der damit den ärgerlichen Zustand der Antipäpste beenden wollte. Dieser Zustand hatte die katholische Kirche über vierzig Jahre lang gespalten ! [84]
Um das Jahr 1183 lebte Wilhelm nicht mehr im Orient, sondern in Europa, wo er versuchte, u.a. die letzten Kapitel seiner Historia Belli sacri anzufertigen.
Was die vielen Chroniken der wunderbaren Missionstätigkeiten von Franziskanern betrifft, beschränke ich mich darauf, nur auf die Legende hinzuweisen, die der Franziskaner Marcos von Lissabon um das Jahr 1568/1570 verbreitet hatte.

Er berichtet so: "Fra Grifone nell'anno 1450 converti i Maroniti alla Fede e gli ridusse sotto l'ubbidienza della Chiesa Romana. (Con Fr. Francesco da Barcellona) predicando giorno e notte con molto travaglio convertirono quei Maroniti ed altri idolatri e poi li battezzarono." [85]

Die Chronisten der Franziskaner fügten noch hinzu: Gryphon wurde von Papst Paul II (1461-1471) oder Callistus III (nach Wadding) zum Patriarch der Maroniten ernannt!
Fra Gryphon war ein Flame, und ein anderer Flame, der Jesuit Henri Lammens, machte sich die Mühe, seine Geschichte zu erforschen. [86] Er fand in der Chronik eines deutschen Franziskaners, Nikolaus Glaßberger, die Biographie seines Zeitgenossen Gryphon, zwar mit vielen Phantastereien, aber keine Spur von seiner Ernennung zum Patriarchen der Maroniten. [87]
Für die nachfolgenden Annalisten und Historiker des Abendlandes war es freilich ein Grund zum Stolzsein, über soviel Erfolg ihrer Landsleute im Orient und darüber zu berichten, bzw. solche Legenden von neuem abzuschreiben und weiter zu kolportieren. Einen trefflichen Grund für diejenigen, die diese Legenden in Umlauf gesetzt haben, fand ich in einer Stellungnahme des Kapuziner Missionsoberen P. Michel de Rennes an der Kardinalskommission der Propaganda Fide zu Rom am 13. Juli 1641:

"Supplicando umilmente lor Em. tie Rev. sime di fare in modo che queste cose siano secrete, perchè si sono già trovate persone pocho zelanti, settatrici di quelle donde si lamenta il profeta, filii matris meae pugnaverunt contra me, quali con fraude apriendo nuestre lettere scritte con semplicità per eccitare qli altri Capuccini a venire in Missione, costoro ne pigliavano coppie mandandole in Levante, ora dicendo che scandalizamo (= intell.

schmähen, schlechtmachen) gli christiani orientali appresso la Chiesa Romana; ora dicendo alli infedeli che siamo spioni et cose simili d'onde sono seguitati grandi pregiudici alla Missione talmente che avendo paura che quello che si è fatto avvenghi di nuovo, siamo restati molto trattenuti a scrivere, onde procede il motivo di questa mia humile preghiera ... "

Es ist deutlich genug, wenn auch in verschleierter Weise, daß die Berichte der Missionare im Orient vielerlei Übertreibungen einbezogen haben mit der Absicht, großen Eindruck im Abendland zu erwecken, um Unterstützung zu gewinnen, nicht nur für ihren Personalbereich ! Der Erfolg blieb ihnen vergönnt für kurze Dauer, aber der historische Schaden, den sie verursacht haben, ist kaum wiedergutzumachen. Die Methoden der letzten Kolonialzeit in unserem Jahrhundert haben sich teilweise geändert, aber die Ziele gewisser Orientalisten blieben dieselben: Wer ihren eigenen Wünschen und Vorstellungen nicht entspricht, der wird systematisch schlecht gemacht, gegebenenfalls als häretisch abgestempelt !
Ihre Schriften darf man nicht für eine objektive Geschichte der Maroniten verwenden, ohne vorher jede einzelne Aussage zu überprüfen. Oft ist es nützlicher, auf die von ihnen editierten Quellen wegen ihres pseudo-wissenschaftlichen Charakters zu verzichten, und neue Editionen zu unternehmen, die das jeweilige Original treu wiedergeben.

Fußnoten Kapitel I

1) Paul Wilhelm von Keppler, Wanderfahrten, (7. Aufl.) 438 - 450

2) Cf. J.-M. Hornus, Introduction aux Eglises Orientales, in Foi et Vie, Janvier 1974 (Cahiers d'Etudes Chrêtiennes Orientales) Paris, 7

3) Cf. Breydy, Chiese Autonome, 98 - 99, n. 5-6; item: A. Vööbus, The Seventy three Canons of Maruta, CAN: 25, In The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat, CSCO 439, Syri 191, 75:

ܘܐܡܠܟ ܡܘܬܢܐ ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܒܢ̈ܝ ܥܡܐ... ܘܠܐ ܢܗܘܘܢ ܚܬ̈ܘܬܐ
ܐܘ ܕܩܛܠܐ ܕܠܐ ܟܗ̈ܢܐ ܘܕܠܐ ܢܬܚܪܒܘܢ ܡܕ̈ܒܚܐ
ܘܗܝ̈ܟܠܐ ܚܪ̈ܒܐ ܘ(ܠܐ) ܢܥܒܕܘܢ ܕܠܐ ܠܬܫܡܫܬܐ
ܡܛܠ ܗܕܐ ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܕܡܫܡܫܢܐ ܒܥܡܐ
ܘܒܟܗ̈ܢܐ ܐܝܟ ܡܣܟ̈ܢܐ ܒܟܘܢ ܕܟܠܗ ܠܗܘܢ ܙܒܢܐ.

4) Zum Beispiel die katholischen Patriarchate der Chaldäer, der Syrer, der Greco-Melkiten und der Armenier.

5) Schon bei der Eroberung von Damaskus kam der damalige Präfekt Manṣur dem arabischen Heer entgegen und öffnete ihm die Tore der Stadt. Siehe Eutychius, Annalen 51, 14 - 16. Über Ursprung und Anwendung der Bezeichnung Melkiten herrscht ein zweifelhafter Hintergrund, der in vielerlei Hinsichten sich widerspricht. Darüber müssen wir später noch diskutieren (infra §§ 3 - 4)

6) Mansi, SCNC, T. X, c. 806 et 810/E. Hiernach die Übersetzung des Hauptstückes: 806/D = In Betracht der schwierigen Zeitlage und der Drangsal der Ungläubigen (= arabische Besatzung ?), und damit nicht in jenen Regionen (des Nahen Ostens) der hervorragende Stand priesterlicher Würde völlig ausgelöscht wird und somit das große und verehrungswürdige Geheimnis unserer Religion unerkannt bleibe, wenn es nämlich keinen Priester, kein Opfer bzw. keine geistliche Darbringung mehr gibt, ...
810/E = alldeswegen ermahnen wir, daß der Kanon

(= die kirchliche Gesetzgebung, bzw. Legitimität) auf die angewendet werden soll, die ohne bewußte Absicht sich zum patriarchalistischen Stuhl des Sophronius seligen Andenkens (= in Jerusalem) ausgewählt haben oder sich auswählen ließen. Diejenigen, die vor dem Patriarchat des Sophronius oder nach seinem Weggang im Herrn (= Tod), von einigen nicht ordnungsgemäß gewählt wurden, wegen der obengenannten schwierigen Zeitlage, oder weil keiner da war, der durch gerichtliches Verfahren oder gemäß der Kanones auswählen oder erlauben konnte, die sollen, so befehlen wir, durch schriftliche Urkunden in ihrem Amt bestätigt werden, womit aber das kirchliche Recht (Kanon) nicht als Übertreten betrachtet werden darf. Denn für die Verfolgungslagen der drangsalierten Zeiten birgt schon der Kanon in sich selbst das entsprechende Verständnis (= hat in sich die dafür notwendige Verständnis)". Siehe Original infra S. 77-79.

7) Cf. Nau, Inquisiteurs, 344 et 374, 3. Item: Mansi, SCNC, T. VIII Epist. ad Papam Hormisdam (c. 425 - 429); Subsignatio Alexandri Maronitae in c. 426 /E = Alexander presbyter et archimandrita monasterii beati Maronis portexi praedictos libellos et subscripsi manu mea. (Idem in Libello Monachorum Apamiae ad proprios Episcopos Secundae Syriae, c. 1129/A). Libellus monachorum Hierosolymae et Secundae Syriae ad Justinianum (anno 536), subscriptio (c.988/D): Theodorus Dei miseratione presbyter et prior monasterii Maronii subscripsi et supplicavi. (In fine, c. 996/A : Paulus Dei misericorida diaconus et legatus monasterii beati Maronis principalis venerabilium monasteriorum Secundae Syriae, faciens sermonem pro omnibus Archimandritis et monachis ipsius Secundae Syriae supplicavi). Eaedem Subsignationes in c. 1009/C(Libellus ad Mennam) et 1021/B.

8) Cf. Nau, Inquisiteurs, 367 ff. und infra n. 14

9) Cf. P.G.T. 86, I, c. 65, Nr. 53

10) Gemeint ist die Polemik mit den Jakobiten in Damaskus um 659 (vielleicht noch später bis in die Jahre 663 - 664) und vorher im J. 592 zwischen Mönchen des maronitischen Klosters in Armenaz (Armaz), und Anhängern des Petrus Callinicus von Antiochien. Siehe Chronicon Maroniticum, 55 und Addit. 12.155, ff. 163v-169v bei Ghobaira, 146 - 152. Cf.item mein Anhang I/a unten.

11) Cf. Henri-Irenée Marrou, De la connaissance historique, 4 éd. Paris, Editions du Seuil (1962), 68 - 96

12) Anastasius Sinaita erwähnte die Harmasiten zweimal in den Scholien zu seinem Hodegos. Cf. Edit. K. Uthemann, 231 (= cap. XIII, 6, 20) und 251 (= cap. XIII, 9, 91)
Cf. item: Richard, Anastase le Sinaite, l'Hodegos et le monothélisme, in Opera Min. III, Nr. 63, S. 30 -42, Siehe auch infra n. 41

13) So schreibt z.B. Gribomont, Documents, 120: "Quant au monothélisme, presque tout reste à faire pour le comprendre.Faute de textes sans doute, personne n'a entrepris d'en montrer le contenu positif, comme on l'a fait maintenant pour la christologie antiochienne ou pour le monophysisme sévérien, ou même l'aphtartodocétisme de Julien de Halicarnasse ..." Ferner (S. 131) erwähnt Gribomont den Aufsatz "Théandrique" von A. Michel im DTC, XV (1946), c. 205-216, der den Monotheletismus als "Hérésie subtile" charakterisiert hat "puisqu'elle contient une part de vérité, mais hérésie néanmoins, et principalement par prétérition". Dazu bemerkte Gribomont mit Recht: "Quelle formule théologique n'est pas hérétique par prétérition?". Deutlicher noch ist Pio Parente (der spätere Kardinal): "Non è pertanto giusto fare dell'umanità di Cristo un principio d'azione a sé e per sé, indipendente-

mente dal Verbo e dal suo influsso egemonico, come dicevano al tempo della controversia monotelica S. Massimo e S. Giovanni Damasceno". Cf. Mons. Pio Parente, Teologica Del Sacerdozio di Gesù Cristo, in G. Cacciatore, Enciclopedia del Sacerdozio, Firenze 1950, 586; idem: L'Io di Cristo, in Morcelliana, 1951, 111; idem: L'Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio, in Euntes docete, 1952, fasc. 3

14) Briefwechsel mit den Monophysiten in Addit. 12.155, f. 163v, bei Ghobaira, Thèses, 146, und Nau, Inquisiteurs, 369: "Die Tonsurierten von Maron = ܡܢ ܓܙܘܪ̈ܐ ܕܒܝܬ ܡܪܘܢ und Sprößlinge der chalkedonischen Rebe = ܠܫܒܫܬܐ ܕܡܢ ܓܦܬܐ ܟܠܩܝܕܘܢܝܬܐ.

15) Die Antichalkedonier wurden "Jakobiten" genannt, nach ihrem berühmtesten Bischof Yaqob Baradaeus (+ 578). Siehe Bettiolo, Opuscoli, Sin. Syr. f. 8r; 28r; 31v, usw.

16) Siehe die Sammlung Sin. Syr. in Bettiolo, Opuscoli, wie unten detailliert

17) Cf. Ghobaira, Thèses, 145 (ex Addit. 17.155)

18) Cf. Chronicon Maroniticum, 70, 15: ܕܠܐ ܢܪ̈ܕܘܦ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܥܕܬܐ = ne (Jacobitae) persecutionem patiuntur a Filiis Ecclesiae. Laut Chronicon (loc.cit) wären ihre Bischöfe "jene von Maron" (das berühmte Kloster) = ܗܠܝܢ ܕܒܝܬ ܡܪܘܢ

19) Bettiolo, Opuscoli, f. 4r, S. 4, 24. Vorausgesetzt, daß diese Fragmente der Sinaitischen Handschrift tatsächlich melkitischer Herkunft sind und keine freie Abschrift aus maronitischen Quellen!

20) Opuscoli, f, 4v, S. 5, 2

21) Opuscoli, f. 13v, S. 15, 2

22) Opuscoli, f. 28r, S. 32, 28

23) Nau, Inquisiteurs, 367

24) Cf. seine Annalen in CSCO 50, 139, 14 et 19; 136; 136, 23 -137, 1; 184, 6. Aber im Autograph des Euty-

chius (Sin. Arab. 580, f. 89v) finden wir eine deutliche Unterscheidung zwischen Rūm/Romaioi, auf byzantinischem Gebiet und Melkiten, welche auf dem Gebiet des Islam wohnen!

25) Siehe Nicephorus Callistus (ca. 1330), Historia eccles. Lib. 18, cap. 52; Demetrius Cyzicenus, Tractatus de Jacobitarum haeresi, apud Combefis, PG. T. 147, c. 438/D 439/A. Bei den älteren byzantinischen Historikern werden sie nirgendwo erwähnt aber auch keine Basilikoi! Siehe auch Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, Lugduni, 1688 (Repr. Graz, 1958) c. 901 ad verbum Μελχῖται et c. 859 ad verbum Μαλχό. Diese Referenz gilt für den literarischen Gebrauch des Wortes "Melkitai", nicht für die dort angegebene Auslegung! Cf. item: Stephanus H., Thesaurus linguae graecae, vol. II, Ludguni, 1829 (Reor. Graz, 1954) c. 557

26) Cf. Rösch, Studien, 106. Dazu L. Hahn, Sprachenkampf, 681 - 83; 694 - 704

27) Bei Rösch, Studien, 95, finden wir, betreffend den Briefwechsel im theodosianischen Kaiserhaus, folgende Bemerkungen: "(es) ist notwendig zu fragen, in welcher Sprache die Briefe abgefasst waren. Die griechsichen Versionen weisen bei den Briefen anstelle von ... augustos ... den Titel Basileus auf, eine Form, welche im 5. Jahrhundert im offiziellen Sprachgebrauch noch unmöglich war und sicher auf einer Übersetzung aus dem lateinischen beruht". Siehe auch Evangelos Chrysos, Title Basileus, 29, 31-33, 72

28) Cf. Historia eccles. Lib. II, cap. 11; PG.T. 86, II, c. 2533/C

29) Eine Bestätigung der Urform dieser Lesung kann man aus der melkitischen Chronik des Sin. Syr. 10, f. 47v entnehmen, die aus den Jahren 641 - 681 stammt, nach A. de Halleux. La chronique melkite abrégée du ms. Sinai Syr. 10, in Le Muséon 91

(1978), 29 n. 12: ܘܐܬܬܣܝܡ ܚܠܦܘܗܝ
ܛܝܡܬܐܘܣ ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܐܦ ܡܣܘܪܐ ܐܠܘܪܘܣ
= et un autre Timothée fut installé à sa place, celui qui fut appelé le Blanc."

30) Cf. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, cap. 16; PL. T. 68, c. 1019, et in Ed. ACO (Acta Conc. Oecum). T. 2, 5, S. 125, 5

31) Cf. Ps. Zacharias, Historia, in CSCO 83, Syri 38, 182, 23; 183, 1; 184, 6; et 220 = ܕܡܬܩܪܐ ܗܘܐ
ܡܦܪܛܐ ܩܘܡܐ / ܦܪܛ ܩܘܡܐ .
Die Parallelübersetzung in Syri 41, Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, S. 127, 36; 152, 23, etc. ..

32) Cf. PG. T. 86, II, c. 2533, nota. Siehe auch: Theophanes, Chronographia, in PG. T. 108, c. 283/C

33) In der Ausgabe dieser Basis (Patrologia Oriebt, XXXI, 1964) ist dieser Anhang nicht wiederholt worden! Nau, Ecrits de controverse, Textes Monophysites: Les Hérésies christologiques d'après Philoxène et Barhebraeus, in Patrol. Orientalis, T. XIII, fasc. 2 (1917), 264 (interne 154) Eine bessere Rezension für diesen Ausschnitt aus Barhebraeus gibt Ishac Armalê, Origines des Melkites, 39, n. 5, weil er nicht die Ausgabe der Patrologia Orient. gebraucht, sondern wahrscheinlich die Hs. 326 oder 609 aus dem Fonds Rahmani in Šharfeh/Libanon

34) Cf. Graf, GCAL I, 59. Graf betrachtet das Wort Μελχῖταὶ als Ableitung aus dem syrischen Malkanye (sic!) dafür das arabische Malakiyun als Übersetzung von βασιλιχοί = die Kaiserlichen. Dabei übersan Graf viele Einzelheiten, oder verschwieg sie: 1- In den syrischen Quellen würde man eher Malkaye als Malkanaye finden, und in den früheren Quellen, wie bei Saʿid ibn Baṭriq (X. Jh.) liest man dementsprechend Malkya und nicht Malakiyun: Erstere ist eine arabisierte Form des syrischen Wortes; das zweite ist nur

die klassische Pluralform von Malaky. Im übrigen das syrische und arabische Wort, wie das griechische βασιλιχοί bedeuten nicht "die Kaiserlichen" (wie es Graf meint), sondern nur "die Königlichen" !. Durch die falsche Gleichstellung zu "Kaiserlichen" versucht man die unmittelbare Anknüpfung zum Konzil von Chalkedon und zum Kaiser Marcian zu erreichen. Bei der "Malkoye = Königlichen", die niemals vorher βασιλιχοί genannt wurden, wäre die Brückenüberschlagung unmöglich!

35) Siehe n. 5 supra, über die Rolle des Präfekten Mansur in Damaskus, der der Großvater von Johannes Damascenus war

36) Harmasius war ein Zeitgenosse von Anastasius Sinaita. Cf. Hodegos, cap. XIII, PG. T. 89, c, 224/B, In der Edit. Uthemann, S. 231 (c. XIIIm 6, 20) und 251 (XIII, 9)

37) Cf. Eutychius, Annales, CSCO 50, 25, 20 - 46, Eutychius rechnet aber 97 Jahre und widerspricht sich in dem er das Patriarchat von Cyrus stillschweigend übergeht. Der spätere Manipulator der Annalen hatte auf S. 28, 5 die Weihe des Patriarchen Petrus eingeführt, obwohl auf S. 23, 14 von al-Moqawqas (also Cyrus) weiter erzählt wird !

38) Cf. Hodegos, zuerst cap. XIII in PG. T. 89 c 248/A-C und bei Uthemann, cap. XIII, 10, 97 - 111, S. 255, und dann cap. XXII, PG.T. 89, c. 293/D = Uthemann, cap. XXII, 5, 1 - 25, und zuletzt im Scholion zu cap. XIV, 1, 68 - 72 bei Uthemann. Dieser Scholion fehlt in der Ausgabe der PG, und gehört eigentlich zu c. 252/A zwischen den Zeilen 12 und 13

39) PG.T. 89 c. 248/c = Νέστορος απόγονος : Nachkomme Nestorius". ibid. c. 293/D = . καὶ αμτὸς τὰ Νεστορίου φρονῶν = Sklave der Meinungen von Nestorius!

40) Cf. Uthemann, 248, 68 -72 (das fehlende Scholion in PG)

41) Cf. Uthemann, Hodegos, 255 in lin. 97 -111: "locum non repperi; auctor videtur non verbatim citavisse; cf. Ps. Maro Edess. Adv. Severum, infra XX, 5, 1 - 25." Derselbe Uthemann, s. 8, nota in lin. 29 - 30 bemerkte: "Anastasius saepe opera finxit ut Tomum Flaviani ad Leonem et fortasse testimonia Ps. Andreae Sam. (XXII, 4) necnon Maronis Nestoriani (sic!) XIII, 10, 97 - 111 et XXII, 5" Dieselbe Behauptung in Index Fontium auf S. 431: "Fragmentum Ps. Maronis Edesseni, Adversus Severum Antiochenum, (Hodegos, XXII, 5, 1 - 25); aliud fragmentum forsan et eidem operi ab auctore attributum necnon ab eodem fictum, ibid. XIII, 10, 97 - 111."

42) Cf. Nau, Maranites, 268 - 276, item: Raphaël Bidawid, Timothée, Appendice

43) Cf. Ghobaira, Thèses, 31- 38

44) Cf. Hodegos , sit. supra n. 41

45) Cf. F. Cavallera, Les fragments de S. Amphiloque dans l'Hodegos et le Tome dogmatique d'Anastase le Sinaite, in Rev. d'Histoire Ecclésiastique, 8 (1907) 475 - 476

46) Cf. Johannes Chrysostomus, Epist. 123: Phoeniciae Presbyteris et monachis, gentiles in Christiana religione instituentibus, Cucuso anno 405 (PG T. 51, c. 676 - 678):
"Nimirum ut ne quis vos ob exortum tumultum in fraudem impellat, adducatque, ut Phoeniciam relinquatis... Ac si permaneatis, etiamsi sexcenta impedimenta oboriantur, omnia tamen frangetis."

47) Epist ad Diogenem 51, (ib. c. 636): "ut qui erga eos qui in Phoenicia gentiles Christianae fidei rudimentis imbuunt, atque ecclesiarum constructioni operam impendunt, liberalitatis tuae specimen edideris ac praetera ejusmodi virum (= Aphraatem)excitaris ad eosque consolandos miseris, nunc praesertim cum in tanta difficultate ver-

santur, atque a multis oppugnantur".
Epist. 221, ad Constantium (ib. c. 773): Ne omiseris Phoeniciae, Arabiae et Orientis Ecclesiarum curam gerere... Scribe igitur nobis, quot anno, quolibet structae sint ecclesiae, et qui viri sancti in Phoeniciam commigrarint, et si qua majora accesserint incrementa". Eodem sensu consule: Epist. 126, ad Rufinum (c. 667); Epist. 204, ad Paeanium (c. 659); Epist. 55, ad. Simonem et Maris (c. 640); praesertim Epist. 53, ad Nicolaum (c. 637 - 638): "permagnam tibi Phoeniciae curam esse". Cf. item: Theodoretus, Historia Religiosa, PG. T. 82, c. 1399 (de Macedonio) 1418 (de Marone).

48) Cf. PG. T. 52, c. 677: "Nam ne nunc quidem vobis quidquam deesse potest: ego enim, ut omnia tam in indumentis; quam in calceamentis ac fratrum alimentis, eadem qua prius copia et affluentia vobis suppeditentur , imperavi".

49) Epist. cit, ad. Paeanium, PG. T. 52, c. 659

50) PG. T. 82, c. 1418: "Maronem commemorabo... hanc exercens agriculturam multas philosophiae plantas eduxit, et hortum hunc qui in Cyri regione nunc floret Deo ipso conservit. Hujus plantationis opus est magnus Jacobus... aliique omnes quorum mentionem Deo dante faciam singulatim".

51) Cf. Naaman, Théodoret, passim

52) Siehe oben n. 7

53) Cf. Chronicon Maroniticum, 55 et Nau, Chronique, 323

54) Siehe oben, n. 6 und im nachfolgenden Kap. II § c den vollen Text in der Epist. Martini ad Ecclesiam Hierosolymitanam et Antiochenam ... ut in fide Catholica persistant et Joanni vicario... obediant. (Mansi, T. X, c. 830/E ff.)... /57.
Die Randanmerkung bei Mansi (c. 831/A = Abac. 3 juxta 70) stimmt nur oberflächlich, denn Habac. 3, 17 in der Septuaginta wie das ganze Kapitel 3 "canticum Habacuc" stellt dem Gelehrten eine

bisher nicht beantwortete Frage. Die Rezension des Verses 17 bei Martin I. variiert jedenfalls in einer nirgendwo bezeugten Form: ἐκλίπωσιν ἀπὸ βρώσεως πρόβατα διὰ τό μη ὑπαρχειν Βόας...
anstatt von: ἐξέλιπον ἀπὸ βρώσεως πρόβατα καὶ ουχ ὑπαρχουσι βοές....
wie in der Septuaginta. Cf. Joseph Ziegler, Duodecim Prophetae, Göttingen 1943, 272 (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum autor. Soc. Litter. Göttingensis editum, vol. XIII). In seiner Einleitung führte Ziegler die neuere Literatur an, (S. 137 - 138) die die Herkunft des abweichenden Textes in den Hss. V 62 - 147 - 86 - 407 behandeln. Bemerkenswert darunter ist die Studie von A. Baumstark, Aramäischer Einfluß in altlateinischen Text von Habakuk 3, in OC 28 (1931) 163 - 181. Eigentlich fügt sich die Rezension von Martin I. besser in den Kontext des Verses, wo alle Wörter aus der umgebenden bäuerlichen Realität stammen: Feigenbaum, Rebstock, Ölbaum, Feldernte.
Der Zusammenhang zwischen den Schafen, die nicht zum Weiden gehen, und den Rindern, die es nicht mehr in den Ställen gibt, war für die griechische Septuaginta ungewöhnlich und wurde weggelassen.
Das Bild entspricht aber den Verhältnissen des Alltags bei den armen Bauern, die sich selbst nicht gleich als Hirte ihrer kleinen Herde betätigen können und liessen die Rinder selbst die Schafe zur Weide führen. Als die Rinder fehlten, blieb das Weiden der Schafe aus !

55) Cf. Brock, Syriac Life, 299 - 346

56) Resh^{c}aina ist die Stadt Theodosiopolis. Hier wohnten Monophysiten neben Chalkedoniern, z.B. Sergius von Resh^{c}aina (+ 536).

57) Brock, Syriac Life, Übersetzung (S. 316): I, George and two of my pupils, together with eight other bishops from Sophronius' jurisdiction."

58) Cf. Chronicon anonymum ad annum 1234 pertingens, I, CSCO 81, Syri 36, 264 - 267

59) Michael Syrus stab im J. 1199. Cf. Chabot, La chronique de Michel le Syrien, IV, 423 - 427

60) Barhebraeus starb im J. 1286. Cf. Chronicon ecclesisasticum, edit. Abbeloos et Lamy, I, (1877) 277-280

61) Man kann geteilter Meinung sein über die Quellen des anonymen Chronisten. Es gibt Auskünfte, die von Michael Syrus abgeleitet werden können und andere, die nur aus seinen Archiven kommen. Die eigenen Zusätze des Anonymen Chronisten wurden von den Nachfolgern nicht übernommen und sein ganzes Werk blieb bis zu seiner Herausgabe unbenutzt. Cf. J.-M. Fiey, Introduction au Vol.II de la Version in CSCO 342, Syri 154 (1974), IX et n. 40 (Anonymi Auctoris Chronicon). Fiey versichert, daß Barhebraeus und Michael Syrus aus dem "Pamphlet" des "Simeon von Qenneshre ausgeschöpft hatten, unabhängig von einander und ohne Rücksicht auf die Zwischenkopie des Anonymen Chronisten.
Baumstark, GSL, 247, war der festen Meinung, daß die Vita Maximi im Addit. 7192 der Urtext des Shem'un von Qenneshre ist. Cf. item: Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca, 2. Ed. 176. Brock, Syriac Fragment, glaubt, beide Autoren korrigieren zu dürfen, weil die Hs. nicht eine jakobitische, sondern eine monotheletische ist, als ob dies ein wesentlicher Unterschied in diesem Falle wäre. Er übersieht dabei, daß die monotheletische Lehre auch bei Jakobiten guten Anklang gefunden hatte.

62) Cf. Brock, Syriac Life, 340. Die Schrift gegen den Monotheleten war aber am Anfang dem Shem'un selbst zugeschrieben (siehe Brock, 337): in the refutation of it (heresy) made by a certain priest Shem'un on the monastery of Qenneshre".

63) Nach Brock und Gribomont, Documents, 99

64) Cf. A. de Halleux, A la source d'une biographie expurgée de Philoxène de Mabbog, in Orient. Lovanien. Pe-

riod. 6/7 (1975-1976), 255-262 (n. 27); idem: Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa Théologie, Louvain 1963.
Patr. Barsum, Histoire, 373, kennt nicht den Bischof Schem'un aus der Vita Philoxeni, sondern den Schreiber aus dem Ende des VII. Jh., der nach den Angaben des Anonymen Chronist gegen die Monotheleten geschrieben hatte.

65) Cf. W. Wright, Catalogue, II, 796 - 799 und 921 - 955.

66) Cf. Gribomont, Documents, 103.

67) Brock, Syriac Life, 333-334, Cf. Syrisches Homiliar, Vat. Syr. 369, F. 39ra-41vb et F. 66vb-68rb
Daß diese Hs. syro-melkitisch ist, erweist sich durch die Aufnahme zweier Zitate von Anastasius Sinaita, F. 118ra et 179ra-183vb. Dem gelehrten J.-M. Sauget ist dies in seiner Analyse über "Deux homiliaires" entgangen, S. 400. Er hält diese Handschrift für monophysitisch!

68) Brock, Syriac Life, 334, übersieht dieses Attribut und erwähnt nur: Hasyo = Bischof!

69) Siehe das Kolophon in der syro-melkitischen Hs. Vat. Syr. 369 (F. 211r), aus dem Anfang des IX. Jh., die später (aber vor dem XIII. Jh.) zu den Monophysiten gelangt ist = ...

70) Brock, Syriac Life, 334, n.3: Chalcedonian writer ... St Simeon Stylites of Mons admirabilis, extract to Barlaha the stratelates (apparently not otherwise known - sic!). Brock beruft sich auf P. van den Ven, Les écrits de S. Siméon le Jeune in Le Muéson T. 70 (1957) 1 - 57.

71) Cf. Barsum, Histoire, 289-290, im Anschluß an Vat. Syr. 135. item: A. Baumstark, GSL, 164 (Barlaha).

72) Barsum, Histoire, 28 دير قرقفتا بالقرب من المجدل (الحسكة) على نهر الخابور وهو بين راس عين والحسكة كما ان دير العامود بين راس عين والرقّة.

73) Cf. Barsum, op. cit. 28 Nr. 10; 32 Nr 11 und 630.

74) Cf. Breydy, Bnay Qyomo, 71.

75) Es ist bemerkenswert, daß dieser Kompilator das Werk des Ps.-Dionysius aus dem er (F. 12b) zitiert "über die göttlichen Worte =ܥܠ ܡܠ̈ܠܐ ܐܠܗ̈ܝܐ nennt (pro: de Divinis Nominibus). Die geläufige Bezeichnung in den drei bekannten monophysitischen Übersetzungen lautet (siehe Vat. Syr. 254)= ܥܠ ܫܘܡܗ̈ܐ ܐܠܗ̈ܝܐ und bei den Maroniten (VS 146)=ܥܠ ܫܡܗ̈ܐ ܐܠܗ̈ܝܐ.

76) Cf. Dib, Histoire, 31 et al-Huda, edit. Fahed, 30 - 47.

77) Cf. Gribomont, Documents, 116.

78) Cf. Breydy, Têmoignage, 405 - 422.

79) Cf. J.B. Darblade, La collection cononique arabe des Melkites, Introduction, in Codificazione Canonica Orientale, Fonti, II, XIII, Harissa (Liban) 1946; item: E. Jarawan, La collection canonique arabe des Melkites, Rome 1969. Gribomont, Documents, 111 er 115 - 116. Siehe auch: Breydy, Etudes, 76-79; idem: Ecchellensis, § 2.

80) Cf. Gribomont, Documents, 115 - 116, et in nota: Tout fait croire qu'il s'agit d'un document indigêne (also von den alten Syro-Melkiten) insêrê dans la collection, non d'un texte traduit." Nützlicher wäre noch, den griechischen Text dieses Glaubensbekenntnisses in Paris. Ar. 236 (Fol. 15 und 14v-14r) mit dem arabischen Paralleltext in derselben Hs. (Fol. 270v) zu vergleichen, sowie mit der Hs. 192 (511) von Deir al-Balamand, die im J. 1713 datiert ist. Cf. Haddad et Freijate, Catalogue, 138 - 139.

81) z.B. im Meßbuch Vat. Syr. 296 (F. 24) oder im Pontificale nach Vat. Syr. 48 (F. 63 - 64).

82) Cf. Historia Belli sacri, Lib. XXII, cap. 8; PL 201, c. 855/D-856/B: Interea dum regnum pace gauderet temporali, natio quaedam Syriorum, in Phoenice provincia circa juga Libani, juxta urbem Bibliensium habitans, plurimam circa sui statum passa est mutationem. Nam cum per annos pene

quingentos cudjusdam Maronis haeresiarchae errorem fuissent secuti, ita ut ab eo dicerentur Maronitae, et ab Ecclesias sequestrati, seorsum sacramenta conficerent sua, divina inspiratione ad cor redeuntes, languore deposito, ad Patriarcham Antiochenum Aimericum, qui tertius Latinorum nunc eidem praeest Ecclesiae, accesserunt, et abiurato errore... ad unitatem Ecclesiae Catholicae reversi sunt, fidem orthodaxam suscipientes, parati Romanae Ecclesiae traditiones cum omni veneratione amplecti et observare. Erat autem hujus populi turba non modica, sed quasi quadraginta millium dicebatur excedere quantitatem ...".

83) Historia Belli sacri, Lib. VII, cap. 21; PL. 201, c. 398/D-399/D: "Accitis etiam quibusdam fidelibus Syris, montis Libani habitatoribus, qui urbibus illis a parte supereminent orientali, excelsus admodum et in sublime juga porrigens tamquam a viris prudentibus et locorum gnaris, qui ad eos gratulabundi descenderant et fraternae charitatis dependerent affectum, consilium ab eis petierunt, qua via versus Hierosolymam tutius possent incedere et commodius ..."

84) Seine ersten Bücher (I - XVI) schrieb Wilhelm sicherlich vor dem J. 1181, die restlichen bis zum unfertig gebliebenen Buch XXIII, unternahm er in Europa zwischen den Jahren 1181 und 1184. Cf. R.B.C. Huygens, Guillaume, 819: "La redaction définitive du livre XVII ne peut dater d'avant 1181.. et le dernier chapitre de l'Histoire (XXIII, 1) avec le premier prologue, de 1184".
Die Datierung der verschiedenen Bücher stellt ein wichtiges Problem, dessen Lösung eine grosse Rolle in der Beurteilung der von Wilhelm geäußerten Meinungen spielt. Cf. H. Prutz, Studien über Wilhelm von Tyrus, in Neues Archiv, VIII, (1883) 93 - 132, praes. 108, 115 - 116.

Über die Huldigung der Maroniten gegenüber dem vom Konzil bestätigen Papst Alexander cf. Duayhy Annales, Edit. F. Taoutel, 80 - 81, Apol.II, 160 - 163.
Das Schisma der Antipäpste fing schon um 1131 an, und die Könige von Byzanz unterstützten die Gegner des Papstes Alexander III (1159 - 1181) auch im Bereich des von ihnen wiedergewonnenen Antiochien (seit 1166). Im Konzil von 1179 ist der Patriarch Aymericus weder erschienen noch vertreten worden, im Gegenteil zu den übrigen Bischöfen (der Lateiner) in Coelesyrien, Tripolis, Tyrus, Bethlehem und den lateinischen Patriarch von Jerusalem. Es ist übrigens sehr fragwürdig, ob im J. 1181 der lateinische Patriarch von Antiochia, Aymericus, noch am Leben war. Die 57 Jahre Patriarchalregierung, die man ihm zuschreibt, sind keineswegs bewiesen (ab 1139 für die einen, bis 1196, oder ab 1152 bis 1187 für die anderen), zumal die Chroniken denselben im J. 1154 schon als "vieus hom et maladis" bezeichnen und für "pou letrez et de mauvêse vie" halten. Cf. R. Grousset, Histoire des Croisades, II 49 et 331.
Der Beiname "Aymericus Malafaida" oder de Malefaye dürfte auch im Sinne von Unehrlichkeit (mala fides) oder Hinterhältigkeit gedeutet werden. Der Bericht von Wilhelm (PG 201, c. 855/D 14-856(C 7) über die Bekehrung der Maroniten scheint am Ende des Kap.8 interkaliert worden, denn die ersten Worten sind die gleichen, mit denen Kap. 9 anfängt: "Interea, dum regnum pace... gauderet ...".

85) Cf. Delle Chroniche dei Frati Minori del Serafico P.S. Francesco... Parte terza, Venezia, presso Erasmo Viotto (1598), cap. 37, S. 108. Die Angaben bei P. Fahed, Liber brevis Explicationis, II Jounieh 1974, 249/latino et 428/arabo, sind

falsch. Marcos war nicht Bischof von Porto e S. Rufina bei Rom, sondern von Oporto in Portugal. Sein Werk erschien zuerst in drei Teilen: (I : 1556; II: 1562; III: 1570). Die erste italienische Übersetzung erschien 1581 und die vierte in Venedig 1598. Der vierte Teil der Chroniken ist von anderen verfasst worden (Beretius Cremonensis, Antonius Daza, Bartholomaeus Cimarella) und erschien in Venedig 1608. Marcos wurde Bischof von Oporto (Portuensis in Lusitania) erst im J. 1581 und starb im J. 1591. Cf. J.H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, a Waddingo aliisve descriptos cum adnotationibus, Romae, 1806, 515.

86) Cf. H. Lammens, Frère Gryphon et le Liban au XV^{e} siècle, in ROC 4 (1899) 68 - 104. Item: Wadding, Annales, XII, 128 et Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1806, 101 sub Griphon Flander: "tantum apud Callistum III Pont. Max. obtinuit ut regionum illarum constitutus sit Patriarcha". !!
Dasselbe wird bei Sbaralea, Supplementum cit. 296, sub Gabriel Maronita (= Barclai) behauptet: "forsan, discipulus fuit Fr. Griphonis Belgae eo tempore Maronitarum Patriarchae. Num hic Gabriel Hagar (de quo Arturius in Indice Authorum sui Martyrologii Franciscani anno 1637 editi)?",

87) Diese Chronik wurde später entdeckt und erst im J. 1887 in Florenz gedruckt, in der Analecta Franciscana, Band II,

88) Cf. P. Ignazio da Seggiano, OFM Cappuc. Documenti inediti sull'apostolato dei Minori Cappuccini nel vicino Oriente, in Collectaneo Franciscana, Roma, Jul.-Oct. 1948, 150, Doc. Nr. XIV (mit Fortsetzung in Jul.-Oct. 1952, 339-386 und Jan.-Oct. 1953 297 - 338). Schon um 1865 bestätigte Richard Simon in seinen Anmerkungen zum Reisebericht von Girolamo Dandini (1596) dieselbe Anmerkung: "J'ai ouy dire depuis à un diacre du Mont-Liban que les

missionnaires leurs faisoient grand tort, parce qu'ils les acusoient à leur retour de plusieurs erreurs qui n'avoient aucun fondement et cela pour estre continués dans leur Mission". Cf. Dandini, Voyage au Mont Liban, trad. franc. (par Richard Simon), Paris 1685, 296.

KAPITEL II

Der Erste Patriarch der Maroniten

a) Der Begriff des Patriarchates

Dem Institutum Patriarchale haftet in der europäischen Kirchengeschichte ein negativer Aspekt an, dessen nachteilige Wirkung das Verständnis des Patriarchates erschwert. Es ist sehr von Nutzen, darauf hinzuweisen, denn dahinter steckt ein großer Teil der Gründe, die für die Annahmebereitschaft des Patriarchates der Maroniten überhaupt hinderlich sind.
Eine sachliche und polemiklose Untersuchung des Institutum Patriarchale liegt noch nicht vor, weder in der katholischen noch in der orthodoxen Theologie. Eines steht bis jetzt fest: die patriarchalische Gewalt knüpft an jene Apostel an, die als "Säulen der Kirche", gemäß Galaterbrief (2, 9) gelten müssen.[1)]
Auf die Patriarchen des Abendlandes, mit Ausnahme des Patriarchates von Rom, das sich auf die Person des Apostelfürsten beruft, wird diese apostolische "Säulengewalt" nicht angewendet, denn sie genießen den Patrairchentitel nur als Honor sine onere. Daher werden sie auch als "Patriarchae minores" gewöhnlich eingestuft.
Die Kirchengeschichte lehrt uns indessen, daß aus dem Institutum Patriarchale viele häretische und schismatische Bewegungen hervorgingen, die sich gleichzeitig gegen Rom erhoben haben. Demzufolge wird immer mit höchstem Verdacht behaftet, wer im Abendlande von der Aufstellung neuer Patriarchate redet.
Solcher Verdacht wurde meistens durch die Tatsache gerechtfertigt, daß sämtliche Vorhaben dieser Art von denjenigen beabsichtigt wurden, die an einer mehr oder weniger politischen Trennung von Rom interessiert waren.[2)]

> "Es ist bekannt, schrieb einmal F.A. Frey, daß man schon 1652 (bei Gelegenheit des sogenannten Regalienstreites, der sich zwischen Ludwig XIV. und Innozenz XI. erhob) darauf verfiel, die

> französische Kirche von der engeren Verbindung mit dem römischen Stuhle loszureißen, und einem eigenen Patriarchen unterzuordnen. Diese Idee wurde über ein Jahrhundert später (nämlich 1810) bei den weit aussehenden Irrungen zwischen dem gefürchteten Napoléon und dem Papste Pius VII. in Anregung gebracht, und die famosen sechs Propositionen, die die Nationalsynode zu Paris dem Papste vorzulegen gezwungen wurde, enthielten den Keim zu einem Patriarchate für die französische Kirche. Von Frankreich haben einige Deutsche, die als Febronianer bekannt sind, diese Idee entlehnt und bestreben sich (zur Zeit des Verfassers) dieselbe dermal geltend zu machen".[2)]

Das Institutum Patriarchale ist zwar allgemein in der hierarchischen Ordnung begründet, soweit man annimmt, daß es aus dem progressiv sich entwickelnden Organismus der Kirche hervorgegangen ist. Für diejenigen, die es aber von der Zivileinrichtung herleiten, gilt es als Nachahmung der politischen Verfassung, und steht selbstverständlich außerhalb der hierarchischen Entwicklung der Kirche. Insofern erregte die aufgeworfene Frage "Ob in Frankreich oder Deutschland ein eigenes Patriarchat, und zwar selbst ohne Einwilligung des Kirchen-Oberhauptes, errichtet werden könne ?" großes Aufsehen. Die Hauptidee war, daß die deutschen Katholiken sich mit Hilfe der Regenten eine, ihrer religiösen Aufklärung gemäße, Kirchenverfassung geben, einen deutschen Primatial- oder Patriarchal-Stuhl errichten und die deutsche Kirche unter jenem Oberhaupt als eine Nationalkirche organisieren können, die dann alle Wünsche der Regenten erfüllt.

Die Gefahr von außenstehenden Machthabern, dieses Institutum zu mißbrauchen oder auszunutzen, liegt von diesem Standpunkt aus auf der Hand. Aber, unter ähnlichen Umständen ist selbst das Institutum Papale, während der schismatischen Bewegungen gefallen, wie es im Mittelalter festzustellen ist (siehe: Päpste und Antipäpste).

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, hat die patriarchalische Autonomie das Wohl der Angehörigen in einem Lande ge-

fördert, solange sie aus dem Inneren der Kirche hervorging, und nicht von den außenstehenden Politikern, Zivilmachthabern oder sonstigen Intriganten und Doppelgängern, die die Kirche für ihre hegemonischen Ambitionen, je nachdem opportunistisch mißbrauchen.
Weder die schismatische Selbständigkeit eines Metropolitanbischofs, noch die Wichtigtuerei und das Prestige einer Nation oder die autoritätsbrechende Reaktion einiger Aufgeklärter, dürfen als vordergründige Motive für die Errichtung eines Patriarchates gelten, sondern das Wohl der Christenheit im Ort und die Sicherstellung der Heilmittel für die einzelnen christlichen Seelen, die dieser kirchlichen Autonomieform bedürfen und fordern können, gemäß dem Prinzip: Suprema lex salus animarum ! Ohne Zweifel, die streng konservative Mentalität der lateinischen Kurie und der kurzsichtige Eifer ihrer Anhänger und Ideologen (sprich: Theologen !) im Abendlande erschweren im höchsten Maße jedes Begreifen und jeden Versuch, die Sachlage zu verstehen in puncto effektive Patriarchate in der fiktiven Jurisdiktionswelt der lateinischen Kirche.
Diese Mentalität offenbarte sich jüngst in der barschen Antwort der Konzilskommission im II. Vatikanum: "Mutatio totius organizationis ecclesiasticae esset = dies wäre eine Änderung der gesamten kirchlichen Organisation." !
Damit hat man das Votum eines Konzilvaters beiseite gelegt und nicht einmal zur Diskussion zugelassen ! Er hatte den Mut gehabt, folgenden Vorschlag zu machen: "Institutionem patriarcalem magis quam Collegium Cardinalium favere Collegialitati Episcoporum. Ergo mundus universus dividendus est in patriarchatus, abstractione facta a ritu. Patriarchae senatum Romani Pontificis constituant, et electores Papae fiant..."[4)]
Gleich welcher Auffassung man sein mag, es ist einfach eine Selbsttäuschung, wenn man behauptet, daß die typisch lateinischen oder latein-europäischen Gesetze und Sitten sich ohne weiteres auf die südamerikanischen Verhältnisse anwenden lassen! Wer einen persönlichen und unmittelbaren Blick in die südamerikanische Kirche haben kann, dem kann man nicht mehr erzählen, daß dort in der Praxis nicht andere Vorschriften

und andere Lebens- und Rechtsverhältnisse herrschen als es in dem lateinischen Kirchenrecht (Kodex) dargestellt und vorzüglich befohlen ist. Dasselbe gilt, mutatis murandis, für Afrika und für viele nordeuropäische Länder, wie auch für Ostasien !

Hier und dort käme eine mutige Revision der Jurisdiktionswelt der lateinischen Kirche dringend in Frage für eine ordentliche Kirchenorganisation, nicht zuletzt wegen der ehtnologischen Realitäten, die diese pluralistischen Gebiete verschieden gestalten und zahlreiche Patriarchatsaufstellungen herbeirufen. Dies sollte keine Frontenbildung gegen die päpstliche Suprematie im katholischen Bereich aufrichten, sondern eventuell eine Entlastung der päpstlichen Schultern, zugunsten einer friedlichen und gewissensberuhigenden Eintracht in der Christenheit bedeuten.
Die Entstehung der patriarchalischen Struktur in den orientalischen Kirchen beruht nicht nur auf der unklaren apostolischen Institution als solche oder auf der sowieso verdächtigten Zivileinrichtung des römischen Reiches, sondern vielmehr auf den urchristlichen Anschauungen über das Priestertum und die Notwendigkeit seiner Fortsetzung in und für die Kirche, und auf dem dringenden Bedürfnis, die Glaubensschätze des Christentums im Rahmen der konträren Umstände in den jeweiligen Gebieten der Erde zu bewahren. Durch die Patriarchen konnte die Einheit der Gläubigen fortwähren, die Weihe der Bischöfe ununterbrochen fortgesetzt und damit die Leiturgia (Dienst an den Seelen) durch Priester und Mönche unter dem Laienvolk sichergestellt werden.
Ich möchte hiermit die Mängel des Institutum Patriarchale nicht übergehen oder unbeachtet lassen; denn Mißbräuche und ungerechte Anwendung der geistlichen und zivilen Macht seitens gewisser Patriarchen sind nicht vom Tisch zu wischen und es wird so bleiben, solange keine konziliäre oder innensynodale Gesetzgebung die notwendigen Begrenzungen aufgezeichnet hat mit bindenden Rechtssätzen in einer allen Gläubigen zugänglichen Form.

Damit erreicht man, daß dieses Institutum nicht in die Gefahr kommt, sich in eine geistliche oder manchmal auch weltliche Diktatur umwandeln zu lassen !
Das Patriarchat in der Maronitenkirche entsprach von Anfang an dem Willen der Bevölkerung - Laien wie Priestern und Mönchen - und unterlag lange Jahrhunderte hindurch deren mitbestimmender Kontrollfunktion. Es war nicht gegen andere Autoritäten oder Patriarchate eingerichtet, vielmehr für das eigene Überleben als christlich hierarchische Gemeinschaft.
So gesehen, darf die patriarchalische Autonomie keinen Aussenstehenden reizen oder irritieren, und sie kann als Modellsystem für die Anpassung der Kirche an die verschiedenen ethnologischen Situationen in der Welt angesehen werden.
Demnach sollte man eher den anziehungskräftigen Aspekt unterstreichen, weil die Christenheit sich hiermit besser unter den Mitmenschen eingliedern kann, unbelastet von den regionalistischen Denk- und Verhaltensweisen einer sowieso überholten Juspublizistik, jene scholastische Wissenschaft, die behauptet, die Kirche sei so strukturiert wie der Staat, also auch eine "societas juridice perfecta = eine juristisch vollkommene Gesellschaft " !
Diese Ansicht hat dazu geführt, daß die Kirche in den einseitigen Rahmen des latein-römischen Europas projiziert wurde. Daher ihre Unfähigkeit, die gesamte Menschheit zu umfassen, also auch jede außereuropäische Nation und jede Staatsform, die nicht dem christlich/katholischen Glauben verbunden ist, sei es eine laisierte Demokratie, sei es ein rassistischer Staat oder eine fanatische andersgläubige Nation.
In der letztgenannten Lage befanden sich die Maroniten mitten im VII. Jahrhundert, und sie haben sich für die Alternative entschieden, durch das patriarchalische Institut die Kontinuität ihrer Kirche mit der Kirche Antiochiens fortwähren zu lassen, und durch ihr Zusammenhalten im Zivilbereich ihr eigenes Überleben zu garantieren.
Wenn auch mit beschränkter Zahl und in einer bedingten Form, nahmen die Laien wie die Mönche an der Wahl ihrer Patriarchen und Bischöfe teil bis zur Generalsynode im Jahre 1736, wo diese Mitwirkung in andere Bahnen übergeleitet wurde.

b) Johannes Maron, der erste Patriarch

Die Schriften, welche dem ersten Patriarchen der Maroniten zugeschrieben werden, sind alle in der syrischen Sprache verfaßt. Erst viel später wurden sie auch in das Arabische übersetzt. Die frühesten Übersetzungen, die uns vorliegen, gehen höchstens bis ins XI. Jahrhundert zurück.
Um mich nicht in eine sterile Polemik mit jenen einzulassen, welche mangels historischer Belege entweder die Existenz selbst des Johannes Maron leugnen, oder, wenn es unvermeidlich ist, in ihm den ersten Patriarchen der Maroniten zu sehen, dann nur als Anhänger des Monotheletismus, möchte ich mich auf jene Zeugnisse beschränken, die keinem Zweifel unterliegen, und verzichte auf alle möglichen akrobatisch gezogenen Schlüße aus den Schriften von Jakobiten und arabisch sprechenden Melkiten. [5)]
Im Laufe der letzten fünfhundert Jahre (seit Gabriel ibn al-Qilaʿy, +1516) sind auch viele Notizen zusammengetragen worden, die die Person des Johannes Maron eher als legendär erscheinen lassen, gerade bei den maronitischen Schriftstellern, die besorgt waren, um jeden Preis historische Stützpunkte in der zu ihrer jeweiligen Zeitepoche vorhandenen Literatur zu finden.
In der wissenschaftlichen Hagiographie (= Lebensbeschreibung von Heiligen) gibt es einen Mittelweg zwischen dem Konservatismus und dem Hyperkritizismus. Die Konservativen haben einen übertriebenen Respekt vor der Tradition, und bilden sich ein, es gehe um die ganze Religion, oder um die Existenz eines heiligen Mannes, wenn bestimmte Einzelheiten aus den überlieferten alten oder relativ-alten Erzählungen gestrichen werden müßten.
Die Hyperkritiker sind meistens Philologen oder rhetorische Erzähler, die alles unter Verdacht stellen, was ihren innovatorischen Vorstellungen nicht entspricht oder gegen ihre voreingenommenen Positionen spricht. Das einzige, worauf ihr vernichtendes Urteil basiert, besteht aus den zusammengetragenen Legenden; sie verachten die liturgische Beweisprobe, von der sie gar nicht Kenntnis nehmen, und vernach-

lässigen die nähere Untersuchung des literarischen Nachlasses.

Die Legenden, wie P. Delehaye schreibt, sind für einen heiligen Mann wie "entliehene Kleider". [6] Mit einem aus der Geometrie entnommenen Ausdruck lenkt uns Delehaye auf die "hagiographischen Koordinaten", die dem Kritiker helfen, die Personalität des betroffenen Heiligen zu fixieren, seine historischen Züge und das ganze Gerüst seiner Biographie zu bestimmen.

Es sind: a) das topographische Element, d.h. in diesem Falle die Heimat des Heiligen, bzw. der Ort und die Region, von wo aus er zum Himmel wiedergeboren wurde, wo er nachträglich verehrt und von Anhängern im Gedächtnis der Generationen bewahrt wurde; b) das chronologische Element, d.h. die Daten, an denen er jährlich gefeiert, oder gelegentlich erwähnt wird im Bezug auf bekannte Zeitereignisse in der selben Region.

Aus dem Gesamtstoff der "Legende", die den ersten Patriarchen der Maroniten umhüllt, wähle ich folgende Angaben:

Er hieß Johannes Maron, genauer Johannes von Maron =
ܝܘܚܢܢ ܕܡܪܘܢ / ܝܘܚܢܢ ܕܛܘܒܢܐ ܡܪܘܢ, und lebte als Mönch im Kloster des hl. Maron zwischen Apamaea und Antiochien. Durch seine Gelehrtheit wurde er bekannt, zum Bischof erhoben und dann zum Patriarchen. Dies alles geschah zwischen 630 und 707. Nach seinem Tode wurde er im Ort Kfarḥay, nahe der libanesischen Küste bei Botrys (Batrun) begraben, und hinterließ

1) eine Anaphora (Meßliturgie), die besonders bei Epidemien und drangsalierten Zeiten gefeiert wird;
2) eine Auslegung des Glaubens mit zahlreichen Exzerpten aus den vier Ökumenischen Konzilen sowie aus 67 patristischen Schriften, neben zwei polemischen Schriften gegen Nestorianer und Monophysiten.

Die Maroniten verdanken ihm besonders die hierarchische Organisation ihrer Kirche, sowie die autonome Verwaltung ihres Volkes zuerst in der Ebene der Syria Secunda, später in den bergischen Ortschaften Phöniziens. Sein Fest wird heute am 2. März gefeiert. [7]

Diese Daten lassen sich leicht bestätigen durch die Zeitereignisse im Nahem Osten einerseits, andererseits auch durch die patristischen Quellen, die in seinem literarischen Nachlaß zu finden sind.

c) Fundamentale Zeitereignisse zwischen 650 und 712

Mit der arabischen Eroberung Syriens und Palästinas, die im J. 637 zu dem endgültigen Abzug aller byzantinischen Heere hinter Antiochien führte, entstand eine Situation für die hiesigen Christen, die doppelt zu bedauern war.
Einmal waren sie der willkürlichen Verfolgung der Araber ausgeliefert, andererseits bekam der Patriarch von Jerusalem keinen Nachfolger, und der von Antiochien war nach Konsantinopel geflüchtet, wo er dem Monotheletismus der Regierenden Könige verfallen war, so daß Papst Martin I. (649 - 655) den dort "illegal eingesetzten Nachfolger Macedonius " (650 - 685) exkommunizierte.
Die Christen (Chalkedonier) in beiden Patriarchaten waren verwaist, und Martin I. machte sich große Sorgen darüber. Er ernannte als seinen Legaten Johannes, Bischof von Philadelphia (das heutige ʿAmman) mit der Aufgabe, die fehlenden Bischöfe und Priester im Raume Jerusalem und Antiochien zu ersetzen, und nicht eher zu ruhen, bis dies geschehen ist.
In seinem Schreiben an beide Kirchenpatriarchate teilte Martin I. die Beschlüsse des Konzils von 650 gegen die Monotheleten Macedonius von Antiochien und Petrus von Alexandrien mit, und gab ihnen seine der neuen Lage entsprechenden Anweisungen:

> "devitantes ... Macedonium haereticum quem contro canones sibi finxerunt falsum Antiochiae episcopum praedicti haeretici ... non ab ullo legitiomo suffragio aut ecclesiastica successione ad hoc inducti, sed a prava et haeretica excogitatione ... ut Dei vero catholicam et apostolicam ecclesiam vastent, quam nos aedificare

properantes in Spiritu Sancto, ad majorem ejus stabilitatem convenienter studuimus in praesenti praecipere, secundum potestatem nobis a Domino in gratia datam ... Johanni dilecto fratri nostro, episcopo philadelphensium civitatis ut locum nostrum in omnibus ecclesisasticis articulis in partibus Orientis suppleat et creet in omnibus civitatibus, quae antiochenae Sedi quaeque Hierosolymitanae sacerdotaliter subsunt, episcopos et presbyteros et diaconos, ne sicut dicit propheta (= Habacuc 3, 17) deficiant a comnestione oves, eo quod non sint boves in praesepibus, [8] id est fideles et orthodoxi populi, quod catholicae ecclesiae episcopos non habeant, qui spiritualem ipsis cibum excolant et praebant, per aptam rerum convenientium doctrinam atque institutionem, nuncque maxime, cum omnia nos misera depreherenderunt, et in novissima tempora conclusi sumus, in quibus multa in nobis irruunt scandala ...

Ecce enim ipsi quae a nobis synodaliter gesta sunt misimus, permittentes ut ea vobis omnibus manifestet et nota faciat, quae a nobis ibi confirmata sunt pia praeconia sanctionesque praefatorum sanctorum patrum ... atque ut nobiscum hortetur vos omnes pios atque orthodoxos, ut quemadmodum ex ipsis accepistis Dominum nostrum Jesum Christum sic in ipsum credatis et in ipso ambuletis ..." [9]

Noch deutlicher drückt sich Martin I. in seinem Brief aus, den er an Johannes von Philadelphia gerichtet hatte:

"Sic igitur procedentem in domino ... caritatem tuam exhortamur ... nostram istic vicem implere, id est in Orientis partibus, in omnibus ecclesiasticis functionibus atque officiis ... ut sic prosperans in Domino, ea quae desunt corrigas, et constituas per omnem civitatem earum quae sedi tum antiochenae subsunt Episcopos et presbyteros et diaconos. Hoc tibi omni modo facere praecipienti-

> bus nobis ex apostolica auctoritate ... propter angustias temporis et pressuram gentium: ne usque in finem illis partibus deficiat sacerdotalis decoris eximius ordo, ac ne inde de caetero nostrae religionis magnum et venerandum mysterium ignoretur...
> Dolor enim mihi est magnus et incessabilis molestia cordi meo quoadusque per vestrum in Christo studium hoc opus absolutum videam..."[10)]
> "Ejus vero qui false episcopatus sibi nomen affixit Macedonii dico, importunas litterarum minas sive protestationes fortiter despuito... Hunc enim episcopum catholica ecclesia nullo modo novit ....". [11)]

Bei genauerer Betrachtung zeugen diese Akten des Papstes Martin I. davon, daß es um das Jahr 650 keinen legitimen Patriarchen für Antiochien gab, denn der in Konstantinopel ernannte Macedonius war als falscher Episcopus abgestempelt. Sein Legat im Orient sollte mit allen Mitteln, omni modo, dafür sorgen, daß alle verwaisten Bischofsstellen in den Städten versorgt werden. Dafür sollte er für die "catholicae ecclesiae" Kandidaten weihen und einsetzen: suppleet et creet.
Die Tradition der Maroniten, daß Johannes Maron zunächst als Bischof von Botrys (Batrun) von einem Legaten des Papsten eingesetzt wurde, findet hier eine solide Unterstützung, auch wenn die Legende nur von einem "Kardinal des Papstes" spricht. Wir wissen zwar nicht, wie lange Johannes von Philadelphia gelebt hatte und wie erfolgreich sein Wirken im Sinne des Papstes Martin I. war. Aber die siegreiche Disputation, die die Maroniten gegen die Jakobiten vor Mo'awya in Damaskus (um das J. 659) geführt haben, ist nicht geheim geblieben, [12)] und könnte Anlaß gegeben haben, daß der gelehrte Mönch aus dem Kloster Maron, der das Material für die Beweisführung gegen die Maroniten geliefert hatte, nachträglich zum Bischof geweiht wurde.
F. Nau vermutete mit Recht, daß die von Johannes Maron geschriebenen Questiones contra Monophysitas (siehe unten,

Kap. III, Werke des Johannes Maron) bei dieser Gelegenheit von den Maroniten vorgetragen wurden. [13)]
Die Übersetzung des betreffenden Abschnittes aus der maronitischen Chronik ist bei Chabot nicht gerade wortgetreu und bei F. Nau eher global. Bei Chabot lautet es:

> "Eodem mense venerunt episcopi Jacobitarum, Theodorus et Sebokt, Damascum et disputationem circa fidem coram Moᶜawia habuerunt cum viris gregis Mar Maronis." [14)]

Bei Nau, der dazu die Anmerkungen von Th. Nöldeke übernommen hatte, heißt es:

> "Ce même mois les évêques Jacobites Théodore (= Patriarche d'Antioche de 649-667) et Sabocht (= évêque de Qennesrin) vinrent à Damas, devant Moawiah et disputèrent au sujet de la foi avec les Maronites." [15)]

Im Originaltext liest man aber: ܥܡ ܗܠܝܢ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܡܪܘܢ
d.h. also: die Bischöfe der Jakobiten einen Disput führten mit jenen aus dem Kloster der Maroniten, die ebenso Bischöfe waren wie ihre Gegner, und nicht nur "viri gregis Mar Maronis", oder allein "Maroniten"-mönche! Wenn Johannes Maron dabei gewesen ist, könnte er auch schon Bischof gewesen sein !
Es ist jedoch vielsagend, wenn der an dem Disput teilnehmende jakobitische Patriarch Theodor nur als "Bischof" bezeichnet wird, um nach dem Disput in abschätziger Weise als "derjenige den sie mit dem Namen Patriarch versehen" genannt zu werden. [16)]
Der Chronist hier, wie seine maronitischen Glaubensbrüder erkennen zu der Zeit keine Amtsträger als Patriarchen, weder den jakobitischen, mit dem sie disputiert haben, noch den monotheletischen, der in Konstantinopel lebte und vom Papst als "falscher Bischof von Antiochien" verurteilt und abgelehnt wurde. Das Patriarchat von Johannes Maron ist jedenfalls für ein späteres Datum als 659 anzusetzen, und die Widerlegung der unter der arabischen Eroberung stark gewordenen Jakobiten, unternahmen im Namen aller Chalkedonenser die Mönchsbischöfe der Maroniten allein.
Als Gegenzug zu dieser impliziten Ablehnung des Patriarchates bei den Jakobiten beobachten wir bei letzteren die Redewendung

"Mönche des Beith Maron und ihr dortiger Bischof". [17]
Angenommen, es wird Gleiches mit gleichem vergolten, wäre der "dortige Bischof im Kloster der Maroniten" also auch ein eigener Patriarch, den die Jakobiten nicht als solchen anerkennen, und den mit diesem Titel zu benennen sie sich weigern.
Ob diese einzelnen Details von Michael Syrus, von seiner Quelle Dionysius Tellmahrensis (+ 845) oder von der älteren Quelle, die schon dieser benutzt hatte, stammen, ist nicht mehr möglich festzustellen. Weil es sich um Ereignisse des Jahres 727 handelt, und weil der Patriarch der Maroniten längst vor diesem Jahr in Libanon residierte und nicht mehr in der Apamene, kann also diese Anmerkung generell gemeint sein, sei sie von Dionysius oder von seiner älteren Quelle. Dagegen, bei der späteren Nachricht des Michael Syrus über den Überfall des melkitischen Patriarchen Bar Ṣanbara (um 745) auf dem Großen Maronkloster, es ist die Quelle des Michael Syrus, die sagt: "Die Maroniten blieben wie bisher: sie stellen einen Patriarchen und Bischöfe aus dem eigenen Kloster". [18] Insofern kann es sich nur um eine maronitische oder den Maroniten nahestehende Quelle handeln.
Nun, was die Benennung "Johannes Maron oder Johannes von Maron" betrifft, so ist dies eine sehr geläufige Form, um jemandem einen Beinamen zu geben. Man trifft sie öfter auch in griechischen Texten, wie z.B. Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος /Saulus-Paulus; Ιωσεφος ὁ καὶ Καιαφας /Josephus-Kaiaphas ... [19]
Der Beiname des Johannes Maron beruht auf dem berühmten Kloster des hl. Maron, wo er als Mönch hingehörte und von wo er seine theologischen Aktivitäten unternommen hatte.
Einen Beweis des Patriarchates von Johannes Maron liefert uns, paradoxerweise, das sog. Messbuch der Nosairis (= Alawiten), jene geheime Sekte des Islam, deren Anhänger im X. Jahrhundert ihre zweite Heimat auf dem Gebiet der Syria Secunda gefunden haben, nachdem die damaligen Maroniten von dort ausgewandert und sich in die Berge des Libanon geflüchtet haben.
In der "Messe der Verfluchungen" = قداس اللعنة , so genannt wegen der Schlußverfluchungen, die am Ende der Messe folgen, nachdem die neun Verderber der Religion (= Abu Bakr, ʿOmar,

Moʿawia ... bis Harun ar-Rashid), die vier Fiqh-Systeme der Muslime (= Hanafi, Shafiʿy, Maliki und Hanbali) und alle Christen und Juden verflucht werden, kommt dann folgendes:

> "Und Dein Fluch (ô Gott) sei über Johannes Maron, der verfluchte Patriarch, und über alle, die aus Deinem Gut essen, aber andere als Dich verehren, und uns sprich von ihnen völlig los, so wie das Fleisch vom Knochen (beim Knochen) losgelöst wird !" [20]

P. Henri Lammens, der als erster auf diese liturgische Spur der Alawiten aufmerksam machte, bemerkte dazu:

> "Cette malédiction encore en usage parmi les Grecs Orthodoxes de Syrie (nous l'avons retrouvée dans plusiers de leurs livres liturgiques manuscrits) n'a pu être conservée, que par d'anciens chrétiens, probalement des melkites. Cette incise acquiert une grande signification. Les Noçairis n'ont aucune raison d'en vouloir au patriarche Jean Maron plutôt qu'à Photius ou à Nestorius. Cette malediction de la troisième messe noçairie doit remonter à une époque assez ancienne, les établissements des maronites dans le Gabal as-Sammaq étant peu nombreux et tous récents. Il y a là croyons-nous, un écho lointain de vieilles querelles entre Maronites et Melkites, - querelles antérieures au neuvième siècle." [21]

Obwohl die von Lammens und anderen geäußerte Meinung, der Ursprung der Alawiten sei aus einem christlichen Sprengel, abzulehnen ist, [22] so sind doch ihre Beziehungen zu den liturgischen Büchern der Melkiten nicht leicht von der Hand zu weisen, denn in ihrem Jahreskalender feiern sie mit den Melkiten die Feste der hl. Katharina, der hl. Barbara und des hl. Johannes Chrysostomus, neben vielen anderen christlichen Festivitäten.

Die Nachforschung in den Handschriften der Melkiten über solche Interferenzen und Gemeinsamkeiten verspricht heute nicht viel, da keine vorhandene Handschrift bis in das Zeitalter

der Ankunft der Alawiten in Lattaquieh und Umgebung (X. Jh.) zurückreicht. Aber der historische Beweis in sich für das Patriarchat des Johannes Maron, wenn auch indirekt, besteht fort.
Es muß hier noch bemerkt werden, daß die Tradition der Maroniten ihrem ersten Patriarchen die Organisation einer Verteidigungsarmee zuschreibt, die den bewaffneten Kampf nicht scheute, wenn es darum ging, die Existenz des eigenen Volkes und dessen Autonomie zu bewahren. Die Konfrontation mit den "Kollaborateuren" der Araber, den Melkiten, war unvermeidlich, und bei deren Niederlage war der Haß gegen Johannes Maron und seine Anhänger so sicher wie das Amen in der Kirche ! [23)]

d) Datierungen aus dem literarischen Nachlaß des Johannes Maron

Innerkritische Untersuchungen, die ich bei der Vorbereitung der Ausgabe des Hauptwerkes von Johannes Maron [24)] gemacht habe, geben reichlichen Aufschluß über die Epoche des Verfassers. Im folgenden werde ich die §§ dieser Ausgabe zwischen Klammern erwähnen, z.B. § ... bei JM = § ... in der Auslegung des Glaubens bei Johannes Maron.
Schon im Jahre 1901 konnte der Orientalist F. Nau auf die Bedeutung einer Ephrämsstrophe (§ 63 bei JM) aufmerksam machen, indem er feststellte, daß selbige zu lesen war in einem Brief von Jakob von Edessa (+ ca. 707) an den Diakon Georg über eine Hymne des hl. Ephräms. [25)]
Wenn wir hier von den Varianten absehen, die auch Nau zugunsten der Rezension von Johannes Maron hervorhob, bleibt aber die Tatsache, daß diese Strophe und vier andere, die Jakobus von Edessa aufbewahrt hat, in keiner späteren Handschrift zu finden ist. Und schon vor dieser Zeit waren diese Strophen in den bekannten Handschriften aus dem V.-VI. Jahrhundert, die Lamy und Beck für ihre Ausgaben der Werke von Ephräm gebraucht haben, ausgeklammert und weggefallen. Der Grund für diese Ausschaltung ist, daß der Inhalt dieser Strophen deutlich die zwei Naturen in Christus aufweist, so wie Ephräm es geglaubt hatte.

Die Texttreue des Johannes Maron in seinem Zitat ist das erste Ergebnis, das Nau zu verbuchen hatte.
Das zweite Ergebnis formulierte Nau in folgendem Syllogismus:

> "Da nun S. Johannes Maron den hl. Ephräm so zitiert, wie es Jakobus von Edessa im VII. Jahrhundert vor Augen hatte, und so wie es in keiner nachfolgenden Handschrift zu finden war und er ihn in getreuer Form in einem mehr katholischen Sinne als die jakobitischen Handschriften aus dem V.-VII. Jahrhundert zitiert, ergibt sich daraus:
> I. - daß S. Johannes Maron sicherlich bevor die Strophe (fünf des Ephräms) aus der Handschriften verschwand, lebte und schrieb;
> II. - daß er Handschriften gebrauchte, die nicht von Monophysiten revidiert wurden, d.h. solche, die einer katholischen Gemeinschaft gehört haben ....
> "Um zu behaupten, wie bisher von mancher Seite daß die dem S. Johannes Maron zugeschriebenen Werke eine Komposition neuesten Datums sind, und um ihre Übereinstimmung mit den ältesten Handschriften sowie ihre Abweichung (Diskordanz) von den jüngeren Handschriften zu erklären, müsste man gezwungenermaßen sagen, daß der falsche Johannes Maron sich einer sehr alten Handschrift bedient hat, die unangetastet war, und das er sie sich durch Zufall angeeignet hatte".
>
> "Nun muß man aber unterstreichen, daß die ganze Schrift von Johannes Maron polemischer Art ist,[26)] und nur von allen Seiten bekannte Zitate erwähnen durfte, andernfalls würde man ihn beschuldigen, er hätte sie selbst erdichtet. Seine Schrift konnte also nur in der Zeit niedergeschrieben worden sein, als die in monophysitischem Sinne modifizierten bzw. verstümmelten Handschriften noch die Ausnahmen waren, d.h.

> um das VII. Jahrhundert herum. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß die Maroniten, um siegreich die Jakobiten zu widerlegen, bei dem Disput mit ihnen vor dem Kalifen Moʿawia in Damaskus im J. 658/659, [27] von den Worten der alten Kirchenvätern Gebrauch machen mußten, insbesondere von den Worten des hl. Ephräms. Man kann infolgedessen mühelos verstehen, warum die besiegten Jakobiten, wieder in ihre Diözesen und Klöster zurückgekehrt, sich geeilt haben, jene Texte wegzuschaffen, die S. Johannes Maron und die Maroniten verwendet hatten, um sie zu besiegen."[28]

> "Wir verkennen nicht, daß logischerweise hiermit nur bewiesen wird, daß die Werke des Johannes Maron in das VII. Jahrhundert gehören, nicht aber daß S. Johannes Maron selbst in dieser Zeit gelebt hatte. Solange aber kein zwingender Beweis vorliegt, daß diese Werke ihm fälschlich zugeschrieben worden sind, sind wir verpflichtet, uns an die Überschriften zu halten, die ihm diese Werke zuweisen. Folglich, indem wir beweisen, daß diese Schriften aus dem VII. Jahrhundert stammen, beweisen wir ebenfalls, daß S. Johannes Maron, dem die Handschriften diese Werke zuschreiben, in derselben Epoche gelebt hatte." [29]

Bei noch näherer Betrachtung findet man in den Schriften des Johannes Maron nicht nur, daß er über ältere sonst verlorene Werke vieler Kirchenväter verfügte, und zwar in einer bücherreichen Bibliothek, sondern auch, daß er ein Zitat bringt aus der sicheren, wenn auch heute verschollenen Schrift des Martyrius/Sahdona gegen die Nestorianer. Dieser Sahdona ist durch die verschiedenen literarischen Untersuchungen, vor allem seitens des deutschen Orientalisten Heinrich Goussen, [30] und durch die Ausgabe seines asketischen Werkes von A. de. Halleux, [31] bekannter geworden als zur Zeit der Studie von Nau über die "maronitischen Werke". Bis zum Jahre 649 war Sahdona

noch am Leben, und seine polemische Schrift gegen die Nestorianer, die nun in den §§ 160 - 167 der "Fragen von Johannes Maron gegen die Nestorianer" auswahlweise erhalten ist, war einer der Gründe, warum sein Zeitgenosse, der Nestorianer Patriarch Yso^{c}yahb III. von Adiabene gegen ihn ins Feld gezogen war. [32)]

Das Zitat bei Johannes Maron (ich gebe es in extenso im Anhang I/c dieser Abhandlung) bedeutet offensichtlich, daß die "katholisch-chalkedonische Schrift" von Sahdona bei den Maroniten der Apamene erhalten worden ist, und zugleich, daß Johannes Maron erst in der zweiten Hälfte des VII. Jahrhunderts davon Gebrauch machen konnte.

Dies stellt also einen Terminus dar für den Beginn der literarischen Aktivität des Johannes Maron selbst, und zwar nicht vor dem Jahre 650. Damit erscheint seine Mitwirkung an dem Disput in Damaskus im Jahre 659 sehr wahrscheinlich, obwohl dies von so alten Ereignissen aus jener Zeit keineswegs mit Sicherheit behauptet werden kann.

Das Verfügen über originalgetreue Quellen aus dem IV. Jahrhundert, die sonst bei keinem anderen Schriftsteller zu treffen sind (weder vor noch nach Johannes Maron) setzt die Existenz einer gehüteten Klosterbibliothek voraus, wo man auf Texttreue bestanden hat mit einer langen Tradition, die bis über die Zeit des Johannes Maron hinaus reichte. [32)]

Hier liegt eben die Exklusivität des Florilegiums bei Johannes Maron, die für seine Identität und für die Charakteristik seines Werkes spricht. Es ist die persönliche Auswahl der Väterzitate (= Florilegiumm patristicum) aus ureigenen Quellen, ohne Spuren von jenen Manipulationen, die wir bei ähnlichen Florilegien verschiedener Epochen, und seien sie auch aus den Anfängen des V. Jahrhunderts, feststellen. Hiernach einige Beispiele aus der Auslegung des Glaubens des Johannes Maron:

- Im § 30 (wiederholt im § 88) haben wir ein Zitat aus dem Kapitel 80 des Werkes von Basilius gegen Eunomius. Dies ist in dem nächträglich überarbeiteten griechischen textus receptus nicht mehr vorhanden. Die hier gezeugte Referenz spielt eine wichtige Rolle bei der pro-

blematisch gewordenen Zuweisung der Schrift "Adversus Eunomium, libri I - III" an Basilius, und besonders bei der Frage nach der ursprünglichen Struktur dieses Werkes. [34]

- Viel wichtiger ist aber das Zeugnis im § 92 über den ursprünglichen Titel der als Ergänzung zum ersten Werk des Basilius vorgesehenen Glossen, die man heute als "Liber IV und V adversus Eunomium"kennt.[35] Johannes Maron zitiert ein Fragment davon unter dem Titel "Peri Arkon" gleich "Buch der Anfänge/der Kapitel = ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܫܐ ", was die Natur dieser Ergänzungen wiedergibt, und uns hilft, die dem Basilius eigentlichen Entwürfe in der Masse der interpolierten Auszüge aus Didymus von Alexandrien, Apollinarius von Laodicea und andere zu identifizieren. Das von Johannes Maron zitierte Fragment befindet sich tatsächlich mit einer bemerkenswerten Variante, im textus receptus des sog. Liber IV. [36] Die Frage nach dem Verfasser der Bücher IV - V beschäftigt die Gelehrten seit mehr als hundert Jahren. [37]
Text und Varianten dieses Fragments gebe ich als Anhang Ia am Schluß dieser Abhandlung. Die nachträgliche griechische und syrische Rezension dieser Ergänzungen verbreitete sich unter den Monophysiten [38], gleich wie unter Byzantinern und Syro-Melkiten im Raume Edessa [39], nicht also unter den Maroniten, die gemäß dieses Zeugnisses bei Johannes Maron an der älteren ursprünglichen Fassung des "Peri Arkon" festgehalten hatten.
- In ähnlicher Weise können wir über die Fragmente urteilen, die Johannes Maron aus dem Brief des Gregorius von Nyssa an Philippus (§§ 31 und 73 - 77 bei JM) und von Johannes Chrysostomus an Caesarius (§§ 37 - 39 bei JM) zitiert hat. [40]

- Eine korrekte Wiedergabe des Adressaten des Briefes Nr. 405 von Isidorus, dem Priester von Pelusium, (+ ca. 440) an den Diakon Theodorus (wie im § 69 bei JM) statt an Thedosius (wie in der griechischen Sammlung, PG 78 c. 409/A) liefert uns das entscheidende Kriterium über die echte Tradition der gesammelten Briefe dieses Isidorus. Schon um das Jahr 512 beklagte sich Severus von Antiochien, daß die Chalkedonenser sich eines Briefes des Isidorus an Theodosium bedienten, "der verfälscht oder interpoliert war". Severus kannte drei verschiedene Fassungen davon, war aber nicht in der Lage, den richtigen Adressaten zu finden und verwarf den Briefinhalt schlichtweg als verfälscht. [41)]
Obwohl Johannes Maron fast 150 Jahre später als Severus lebte, konnte er trotzdem über eine korrekte Sammlung der Briefe von Isidorus verfügen. In Anbetracht der von Severus beschriebenen und bezeugten Konfusion in der Sammlung dieser Briefe, bleibt also die Möglichkeit, daß Johannes Maron die Urfassung im griechischen oder in einer uralten syrischen Übersetzung vorgefunden hat, die in der Klosterbibliothek von Skt. Maron aufbewahrt war.
- Es gibt noch ein Fragment aus dem Werk De Divinis Nominibus des Pseudo-Dionysius (§ 81 bei JM), das uns auf eine besondere Quelle des Johannes Maron hinweist. Es ist dem Kapitel 1, § 4 (PG T. 3, c. 592/A) entnommen. In all den inzwischen bekannten syrischen Versionen dieses Werkes des Ps.-Dionysius, ist dieses ganze Kapitel herausgerissen worden. Jedoch, obiges Fragment ist sinngemäß in der Übersetzung des Briefes der monophysitischen Bischöfe an Justinian (um das Jahr 533) in der Kirchengeschichte des Ps.-Zacharias erhalten. [42)]

Sofern der Ps.-Zacharias den Originaltext in diesem Brief nicht verkürzt und entstellt hat, stellen wir bedeutende Varianten fest, die vom Zitat des Johannes Maron sowie vom textus receptus in griechischer Sprache abweichen.
Wenn man den Stil der syrischen Übersetzung von Athanasius von Balad(um 686) vergleicht, welche Phokas von Edessa um das Jahr 750 vornahm und verbesserte, erscheinen hiermit mehr Berührungspunkte als mit der älteren Übersetzung von Sergius von Resh'aina (+ 536). Konkretere Vergleiche sind nicht möglich, weil dieses für die chalkedonische Lehre wichtige Kapitel aus allen vorhandenen syrischen Handschriften herausgerissen ist ! Das Zitat bei Johannes Maron ist jedenfalls dem griechischen textus receptus getreuer als bei Ps.-Zacharias. Dies gibt uns wiederum Anlaß, anzunehmen, daß Johannes Maron auch in diesem Falle aus einer griechischen Fassung geschöpft hat. Infolgedessen müssen, in der maronitischen Klosterbibliothek griechische Handschriften vorhanden, und Johannes Maron der griechischen Sprache mächtig gewesen sein.
- Zum Schluß dieser Betrachtung möchte ich das Fragment erwähnen, das die Problemfrage des Symbols von Amphilochius Iconiensis zum Abschluß bringt. Wie bei den Schriften der Kappadokier Basilius und Gregor von Nyssa (§§ 30/88; 92 und 31/73-77 bei JM) scheint es, als sei diese Schrift des Amphilochius besser bei den Maroniten aufgehoben gewesen als bei den übrigen Syrern und Byzantinern. Das "Symbol des Glaubens" geschrieben von Amphilochius an seinen Freund Seleucus, beinhaltet im zitierten Fragment des Johannes Maron (§ 36) eine deutliche Aussage über die zwei Naturen Christi, die den Monophysiten höchst ungelegen war, obwohl Timotheus

Aelurus, der monophystische Patriarch von Alexandrien (um 464), von dem letzten Teil dieses Schriftstückes (über den hl. Geist) reichlich Gebrauch gemacht hat. [43)]

Es ist zweifelhaft, ob die Byzantiner diesen literarischen Nachlaß des Amphilochius je im vollständigen Original gekannt haben, denn schon zur Zeit Severus von Antiochien wurde ihm von seinem chalkedonischen Gegner, ein sonst unbekannter Grammatiker, ein Zitat des Amphilochius entgegengesetzt, unter dem ungenauen und wohl unrichtigen Titel "Brief des Amphilochius an Seleucus". [44)] Für Severus war es leicht, diesen Einwand zurückzuwerfen, indem er den angegebenen Titel als unmöglich abschlug, weil nur ein einziger Brief von Amphilochius an Seleucus bekannt war ! Severus vermied auf diese Weise, das entgegengesetzte Zitat zu wiederholen, und hielt es nicht für nötig, den Inhalt zu diskutieren.

Anfang dieses Jahrhunderts bemühte sich Ferdinand Cavallera, vor allem die verschiedentlich erhaltenen Fragmente dieses Schreibens des Amphilochius zusammenzufügen, um sich auf diese Weise einen besseren Überblick für die Gelehrten zu verschaffen. [45)]

Im J. 1978 haben C. Datema und L. van Rompay eine Gesamtausgabe der "Amphilochii Iconiensis Opera" veröffentlicht, die leider beschränkt war auf jene Quellen und Anweisungen, die M. Richard gekannt hatte. Beide Autoren ließen dabei das letztentdeckte Fragment in der Pariser Handschrift Graecus 1234 aus und behielten die ungenaue Überschrift "De recta fide" bei, die Ignaz Rücker aus der Handschrift Addit. 12. 125 abgeschrieben hatte. [46)]

Das Zitat von Johannes Maron gibt uns zuerst den richtigen Titel: ܡܢ ܣܡܠܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܠܘܬ ܣܠܘܩܘܣ ܒܪ ܒܪܗ ܕܛܪܝܢܘܣ

= aus dem Symbol des Glaubens an Seleucus Enkel des Trajanus".

Dieser Titel ist auch in der Handschrift Addit. 12.155 (Bl. 55b) wiedergegeben " ܕܩܕܝܫܐ ܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܩܘܢ
ܡܢ ܣܡܠܐ ܕܟܠܗ ܗܝܡܢܘܬܐ.

sowie in der Pariser Handschrift Grec 1234 (Bl. 40b) =

έκ τῆς πρὸς Σέλευκον έκθέσεως της Πίστεως.

Aus dem Kontext des Zitates in der Handschrift Addit. 12.156, die man bisher ausschließlich in Betracht gezogen hat, ergibt sich, daß die Worte " ܕܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ = von Amphilochius über den orthodoxen Glauben", sich auf den Inhalt des Zitates beziehen und nicht auf den Originaltitel des Werkes. Der Kompilator dieser Katene erweist sich nämlich auch bei den vorherigen Zitaten als nicht um Genauigkeit bemüht.

Viel wichtiger ist aber, daß das Zitat bei Johannes Maron die genauere Stellung für das Fragment Paris. Grec 1234 zeigt, mit dem verlorenen Satz,der dieses Fragment mit dem christologischen Text des Amphilochius verbindet (= Fragment II/B bei Cavallera), und somit einen vollständigen Paragraphen darstellt, dessen Authentizität von verschiedenen Seiten bestätigen läßt. [47] Die Vollständigkeit des zitierten Paragraphen bei Johannes Maron, wie sie bei keiner anderen Quelle vorzufinden ist,weder bei Leontius von Byzanz noch bei dem anderen von Jerusalem, beweist, daß Johannes Maron von keiner dieser Nebenquellen abhängig ist.

So wie bei den oben angeführten Stellen von Basilius u. a. ist der objektive Kritiker berechtigt, daraus zu schließen, daß Johannes Maron zu einer christlichen Gemeinschaft gehört, die sich treuer an die älteren literarischen Quellen der Kirchenväter gehalten hat, und daß er in einer Zeit lebte, wo diese Schriften noch nicht endgültig verloren gegangen waren unter der arabischen Besatzung von Syrien, Antiochien eingeschlossen.

Fußnoten Kapitel II

1) Über die "drei Säulen" siehe z.B. Aphraates, Demenstratio 23, 12, Ed. Parisot, Patr. Syr, I, 2, c. 36; und Martyrius/Sahdona, apud Halleux, Un chapitre de Martyrius retrouvé § 50, Le Muséon, 88 (1975) 292 - 293.
2) Cf. Müller, Lexikon, IV, 199 - 203.
3) Cf. Frey, Kommentar, III Teil, 304 - 305. Andreas Müller, Lexikon, 203, weiß mehr über die Schriften, welche sich mit der Errichtung eines Patriarchates in Deutschland beschäftigen, zu berichten.
4) Cf. Concilium Vaticanum II, Commissiones Praeparatoriae, Modi a Patribus propositi .... in Decretum Orientalium Ecclesiarum, 41.
5) Vor allem auf die Catechesis Jacobitarum, in VS 424,die oft von Duayhy und anderen in den Vordergrund gestellt wird, und auf die Annalen des Eutychius von Alexandrien (+ 940), die an dieser Stelle manipuliert sind und keinen wissenschaftlich-historischen Wert verdienen.
Cf. Breydy, Etudes, passim.
6) Cf. P. Hyppolite Delehaye, SJ, Cinq leçons sur la méthode hagiographique, Subsidia hagiographica 21, Bollandistes, Bruxelles, 1934, 28.
7) Früher feierte man das Fest des hl. Maron am 5. Januar und das Fest des hl. Johannes Maron am 9. Februar. Ab 1625 (im Kalendarium der Shihimto von 1623 - 1625, gedruckt in Rom) wurden beide Heilige an einem Tag (den 9. Februar) zusammen gefeiert, bis 1787, als der Patriarch Joseph Estephan, das Fest des hl. Johannes Maron auf den 2. März verlegt hatte. Cf. Debs, Histoire abrégée, 7 und Fahed, Jean Maron, 50 - 66.
Über den Plenarablaß zugunsten der Maroniten und der Besucher ihrer Kirchen am 2. März, der vom Papst am 30.1.1820 (erweitert am 27. Mai 1821) erteilt wurde, siehe Archivium der Propaganda

Fide, Udienze di Nostro Signore 1820 (T. 58) Fol. 58v und 1821, T. 59, Fol. 378.

8) Siehe oben, Kap. I § g, n. 54.

9) Cf. Mansi, SCNC, T. X, c. 830/DE: Ejusdem ad Ecclesiam Hierosolymitanam et Antiochenam ... ut in fide Catholica persistant et Joanni vicario cui dictae Synodi acta misit obediant (c. 827 - 831)

10) Cf. Mansi, SCNC, T.X, c. 806/D-807/C.

11) ibidem, c. 811/A.

12) Cf. Chronicon Maroniticum, 55. In dieser Chronik (S. 44 Text, = Versio, S. 37, 23) finden wir im Übrigen dieselbe Weltära (Ab Adamo ad Seleucum 5197), die Barhebräus als von den Maroniten Theophilus von Edessa (+ 785) berechnet, bezeugt hat. Da diese Angabe in keiner anderen syrischen Chronik so deutlich hervortritt, verleiht sie dem ganzen Chronicon ein bemerkenswertes Indiz, es sei tatsächlich die verschollene Chronik desselben Theophilus. Siehe auch unten Kap. IV.
Insofern, der Vorschlag von Gribomont, Documents, 118, n. 110, den Titel des Chronicon Maroniticum in einen Chronicon Chalcedonense umzuwandeln, entbehrt jeder Grundlage. Bei der Analyse dieser Chronik im J. 1899 konnte François Nau dieses Detail noch nicht in Betracht ziehen, weil es erst im J. 1904, durch die Ausgabe Chabot/Brooks, bekannt geworden ist. Über die Weltära des Theophilus siehe auch Franz Cumont, L'ère byzantine et Théophile d'Edesse, in Revue de Philologie, 39, (1915), 260 - 263.

13) Cf. Nau, Chronique, 323, n. 3.

14) Cf. Chronicon Maroniticum, 55, 1-3. Textus 70, 7-9.

15) Cf. Nau, Chronique, 323.

16) Cf. Chronicon Maroniticum, 55, 8; Textus, 70, 15 - 16 =

17) Siehe den Auszug unbekannter Herkunft (Shem'un Qennesre?) den Michael Syrus (Chronique, Ed. Chabot, II, 493 = IV, 458) abgeschrieben hat:

18) Cf. Michael Syrus, Chronique, Ed. Chabot, II, 511 =
IV 467: ܘܦܩܕ ܡܪܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܠܟܗܘܢ ܠܒܪ ܠܩܘܡܒܪܐ ܕܗܘܝ ܡܫܥܒܕ ܠܗܘܢ ܠܡܪܘܢܝܐ ܘܐܦܩܘ ܥܠܘܗܝ ܕܢܫܥܒܕܘܢ.
Dieser Abschnitt über Bar-Qanbara und seine Nominierung zum Patriarchen der Melkiten durch den Khalifen Marwan (744 - 750) ist höchstwahrscheinlich aus der Chronik des Maroniten Theophilos ibn Tuma entnommen worden. Nach der Aussage von Agapius ist dieser Theophilos die einzige historische Quelle über die Handlungen des Khalifen Marwan. Cf. Agapius von Mabug, Histoire Universelle, ed. A. Vasiliev, PO T. VIII, 513 - 525, interne 253 - 265.

19) Cf. Apostelgeschichte, 13, 9; item, Josephus, Antiquitates, 3, 2. Cf. item: L. Cerfaux, Le supernomen dans les Actes, in Ephemerides Theologicae Lovanienses, 15 (1938), 74 - 80.

20) Suleyman al-Adany, Al-Bakurat, S. 45 = الباكورة السليمانية (Beirut, 1863); item: Abu Musa-al-Hariri (Pseydonym !) S. 158, 185 ff.; 148. Diese Schlußfluchungen werden wechselweise mit der 8. Sure " السورة الثامنة ولسمها الاشارة "aus Kitab al-Magmu' vorgetragen. Volltext bei Abu-Musa, Nosairi, 250 - 251.

21) Cf. H. Lammens, Nosairis, 475 - 476. Dazu von demselben: Les Nosairis furent-ils chrêtiens? A propos d'un livre rêcent, in ROC 1900, 1 - 18.

22) Die Gegenbeweise sind bei Abu Musa, Nosairi, 182 - 188 zu lesen.

23) Im Bezug auf die Melkiten, siehe: Duayhy, Vindiciae, I, 116 - 120 und Michael Syrus, Chronique II, 511 = IV 467, wonach der melkitische Patriarch bar Qanbara versuchte, mit einem Edikt des Kalifen Marwan II und mit der Hilfe einer Armee die Maroniten zu unterwerfen!

Es wundert mich, daß Gribomont, Documents, 122, diesen Überfall von bar Qanbara als "gewöhnliche Pastoralvisite/Visitation" darlegen will, um daraus zu schließen, daß die Maroniten bis dahin Untertanen des melkitischen Patriarchen gewesen seien ! Zu allem Übel kamen die Wechselfälle der Regierenden in Konstantinopel dazu (zwischen 675 und 712), als Philippicus versuchte, ein neues Konzil zu berufen und die Lehren des VI. Konzils von 681 zu verdammen, um den Monotheletismus wieder einzuführen. Der Regent war selbstverständlich nicht allein bei dieser Meinung. Viele Anhänger des Monotheletismus befanden sich noch im Byzantium, und waren trotz der Konzilsbeschlüsse, der alten "kaiserlichen Lehre" treu geblieben.

24) Cf. Exposé de la foi et autres opusculés de Jean Maron, édités, traduits et annotés par M. Breydy, (à paraître bientôt).

25) Es ist die Strophe XXI, nach der Zählung von Lamy und Beck, die XXV. nach der Aussage von Jakobus von Edessa.
Cf. Beck, Hymni de Nativitate, CSCO, Syri 82, 104, 107; item: Lamy, Opera Ephraemi, II, 431 ff. et F. Nau, Lettre de Jaques, 117 - 120, Textus: 122 - 124, Versio, 127 - 128.

26) Sie war zum Teil für eine Polemik geeignet, zum anderen aber offen gegen die Jakobiten gerichtet. Cf. Nau, Inquisiteurs 382 - 383.

27) Cf. Nau, Chronique, 323.

28) Cf. Nau, Lettre de Jaques, 118 - 199.

29) Cf. Nau, Inquisiteurs, 382, n. 3.

30) Cf. H. Goussen, Martyrius, passim.

31) Cf. A. de Halleux, Sahdona (Martyrius)Oeuvres spirituelles Livre de la Perfection et Lettres à des amis solitaires, CSCO, Syri, 86/87; 90/91; 110/11; 112/113. Louvain 1960 -1965. Idem: Un chapitre retrouvé du livre de la Perfection de Martyrius, in Le Muséon, 88 (1975), 253 - 296.

32) Cf. R. Duval, Liber Epistolarum Isoʿyahb Patriarchae III, CSCO, Syri 11, Louvain 1904, 123 - 130; 131 - 138; 202 - 207; 208 - 212 und 229 - 235. Item: J.-M. Fiey, Isoʿyaw, 19 - 29.

33) Cf. Debs, Histoire abrégée, 7 - 8. Im Großkloster von St. Maron, auch Kristallkloster genannt, wohnten bis 800 Mönche zusammen. Die Hs. Addit. 17.169 wurde diesem Kloster geschenkt im Jahre 745 A.D. und beinhaltet die Werke von Johannes von Apamaea, verwechselt mit Johannes von Lycopolis, gennant der Seher von der Thebais, nach Nau, Inquisiteurs, 346 n. 1.

34) Cf. PG T. 29 c. 497/D-669. Die Urfassung dieser Schrift muß zur Lebzeit des Verfassers ins Syrische übersetzt worden sein. Nach seinem Tode (um 379), aber vor dem J. 460 wurde sie dann in einer neuen griechischen Beabreitung aufgelöst. Eine noch spätere syrische Übersetzung fand womöglich zur Zeit Severus von Antiochien (um 512 - 520) statt, und ist von diesem bzw. von seinem syrischen Übersetzer benutzt worden. Siehe infra n. 37.

35) Cf. PG T. 29 c. 672/-768/C.

36) Cf. PG T. 29 c. 704/C 7 - 11.

37) Cf. u.a. F.X. Funk, Die zwei Bücher der Schrift Basilius des Grossen gegen Eunomius, in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, II (Paderborn, 1899) 291 - 329; H. Denhard, Das Prolem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin, Quellenuntersuchungen zu seine Schriften De Spiritu Sancto, in Patristische Texte und Studien, Berlin, 1964. Zuletzt auch das Werk von Walter M. Hayes, Greek Tradition, 9 - 18. Über die ganze Frage, siehe mein Aufsatz: Le Adversus Eunomium IV - V ou bien le Péri Arkon de S. Basile ? (erscheint demnächst in OC).

38) Siehe z.B. bei Severus, Oratio II, cap. 7 und Oratio III, cap. 30 et alibi. Einzelheiten bei Hayes, Greek Tradition, 9 - 18.

39) Auf Grund des in Edessa abgeschriebenen Textes der "Refutationes contra Eunomium = Liber IV - V", in der syro-melkitischen Handschrift Orient. 8606 (Bl. 54r - 90r), aus dem Jahre 723.

40) Siehe zuletzt darüber G. Card. Mercati, Ottoboniani, 189 und 194 - 196.

41) Cf. Severus Antiochenus, Oratio III, cap. 39, CSCO Syri 50, 250 - 251 (Versio, Syri 51, 184). Siehe auch dazu die Meinung von Severus (loco cit. S. 250; Versio, S. 182, 34 - 183,15), wie die Briefsammlung des Isidorus, die er kannte, entstanden ist.

42) Cf. E.W. Brooks, Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, II, CSCO Syri 39, 119 - 120 item: P. Krüger & K. Ahrens, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Teubner, Leipzig 1899, 193.

43) Cf. R. Abramowski, Das Symbol des Amphilochius (nach Addit. 12.156) in Zeitschrift f.d. neutestamentliche Wissenschaft, T. 29 (1930) 129 - 135. Dasselbe Fragment wurde später von Ignaz Rücker ediert , mit den übrigen Zitaten der Kirchenväter, unter dem Titel: Florilegium Edessenum, in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933, Heft 3, S. 87 - 91.

44) Cf. Severus, Oratio III, cap. 34, CSCO Syri 50, 191, 7 - 11 (Versio, Syrio 51, 139, 14 - 22). Leontius von Byzanz nennt es in seinem Zitat eine Epistola. Cf. Devreesse, Florilège, 570, Nr. 44 - 46. Leontius von Jerusalem fügt zu: "zweite Epistola: δευτέρας ἐπιστολῆς Cf. PG T. 86, II c. 1840/D.

45) Cf. F. Cavallera, Les Fragments de saint Amphiloque dans l'Hodégos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte, in RHE, T. 8 (1907), 473 - 497. Fünf Jahre später (1912) fand Cavallera noch einen Fragment dazu in der Pariser Handschrift Graec. 1234 (Bl. 40r). Siehe: Cavallera, Amphilochiana,

in Revue des Sciences Religieuses 3 (1912) 73 - 74. Dazu siehe auch: Brady, Amphiloque, 351-358.

46) Cf. Amphilochii Iconiensis Opera, Orationes pluraque alia quae supersunt nonnulla etiam spuria, quorum editiones curavit Cornelis Datema, Corpus Christianorum, Series Graeca, 3, Brepols, Turnhout, 1978. L. van Rompay besorgte die Ausgabe der "De recta fide". Diese Ausgabe ist in Zusammenhang mit den Ideen und Anweisungen von M. Richard zu bringen. Cf. M. Richard, Le fragment XXII d'Amphiloque, in Mélanges E. Podéchard, Lyon 1945 (repr. in Opera Minora, II, Nr. 36, 202).

47) In Amphiloque, 353-357 gebe ich den syrischen Text von Johannes Maron mit den Parallelstellen in den Zitaten von Ephrem Antiochenus, Leontius von Byzantium (Devreesse, 570, Nr. 44) und aus den Handschriften Par. Gr. 1115 und 1234. Siehe auch unten Anhang I/b.

KAPITEL III

Die Schriften des Johannes Maron

Die sicheren Schriften des Johannes Maron sind auf zwei Spezialgebiete beschränkt: Liturgie und Glaubenslehre.
Da es keine gesicherten Handschriften über die anderen Schriften, die ihm auch zugeschrieben sind, gibt, werden wir uns ausschließlich mit folgenden Titeln beschäftigen:

1) Die Anaphora des Johannes, "Patriarch der Maroniten, den man Maron nennt, welcher der Heilige und Lehrer der Kirche ist ".

2) Die Auslegung des Glaubens

3) Auswahl von Fragen gegen die Monophysiten

4) Auswahl von Fragen gegen die Nestorianer

Anaphora bezeichnet jenen Teil der eucharistischen Feier, der mit dem Friedensgruß beginnt und mit dem Schlußgebet nach der Kommunion endet. Die vorherigen Lesungen und Gebete (= Proanaphora) und die nachfolgenden Entlassungs- und Segensgebete (Postanaphorica) sind im Grunde unveränderlich.
Die Anaphoragebete wechseln bei den Syrern sehr oft. Daher trägt jede Anaphora den Namen des jeweiligen Verfassers. Diese Verfasser sind entweder Apostel (wie Petrus, Johannes und Jakobus), oder Päpste (wie Xistus, Julius, Clemens), Patriarchen (wie Chrysostomus, Proclus, Timotheus, Cyrillus, Johannes Maron und Johannes von Lehfed), Bischöfe (wie Basilius, Jakob von Sarug, Jakob von Edessa, usw.)
Bevor man über diesen Werk des Johannes Maron ein Urteil abgibt, sollte man zuerst auf die Schreibart der syrischen Verfasser aufmerksam machen, die sich zwischen dem IV. und VII. Jh. mit liturgischen Anaphoren, aber auch mit zwischenkonfessionellen Polemiken beschäftigt haben.
Kein liturgischer Verfasser, den wir ab dem vierten Jahrhundert kennen, traute sich, sich von den vorherigen liturgischen

Vorlagen radikal zu trennen und neue Wege zu gehen. Berührungspunkte sind deshalb unter allen bekannten Anaphoren der sog. Jakobusliturgie festzustellen. Sie gehören zu einer liturgischen "Familie" und beruhen allesamt auf der Grundlage der verbreiteten Liturgiefeier, die traditionell dem hl. Jakobus, erster Bischof von Jerusalem, zugeschrieben ist. [1)]
Die Besonderheiten und das Alter der einzelnen Zweiganaphoren werden zunächst durch die in der literarischen Tradition eingetragenen Angaben herausgestellt. Danach benötigen sie aber alle eine sorgfältige Untersuchung, die allein bei kompetenter Vergleichsarbeit durchzuführen ist. Eine solche eingehende Forschung für die Anaphoren I-III des Jakobs von Sarug und die des Johannes Chrysostomus liegt schon vor. [2)]
Die exclusive Verfasserschaft von Auslegungen des Glaubens verlangt eine differenzierte Untersuchungsmethode, denn die Besonderheit der einzelnen Werke tritt in der Art und Weise hervor, wie der Verfasser seine Väterzitate auswählt und mit welcher Treue zum Original er sie wiedergibt.
Viele Kompilatoren verwenden z.B. Zitate aus Basilius oder Cyrillus von Alexandrien, aber nicht alle wiederholen in gleichem Umfang denselben Ausschnitt mit derselben Korrektheit. Auf diese Weise kann ein Zitat an Überzeugungskraft bei dem einen verlieren, der es verkürzt oder verstümmelt hat, und erlangt bei dem anderen seine volle Aussage, weil er den vollständigen Text aus einer authentischen Quelle abgeschrieben hat. Wenn also solche Besonderheiten feststellbar sind, ist es nicht erlaubt, anzunehmen, daß ein Kompilator den anderen schlichtweg kopiert oder plagiert hat. Im letzten Jahrhundert hat man öfter von den unedierten Werken des Johannes Maron nützlichen Gebrauch gemacht, nur sein Name wurde verschwiegen oder einfach übergangen. [3)]
Im Jahre 1903 übernahm Paul Bedjan für eine neue Ausgabe der Homilien von Ishac Antiochenus die schon von G. Bickell editierten Texte, und berief sich im Apparat nur auf einen Codex C (von Bickell gebrauchtes Symbol für Vat. Syr. 146), druckte die Varianten des Mimro 64 davon, unterließ aber, dies als die Handschrift des Werkes von Johannes Maron (Vat. Syr. 146) anzugeben. [4)] Bedjan übernahm aber auch die Fragmen-

te der Homilie über die Wagenvision des Ezechiel, [5] und über die Menschwerdung Christi [6]. Den Namen von Johannes Maron verschwieg er aber weiter, obwohl diese Fragmente ausschließlich in dessen Auslegung des Glaubens (§§ 66, 67, 68) und nirgendwo sonst zu finden sind. Allein Bickell hatte seine Quelle deutlich erwähnt. [7]

In dem größten syrischen Lexikon der modernen Zeit, dem "Thesaurus Syriacus (Oxford 1868 - 1901) sind die "Maronis Opera e collatione Quatremère" als Quelle erwähnt, aber ohne nähere Angaben. Etienne-Marc Quatremère (+ 1857) hatte sich in der Tat vorgenommen, eine neue Ausgabe des "Edmundi Castelli Lexicon Syriacum adnot. Jo. Dav. Michaelis, Göttingae 1788" zu erstellen, dafür Zusätze mit neuen Vokabeln aus handschriftlichen und gedruckten Quellen gesammelt. Seine Vorarbeiten wurden für das neue Wörterbuch von R. Payne Smith benutzt. Der Verbleib der Unterlagen von Quatremère ist seitdem in Vergessenheit geraten. [8]

Bei einer mühsamen Untersuchung ist es mir gelungen, herauszufinden, daß die erwähnten "Maronis Opera" auf die Hs. Par. Syr. 203 bezogen werden müssen, die die Schriften des Johannes Maron beinhalten. [9] Quatremère hatte also jedes Wort in diesen Schriften des Johannes Maron studiert und jede Besonderheit inventoriert. Das Inventarium von Quatremère ist heute unter dem Titel "Collectaneen zu einem neuen syrischen Lexicon" in drei großen Cartons an der Staatsbibliothek in München aufbewahrt. [10] Die einzelnen Vokabeln sind auf Blättchen geschrieben.

Die "Opera Johannis Maronis" bei Quatremère sind in Opera Maronis im Thesaurus Syriacus umgewandelt worden !

Für die Forschung über die literarische Aktivität des Johannes Maron sowie für seine eigene Historizität ist eine kritische Ausgabe der ihm zugeschriebenen Schriften von höchster Bedeutung. Ich habe dazu beigetragen, indem ich zuerst den Mimro über das Priestertum im J. 1977 herausgegeben habe, versehen mit Varianten aus den Handschriften seiner Konkurrenten: Johannes von Dara und Moses bar Kepha. [11] Es gibt theologische Kompilationen, die allen syrischen Kirchen gemeinsames Gut waren, weil sie polemiklos zu den Lehrbüchern gehörten,

die jeder gebildete Kleriker zur Hand haben sollte, wenn auch mit mehr oder weniger Zusätzen. Solche Lehrbücher kann man grundsätzlich keinem bestimmten Verfasser zuschreiben. Die Kompilation über das Priestertum ist eines davon. Die möglichen einzelnen Zusätze, die aus der Feder von Johannes von Dara oder Moses bar Kepha stammen könnten, kommen in den ihnen "nur gewidmeten" Handschriften nirgendwo vor. Die Vorlage dieser Kompilation ist jedenfalls viel älter als die zwei genannten. Als exclusive Zusätze, die mit Sicherheit dem Johannes Maron zugeschrieben werden können, gelten die Kapitel I - IV und XXX - XXXII (wahrscheinlich auch V - X). [12]
Die Anaphora des Johannes Maron ist inzwischen von J.-B. Chabot (+ 1948) posthum herausgegeben worden im J. 1965.
Die theologischen Schriften über den Glauben, gegen die Monophysiten und gegen die Nestorianer werden demnächst in einer von mir vorbereiteten kritischen Ausgabe erscheinen.

1) Die Anaphora des Johannes Maron

Der französische Orientalist, Jean-Baptiste Chabot, machte sich einen Namen als Herausgeber vieler syrischer Schriften im Corpus Sciptorum Christianorum Orientalium und anderswo. Leider war er immer übereilig und besann sich wenig auf die notwendige Sicherung der Texte, die er veröffentlichte. Schon am Anfang seiner publizistischen Karriere bescherte er der Gelehrtenwelt eine Fälschung: Die Chronik des Dionysius von Tell-Mahrê, Paris, 1895. Diese Fälschung wurde bald von Theodor Nöldeke und François Nau entlarvt und aufgedeckt. [13]
Chabot erkannte erst gegen Ende seines Lebens einige seiner groben Fehler. [14] Aber schuld daran waren natürlich die anderen, die jüngeren Kopisten und die geldgierigen orientalischen Prälaten, usw. Sein Übereifer und seine anmaßende Inkompetenz bei der Handhabung der Handschriften gab er natürlich nie zu. Wer ihm im Wege stand, bekam unweigerlich die Folgen seines Hasses zu spüren. Im Patriarchat der Maroniten wurde ihm der Eintritt zu den Archiven verweigert. Sein Freund und Mitbürger, der Franzose Kardinal Eugène Tisserant, half ihm bei seiner Rache und stellte ihm jene Photokopien zur Verfügung, die er, als hoher Prälat der römischen Kirche,

nicht im Stande war, selbst zu bearbeiten und zu veröffentlichen gegen die Maroniten.
Zuletzt ließ er ihm noch die Photokopien der Anaphora von Johannes Maron aus der Vatikanbibliothek zukommen, die Chabot seit dem J. 1940 für den Druck angefertigt hatte. [15)]
Der Band XLIII von Notices et Extraits, der für das Jahr 1940 vorgesehen war, erschien erst im J. 1965, so daß die Gelehrten der orientalischen Liturgien weder einen Nutzen davon hatten, noch die verdiente Kritik über die Mängel und Einseitigkeit dieser Ausgabe rechtzeitig üben konnten. [16)]
Chabot gab hier zu verstehen, wie schon in seinen anderen Schriften gegen die Maroniten, daß er dazu von seinem"Mitbruder/Confrère", dem Kardinal Tissérant, aufgefordert worden war. [17)]
Auf meine briefliche Anfrage vom 27. Mai 1947, warum er seine "Berichte" ausgerechnet vor der Académie des Inscriptions vortrug, antwortete Chabrot u.a.:

> "Mgr. Tisserant m'a dit avoir trouvé au Vatican des rapports mensongers avec lesquels ils (= les Maronites Assemani) trompaient Benoit XIV, et comme je lui disais que je regrettais d'avoir à faire ces critiques, il me repondit: "Vous n'en direz pas plus de mal que j'en pense."" [18)]

Nun wenden wir uns den bisher inventorierten Handschriften dieser Anaphora zu. Es sind die folgenden:

a) Vat. Syr. 29: Ein Maronitisches Meßbuch aus 139 Bl., abgeschrieben von Qas (Priester) Yammin ibn Salem, geboren in Haqel (Libanon), während seines Aufenthaltes in Gambili bei Zypern (alias: Ganbilin) im Dienst der dortigen Maroniten. Es ist datiert im Februar 1846 A.G. (= 1536 A.D.) und bietet nacheinander 23 Anaphoren; die von Johannes Maron steht auf Bl. 94 - 103. Die Handschrift gehörte zuerst dem Abraham Ecchellensis (+ 1664) und kam um 1718 an die Vatikanische bibliothek. [19)]
b) Vat. Syr. 295: Es ist eine noch nicht erforschte Sammlung aus 38 übriggebliebenen Blättern, ohne Datum und ohne Angabe des Schreibernamens. Sie ist vermutlich aus dem XVI. Jh., und fängt heute mit der Anaphora des Jacobus Sarugen-

sis, gefolgt von denen des Chrysostomus, Athanasius Alexandrinus, Johannes Maron (Bl. 23 - 27), Papst Clemens und Jakob von Edessa. Diese letzte Anaphora ist offensichtlich von einem Jakobiten, was nicht bedeutet, daß monophysitische Meinungen dort impliziert sind. Wie diese Mischung von Anaphoren zusammen gesetzt worden ist, verdient eine nähere Untersuchung. [20]

c) Vat. Syr. 297: (olim Assemani XL). Es ist eine von J. S. Assemani (+ 1768) angefertigte Kopie in 84 Blättern, mit 20 Anaphoren, die er vermutlich herausgeben wollte. Die Anaphora des Johannes Maron ist hier die letzte. [21]

d) Vat. Syr. 398: In diesem Miscellanea- Band aus 85 Bl. erscheint die Anaphora des Johannes Maron auf Bl. 39v - 44, und zwar direkt nach einer Kopie der Auslegung des Glaubens (S. 25 - 39r). Der Schreiber beider Kopien ist Michael Metoscita. Er fertigte die Kopien der Auslegung im J. 1686 an, und der Anaphora im J. 1687, beide im römischen Kolleg der Maroniten, und "zugunsten seiner Schüler". Das Antigraphum der Auslegung war offensichtlich die Hs. Vat. 146, die sich damals noch bei den Erben des verstorbenen Abraham Ecchellensis befand, und das Antigraphum der Anaphora dürfte wohl der codex Ecchellensis nr. V (nunc Vat. 29) gewesen sein. (siehe weiter unter § 2)

e) Vat. Syr. 414: Die Sammlung besteht heute aus 138 Blättern mit 17 Anaphoren. Die Katalogdatierung "ad XVIII. Christi saeculum", die Chabot als "vers le milieu du XVIII^{e} siècle" verstanden hat, ist unkorrekt.
Die unter Anmerkung 20 schon erwähnte Liste der Codices Assemaniani" (sub Nr. 157) bemerkte eben, daß von dem Band die ersten 101 Blätter abgeschnitten worden sind, denn das jetzige Bl. 1 trägt die Originalnummer 102 = مد, und fügte hinzu: Principio et medio mutilus est" !
Die Anaphora des Johannes Maron ist als vorletzte auf Bl. 120 - 127, gefolgt von einer "Anaphora S. Jacobi doctoris". Gemeint ist aber nicht Jacob von Sarug, dessen Anaphora vorher (Bl. 113 - 120) abgeschrieben worden war. [22]

f) Borgian. Syr. 56: Es ist eine Sammlung (100 Bl.) von Anaphoren aus verschiedenen Glaubensrichtungen. Der Kopist

Athanasius Safar (syrischer Bischof von Mardin) hat hier die Anaphoren der Jakobiten Philoxenos von Mabbog, Lazarus bar Sabta Bischof von Babylon (bei Bagdad) und Thomas a Germanica, nebst der Anaphoren von Johannes Patriarch der Maroniten, Gregorius von Nazianz, Jakobus von Sarug und Papst Julius abgeschrieben. Die Anaphora von Johannes Maron fertigte er nach der Handschrift Vat. Syr, 29, im Jahre 1677. [23)]

g) Florent. Syr. XLIII: Die Handschrift aus 63 Bl. ist ein maronitisches Meßbuch mit fünf anaphoren, nebst "Vormesse / Praeanaphora" und verschiedener Rubriken. Die letzte Anaphora ist von Johannes Maron. Aus dem Katalog ergibt sich keine Datierung für diese Handschrift. [24)]

h) Bkerki, Nri 48/51 = Diese zwei Sammlungen von Anaphoren sind von dem Patriarchen Duayhy zusammengestellt worden. Die Nr. 51 scheint das Original zu sein, da ihre vielen Korrekturen aus seiner Hand anzusehen sind. Die Handschrift 48 (olim 112) gehörte früher dem Kloster Mar Shallita/Maqbes (bis 1904), sie hat 432 Seiten und bietet die Anaphora des Johannes Maron auf S. 319 -335. Am Anfang steht eine Einleitung aus der Feder des Duayhy über die Verfasser der Anaphoren.
Beide Handschriften sollten neu studiert werden, weil die Autoren des neuen Kataloges, Khalifé und Baissari, einen Wortwirrwarr ediert haben, wovon nichts Treffendes eruiert werden kann. [25)]

i) Bkerki, Nri 49/50: Es ist eine Sammlung aus 353 Seiten (Nr. 49) und 514 (Nr. 50). Beide sind aus dem XVIII - XIX Jahrhundert und wurden offenkundig für den privaten Gebrauch vorgesehen. Die Anaphora des Johannes Maron ist hier eine von vielen. Eine wissenschaftliche Untersuchung dieser Handschriften von Bkerki, um ihre möglichen Quellen zu identifizieren, ist noch von keiner Seite unternommen worden. [26)]
Die Anaphora des Johannes Maron wurde in der zweiten Ausgabe des maronitischen Meßbuches, die erst im J. 1716 erfolgte, publiziert und in allen darauffolgenden Ausgaben wiederholt. Der Maronit Andreas Scandar, der sich schon um die zweite Ausgabe des Meßbuches bemüht hatte, fügte

zum syrischen Text der Anaphora des Johannes Maron die arabische Übersetzung aller lautzusprechenden Teile hinzu, verkürzte aber dafür mehrere Teile aus dem syrischen Originaltext.

Chabot unternahm die Edition des vollständigen Textes, nach der Handschrift Vat. Syr. 29 (= a, oben) und fügte dazu die Varianten aus der Edition von 1716 und aus den Handschriften d) und e), kaum aber welche aus den Handschriften b) und c). Die anderen Codices waren ihm unbekannt und jedenfalls unerreichbar. Er schlug vor, in dem von ihm als Fälscher verachteten Gabriel ibn al-Qilaʿy (+ 1516) den Verfasser der Anaphora von Johannes Maron zu sehen.

Aus einer falschverstandenen Zahl von Briefen, die Ibn al-Qilaʿy selbst in Libanon geschrieben habe (456 nach dem Kopisten von Duayhy's Werken) machte Chabot [27] eine Gesamtzahl von fünfhundert Briefen, die von den Päpsten an die Maroniten gerichtet wurden: "un recueil de cinq cent lettres adressées aux patriarches maronites par les papes depuis Innocent III jusqu'à Léon X." !

Die Zahl der päpstlichen Briefe, die ibn al-Qilaʿy in seinem Buch "Auslegung des Glaubens" (nach Vat. Arab. 640, Bl. 26v - 37v) im einzelnen wiedergibt, ist nur acht !

Die Buchstabenzahl (حف = 8) bei Duayhy wurde irrtümlich in (יו = Yod:10+Dalet:4=14) interpretiert. [28] Nirgendwo ist aber die Rede von 500 Briefen von Päpsten !

Chabot hat ja auch nie diese Werke von Duayhy oder von ibn al-Qilaʿy in der Hand gehabt. Die Auslegung des Glaubens des Ibn al-Qilaʿy ist noch unediert, und das Original der Werke von Duayḥy ist erst im J. 1974 ediert worden. Bis dahin gab es nur Ausschnitte davon in der Bibliotheca Orientalis von Assemani, und in einer freien Bearbeitung von Rashid Chartouny (Tarikh at-Taʾephat al Maruniat تاريخ الطائفة المارونية) Beirut, 1890. Chabot bestätigte mir übrigens diesen Tatbestand in seinem erwähnten Brief vom 1. Juli 1947 mit folgenden Worten:

"Je connais l'œuvre imprimée d'Edenensis (= Duayhy) et cela me suffit pour m'ôter le désir d'en connaître davantage". !!!

Erstaunlich ist bei Chabot die Art und Weise, wie er mit

der Übersetzung des Textes umgeht, wobei er bekennt, die alte Übersetzung von ähnlicher Liturgien bei Renaudot (+ 1720) womöglich beibehalten zu haben. Er hat sie in der Tat auch oft schlicht verwendet, aus lauter Bequemlichkeit !
Das Wort " ܡܣܪܛ "= das bei vielen Schreibern für das Abschreiben einer Handschrift gebraucht wird, ist für Chabot unverständlich, und er übersetzt es: sich selber beschmutzen ! [29]
Chabot findet außerdem eine für ihn "simple Begründung", warum die Anaphora von Johannes Maron nicht in der ersten Ausgabe (1592) erschienen ist. Es ist, schreibt er, weil "die Handschrift, die sie beinhaltet, damals im Besitz von Abraham Ecchellensis" war ! Der so gelehrte Chabot hat dabei einfach übersehen, daß damals Ecchellensis noch nicht geboren war, nämlich als der erste Druck des maronitischen Meßbuches stattfand. [30]
Zu der Zeit, als die erste Ausgabe erschien, sind auch andere Kopien im Libanon gefunden worden, nicht nur von der Anaphora des Johannes Maron, sondern auch von vielen anderen, und die Maroniten hatten gleich nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe ihr dringendes Verlangen nach einer revidierten und in ihrem Sinne ergänzten Ausgabe eines echten "Missale Maroniticum" mit Bitten und Protestaktionen angemeldet !
Chabot kritisiert auch die Ahnungslosikeit und sogar die Voreingenommenheit der Maroniten bei der Ausgabe der liturgischen Texte (op. cit. 4). Dazu führt er als Beispiel an, die hinterlistigen Korrekturen im Heiligenkalender: für den 16. April hätten sie den "hl. Agapit" statt der "heilige Agape" eingesetzt, und für den 15. September das Fest der "Sechs Synoden" statt der "Sechs Märtyrer". Einen Beleg für seine Mußtmaßung bringt Chabot nicht. Demgegenüber ist die Angabe "hl. Agapit" als Papst zu Rom in vielen anderen Kalendern für diese Jahreszeit bestätigt, und das Fest der Sechs Allgemeinsynoden ist nicht erst mit dem Kalendarium der zweiten Ausgabe erschienen, sondern schon vorher im Vat. Syr. 317 (aus dem Jahre 1508) erwähnt. [31]
Die Schlußfolgerung von Chabot, hier handele es sich um eine moderne Kompilationsarbeit (im XVI. Jahrhundert !) aus den Liturgien der Jakobiten, in der Gegend der Insel Zypern, ist

inzwischen von einem kompetenten deutschen Gelehrten widerlegt worden. P. Hieronymus Engberding hatte dafür eine Kopie des Vat. Syr. 29 beschafft und die Untersuchungsmethode mit folgenden Normen festgelegt: (Ich gebe sie hier wieder, weil diese Studie des Benediktiners Engberding für den interessierten Leser nicht leicht zu erreichen ist [32])

> "Jedermann weiß, schrieb Engberding, wie sehr die Beurteilung der Abhängigkeitsverhältnisse verschiedener Texte subjektiver Einstellung und Voreingenommenheit unterliegen kann. Wenn wir also bei der Lösung unserer Aufgabe auf wirklich sicherem Boden stehen wollen, dürfen wir uns nur solcher Kriterien bedienen, welche bereits allgemeine Anerkennung in der Forschung erlangt haben. Dahin gehören:
>
> 1) Äußere Kriterien sind, coeteris paribus, inneren vorzuziehen.
>
> 2) Proclivi lextioni praestat ardua. (So bereits von Joh. Albrecht Bengel, Prodromus NT graeci recte cauteque adornandi - 1725 - glücklich formuliert)
>
> 3) die Zeugen sind nach ihrer Abstammung in "Familien" zu gliedern. Daher gelten: a) alle Zeugen des gleichen Abstammungsgrades nur als ein einziger Zeuge; b) stimmt ein Zeuge einer bestimmten Familie mit Zeugen anderer, gleichwertiger Abstammung überein, so werden damit die übrigen Zeugen der erstgenannten Familie geschlagen.
>
> 4) Der zeitlich ältere Zeuge hat Vorzug gegenüber dem zeitlich jüngeren, wenn nicht aus anderen Gründen der Wert des älteren Zeugen entkräftet ist.
>
> 5) Der für ältere liturgische Texte geltende Grundsatz, daß die schriftnähere Stelle als entwertet zu gelten hat gegenüber einer freieren Schriftverwendung, gilt bei unseren Anaphoren nicht mehr.

> 6) Es ist leichter anzunehmen, daß ein und derselbe Zeuge bald bei dieser, bald bei jener Anaphora Entlehnungen vorgenommen hat, als daß eine Vielzahl von Anaphoren aus ein und derselben Anaphora ausgerechnet immer das gerade von den anderen nicht benutzte Stück ausgewählt hätte". [33)]

Nach einer Gegenüberstellung verschiedener Texte aus der Anaphora von Johannes Maron und den Anaphoren von Jakob Sarugensis I, II, III und Chrysostomus, kommt Engberding zu folgenden Schlüßen:

> "Zunächst haben wir mit allem Nachdruck die Tatsache zu betonen, daß hier in einer für den wenig umfangreichen Text sehr hohen Zahl von Fällen, vier gleich selbständige Familien geschlossen contra Chrysostomus stehen. Diese Tatsache spricht gemäß den obengenannten Kriterien einwandfrei dafür, daß die Chrys hier sekundäre Lesarten aufweist ... (art. cit. S. 37)."
> "Besonders zu beachten, daß auch die Fassung der Maro (= Johannes Maro Anaphora) sich genau mit der von Sarugensis I deckt. So kommt zu dem Grundsatz von Vorzug der lectio ardua auch die Tatsache, daß gerade die beiden ältesten Gestalten die von Codrington verschmähte Lesart bieten". (ib, S. 39)

Aus der Prüfung eines zweiten Abschnittes des eucharistischen Hochgeb-etes stellte Engberding fest, daß in der Anaphora Sarug. I dieser Abschnitt fehlt, obwohl derselbe bei Johannes Maron und Sarug. II, III sowie bei Chrysostomus vorhanden ist.

> "Die Maro bietet alles im Ablauf des eucharistischen Hochgebet, freilich in anderer Anordnung und - besonders beachtenswert - in einem ausführlicheren und deswegen besser verständlichen Rahmen". (ib. S. 40)
> "Hierhin gehört die Frage, warum Sar. II und Sar. III, das was Maro in ununterbrochener Folge im eucharistischen Hochgebet bietet, an drei ver-

schiedenen Stellen bringen, nämlich im eucharistischen Hochgebet, in der Anamnese und am Schluß der Epiklese, vor dem Beginn des anaphorischen Fürbittgebetes". (ib. S. 41, n. 21).
"Zu diesem äußeren Befund kommt der innere: die Gedankenfolge in Maro erscheint am folgerichtigsten und erweckt damit den Eindruck der Ursprünglichkeit ... der Übergang von der Auserwählung zur Gotteskindschaft zu der Schilderung der alttestamentlichen Opfer (hätte) kaum schroffer erfolgen können (bei Sar. I und II und Chrys.); erst recht, wenn man sich vor Augen hält, wie geschickt in der Maro diese Gedanken miteinander verknüpft sind." (ib. S. 42)
Schließlich erscheint die Abhängigkeit des Chrys. von Johannes Maron in der Anamnese, wobei Chrys den Gedankengang von Sarug I. unterbricht "und bedient sich verschiedener Wendungen, welche sich bezeichnenderweise wieder nur in der Maro finden". (ib. S. 43 - 44)
"Chrysostomus Anaphora ist sekundär gegenüber Maro wie gegenüber den drei Sarugensis. Sie hat die vier Liturgien als selbständige Einzelgrössen gekannt und benutzt." (ib. S. 47)

Wenn man bedenkt, daß die Rückübersetzung der Anaphora Chrysostomi ins Syrische bzw. ihre Entstehung in dieser Gestalt nicht vor dem IX. Jahrhundert anzusetzen ist, während die I. Sarug. frühestens zu dem VI. gehört, darf man folgerichtig zum Ausgangspunkt von Engberding kommen, daß die heutige Gestalt der Anaphora von Johannes Maron nicht mit der Urgestalt dieser syrisch-antiochenischen Liturgie identisch ist, "wohl aber scheint die Maro in vielen Punkten jene Urgestalt getreuer bewahrt zu haben als die drei Sarugensis und erst recht als Chrys." [34)]

Wie soll einer noch auf die Idee kommen, diese Anaphora sei nun erst im XVI. Jahrhundert kompiliert worden ?
Die Gedanken und Richtlinien von Engberding waren längst der Gelehrtenwelt unterbreitet worden, als Chabot sich weiter mit

der Ausgabe der, seiner Meinung nach verfälschten, Anaphora des Johannes Maron beschäftigte. Chabot nahm aber keine Kenntnis davon, berief sich immer weiter auf die alten, einseitigen Veröffentlichtungen von Eusèbe Renaudot (+1720) aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts und beharrte auf seiner trotzigen Position. [35] Dabei hatte der Herausgeber der neuen Reihe "Anaphorae Syriacae" am Pontificium Institutm Studiorum Orientalium zu Rom, P. Alphonse Raes, nach der minütiösen Parallelstellung und den früheren Analysen von Engberding und seinem Lehrer A. Baumstark eingesehen, daß die liturgische Tradition der Maroniten an anderen Stellen, z.B. bei der Anaphora Petri Caput Apostolorum, der gemeinsamen Quelle der antiochenischen Liturgie (zweite Hälfte des V. Jahrhunderts) näher steht, und daß ihr Text als älter zu betrachten ist als jener der ostsyrischen (chaldäischen) Anaphora von Addai und Mari, sowohl als jener der westsyrischen Anaphora der Jakobusliturgie. [36]

2) Die theologischen Schriften des Johannes Maron

Die drei Schriften über den Glauben und gegen Monophysiten und Nestorianer werden hier zusammen untersucht, weil sie in den Handschriften zusammen überliefert werden.
Die Auslegung des Glaubens der heiligen Kirche ist nach einem verschiedentlich verfassten Vorwort des jeweiligen Schreibers in folgende Abschnitte unterteilt:

a) Unser Glaubensbekenntnis mit Hauptthemen: Dreifaltigkeit, Menschwerdung Christi, Einheit seiner Person in zwei Naturen, Verehrung der hl. Jungfrau Maria, die den Emmanuel (d.h. Gott mit uns) geboren hat, Auferstehung und Himmelfahrt Christi (= §§ 2 - 25 in meiner zukünftigen Edition)

b) Um niemandem einen Grund zu geben an der Traditionsverbundenheit unseres Glaubens Zweifel zu hegen, werden Ausschnitte zuerst aus den Schriften der Kirchenväter herangeholt (= §§ 26 - 52).

c) Auslegung der patristischen Lehre:
- betreffend der Formel "eine Natur des menschgewordenen Gotteswort" (= Kapitel I, §§ 53 - 85)
- betreffend der Essenz und Subsistenz (= Kapitel II: §§ 86 - 104)

Die Väterzitate, die in diesen beiden Abschnitten gesammelt wurden, sind 67 von 24 namhaften Kirchenvätern. [37)]

d) Auszüge aus den Glaubensbekenntnissen der Großen Konzilien (= §§ 105 - 131):
zu Antiochien (§§ 106 - 108),
zu Nikäa (§§ 109 - 112),
zu Konstantinopel (§§ 113 - 114),
zu Ephesus (§§ 115 - 119) und
zu Chalkedon (§§ 120 - 131)

Die ausgewählten Fragen gegen die Monophysiten sind zwölf (= §§ 132 - 146) und die anderen gegen die Nestorianer sind sieben (= §§ 147 - 167).
Unter den wenigen Zitaten, die wir hier feststellen, ist das bedeutendeste der Ausschnitt aus dem verlorengegangenen Werk von Martyrius/Sahdona (§§ 160 - 167), von dem man weiß, daß er im J. 649 noch am Leben war.
Die Handschriften, die ich für die neue Ausgabe dieser Schriften ausfindig machen konnte, sind die folgenden:

1) Ashqut 52: Diese sehr alte Handschrift wurde schon im J. 1503 in die Hände von Gabriel ibn al-Qilaʿy zwecks neuer Bindung gelegt. Sie ist sonst nicht datiert und geht wahrscheinlich in die erste Hälfte des XII. Jahrhunderts zurück.
Die 393 Seiten beinhalten seit ihrer neuen Bindung im J. 1503 zwei verschiedene Sammlungen. Die eine (von Seite 1 bis 334) ist die ältere und umfaßt die Schriften des Johannes Maron (1 - 129), verschiedene Mimre (S. 129 - 134), Fragen über das Trisagion (S. 134 - 153), die Zehn Kapitel (Maqalet) von Thomas von Kaphartab (S. 154 - 208), Fragen und Antworten zwischen Ephräm und Abraham, seinem Neffen (S. 208 - 259) und zum Schluß dieser Sammlung fünf Minre des Ishaq, Schüler von Mar Ephräm (S. 259 - 334) mit einem Mimro von unbekannten Verfassern.

Die andere Sammlung betrifft drei Kleine Schriften desselben Gabriel ibn al-Qilaʿy (S. 335 - 390), die er bei der damaligen Neubindung hinzugefügt hat, wahrscheinlich von dem Besitzer aufgeordert: Es sind:

- Eine Zusammenfassung des Glaubens der Franken (= Lateiner) und Syro-Maroniten über die Dreifaltigkeit;
- Ein Traktat über die Menschwerdung, und
- Eine Auslegung des Glaubens der Maroniten in sechs Kapitel. Die Blätter des letzten Bogens (S. 378 - 390) sind an einigen Stellen umgetauscht worden. die Handschrift war im ganzen nicht paginiert, bis ich es selbst gemacht habe, und auf die falsche Stellung der Seiten 378 - 381 hingewiesen habe. [38]

Dieser Handschrift bediene ich mich auch für die beabsichtigte Ausgabe der theologischen Schriften von Johannes Maron, die ich bald zu veröffentlichen gedenke.

2) Vatican. Syr. 146: Dieses ist eine Abschrift von Ashqut 52, beschränkt auf die Seiten 1 - 208 mit den theologischen Schriften des Johannes Maron, dem Traktat über das Trisagion und den Zehn Kapiteln von Thomas Kaphartabensis. Einige von den ursprünglichen 165 Blättern sind verstümmelt worden, so daß vorläufig nur 157 Blätter vorhanden sind. Der Schreiber war der Diakon Yusef aus dem Ort Haqel im Jahre 1783 (statt 1703, wie im Katalog) der Griechen, also 1472 A.D. [39]

Dieser Schreiber muß sein Apographon in seinen Heimatort Haqel mitgenommen haben, wo seine Söhne (Musa und ʿYsa) es dem Ibn al-Qilaʿy im J. 1503 vorgetragen haben. Die Abschrift davon, die bei den Söhnen zurückgeblieben war, landete später bei deren Landsmann, Abraham Ecchellensis (= aus Haqel), der sie nach Rom mitgebracht hatte. Die vatikanische Bibliothek erwarb sie dann um das J. 1718.

Die Blätter 74 - 81 wurden vorher entfernt, und zwar nach dem J. 1686. Die Blätter 124 - 127 haben die Originalfolien ersetzt, ohne den Originaltext wiederzugeben, der zu dem Traktat über Trisagion gehört. Dieser Umtausch geschah zu der

Zeit, in der die Handschrift in den Besitz von Faustus Naironus, den Verwalter des Erbe seines Schwagers Abraham Ecchellensis (+ 1664) kam.

3) Vatican. Syr. 398: Es ist ein Miszellaneenband, der von vielen Schreibern aus dem maronitischen Kolleg zu Rom, zwischen 1670 und 1687, angefertigt worden ist. Er kam später in den Besitz von Joseph Simon Assemani, und wurde nach seinem Tode von der Vaticana erworben. Auf Bl. 25r - 39r hat der Schönschreiber Michael Metushi (=Metoscita) die theologischen Schriften von Johannes Maron aus der Handschrift Vatic. Syr. 146 abgeschrieben, und zwar nur im syrischen Original, ohne der dort beigegebenen Übersetzung. Er hat diese Kopie am 2. April 1686 angefertigt (nach Kolophon im Kreuzesbild auf Bl. 39r).
Wie vorher berichtet (oben § 1-d), schrieb er auf den folgenden Seiten die Anaphora des Johannes Maron ab. [40)]

4 - 5) Handschriften der Maroniten (Aleppiner) in Rom Nr. 384 und 497: Die Handschrift 497, datiert im J. 1899, ist von P. Tobias Anaissi angefertigt worden. Derselbe hat seine Kopie für eine neue Abschrift, die jetzige Nr. 384, zwischen 1919 - 1930 gebraucht. Diese blieb undatiert. Nach Überprüfung beider Handschriften habe ich festgestellt, daß sie aus Vatic. Syr. 146 abgeschrieben sind. In beiden ist nur das syrische Original der theologischen Schriften von Johannes Maron kopiert worden. Die arabische Übersetzung fehlt. [41)]

6) Paris Syr. 203: (im folgenden: P) Diese Handschrift ist in Qannubin/Libanon angefertigt worden im J. 1781 A.G. (= 1469/70 A.D.). Der Schreiber blieb unbenannt. Von den 166 Originalblättern sind nur 163 beschrieben. Es gibt eine doppelte Numerierung, weil die erste die Zahl 40 zweimal eingetragen hatte (Gesamtzahl: 162). Die zweite korrigierte die Paginierung ab Bl. 40/A (= 41) und kam zu einer Gesamtzahl von 163. Die drei ersten Blätter (Schutzblätter A und B mit Blatt 1) waren so beschädigt, daß der Bischof Estephan Duayhy, der diese Handschrift an den König von Frankreich im J. 1731 als Geschenk überbringen ließ, das erstbeschriebene Blatt mit einem angeklebten ersetzt hatte, um den Anfang des Werkes zu restaurieren.

Die theologischen Schriften des Johannes Maron befinden sich genau am Anfang, wie in der Handschriften Vat. Syr. 146 und Ashqut 52, also von Blatt 1 - 80v. Es folgen danach die Zehn Traktate von Kaphartabensis (Bl. 81r - 114) und der Dialog über das Trisagion (Bl. 114r - 125r). In den Handschriften Vat. und Ashqut erscheinen aber diese beiden Schriften in umgekehrter Reihenfolge: erst der Dialog, dann die zehn Traktate.

Die Pariser Handschrift unterscheidet sich insofern von den anderen, als es hier eine vulgärarabische Übersetzung für den Dialog über das Trisagion gibt, während die anderen eine ziemlich korrekte Übersetzung in klassischem Arabisch bieten.

Wie in der Hs. Ashqut folgen dann in P die Fragen und Antworten zwischen Ephräm und Abraham bis zu der fünften Frage (Bl. 135v = Ashqut S. 225), wo die Hs. P abweicht und einige Fragen und Antworten von Johannes Stylites in syrischer Sprache einfügt.

Bemerkenswert ist hier, daß die Hs. P plötzlich diesen rein syrischen Dialog unterbricht und eine große Lücke vor Bl. 140r hinterläßt (auch Bl. 139v ist weiß). Man stellt fest, daß eine Reihe von 7 Blättern fehlt, die zu der XV. Lage (ab Bl. 137r) gehört haben. Die danach (ab Bl. 140r) folgenden theologisch-polemischen Fragen (bis Bl. 163r) befinden sich zugleich in der Hs. Ashqut 52 (bis S. 259).

Da die Hs. Ashqut ihre Sammlung mit den Mimre von Ishaq fortsetzt, ist man geneigt, zu meinen, daß P, die mit den polemischen Fragen endete, die eingeschlossenen Traktate von Ashqut 52 abgeschrieben hat. Demgegenüber steht aber die Tatsache, daß Ashqut 52:

I. eine andere Übersetzung für den Dialog hat;

II. keine Spur von den Fragen des Stylites aufweist, und

III. in der arabischen Übersetzung der Auslegung des Glaubens von Johannes Maron von der gleichen in P abweicht.

Es besteht aber die Möglichkeit, daß P aus einer Zwischenko-

pie des Antigraphum von Ashqut geschöpft hat, die bis zum J. 1467 parallel zu Ashqut vorhanden war. Dafür spricht nämlich der Hinweis bei P (Bl. 129r), daß der Schreiber keine arabische Übersetzung für den Dialog über den Trisagion vorfand und daher selber, so gut es ihm möglich war, aus dem syrischen Text übersetzen mußte.

7) Kreim/Libanon Nr. 31/a: Diese Handschrift gehörte früher dem inzwischen unbewohnbar gewordenen Kloster Mar Shallita bei Maqbês, eine Patriarchalresidenz der Maroniten zur Zeit von Duayhy (ca. 1670 - 1700). Der große Band aus 583 Seiten besteht aus einer Sammlung verschiedener Quellen. Die Seiten wurden Anfang dieses Jahrhunderts falsch numeriert, und zwar bis 693, aber die alte alphabetische Numerierung (bis 583 = لاصق) ist noch immer sichtbar. Im ersten Teil haben wir die theologischen Schriften von Johannes Maron (S. 1 - 91 nach alphabetischer Numerierung). Diese erste Schriftensammlung ist am Ende mangelhaft, denn es fehlen die letzten Seiten aus dem Fragenkomplex gegen die Nestorianer. Der Schreiber, der dies zum eigenen Gebrauch abgeschrieben hat, ist Semʿan ibn Qas Harum ibn Kaʿbush aus Hadshit. Diesen Teil des grossen Bandes fertigte er im Jahre 1861 A.G. (= 1550 A.D.) an, aus einem, wie er sagte, verstümmelten Antigraphum des Bischofs Antun (al-Hasruni). Diese Vorlage war schon so alt (Anfang des XII. Jh. !), daß viele Blätter auseinander gerissen waren, und die letzten verloren gegangen sind. Bei einer durchgehenden persönlichen Analyse dieser Handschrift in Libanon stellte ich fest, daß die Blätter, auf die die Auszüge aus Cyrillus von Alexandrien eingetragen sind, mit denjenigen der Auszüge von Jakob von Sarug, Isidor von Pelusium, Ephräm, Isaac den Syrer und Ambrosius untereinander vermischt worden sind (s. S. 27 - 34).
Trotz der vielen Mängel bietet diese Handschrift oft Lesungen und Quellenangaben, die besser und vollständiger sind als bei allen anderen Exemplaren der Werke von Johannes Maron.
Die zweite Sammlung in diesem Band betrifft große Teile der bekannten Kompilation "Kitab al-Huda", die der Schreiber in einer "dreihundert Jahre alten aber gerissenen Handschrift"

vorfand. Er schrieb den zweiten und dritten Titel davon auf Bl. 93 -112 seiner Sammlung und die durcheinander geratenen Titel IV, VIII/a, IX, XV, XXIV, XXI auf Bl. 513 - 545, danach die Titel V, VI, VII, VIII/b und X auf Bl. 545 - 583.
Die dritte Sammlung im Band ist aus der Nomocanon von Ibn al-ʿAssal (+ 1260) entnommen, gemäß der sogenannten Rezension A. [42]. Diese Kopie ist aber nicht in allem der bekannten Rezension gleich und unterscheidet sich durch Abkürzungen und Anhänge (Appendices = حواشي), die aus dem Kinnash (Kompilation) al-Huda stammen. Sie sind noch nicht eingehend durchsucht worden. Der Text umfaßt die Seiten 114 - 509 mit 51 Kapiteln bzw. Titeln. Sie sind in den anonymen Textausschnitten der Kompilation al-Huda so eingebettet, daß der Eindruck entsteht, sie seien alle zusammen Teile des einen "Namus", also des Nomocanon von Ibn al-ʿAssal. Die Lagen des Nomocanon von Ibn al-ʿAssal bilden in sich eine Sondersammlung, indem sie mit zusätzlichen koptischen Ziffern von 1 bis 21 bezeichnet sind. [43]
Die Handschrift Kreim 31/a wurde im J. 1578 von Khury Saba ibn Halib al-ʿAquri erworben, der damals als Pfarrer der Maroniten in Damaskus diente. Sie kam wahrscheinlich später zu der Patriarchalresidenz der Maroniten durch seinen Enkel, Yusef ibn Butros Halib al-ʿAquri, der von 1644 - 1648 Patriarch geworden ist und einige Werke hinterließ. [44]

8) Ashqut Nr. 47: Diese Handschrift mit ursprünglich mehr als 300 Seiten ist heute am Anfang verstümmelt: es fehlen die ersten 22 Seiten. Die Pagination fängt an mit 23 und geht bis 284, dann folgen 12 nicht numerierte Seiten, die mit einem Thema abrupt enden, was noch weitere verlorene Blätter vermuten läßt. Man hielt sie für sehr alt. [45] Dem Inhalt nach kann sie nur dem Ende des XVII. Jh. angehören, und scheint im Maroniten-Kolleg zu Rom geschrieben und abgefaßt zu sein, denn es werden Quellen erwähnt, wie die Annalium Sacrorum Epitome von Brices de Rennes und die Annalen des Etuychius/Ibn Batriq, die jeweils in den Jahren 1645 und 1658 gedruckt worden sind.
Das Werk ist eine theologische Sammlung in Form von Fragen und Antworten über die Trinitätslehre und die Christologie.

Diese Abteilung hat sieben Abschnitte, und im dritten wird die Lehre des Johannes Maron über die zwei Willen in Christo behandelt. Der Verfasser schreibt hier zuerst das Glaubensbekenntnis des Johannes Maron mit eingefügten Kommentaren ab (Abschnitt III = S. 98 - 178). Ferner auch die dazugehörenden Zeugnisse der Kirchenväter (Abschnitt VII = von S. 241 bis Ende der Hs.)
Als Vorlage erweist sich hierfür die Handschrift Vat. Syr. 146, aber die arabische Version hebt sich deutlich von derjenigen der Vorlage ab.

9) Aleppo Syr. 245: Dieser Sammelband fängt an mit einer arabischen Übersetzung des Glaubensbekenntnisses von Johannes Maron (am Ende fehlerhaft), gefolgt von Anaphoren des Papstes Clemens, des Basilius und des Gregorius von Nazianz.
Die letzte Anaphora ist in Damaskus datiert: April 1636. Khury Michael Shatila hat sie für den Pfarrer von Aleppo, Rizqallah al-Bani, angefertigt. [46] Mangels anderer Angaben vermute ich, daß die arabische Übersetzung des Glaubensbekenntnisses aus der Handschrift Kreim 31/α entnommen wurde, die damals im Besitz der Familie von Khury Saba ibn Halib in Damaskus war.

10) Aleppo Syr. 127: Dieser Sammelband von 308 Seiten bietet verschiedene Schriften des Gabriel ibn al-Qilaʿy (von S. 1 - 192) mit einer Übersetzung des zweiten Buches der Summa Astesana (= von Tugenden und Lastern). Dieser Teil der übersetzten Summa (die ja um 1317 geschrieben wurde) ist nicht von den Biographen des Gabriel ibn al-Qilaʿy gekannt worden, welche nur von der Übersetzung des achten Buches (= von der Ehe) berichten, nach den bekannten Handschriften Vat. Arab. 639, 642 und Kreim 41. [47] Nach diesen Schriften folgen Auszüge aus dem Nomocanon von Ibn al-ʿAssal. Auf S. 249 - 268 finden wir auch den syrischen Text des Glaubensbekenntnisses von Johannes Maron ohne arabische Übersetzung auf zum Teil durcheinander gefügten Blättern. Der Schreiber ist auf S. 192 (= Ende der Schriften von ibn al-Qilaʿy) genannt: Qas Andraos ibn Daud al-Besharrani, im J. 1687 im Kloster Qannubin. [48]
Die Abhängigkeit der Schriftenkopie von Johannes Maron von der Handschrift Vat. Syr. 146 erweist sich dadurch, daß der

Schreiber Andraos in Rom studiert hatte (von Juni 1682 bis Ende 1683), und daß die Graphie des Titels " ܡܘܕܝܢܘܬܐ " (wie in Vat. Syr. 146, Bl. 1) anstelle von " ܡܘܕܝܘܬܐ " (wie in Ashqut 52) steht.

11) Vat. Lat. 7259: Diese Handschrift bietet ein Werk des Patriarchen Yusef Estephan (1766 - 1793) aus dem J. 1770. Dieser Patriarch wurde im J. 1768 aufgefordert, die Kultbeweise für Johannes Maron vorzuweisen. In seiner "Apologia de S. Giovanni Marone primo patriarca Antiocheno ... con inseriti e annessi documenti vari anche in arabo e in siriaco (= Vat. Lat. 7259) hat er die Hauptauszüge der theologischen Schriften von Johannes Maron im Originaltext auch abgeschrieben.

Auf Bl. 107 r - 109r finden wir den Anfang der Auslegung des Glaubens, die sich in kleineren Einzelheiten von den übrigen Kopien unterscheidet, aber im allgemeinen mehr Anlehnung an die Handschrift Ashqut 52 vorweist. Die lateinische Übersetzung davon folgt auf Bl. 109r - 114r. Von den Väterzitaten in der Auslegung des Glaubens werden zusammenfassende Auszüge auf Vl. 114r - 115v geboten. Ich erwähne diese Teilquelle in Vat. Lat. 7259 wegen der implizierten Varianten aus mehreren Exemplaren, die Estephan benutzt hat.

Auf Bl. 122v spricht er ausdrücklich von zwei anderen Kopien der Auslegung des Glaubens, die eine bei sich selbst im Patriarchat, und die andere bei dem Erzbischof von Damaskus. [49)]

12) Handschrift von Ibn al-Qilaᶜy (1498)

Diese Handschrift gilt eigentlich als verloren. Ich erwähne sie hier der Vollständigkeit halber, denn bis 1770 war sie noch in Libanon vorhanden. Patriarch Yusef Estephan, der oben genannte Verfasser der Apologia di S. Giovanni Marone, schreibt darüber (Vat. Lat. 7259, Bl. 122v) folgendes:

> "Appresso il Rev. mo Monsig.re Arsenio Dominici Arcivescovo di Damasco si trova una copia di questa professione scritta in Berito in carta pergamena col carattere proprio del citato Gabriel Barclajo (= Ibn al-Qilaᶜy) dell' ordine di S. Francesco, Arcivescovo di Nicosia l'anno

1498 in due colonne l'una siriaca e l'altra arabica, e la siriaca porta questa lezione".

Und auf Bl. 123v - 124r:

"Il Barclajo fece un'intiero libro diviso in tre parti e lo initolò "il Beato Marone", nel quale come testifica l'Aldoense (= Duayhy) nella parte 2, cap. 14, della sua Vindicia Maronitarum, registrò 14 (sic!) Brevi Pontificii diretti ai Patriarchi della Nazione Maronita che formano la prima parte del libro. Nella 2a parte registra le memorie delli Pontefici e Re ... Nella 3a tratta contre tutte le sette ed eresie dell'Oriente. In questa 3a parte è contenuto quel MS (= manoscritto) in pergamena del Barclajo che ho già detto trovarsi appresso Mons.re Arsenio Dominici col carattere proprio del Barclajo e quivi non si contenta di addurre un solo passo, ma rapporta tutta la professione di fede di S. Giovanni Marone, dove leggasi quel passo "quibus perfecte inerant voluntates et operiatones".

Der latinisierte Name "Dominici" in der Bezeichnung des Maronitenbischofs von Damaskus ist eine zeitgemäße Übersetzung von "Abd-el-ʾahad". Dieser Arsenios Abdel-Ahad war ursprünglich ein Syrer aus Aleppo, der Maronit geworden ist, um in den Orden der neugegründeten maronitischen Mönche einzutreten. Seine ewigen Gelübde legte er im J. 1732 ab. Später (im J.1755) wurde er zum Erzbischof von Damaskus erhoben, residierte aber im Kloster Hrash, in der Nähe der Patriarchalresidenz zu Bkerke.

Bei einer seiner wiederholten Reisen nach Europa blieb er in Rom bei seinen Mitbrüdern und starb dort. [50)]

Das Exemplar der Auslegung des Glaubens, das er besaß, ist möglicherweise mit ihm nach Europa gewandert. Die Untersuchungen sollten sich daher auf die Spuren konzentrieren, die die Handschriften des Klosters von Hrasch und diejenigen der Maronitemnmönche zu Rom hinterlassen haben.

An der Aussage des Patriarchen Estephan ist aber folgende Einschränkung zu machen: die Handschrift auf Pergament, die Ibn

al-Qilaʿy seiner theologischen Sammlung beigebunden hätte, kann kaum aus seiner Feder stammen und muß demzufolge viel älter sein. Zu seiner Zeit war das Pergament eine sehr teuere Angelegenheit. Über die theologische Sammlung von Ibn al-Qilaʿy selbst ist wenig bekannt, und die Beschreibung der einzigen erhaltenen Handschrift davon (= Vat. Arab. 640) ist bei Graf unvollständig. [51]

Die Suche nach den Handschriften von Johannes Maron wie nach den anderen von Gabriel ibn al-Qilaʿy verdient aus diesem doppelten Grund, fortgeführt zu werden.

13) Handschrift von Michel Ghibril

Im J. 1900 veröffentliche P. Michel Ghibril (Gabriel) Chebabi den syrischen Text der theologischen Schriften von Johannes Maron aus einer "sehr alten Handschrift", die er nicht näher bechrieb. Der Handschrift, so viel war zu erfahren, fehlten die ersten 131 Blätter, 458 aber waren übrig geblieben, an denen verschiedene Hände mitgeschrieben haben.

Ghibril,behauptet, er hätte diese Handschrift in einem Klosterkeller gefunden. [52] Ich habe mich bemüht, bei seinen Erben in Beith-Chebab darüber nachzuforschen, aber vergebens. Möglicherweise handelte es sich, wie man berichtet hat, um das Kloster Mar Shaʿya bei Brummana. Hinter dem angeblichen Sammelband, den Ghibril behauptet gefunden zu haben, verbergen sich eventuell auch verschiedene Handschriften, u.a. solche aus Ashqut, die ich oben beschrieben habe. Diese Notizen dienen dem Leser, der auf die Edition Ghibrils stößt. Dem Gelehrten aber bleibt die Aufgabe, weiter zu recherchieren.

Bemerkenswert ist bei Ghibril eine sonst nirgendwo bekannte "Einleitung" zu der Auslegung des Glaubens und eine Epistola des Patriarchen Johannes Maron an die Bewohner des Berges Libanon. [53] Ghibril versichert, sie aus der genannten Handschrift entnommen zu haben.

3) Editionen und Übersetzungen der Werke von Johannes Maron

Die theologischen Schriften des Johannes Maron wurden schon im J. 1899 nach der Pariser Hs. 203, lithographisch ediert

und in eine französischen Übersetzung veröffentlicht. [54]
Diese Ausgabe kam damals in den Libanon und wurde teilweise von P. Michel Ghibril für seine Ausgabe des syrischen Originals benutzt, begleitet von einer modernen arabischen Übersetzung. [55]
Graf hat irrtümlich einen arabischen Text in der Hs. Borgiano Arabo 135 (Bl. 70v - 79v + 81) für eine arabische Übersetzung des "Buch des Glaubens" (sic) von Johannes Maron gehalten. [56]
In der Tat, es ist ein Traktat von Gabriel ibn al-Qilaʿy gegen die Monophysiten, das hier unvollständig ist. Den vollständigen Text davon habe ich in der Hs. Kreim 41 (Bl. 1 - 21) identifiziert.
Zweifelsohne hatte ibn al-Qilaʿy das Buch von Johannes Maron gekannt und hier auch für einige Väterzitate benutzt. Sein eigenes Traktat ist aber anders strukturiert und darf nicht als Übersetzung des Werkes von Johannes Maron gelten. [57]
In den alt überlieferten Handschriften Ashqut, Paris und Kreim finden wir eine vulgärabische Übersetzung, die, wie gesagt, auf zwei bzw. drei von einander unabhängige Quellen hinweisen und in jedem Falle mehr als Glosse gelten sollte als wortgetreue Übersetzung.
Eine neue französische Übersetzung mit Anmerkungen und Quellenangabe habe ich für meine baldige Edition der theologischen Schriften von Johannes Maron angefertigt.

Fußnoten Kapitel III

1) Cf. Van de Paverd F., Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts, Rom 1971 (598 S.) in Orient. Christ. Analecta, Nr. 187. Item: H. Engberding, Urgestalt, 32 - 48.
2) Cf. Anaphorae Syriacae, Band II, fasc. 1 (1951).
3) Cf. Gustav Bickell, Isaaci, 32 - 49, nota ad Homil. III: "Laudantur versus 87 - 100 et 332 - 351 a Joanne Marone Cod. Vat. Syr. 146 (= Sigla C). Der edierte Text ist nach Vat. Syr. 368 (für die übrigen Verse).
4) Cf. Bedjan, Ishac, Introduction. Cf. item, Mimro 64, S. 807 - 813.
5) Cf. Bedjan, Ishac, 814 - 815 = Bickell, Isaaci, 52.
6) Cf. Bedjan, 814 = Bickell, 50.
7) Eine spätere Übersetzung von drei Homilien besorgte G. Furlani aus der (maronitschen) Handschrift Vatican. Syr. 368.
Cf. G. Furlani, Tre discorsi metrici di Isaaco d'Antiochia sulla fede, in Rivista trimestriale di studi filosofici e reliogiosi, Perugia IV (1923) 259 ff.
8) Cf. Barthêlemy de St. Hilaire, E. Quatremère, Mêlanges d'histoire et de philologie Orientale, prêcêdês d'une notice sur l'auteur, Paris 1861, (415 S.). Siehe auch folgende Fußnote: 10.
9) Cf. R. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus, z.B. sub verbo: ܟܠܐ (Band I, col. 527). Für den Ausdruck: ܟܠ̈ܝܢ ܘܡܟܣܘܣ (= Mixoousitai ?) steht die Angabe: "Maron 35r", die in der Tat auf Paris. Syr. 203, fol. 35r verweist, wo ein Fragment aus Gregors von Nyssa Brief an Philippus zitiert ist (= § 73 bei JM).
10) Es ist mir unbekannt, wie diese und andere persönliche Handschriften des gelehrten Quatremère nach München gelangen. Neben diesen drei Cartons

(= München, Syr. 17)alle anderen Handschriften von Nr. 7 bis 17 stammen aus Quatremère's Nachlaß. In der Hs. 16 (Castelli Lexicon) steht am Anfang auch ein Verzeichnis der von Quatremère benutzten Quellen.

11) Cf. Breydy, Doctrine syro-antiochienne, passim. Dazu folgende Studien: Breydy, Daten, 67 - 71, Breydy, Compilations, 267 - 293

12) Cf. M. Breydy, Doctrine syro-antiochienne, Introduction, 37 - 41, und mein früheres Werk, Le concept du Sacerdoce, Essai de Théologie Maronite, Beyrouth 1964, 19; 50 - 51; 56; 117 - 118; 159 usw.

13) Cf. Th. Nöldeke, in Wiener Zeitschriften f.d. Kunde des Morgenlandes, T.X, Nr. 2 (Juli 1896) S. 160 ff. item: F. Nau, in Bulletin Critique, 15 Juni 1896 und später am 25. August 1896: Nouvelle étude sur la Chronique attribuée à Dênys de Tell-Maḥré, repr. améliorée in Journal Asiatique, IX série, T. VIII (1896) 464 - 479.

14) Cf. J.-B. Chabot, Mes Chroniques, 13 - 14.

15) Cf. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Compte-rendus de l'année 1940, 68 - 72: "L'édition de la Liturgie dite de Saint Jean Maron imprimée dans le t. XLIII des Notices et Extraits aurait déjà vu le jour si l'Imprimerie Nationale y avait apporté plus de diligence...".

16) Cf. Notices et Extraits, T. XLIII (1965) 1 - 41: La liturgie attribuée à Saint Jean Maron, Texte syriaque extrait des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, édité et traduit par J.-B. Chabot

17) Op. cit. 2, n.3: "Notre confrère S.Em. le Cardinal Tisserant a eu l'obligeance de nous en procurer les photographies." Bei seiner "Listes patriarchales" notierte Chabot wieder: "nous devons ces photocopies à l'obligeance de notre confrère le Cardinal Tisserant." !!!

18) Antwort vom 1. Juli 1947. Sechs Monate später verstarb Chabot, anfangs 1948. Tisserant fand in seinem

an mich gerichteten Briefe vom 24. August 1966 nichts an dieser Aussage zu berichtigen oder auszusetzen !

19) Siehe: Bibliothecae Vaticanae Codicum Mss. Catalogus, Rom 1758, Band II, 255 - 231. Das Datum (1539) auf S. 231 ist ein Druckfehler, den Baumstark (GSL, 342, n. 4) wiederholt hat !

20) Die Angaben darüber bei A. Mai, Catalogus, V, 14, stammen aus der handgeschriebenen Liste der aus dem Brand geretteten Codices der Privatbibliothek von Josef Simon Assemani (heute: Vat. Lat. 13204, siehe Bl. 20v - 21r, Codex Asseman. XXXVIII). Die Angaben dieser Liste dienten der allgemeinen Beschreibung, nicht der kritischen Analyse der Handschriften und deren Inhalte !

21) Cf. Mai, Catalogus, V, 15. Die Liste der Codices Assemaniani versichert, daß diese Handschrift, wie die vorherige Nr. 296, aus "Codices Vaticani" kopiert ist, die nicht näher bezeichnet sind !

22) Cf. J.-M. Sauget, Une importante collection maronite d'anaphores eucharistiques, in Miscellanea Amato-Pietro Frutaz (1978, Rom) 207 - 230
item: Mai, Catalogus, cit. 63.

23) Cf. A. Scher, Notice sur les Manuscrits syriaques du musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane, in Journal Asiatique, mars-avril, 1909, 263

24) Cf. Stephanus Evodius Assemani, Catalogus Codicum Mss. Orientalium Bibliothecae Palatino-Mediceae, Florenz, 1742, 81 - 82 und Appendix S. XLIV (in Cod. XLIII). St. Evodius erwähnte hier eine lateinische Übersetzung dieser Anaphoren in Lissabon: "in liturgicis Orientalium libris qui Ulyssipone in Regio Sacello adservantur."

25) Cf. Abdo Khalifé und François Baissari, Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la résidence Patriarcale Maronite (Bkerke), Première Série, Fonds Bkerké, Beyrouth 1973, 45 - 48
Item: P. I. Harfouche, Bibliothèque de Mar Shal-

lita, in al-Mashriq, 6 (1903) 594 - 595; Anaphorae Syriacae, I, XVII. Harfouche hat auf eine mögliche Entlehnung aus dieser Anaphora in Vat. Syr. 28 (Bl. 27 - 29) hingewiesen, in Erwiderung an die Behauptungen von I. Ephräm Rahmani, Liturgies Orientales et Occidentales, 433. Cf. Harfouche, in al-Manara, 5 (1943), 127.

26) Cf. Khalifé-Baissari, Cataloque, cit. 46 - 48.

27) Cf. Chabot, Anaphore, 8.

28) Cf. Duayhy, Apologia (Vindiciae), II, 253.

29) Cf. Chabot, Anaphore, 36, 6 - 7.

30) Chabot, Anaphore, 2. Die viel kompliziertere Geschichte dieser Ausgabe von 1592/1608 habe ich ausführlich in meinem Manuel de Liturgie, 154 - 185, beschrieben.

31) Cf. J.-M. Sauget, Le calendrier Maronite du ms. Vatican Syr. 313, in Or. Christ. Period. 33 (1967), 267 n. 17 (über Agapit) und Duayhy, Vindiciae III, 87 (über die Handschrift des Qas Ibrahim al-Bani aus dem Jahre1793 A.G. (= 1481) für das Fest der Sechs Synoden.) siehe auch Vat. Syr. 317, Bl. 814 und M. Breydy, L'Office divin dans l'Eglise Syro-Maronite et son obligation à la lumière du Synode Libanais et de ses sources juridiques, Beyrouth 1960, Liste descriptive de quelques manuscrits de l'Office divin, 176 - 177.

32) Cf. Engberding, Chrysostomus, 33 - 47.

33) art. cit. 34 - 35.

34) Cf. Engberding, Urgestalt, 32 - 48.

35) Cf. Chabot, Anaphore, 1, n. 1, 2; 7; 26, n. 3:"Ce qui suit parait être une combinaison des Liturgies de Jaques de Saroug et de S. Jean Chrysostome. Cf. Renadot, II, p. 358 et 244."
Wiederholt ähnliche Anmerkungen auf S. 27, n. 2 31, n. 1; 37, n. 1, 3, etc.
Zu gleicher Zeit wie Chabot eiferte sich noch S. Salaville, ein anderer Gegner der Maroniten und

Begeisterter von Renaudot, die "Dissertatio de Liturgiis Orientalibus" derselben in der Ephemerides Liturgicae (Rom, 1938) zu edieren !

36) Cf. Anaphorae Syriacae, Band I, 2 (Anaphora 12 Apostolorum) Rom, 1940. Item: A. Raes, Le rêcit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres, in OCP T. 10 (1944) 221.

37) Eingeschlossen ist auch ein Ausschnitt aus dem Glaubensbekenntnis der Synode von Antiochia im J. 263 - 269 (= § 82).

38) Diese Handschrift befand sich zur Zeit des Patriarchen Duayhy im Kloster Qannubin. Cf. Duayhy, Vindiciae II, 141 - 142; Vindiciae III, 29; 53 -54; 84 - 86 usw.
Sie wurde unter Patriarch Y. Estephan (+ 1793) nach der Residenz in Bkerke geholt, wo er sie für seine Apologia di S. Giovanni Marone gebraucht hat (= VL 7259, Bl. 107r - 109r; siehe auch infra §§ 11 - 12). Ende des vorigen Jahrhunderts verschwand sie aus Bkerki, und es gelang mir, sie wieder in Ashqut 52 zu identifizieren. Cf. item: Debs, Histoire abrégée, 81, 83 et alibi.

39) Cf. Catalogus Codd. Mss. Bibliot. Vaticanae, Band III, 273.

40) Cf. A. Mai, Catalogus Syr. (Assemanianus, 141), 55

41) Cf. P. Fahed, Catalogue des manuscrits conservés dans les Bibliothèques des Moines Maronites, Jounieh, 1972, 154 et 176. Anaissi hat aber die Zehn Kapiteln von Thomas Kaphartabensis in einer anderen Handschrift, Nr. 439, abgeschrieben. Siehe op. cit. 166.

42) Cf. Graf, GCAL, II, 400 -402, mit der Bemerkung, daß Graf diese Handschrift zweimal zitiert, zuerst als "anonymus Mar Shallita Nr. 8", dann in der Bibliothek der maronitischen Mönche (sic·!) in Kuraim (= Kreim) !

Entsprechende Richtigstellung ist auch für Graf, II, 98, angebracht ! Die Hs. Borg. Ar. 230 stimmt mit dem Antigraphum überein, das in Qannubin war und von Musa al-ʿAkkari (siehe unten Kap.VIII,S.212-217) wie von Semʿan Kaʿbush (in Kreim 31a, S. 114 - 513) zwischen 1524 bzw. 1559 abgeschrieben wurde.

43) Die erste Ziffer ist auf S. 128 deutlich zu sehen: Ende der ersten Lage. Die letzte Ziffer ist am Schluß der XXI. Lage auf S. 528.

44) Cf. Debs, Histoire abrégée, 356 - 358 und Duayhy, Annales, Edit. Fahed, 458.

45) Cf. Antoine Chebly, in al-Mashriq, 25 (1927), 920; item: J. Derian, Barahin, 216 n. 1 et 220.

46) Cf. I. Harfouche, in al-Mashriq 17 (1914), 607.

47) Cf. Graf, GCAL, III, 314 - 315 und 317.

48) Cf. Duayhy, Histoire des élèves de Rome, in al-Mashriq 21 (1923) 277. Ibrahim Harfouche veröffentlichte in al-Mashriq 17 (1914) 357 den Kolophon davon (S. 192 in der Hs. Aleppo 127).

49) Er schreibt: "Parimente la copia siriaca che ho presentemente nelle mani (ha questa lezione) e per fine appresso il Rev. mo. Monsig.r Arsenio Dominici... si trova una copia di questa professione siriaca..."
Über die Hs. Vat. Lat. 7259 siehe M. Breydy, Apologie, 220.

50) Sein Todesdatum ist nicht sicher. Für Debs, Histoire abrégée, 444, starb er 1777; für Ghibril, Histoire III, 8, im J. 1775)aber auf S. 82, n. 1 im J. 1788). Louis Sfeir, L'Ordre Libanais, Rome 1974, 187 - 190, hielt das letzte Datum fest.

51) Cf. Graf, GCAL III, 320 - 323. Obwohl die Hs. vier Teile hat, übersah Graf den ganzen vierten Teil und wiederholte die älteren Angaben von Duayhy, der eine dreiteilige bzw. unvollständige Kopie zur Hand hatte ! Andere Teile dieser Sammlung irren als einzelne Stücke umher, z.B. in den Handschriften Alep. Syr. 127 (= Sammlung der päpstlichen

Briefe) und Bkerke 115. Eine dürftige Beschreibung des Inhalts im Katalog von Khalifé und Baissari, S. 95). Siehe weiter unten Kap.VII.S.183-187. Cf. item: Breydy, Ibn al-Qila'y, in al-Manara 24 (1983), 407 - 422.

52) Cf. Ghibril, Histoire, I, 27 - 37.

53) Der syrische Text in Histoire I, 268 - 397 und die moderne arabische Übersetzung ibid. 297 - 309.

54) Cf. Nau, Opuscules, 188 - 226 (in der Lithographie, 1 - 31)

55) Cf. M. Ghibril, Histoire I, 337 - 408 (arabische Übersetzung, ibid. 409 - 440).

56) Cf. Graf, GCAL II, 102, 1. Graf irrt sich auch, indem er von der Handschrift Vat. Syr. 398 und Mar Shallita 8 (heute Kreim 31/b) behauptet, sie beinhalten "allein das Buch des Glaubens" ohne die Traktate gegen die Monophysiten und gegen die Nestorianer !

57) Cf. M. Breydy, Introduction, 261 - 274. Im übrigen bietet Graf den selben Traktat unter den "anonymen theologischen Traktaten der Melkiten" (sic!). Cf. GCAL II, 90, 27, aber mit einer veränderten Angabe "Borg. Ar. 135, S. 140 - 159". Diese Angabe weist eigentlich auf die selben Seiten, die Graf (GCAL II, 102) mit "Bl. 70v - 81v" bezeichnet hat. Borgiano Arabo 135 ist nämlich ein Sammelband, mit zwei verschiedenen Numerierungen: einmal nach Blättern und einmal nach Seiten !

KAPITEL IV

Die Historiker vom VIII. bis zum XIV. Jh.

Allgemeine Literatur:

Agapius, ʿUnwan = Histoire Universelle (Kitab al-Unwan) écrite par Agapius (Mahboub) évêque de Menbidj (X siècle) seconde partie, arabe et français par A. Vasiliev, in PO VIII (1912), fasc. 3. Eodem anno in CSCO 65, Arabici 10, cura L. Cheikho. Die edierte Hs. ist leider unvollständig und endet abrupt im J. 776, im zweiten Regierungsjahr von al-Mahdi.

Barhebraeus, Ascension = Grégoire Barhebraeus, Le Livre de l'ascension de l'Esprit, publié et traduit par F. Nau, Paris, 1899 – 1900.

Barhebraeus, Chronicon Syriacum = idem, ed. Bruns + Kirsch, Leipzig, 1789; ed. Bedjan, Paris, 1890.

Barhebraeus, Chronography = The Chronography of Gregory Abu-l-Faraj - 1125-1286 - known as Barhebraeus, vol. I, translation by E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932.

Barhebraeus, Dynasties = Abulpharagius, Historia Dynastiarum, ed. Pocock, 1663; ed. Salhani, Beirut, 1890 (Tarikh Muhtasar ad-Duwal).

Bernhard, Chronologie = Ludger Bernhard, Die Chronologie der Syrer, Wien 1969, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Histor, Klasse, 264, Band 3.

Cumont, Catalogus = Franz Cumont, Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Bruxelles, vol. I (Codices Florentini), 1898; vol. V/1 (Codices Romani), 1904; vol. VIII/1 (Codices Parisini), 1929.

Cumont, Ere byzantine = F. Cumont, L'ère byzantine et Théophile d'Edesse, in Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne, Paris 39 (1915), 260 - 263.

Ghibril, Histoire II = Michel Ghibril, Histoire de l'Eglise Syriaque Maronite d'Antioche, vol. II, première partie, Baabda (Libanon) 1904.

Masʿudi, Avertissement = Masʿudi, Livre de l'Avertissement et de la revision, ed. Carra de Vaux, Paris, 1898; ed. de Goeje, in Bibliotheca Georgraphicorum Arabicorum, Leiden, 1894.

Qifti, Tarikh = Ibn al-Qifti, Tarikh al-Hukama, ed, J. Lippert, Leipzig, 1903.

Šangin, Codices Russicos = M.A.F. Šangin, Catalogus Codd. Astrologorum Graecorum, vol. XII (Codixes Russicos descripsit), Bruxelles, 1936.

Theophanes, Chronographia = Theophanes a Sigriana, Chronographia, in PG t. 108 et in Edit. Carolus De Boor, Theophanis Chronographia, Lipsiae, 1885, reprographischer Nachdruck bei Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1980.

Zuretti, Codices Scorialenses = Carolus O. Zuretti, Catalogus Codd. Astr. Graec. vol. XI/1 (Codices Scorialenses), Bruxelles, 1932.

Das Problem der Echtheit der Schriften, die den Maroniten dieser Epoche zugeschrieben werden, entsteht dadurch, daß man nur über einzelne oder in kleiner Anzahl verfügbare Handschriften davon zu entscheiden hat. Eine erste Schrift ist das Fragment einer anonymen Chronik, die Theodor Nöldeke im J.1875 an die Öffentlichkeit brachte und Chronicon Maroniticum nannte. Die Echtheit dieser Schrift und die Identifizierung ihres Verfassers lassen sich nun anhand neuer Erkenntnisse beweisen.

Zwei andere Schriften betreffen einerseits die unter dem Titel "al-Huda" bekannte moral-juristische Sammlung, andererseits das theologisch-polemische Traktat über die Einwillenlehre in Christo, das die Zehn Abhandlungen des Thomas von Kaphartab genannt wurde. Von beiden Schriften kann aber nicht überzeugend bewiesen werden, daß sie echte maronitische Schriften seien. Im folgenden Kapitel werden wir uns darüber detailliert auseinandersetzen. Zunächst aber die historischen Schriften und deren Verfasser.

a) Das Chronicon des Maroniten Theophilos ibn Tuma

Das Fragment einer syrischen Chronik, die W. Wright im J. 1872 beschrieben hatte, [1] hat das Interesse eines Arabisten wie Theodor Nöldeke auf sich gezogen, weil es im letzten Teil die Geschichte der Araber im I. Jahrhundert der Higra betraf. [2] Seine Leser, wie Lammens, Chemaly, Ronzevalle und Nau [3], versäumten, bei ihren Betrachtungen und Überlegungen die Randnotiz in Wright's Catalogue zu berücksichtigen, die auf ein dazugehöriges Fly leaf hinwies, welches in der Handschrift der Kirchengeschichte von Eusebius in der Kaiserl. öffentl. Bibliothek von St. Petersburg aufbewahrt war (heute staatl. Bibl. zu Leningrad, Or. Nr. 1, Neue Serie).
Die Inhaltsangaben dieses Blattes bei Wright beruhten auf einer ungenauen Mitteilung, aber der Hinweis war sehr wichtig. Eine genauere Kenntnisnahme des Inhaltes hätte die verfrühten Polemiken unnötig gemacht. Als dann E.W. Brooks sich eine Kopie dieses freilaufenden Blattes aus St. Petersburg um die Jahrhundertwende besorgte und es mit dem ganzen Fragment aus dem British Museum veröffentlichte, nahm kaum ein Gelehrter davon Kenntnis, zumal der Übersetzer J.-B. Chabot die Haupt-

stelle, die die Maroniten betraf, entstellt hatte. [4]
Zwischen dem VIII. und X. Jahrhundert haben sich zwei Maroniten als Historiker hervorgetan: ein Theophilos ibn Tuma und ein Qais der Maronit, Beide wurden zunächst als mögliche Verfasser des Chronicon in Betracht gezogen, [5] obwohl die vorhandenen Kenntnisse über Leben und Werke von beiden sehr dürftig waren. Inzwischen haben sich aber viele Einzelheiten über Theophilos angesammelt, die sein Leben wie seine Werke fast vollständig darstellen und somit die Identifizierung seines Geschichtswerkes wie die des Fragmentes im Addit. 17.216 eingeleitet haben.
Theophilos ibn Tuma ist nämlich nicht nur von den nachfolgenden syro-jakobitischen Historikern, wie Dionysius von Tell-Mahre (+ um 845), Michael Syrus (+ 1199) und Barhebraeus (+ 1286) benutzt und abgeschrieben worden, [6] sondern auch von dem melkitischen Agapius von Mambiǧ (+ um 943).
Und eine wichtige Ergänzung zu seiner Biographie erfahren wir nun durch zahlreiche Notizen aus den griechischen astrologischen Handschriften des Mittelalters, [7] denn er war nicht nur Historiker, sondern auch ein berühmter Astrolog.
Je nach Art also, welche die literarischen Zeugen, die von ihm berichten, angehören, wird ein Sonderaspekt seines literarischen Schaffens hervorgehoben. Durch die vielen Mosaiksteine, die wir nun zusammenfügen können, entsteht von ihm folgende Lebensbeschreibung.
Theophilos ibn Tuma war ein Maronit wie dejenigen, die zur Zeit von Barhebraeus (= XIII. Jh.) in den Bergen des Libanon wohnten. [8] Er muß um das J. 695 geboren worden sein, denn es steht fest, daß er am 15. Juli 785 im 90. Lebensjahr verstorben ist. [9] Als gelehrter Christ hatte er sich alles Wissen seiner Zeit angeeignet, beherrschte neben der eigenen syrischen Sprache auch die der Griechen und der Araber und widmete sich insbesonders der Wissenschaft der Sterne, wohl achtend, daß diese im Einklang mit seinem Glauben blieb. [10]

Zwischen den Jahren 744 - 750 begleitete er den Khalifen Marwan II. auf seinen Feldzügen gegen die Anhänger des rebellierenden Yezid in den Städten Damaskus, Aleppo, Homs bis an die

Grenzen der Libanongebirge und zurück in die "Wüste Phöniziens" (= Palmyrene ?) nach Palästina und weiter bis nach Kallinice, Nisibis, Qennesrin und von dort wieder nach Homs, Baalbeck und weiter nach Harran südlich von Edessa, um dort das Ende der Omayaden Dynastie mit der Niederlage von Marwan zu erleben. [11)]

Theophilos beschrieb später in seiner Geschichte all diese Ereignisse, die er vorerst als Augenzeuge in vielen Notizen festgehalten hatte, und die wir nun bei Agapius von Mambiğ zusammengefasst finden. Bei der endgültigen Niederlage der Omayaden scheint Theophilos in der naheliegenden christlichen Stadt Edessa sich niedergelassen zu haben, denn von dort erhielt er später den Ruf zum Abbasidenhof bei al-Mansur (Khalif von 754 - 755), wo er sich mit dessen Sohn al-Mahdi befreundete und ihn auf dem Feldzug in die Region Margana in Khorassan in den Jahren 757 - 758 begleitete. [12)]

Er blieb danach in der neuerrichteten Hauptstadt der Abbasiden (Bagdad) und wurde um 762 Chefastrologe des Khalifen al-Mansur. [13)] Als dann al-Mahdi die Nachfolge seines Vaters im J. 775 antrat, war es selbstverständlich, daß Theophilos zu dessen engsten Beratern zählte. Al-Mahdi unternahm keinen Feldzug mehr ohne vorher Theophilos um seinen astrologischen Rat gebeten zu haben. Dieser Einfluß führte dazu, daß man dem Theophilos auch alle Reisebewegungen des Khalifen ankreidete und es ihm übel nahm, so daß sogar die Geliebte des Khalifen sich eines Tages beklagte und den Tod des Theophilos wünschte. Dieser hatte aber schon das Datum seines Todes vorausgerechnet und ließ es sie wissen: Mein Tod ist ja von Gotteswille schon festgelegt und wird bald stattfinden. Du solltest aber viel Asche bereithalten, und sobald Du meine Todesnachricht erfährst, schütte alles auf Dein Haupt aus.

Kurz danach starb Theophilos, aber 20 Tage später starb auch der Khalif selbst. [14)]

Die Frage, warum Theophilos zusätzlich in mancher Quelle als Edessener und in anderen Quellen nur als "der Astrologe" oder "der Philosoph" bezeichnet wird, [15)] ist nicht leicht zu klären. Es steht nirgendwo fest, daß er in Edessa geboren sei, sondern nur, daß er dort gelernt hatte oder als Astrologe be-

kannt wurde, ohne dabei die Verbindung zu den Maroniten im Libanon und in Phönizien verloren zu haben.
Zweifel über seine edessenische Heimat und Ursprung sind bei der Feststellung erlaubt, daß ein anderer echter Theophilus Edessenus am Hofe des Khalifen al-Rashid (786 - 809) erwähnt wird, [16] der möglicherweise später mit unserem Theophilos verwechselt wurde. Hinzu kommt, daß in der Chronographia des Theophanes die Ortsnamen Emesa (= Homs) und Edessa öfter auch verwechselt wurden. [17] Liegt hier vielleicht der Ausgangspunkt für eine spätere Verwechselung auch bei den syro-jakobitischen Historikern ?
Man darf sich jedenfalls über den Titel "Hauptstadt Phönizien" wundern, den der Verfasser des Chronicon Maroniticum der Stadt Emesa/Homs beigibt: es könnte in der Tat die Heimat des stolzen Verfassers verraten. [18]
Die griechischen Schriften des Theophilos sind uns besser als seine arabischen und syrischen Originale bewahrt worden, obwohl versichert wurde, daß seine arabischen Werke im Geheimarchiv des Hofes in Bagdad aufbewahrt worden sind. [19] Laut Cumont gibt es keinen griechisch-astrologischen Codex, der nicht ein bis zwei Kapitel aus den Werken des Theophilos beinhaltet. [20]
Die Meinung von Graf (GCAL II, 94), die syrischen Fragmente der maronitischen Chronik seien keineswegs mit dem Geschichtswerk des Qais noch mit dem des Maroniten Theophilos in Beziehung zu bringen, beruht auf der alten Einstellung von Sebastian Ronzevalle, der den vollen Text des Fragmentes nicht kannte und die Ergänzungen aus dem Werk des Agapius wie aus den griechisch-astrologischen Handschriften nicht berücksichtigen konnte.
Nach den Untersuchungen von Cumont gehören folgende Titel bzw. Traktate zu den griechisch-astrologischen Schriften des Theophilos:

- a) Περὶ κοσμικῶν καταρχῶν
  (Catal. I, 129) und unter πρὸς Βαβυλῶνα in Catal. IX/2 (Codices Leidenses), 95
- b) Περὶ ζῶης (Catal. II, 195)

- c) περὶ προβολῆς ἄρχοντος (Catal. IV, 93 und 122: de plantis et animalibus ad planetas pertinentibus)
- d) Δευτέρα ἔκθόσις (Catal. V, 212 - 215: excerptum de Stellis fixis)
- e) Πόνοι περὶ καταρχῶν Πολεμικῶν (Catal. V, 68 ff. und 232 - 238; Cf.item Catal. VIII/1, 266 - 270: De eclipsis solaribus et lunaribus)
- f) Δωθεκάτροπος τῶν καταρχῶν (Catal. V, 232). Weitere Ausschnitte "De rebus bellicis" siehe in Catal. XI/1 (Zuretti, Codices Scorialenses) 15; 204 - 266, und in Catal. IX/1 (Codices Oxonienses), Index Nominum, sub verbo: Theophilus
- g) τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου περὶ πηγάνου ex Codice Petropoli. 3 (Catal. XII, Šangin, Codices russicos, 119 - 121; dazu S. 18)

Der Syro-Jakobit Barhebraeus erwähnt mit keinem Wort die obigen Werke, dafür aber die folgenden:

a) Übersetzung der Iliade und Odysee von Homer ins Syrische, wofür Theophilos die Vokalakzente aus dem Griechischen ins Syrische eingeführt haben soll, um die fremden Wörter genauer zu bezeichnen;

b) ein gutes Buch der Geschichte, in dem die Jahreszahl von Adam bis zur Ära des Alexanders (Seleukiden) auf 5197 von Theophilos festgelegt wurde. [21)]

Diese Berechnung der Weltära nach Theophilos führt uns nun zu der Indentifizierung des Chronicon Maroniticum.
Auf dem in Petersburg gefundenen Blatt steht nämlich: Colliguntur autem anni ab Adamo hucusque (= ad annum imperii Ptolomaei filii Lagi) 5197. [22)] Keine andere abweichende Zeitberechnung liegt im Chronicon vor, so daß man daraus schliessen darf, daß diese typische Weltära des Theophilos mit dem folgenden Fragment zu seinem verschollenen Geschichtswerk gehöre.
Auf die Heimat des Verfassers deutet der besondere Eifer, mit dem er alle religiösen und politischen Ereignisse in Syrien und Palästina schildert, wie auch die Katastrophen, Erdbeben und Meteoreneinschläge, die hier geschehen sind, wenn sie aus seiner Sicht mit den astronomischen Einflüssen verbunden waren.

Am detailliertesten erscheinen uns die Ereignisse des VIII. Jh., mit denen er sein historisches Werk abgeschlossen hat. Zwar geht das bekannte Fragment mit dem J. 979 A.G. (= 668 A.D., das heißt im 7. Jahr der Regierung von Moʿawia) abrupt zu Ende. Aber die von Agapius bezeugten und nun identifizierbar gewordenen Erzählungen des Theophilos erstrecken sich bis auf die unmittelbare Zeitperiode des Khalifen al-Mahdi, vermutlich bis zum Jahre 769.

Die Berichte der Theophanes-Chronographia über die Khalifen Moʿawia, Abdel-Malek bis Marwan II und über die Mardaiten,[23] deren historische Quelle bisher nicht ermittelt wurde, geht auf eine direkte Benutzung des Geschichtswerkes des Theophilos oder auf die Heranziehung einer aus ihm abgeleiteten Quelle bzw. deren griechische Übersetzung zurück.

Theophanes lebte ja gerade in der Zeit (um 760 + 818) als die astrologischen Werke des Theophilos bis in die byzantinische Hauptstadt gelangt waren,und man weiß, daß er seine Chronographia nicht vor 810 in Angriff nahm, um sie im J.814 abzubrechen.

In einem bestimmten Punkt, nämlich im Bericht über den Patriarchen der Melkiten, Theophilactos bar Qanbara, stellen wir fest, daß Dionysius von Tell-Mahre (+ 845) ebenso wie Theophanes aus der selben Quelle geschöpft haben, nur außer acht lassend, was dem einen Jakobiten und dem anderen Melkiten ungelegen war. Dionysius berichtet, daß bar Qanbara auf Geheiß von Marwan zum Patriarchen der Melkiten wurde (im II. Jahr seiner Regierung = um 746 A.D.), denn er war früher der Juwelier von Marwan gewesen, und er hatte anschließend versucht, mit Gewalt die Maroniten zu unterwerfen.[24] Der Versuch scheiterte an dem plötzlichen Tod eines seiner engsten Begleiter.

Theophanes dagegen erwähnt wohl, daß Theophylactus zum Patriarchen von Antiochia permittente Marwan geweiht und von den Arabern auf Befehl von Marwan in der Öffentlichkeit ehrenvoll gegrüßt wurde, weil er bekannt war durch seine geistlichen Charismen und seine Keuschheit ![25] Sein gescheiterter Versuch, die Maroniten zu unterwerfen, übergeht Theophanes stillschweigend, übrigens genau so wie sein arabischer

Glaubensbruder Agapius von Mambiǧ, dem das Patriarchat des Günstlings von Marwan als abscheulich erschien.
Daß diese Erzählung aus der Chronik des Theophilos entnommen worden ist, beweisen:

- 1. die Aussage des Agapius, alles, was er über die Regierung von Marwan berichte, stamme aus dem Buche von Theophilos;
- 2. der Hinweis im Einleitungswort des Dionysius, welcher in der Chronik des Michael Syrus wörtlich erhalten ist, [26] er hätte die Chronik des Theophilos gebraucht, nur nicht, was dieser zu Ungunsten der Jakobiten berichtet hatte.

Trotz alledem, was Jakobiten und Melkiten weggelassen haben, bekommen wir doch ein genaues Bild über die tatsächliche Lage der Maroniten durch die sich ergänzenden Erzählungen des maronitischen Historikers: (diese Maroniten) verblieben danach so wie sie bis zum heutigen Tage sind, indem sie sich einen Patriarchen und (mehrere) Bischöfe aus ihrem Kloster ordinieren. [27]
Die Gewalttat des Theophilaktus geschah vermutlich, bevor der Maronit Theophilos seine Stellung bei Marwan bekam, denn danach und bis zu seinem Tode war er eine wesentliche Stütze für seine Glaubensbrüder am Hofe des Khalifen, wie auch später für den Katholikos der Nestorianer Timotheos, der sein Zeitgenosse gewesen ist. [28]
Von der Chronik des Theophilos nahmen jene Historiker Kenntnis, die im Raum Antiochien nach ihm gelebt haben, wie Agapius von Mambiǧ und Michael Syrus von der Melitene, während die Historiker im Raume Ägypten, wie Ibn ar-Raheb (ca. 1282) und Ibn ʿOmayd (+ 1280) und al-Masʿudi, der sich in Ägypten niedergelassen hatte (in Fustat + 956), nur durch mittelbare Quellen benutzt haben.
Die Fragmente der Chronik des Theophilos verdienen eine neue erweiterte Forschung, die die neuen Erkenntisse einbezieht und berücksichtigt. Es gibt keinen vernünftigen Grund, diese maronitische Geschichtsquelle so zu entfremden, daß man aus ihr nun ein farbloses "Chronicon Chalcedonense" macht, wie zuletzt J. Gribomont vorgeschlagen hat. [29]

b) Qais der Maronit

Alles was wir über diesen Historiker wissen, beruht auf folgenden Angaben des Arabers al-Masʿudi: "Einer (der Anhänger von Maron) bekannt als Qais der Maronit, verfasste ein vortreffliches Geschichtswerk vom Beginn der Schöpfung durchgehend über Propheten, Bücher (= Bibel ?), Städte, Nationen, Könige der Rūm und die Geschichte anderer Völker bis zum Khalifen al-Muktafi. Ich habe kein anderes Buch auf diesem Gebiet gesehen, das von den Maroniten geschrieben ist." [30]
Masʿudi drückt sich nicht klar aus, ob das Werk in diesem Falle arabisch oder syrisch geschrieben war. Möglicherweise übersetzte der sonst unbekannte Qais die Chronik des Theophilos ins Arabische und führte sie weiter bis zu der Regierungszeit von al-Muktafi (um 902 A.D.). Da wir von seinem Werk keine sonstigen Spuren oder Fragmente haben, bleibt es sehr fraglich, wer der Qais eigentlich war und wo er gelebt hat.

c) Theodor al-ʿAquri (um 1280 - 1310)

Von einer mittelalterlichen Chronik dieses maronitischen Bischofs wissen wir sehr wenig. Eine spätere, nicht datierte Kopie von einem Abriß über die Erbauung der Kirche Mar Shallita (= Artemios) in Maqbes bei Ghusta (= Augusta) im Lande Kesrwan (Zentral-Libanon) durch den französischen Ritter Bacchus, ist uns von einem Qas Butros aus (oder in) Aǧaltun überliefert.
Im Rahmen dieser Erzählung sind auch die Feldzüge von 1292 und 1305 geschildert, die das Land Kesrwan verwüstet haben. Die zwei Blätter des Fragments sind anfangs dieses Jahrhunderts (um 1901) von Ibrahim Harfouche im Dorf Ghusta entdeckt [31] und in den Archiven des Patriarchates zu Bkerke hinterlegt worden. Harfouche berichtete davon und veröffentlichte den ersten Abschnitt. Paul Carali gab später den vollen Text heraus. [32]
Der Kopist, Qas Butros, behauptet, diesen Abschnitt aus einer Chronik des Theodor, Muṭran von Hama abgeschrieben zu haben. Seine Karshuni Schrift birgt viele fehlerhafte Transkriptionen von Namen, Ortschaften und Daten, die die Schätzung des Alters und Echtheit des Dokuments sehr erschweren. [33]

Harfouche berichtete später von anderen Auszügen, die er im dorfe ʿAqura vorfand, angebunden an einem alten liturgischen Buch, die von der Eroberung der Stadt Tripolis unter al-Malik az-Zahir am 25.(oder 26.) April des Jahres 1289 erzählen, [34] und von der Machtübernahme der "Hallaqieh" im J. 1441 (?!). Der Schreiber dieser Auszüge nennt sich Khury Yusef ibn al-Dahdah aus ʿAqura und behauptet, sie aus dem eigenhändig geschriebenen Text des Bischofs Tedros (Theodor), Bischof des Klosters Mar Adnaos in ʿAqura abgeschrieben zu haben.
Seit dem König az-Zahir bis zur Zeit des Schreibers (im J. 1649) kamen für die Stadt ʿAqura aus diesem Kloster Mar Adnaos 5 Bischöfe, und aus anderen Klöstern 81 Bischöfe. [35]
Der letzte maronitische Bischof namens Tedros ist in den Annalen von Duayhy für das J. 1530 unter den Patriarchen Musa al-ʿAkkari, ohne Angabe seiner Titeldiözese, erwähnt worden. [36]
Für das J. 1282 aber ist ein Theodor aus ʿAqura als Vikar des Patriarchen Jeremiah aus Damalṣa, historisch nachgewiesen, denn in diesem Jahr war Jeremiah nach Rom gereist. [37]
Ob dieser Theodor tatsächlich eine Chronik geschrieben hat, ist zumindest eine strittige Frage. Von Anfang an hatte Harfouche bemerkt, die genannten Erzählungen könnten nur historische Notizen, die ein Schreiberbischof am Ende einer von ihm angefertigten Handschrift zugefügt hat, und keine selbständige Chronik sein. [38]
Es gab viele Mönchsbischöfe der Maroniten, die sich im Mittelalter mit einer Kopistentätigkeit beschäftigt hatten und von gewissen modernen Autoren auf naive Weise für "Verfasser" von Chroniken gehalten wurden ! Ein eklatanter Fall liegt vor in dem langen Kolophon des Schreiberbischofs Yaʿqub von Lehfed in der Hs. VS 133 (= al-Huda), auf Bl. 294 v - 295 v, welches allerdings Ereignisse aus den Jahren 1712 - 1713 A.G. (= 1401 - 1402 A.D.) berichtet und dafür in die Liste der berühmten Verfasser und Historiker (!) aufgenommen wurde. [39]
Es wäre daher angebracht, weiter über die Herkunft dieser Fragmentblätter nachzuforschen, bevor man ihnen einen historischen Wert bei einer unbewiesenen Echtheit beimißt; denn deren Schreiber Qas Buṭros ist womöglich kein anderer als Buṭros Dumit Makhluf, ein ehemaliger Student des Maroniten-

kollegs in Rom, der zwischen den Jahren 1651 - 1668 als Priester-Mönch sich mit Abschreiben von Handschriften betätigte und jenachdem, in welchem Kloster er lebte, sich mit dem Beinamen des Ortes eintrug, zu dem das Kloster gehörte. [40] Man hat bis jetzt dem gefundenen Fragment eine zu große Bedeutung beigemessen, weil es eines der wenigen Reste ist, die von den Maroniten des Mittelalters angeblich erhalten wären. Nicht destoweniger sollte man auf mehr Ausgewogenheit bedacht sein. Gewagter ist noch die Annahme einer Chronik des Maronitenmönches Johannes, die lt. einer Notiz von P. Sbath, von Christi Geburt bis ins XIII. Jh. reicht, und bei den Erben eines Händlers in Aleppo, dem Maroniten Michael ʿAbdini, gesehen worden ist. Sie soll in Karshunischrift geschrieben und vermutlich aus einem syrischen Original übersetzt worden sein. [41] Die Nachfahren dieser Familie wissen nichts davon, ebenso wenig von den übrigen Handschriften, die Sbath bei ihren Eltern angeblich gesehen haben soll ! [42]

Aus dem J. 1592 A.G. (= 1280/81 A.D.) kannte der Patriarch Duayhy eine Hs. über die Weihe des Myron, "die von einem Priestermönch Johannes aus Heǧula angefertigt wurde" und zwar in der Zeit des Patriarchen Daniel von Ḥadshit. [43] Ob dieser Johannes der Kopist oder der Verfasser des genannten Werkes war, ist nicht zu ermitteln, da die betroffene Handschrift (einst bei Duayhy) nicht lokalisiert werden konnte !

Fußnoten des Kapitels IV

1) W. Wright, Catalogue III, 1041 (Nr. 915), Addit. 17.216, ff. 2 - 14. Das Jahr 1870 in CSCO, Syri 4, 35 ist ein Erratum für 1872 !
2) Cf. Th. Nöldeke, Chronicon, 82 - 98.
3) Cf. H. Lammens, Qais der Maronit oder die älteste Geschichte der maronitischen Schriftsteller (Qais al Maruny Aw Aqdam Tarikh lil-Katabat al-Mawarinat) in Mashriq 2 (1899), 265 - 268; item: B. Chemaly, Theophil ibn Tuma al-Murany, ebd. 356 - 358; item: Seb. Ronzevalle, La Qais wala Theophil, ebd. 451 - 460. (Alle Aufsätze in arabischer Sprache). Nur der letzte (Ronzevalle) bezog sich auf die bald erscheinende Studie von F. Nau, Les Oeuvres de Jean Maron, und meinte damit die "Opuscules Maronites", die Nau in Journal Asiatique, 1899, 50 angekündigt hatte und im ROC, 1900, erschienen sind. Siehe hier S. 185, Text lithogr. auf S. 32 - 39 und Übersetzung auf S. 1 -11 bzw. 318 - 328. Noch im J. 1909 wußte L. Cheikho nicht von dem veröffentlichten Chronicon Maroniticum, Cf. Mashriq, 12 (1909), 483
4) Cf. Chronicon Maroniticum, 55, verglichen mit dem syrischen Original auf S. 70. Dazu supra Kap. II, § c und n. 13 - 14.
5) Cf. Nau, Opuscules, 326 - 328 und Mashriq 2(1899) wie oben Anmerk. 3.
6) Cf. Einleitung des Dionisius bei Michael Syrus, Chronique II, 357 - 358 = IV, 378 (Text); ebd. II, 511 = IV, 467. Item: Barhebraeus, Dynasties, 147 - 148 und bei Pocock, 68; Chronicon Syriacum, ed. Bedjan, 126 - 127; Ascension, 176, 199; item: Agapius, ʿUnwan, 525. Ohne Theophilos als Quelle zu erwähnen, hat Theophanes in seiner Chronographia auch dessen Chronik oft benutzt. Siehe unten weiter.

7) Cf. Cumont, Catalogus I, Codices Florentini, 83 und 129 - 132; idem, V/1, Codices Romani, 212 - 214 und 229 - 238; idem, VIII/1 Codices Parisini, 266 - 270. Dazu, in dersleben Reihe, Zuretti, Catalogis XI/1, Codices Scorialenses, 15, 23 - 25 und 204 - 266. Siehe auch Catalogus IX/2 (Codd. Leidenses 95, Catalogus IX/1 (Codd. Oxonienses), Index Nominum sub Theophilus und Šangin, Catal. XII Codices Russicos, 119 - 121.

8) Barhebraeus, Dynasties, ed. Ṣalḥani, 219 - 220; ed. Pocock, 147 - 148.

9) Ibn al-Qifti (+ 1248) berichtet, daß die Voraussagen des Astronomen Theophilos eintrafen, als er sich bereits seinem 90. Lebensjahr näherte. Cf. Qifti, Tarikh al Hukama, 103.
Dazu auch Cumont, Catalogus V, 231, n. 2 nach Hs. München Arab. 440, f. 44v. Die Angabe des Todesdatum von Theophilos (am 15. August 785 A.D.) bei Cumont, loco cit. wie auch in seinem Aufsatz, Ère byzantine, 262, ist ein Erratum für den 15. Juli im selben Jahr. Nach Barhebraeus, Dynasties, loc. cit. und Chronicon Syriacum ed. Bedjan, 127, starb Theophilos 20 Tage vor dem Khalifen al-Mahdi. Dieser starb genau am 4. August 785. Cf. G. Weil, Geschichte der Chalifen, II (1848), 113, (Nachdr. 1967).

10) Cf. Cumont, Catalogus V, 213: Nam cum Christianus esset pius - quod ex introductione libri infra edenda (= 214 - 217) elucet - quidquid paganam superstitionem olebat, delere conatus est ...
Und ebd. 232: Theophilus ipse, antequam de singulis tractet, scientiam suam dilectam adversus obtrectatores eius vel rectius adversus anathemata Patrum, defendere conatur (siehe auch infra 235, 12 und 238, 5 ff.). Quo pristinae ac derelictae doctrinae studio multa certe Graecorum scripta ab interitu servavit.

11) Cf. Agapius, ʿUnwan, 512 - 525. Marwan hatte seinen Hof

(und Regierung) zuletzt nach Harran versetzt. Bei seiner Niederlage floh er nach Palästina und von da weiter nach Ägypten, wo er doch hingerichtet wurde. Es ist bemerkenswert, daß Theophanes in diesem Teil seiner Chronographia (PG t. 108, c. 844 - 856 = De Boor, 418 - 424) von der Berichterstattung des Theophilos direkt abhängig ist. Bei näherer Betrachtung der verschiedenen Ortschaften in der Zusammenfassung von Agapius stellen wir fest, daß Theophilos in der Nähe seiner Urheimat die ersten sechzig Jahre seines Lebens verbracht hatte. Somit wären die frei erhobenen Einsprüche von Ronzevalle in Mashriq 2 (1899), 455, gegen die syrisch-phönikische Herkunft des Theophilos jede Begründung entzogen.

12) Nach eigenem Bericht in der Hs. Vat. Gr. 212, Bl. 109. siehe Cumont, Catalogus V, 230 und 234, 7. Über diese astrologische Hs. ist im selben Werk (S. 68 ff.) eine ausführliche Beschreibung gegeben.

13) Dies ergibt sich aus einer Aussage des Theophilos, er hätte die Meridiane der Stadt Bagdad vorausberechnet. Cf. Codex Laurent. 12, 34 bei Cumont, Catalogus I (Cod. Florentini) 130, 26 ff. Die arabischen Historiker übergehen dabei den konkreten Namen von Theophilos und reden etwa von den "Hofastrologen" in unbestimmter Form. So bei Yaqut, Muʿǧam al-Buldan, I, 684 - 85, u.a. Die unrichtigen Angaben von F. Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, VII, 49 - 50, die auf Literaturquellen zweiter bzw. dritter Hand beruhen, sind dabei nicht zu übersehen. Sezgin macht aus Theophilos einen byzantinischen Astrologen, dessen Werke heute nicht mehr bekannt sind !
Diese falschen Angaben holte sich Sezgin aus der eklektischen Zusammenfassung der astrologischen Literatur in der Antike von Wilhelm und Hans-Georg Gundel (Astrologumena, Wiesbaden, 1966, 260-

61 und Index, 360) und in der Muqaddima von Ibn Khaldun (Transl. by Franz Rosenthal, II, New York, 1958, 216). Sezgin übersah hier die Fußnote n. 1055, von Rosenthal: "Ibn Khaldun reads his name (of Theophilos) as Nawfil." Dies führt uns zu Ibn al-Riǧal (1016 - 1062 a.D.) als Quelle von Ibn Khaldun. Siehe unten n. 20. Das Werk von Ibn al-Riǧal "al-Bareʿ fi Hukm al-Nuǧum" ist im J. 1503 in lateinischer Übersetzung gedruckt worden, mit dem Titel: In Judiciis Stellarum.

14) Cf. Barhebraeus, Chronicon Syriacum. ed. Bedjan, 127. Siehe auch oben n. 9.

15) Cf. Codex Vat. Graec. 212, Bl. 108 und 128, bei Cumont, Catalogus V, 233 und 235.

16) Cf. Gismondi, Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum, Romae 1899, I, 66; item: Assemani, BO III/1, 161. Ein anderer Theophilos Edessenus ist aus dem H. 297 A.D. später bekannt gemacht worden. Siehe Acta Guriae et Shamunae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297, edit. Ignat. Ephrem Rahmani, Romae 1899.

17) Wie z.B. in den Berichten über die Feldzüge von Heraklius und die von dem Khalifen Marwan . Siehe Chronographia, De Boor, 418, 25:" εἰς Ἐθεσαν loco " Ἐμεσαν (ut in PG t. 108, c. 844/B 1, hic sine variant. sed. corr. juxta Agapius, ʿUnwan, 513, n. 1); ebd. 422, 20 καὶ καταλαβῶν Ἐδεσαν loco " Ἐμεσαν " (ut in PG t. 108 c. 852/A 2 et n. 70; Emesa recepta). Boor und PG 108 stimmen an anderen Stellen auch nicht überein, so z.B. Boor, 337, 11 - 12, entscheidet sich für Emesa, während PG, c. 692/B steht für Edessa; desgleichen bei Boor, 338, 1 gegenüber PG c. 692/B 13. Ich bin der Meinung, daß in diesem Abschnitt der Chronographia (Jahr 6125 der Weltära) überall das Wort Edessa mit Emesa ausgetauscht werden muß. Über die große Kirche in Emesa unter Julianus Apostata (Boor, 48, 13 =

PG t. 108, c. 157/a) und über den Tempelbau in Emesa, wo das Haupt des Johannes des Täufers aufbewahrt und verehrt bis in die Zeit des Verfassers (oder seiner Quelle) ist, siehe Boor, 431, 7 = PG. 108, c. 868/D 1 !

18) Cf. Chronicon Maroniticum, 56, 37 und Text, 73, 4 - 5

19) Cumont, Catalogus V, 231: Libri Theophili saeculo IX Bagdadae in bibliotheca secretiore palatii servabantur (Catalogus I, 83, n. 4) et astrologorum Arabum eruditio interdum ad hunc fontem referenda est. Vix dubium est saeculo IX Abu Ma'sarem ab eo multa mutuatum esse (supra p. 7. f. 21 ss.) et saeculo XI ʿAli ben Abi-l-Riǧal (Abenragel) eum laudat et describit. Plura furta sine dubio deprehendant viri litterarum Arabicarum periti."

20) Cf. Cumont, ebd. n. 5: " In omnibus fere codicibus capitulum quoddam huius astrologi inveneris." In der Übersetzung des Werkes von Abenragel, In Judiciis Stellarum, erschien der Name des Theophilos auch in der entstellten Form "Nayfel filius Thomae", so wie Ibn Khaldun zu seiner Zeit im arabischen Original gelesen hatte. Siehe oben n. 13.

21) Cf. Barhebraeus, Dynasties, 40, 98, 228 (ed. Salḥani) und 41, 98, 219 - 220 (ed. Pocock).

22) Cf. Chronicon Maroniticum, 37, 23 und Text S, 43, 23 - 24. Daß dann die Geburt Christi (S. 44, 36 = Text, 54) auf das Jahr 5505 von Adam ab festlegte und nicht auf 5508, hängt damit zusammen, daß die Geburt Christi nicht überall in gleicher Weise berechnet wurde. Cf. Grumel, Chronologie, 220 und 223. Eine andere Berechnung liegt auch in der Jahreszahl 305 von Christi Geburt bis Diokletian (Chronicon, 49, 30 = Text, 62) nisi adeat error in transcriptione codicis !
Über die Problematik der Umdatierung von chronologischen Bestimmungen in Werken der syrischen Literatur in unsere Zeitrechnung, siehe L. Bernhard, Chronologie, 119 -125, wobei folgende Be-

merkung die besondere Aufmerksamkeit des Lesers verdient: S. 121 = "für unser Denken setzt die Anerkennung der Epoche 312 vor Christus (im Bezug auf die Seleukidenära und auf das Jahr der Christi Geburt bei den Syrern) voraus, daß man die Geburt des Herrn in das Jahr 312 der Ära verlegt, aber wir übersehen dabei, daß für die Orientalen des Mittelalters die Zeitrechnung eben nicht in dem Jahr der Geburt Christi bzw. in dem damit festgesetzten Jahr eins nach Christi Geburt verankert war, sondern im Jahre eins der Seleukiden, unabhängig von einer Beziehung auf Christi Leben.

Das Geburtsjahr Jesu war e i n J a h r in der langen Reihe der "Jahre der Griechen" und weitere Jahre aus der Geschichte der Kirche Christi waren weitere Punkte in dieser Reihe, die nur ausnahmsweise in eine Beziehung zum Geburtsjahr des Herrn gebracht wurde, aber alle Jahre, die genannt werden, wurden im Hinblick auf den Anfang der Seleukidenära gesehen. Daher kann ein und derselbe Schriftsteller als Astronom bzw. als Chronologe oder als Historiker das Ausgangsdatum einer Ära so ansetzen, daß es mit unserem Ansatz genauestens übereinstimmt, und dennoch anderer Meinung als wir darüber sein, wo in der Reihe der Jahre, die von dem festgesetzten Punkt ihren Ausgang nehmen, ein anderes historisches Ereignis, wie etwa die Geburt Christi, seinen Platz habe ..".

23) Cf. Chronographia, PG t. 108, c. 708 = Boor, 347: Moawia; c. 721 (= Boor, 355 : Mardaiten); c. 724 (= Boor, 356 : Erdbeben in Edessa und Tod Moawias); c. 732 - 733 (= Boor, 361 : Hunger und Pest in Syrien; Feldzüge der Mardaiten aus der libanesischen Gegend); c. 737 (= Boor, 363 : Versetzung der Mardaiten); c. 740 (= Boor, 364: Ankunft der Mardaiten in Armenien); c. 741 (= Boor, 365: Nachfolgen der Versetzung der Mardaiten); c. 848 - 850

(= Boor, 421 - 424: Feldzüge von Marwan, Sonnenfinsternis und Erdbeben in Palästina und Syrien) usw.
Cf. Debs, Histoire abrégée, 35 - 37. Ähnliche Berichte auch bei Nicephorus, Historia (de Rebus post Mauricium gestis) PG t. 100, c. 933 - 936 et alibi.

24) Cf. die Wiedergabe dieses Berichtes bei Michael Syrus, Chronique, II, 511 = IV, 467.

25) Cf. Chronographia, PG. 108, c. 848/C - 849/A (= Boor, 421)

26) Siehe die Einleitung des Dionysius bei Michael Syrus, ebd. II, 358 = IV, 379.

27) Cf. Michael Syrus, Chronique, II, 511 = IV, 467. Was danach folgt (verbunden mit einem Dolath explicativum) ist eine eigenartige Glosse des Jakobitischen Kompilators: "sie unterscheiden sich von Maximus ... nehmen aber die Synode von Chalkedon an.",

28) Timotheos, geboren um 728, wurde um 780 Patriarch (Katholicos) der Nestorianer und lebte bis zum J. 823. Sachau, Syrische Rechtsbücher, II (Berlin 1908) XVII - XVIII, nimmt an, daß Timotheos in nahen und persönlichen Beziehungen zu Theophilos stand und hatte in ihm bei der schwierigen Vertretung der Interessen seiner weitverbreiteten Nation eine wesentliche Stütze.

29) Cf. Gribomont, Documents, 118, n. 110.

30) Cf. Mas'udi, Avertissement I, 153; II (Version) 212:
ولبعض متشبعيه (= مارون من أهل مدينة حماة من أعمال حمص) من المارونية ويعرف بقيس المارواني كتاب حسن في التاريخ وابتداء الخليقة والانبياء والكتب والمدن والامم وملوك الروم وغيرهم واخبارهم وانتهى بتصنيفه الى خلافة المكتفي ولم أر للمارونية في هذا المعنى كتابا مؤلفا غيره. Item: Debs, Histoire abrégée, 175 - 177.

31) Cf. Mashriq 5 (1902), 270.

32) Cf. Paul Carali, Die Kämpfe der Muqaddamin (Hurub al-Muqaddamin). Das Unglück von Kesrwan. Aus der Chronik des Klosters Mar Sallita Maqbes in Ghusta 1194 - 1307 A.D. in Revue Patriarcale (Maro-

nite), 7 (1932) 325 - 328. P. Kawerau gab das edierte arabische Original mit einer deutschen Übersetzung heraus in seiner Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters, CSCO 370, Subsid. 46, Louvain 1976, 69 - 72 (Text) und CSCO 385, Subsid. 53 (1977), 218 - 226 (Version).

33) Alle gelieferten Jahresdaten, also 897, 1264 und 1343, sind von den Herausgebern freizügig in 1192, 1194 und 1304 verbessert ! Zu den irrigen Lesungen der Handschrift gehören die Worte qurqubi (= bei Kawerau: qurqubische Steine nach einer Stadt in Husistan, ebd. 221) für " عـرقـوبـي "= bei den Maurer des Libanon, eine bekannte Art von Hartsteine; Gira als Nachbarschaft, danach in Vernichtung (!) verbessert von Kawerau, ebd. 225), für Gira غـيرة (= solidarischer Eifer)
Übrigens, die Bibliothek von Bkerki al Hatija (sic!) bei Kawerau, S. 220, ist nichts anderes als die Handschriftenbibliothek von Bkerke !

34) Es scheint mir, daß Duayhy, Annalen (Fahed, 265 nach Augraph VS 215) seine Randanmerkung auf Bl. 66v aus dieser Quelle übernommen hat, während einer Reise nach ʿAqura. Bei dieser Gelegenheit hatte Duayhy zwei andere Anmerkungen in seinem Autograph (Bl. 92r und 96r) eingetragen. Cf. Annalen, Fahed, 348 und 360; item: Breydy, Repertorium, 20.

35) Cf. Harfouche, in Mashriq 7 (1904) 312 - 314, Anmerk. 1

36) Cf. Duayhy, Annalen, Fahed, 409 und Debs, Histoire abrégée, 315 (12).

37) Siehe die eigenhändige Eintragung des Patriarchen Jeremiahs auf dem Evangeliar in Florenz, Cod. Or. 1 (Laurent.) Bl. 6, in Steph. Ev. Assemanus, Catalogus Codicum Bibl. Medic. 28 Cf. item T. Anaissi, Collectio Documentorum, Livorno 1921, 28 - 29 ; Debs, Histoire abrégée, 197.
Ein Hinweis auf die Episkopatszeit des Bischofs

Tedros aus ʿAqura ist auch in der Cheirotonia-Handschrift VS 309 zu lesen, die im J. 1607 (= 1296 A.D.) abgeschrieben wurde. Cf. Mashriq, 2 (1899) 645 (Pierre Chebly). Ich weiß nicht, woher Graf, GCAL II, 100 (und nach ihm auch Kawerau, op. cit. Subs. 53, 219) das Jahr 1296 als Weihedatum des Theodors zum Bischof von Hama eingeholt hat !

38) Cf. Harfouche, in Mashriq 5 (1899), 271 und 7 (1904), 314

39) Cf. Assemani J.S., Catalogus Codd. Bibl. Vaticanae III 207 - 208. Item: Duayhy, Annalen, Fahed, 337 - 338 und 341; Debs, Histoire abrégée, 245. Debs und Fahed teilen dieselbe Person in einem Yaʿqub von Lehfed (nr. VII), der das Buch an-Namus (= VS 133) abgeschrieben hat, und einem Yaʿqub von Qania (nr. X), der über die Hungersnot in Syrien um das J. 1401 (laut Kolophon im selben VS 133 !) berichtet hat !
Ghibril, Histoire, IV, 152, machte davon zwei berühmte Verfasser aus der Reihe der Maroniten-bischöfe und Fahed, loco cit. Anm. 1 bezeichnet einen Yaʿqub als maronitischer Historiker !

40) Butros Dumit Makhluf, geboren in Ghusta, studierte in Rom von 1639 bis 1651. Bei seiner Rückkehr im Libanon trat er in den Orden der damaligen Mönche ein und wurde anschließend zu Qas (Priester) geweiht. Von da an lebte er abwechselnd in verschiedenen Klöstern. Eine vollständige Biographie von ihm schrieb Butros Ghaleb in Mashriq 22 (1924) 17 - 30 und 100 - 114. Nach seiner Bischofsweihe im J. 1674 übernahm er seinen alten Beinamen "Ghustawi".

41) Cf. P. Sbath, al-Fihris. Catalogue de manuscrits arabes (vus par l'auteur !) I, Le Caire, 1938, 72, Nr. 192 (591): كتاب المنتخب في التاريخ لـيوحنا الراهب.

42) Cf. Joubeir, Essai, 51.

43) Cf. Duayhy, Annalen, Fahed 259 und Debs, Histoire abrégée, 228.

KAPITEL V

Die Moral- und Rechtsquellensammlung: al-HUDA

Spezialliteratur:

Breydy, Canons Arabes = M. Breydy, Abraham Ecchellensis et les Canons Arabes de Nicée, in Parole de l'Orient, X (1981 - 1982), 223 - 255.

Breydy, Duayhy = M. Breydy, Pourquoi Duayhy avait-il recusé le témoignage de al-Huda au sujet de l'origine des Maronites ? in Manara 23 (1982) 405 - 422.

Breydy, Ecchellensis-Huda = M. Breydy, Abraham Ecchellensis et la collection dite "Kitab al-Huda", in OC 67 (1983). 123 - 143.

Fahed, Huda = Pierre Fahed, Kitab al-Huda ou Livre de la Direction, Impr. Maronite, Alep. 1935.

Graf, Nomokanon : G. Graf, Der maronitische Nomokanon . Buch der rechten Leitung, in OC 33 (1936) 212 - 232.

Islamo-christiana, Dialogue =Bibliographie du Dialogue islamo-chrêtien, in Islamochristiana, Rome, 2 (1976), 30 -31 (David le metropolite); 35 (Nomocanon)

Joubeir, Essai = A. Joubeir, Kitab a-Huda. Essai. Jounieh (Liban) 1974.

Octateuque = F. Nau, La version syriaque de l'Octateuque de Clêment, in Le Canoniste contemporain, 1907 - 1913 und Sonderdruck in Nau, Ancienne Littêrature canonique syriaque, fasc. IV, Paris 1913

Samir I = P. Samir Khalil, L'Exposé sur la Trinité du Kitab al-Kamal, édition critique, in Parole de l'Orient, VI - VII (1975 - 1976), 257 - 279.

Samir II = Idem, Kitab al-Huda, Kitab al-Kamal et Kitab an-Namus, in OCP 42 (1976), 207 - 216.

Synodikon = The Synodikon in the West Syrian Tradition, translated by A. Vööbus, CSCO, Syri 162, Louvain, 1975

Die ältere Literatur siehe bei Joubeir, Essai, 12 - 15 und 91 - 112.

Nach dem Zerfall der christlichen Kirchen im Orient unter der arabischen Besatzung beschränkte sich die Erstellung der rein kirchlichen Literatur auf das Kompilieren älterer Werke aus dem theologischen wie aus dem kanonistischen Bereich. Das Zusammenleben zwischen christlichen Gemeinschaften verschiedener Richtungen zwang sie oft zu einer gegenseitigen Symbiose, um die notwendigen Moral- und Rechtsnormen für das praktische Leben zu gestalten, sowie für die Ausbildung der eigenen Kleriker.

Es waren meistens die Kopisten, die auf eigene Initiative solche Kompilationen stillschweigend zusammenlegten und in Umlauf setzten, ohne großes Aufsehen erregen zu wollen, denn der glückliche Leser sollte sich eher an dem Inhalt erfreuen als nach der Echtheit, Ursprung oder Art der Zusammenlegung der exzerpierten Texte fragen. Deshalb wurden solche Kompilationen anonym verbreitet. Selten findet man an deren Anfang den Namen eines Oberhirten, auf dessen Wunsch eine bestimmte Kopie angefertigt worden ist, oder ist der Brief eines Bischofs als Prolog vorgestellt, um der Kompilation mehr Ansehen zu verleihen. Auf diese Weise verbreitete sich manchmal eine Kompilation unter dem Namen eines Bischofs, der selbst mit dem Sammelwerk nichts zu tun gehabt hatte. [1)]

Die unglücklichen Umstände erlaubten eben meist nur diese Art von literarischer Produktivität, die für das Überleben des eigenen Kultur- und religiöses Erbgut notwendig war. Im Übrigen, die selbe Art verbreitete sich auch unter den Arabern und ist unter den Namen Kinnash/Kunnash (der selbst aus dem

syrischen Verb -Knash/Kanesh = sammeln, stammt) in die arabische Literaturgeschichte eingegangen.
Seit der Studie von Nallino über die Einverleibung muslimischer Fiqh-Werke in das syrische Kirchenrecht [2] ist es absolut notwendig geworden, bei der Untersuchung ähnlicher Kompilationen aus dem Mittelalter auch in diese Richtung Ausschau zu halten. Die Kompilation al-Huda ist nämlich auch eine solche Sammlung in arabischer Sprache, die das Studienmaterial für die private Ausbildung liefert, schöpfend aus den Schätzen der unmittelbaren Vergangenheit der christlichen Syrern und der islamischen Araber.
Die äußerliche Ordnung dieses Materials verleitet auf den ersten Blick zu der Meinung, die einzelnen voneinander unabhängigen Teile gehören zu einem einheitlichen Werk.
Dazu erweckt der an den Anfang gestellte Briefwechsel zwischen einem Abt Joseph und einem Muṭran David, angeblich aus dem J. 1370 A.G. (= 1059 A.D.) den Anschein einer Einleitung zum Gesamtwerk, Die darauffolgenden 54 bzw. 58 Titloi sind in der Tat jedesmal die Anfangsworte eines Abschnittes, der keineswegs als Kapitel eines Werkes verstanden werden darf.
Nur zwei Abschnitte bilden eine Ausnahme davon und tragen die Überschrift: Bab (Teil, Abschnitt, über die Reinigung,siehe bei Fahed, 53) und Faṣl (=Kapitel/Abschnitt über die Fragen bezüglich unseres Gebieters und Erlösers Jesus Christus, Fahed, 219). Beide Überschriften erweisen sich nachträglich als mit dem Text entliehene Teile aus dem abgeschriebenen Originalwerk. Sie gehören also nicht zu den Unterteilungen der daraus entstandenen Kompilation !
In der handschriftlichen Überlieferung trägt die Kompilation al-Huda keinen eigenen Titel. Auf Grund der jeweiligen Kolophone in den bekannten Handschriften bekommt sie in der modernen Literatur bestimmte Bezeichnungen, wobei die Überschrift "Kitab al-Huda" seit der Ausgabe von P. Fahed im J. 1935 allen anderen vorgezogen wurde.
Aus einem Passus im Brief des Muṭran David (Fahed, 15, 7) wird sie von Duayhy (um 1700) Kitab al-Muhdi genannt. [3] Aus den bisher bekannten Hauptmanuskripten ergeben sich noch folgende Erkentnisse:

a) Vat. Syr. 133, Karschunischrift, datiert im J. 1703 A.G. (= 1402 A.D.) Der Schreiber Yaʿqub aus Qania und Bischof von Lehfed[4] nennt im Kolophon auf Bl. 249 diese Kompilation: Kitab an-Namus (= Nomokanon).

b) Par. Syr. 223, Karshunischrift, nicht datiert, weil die letzte Lage davon fehlt. Hier haben wir wahrscheinlich jenes Exemplar, das Duayhy in Zypern um d. J. 1668 gefunden hatte, und von dem er berichtet, es sei von Masʿud Shabtini im J. 1345 mit dem Titel Kitab al-Huda abgeschrieben worden.[5] Die Hs. PS 223 geht heute mit Bl. 210 abrupt zu Ende. Man darf daher annehmen, daß nach der Fortsetzung der astrologischen Angaben über die Monate des Jahres, auf den nun verlorengegangenen Schlußblättern, der von Duayhy gelesene Name des Schreibers Masʿud stand, und zwar unter einem anonymen Auszug über die Maroniten aus den Abhandlungen des Thomas von Kaphartab (siehe nächstes Kapitel VI). Duayhy hat eben diesen Auszug zitiert, so als gehörte er zur Kitab al-Huda ! (siehe Apologie I, 21) Der betroffene Auszug wäre aber nicht der einzige, den Masʿud aus einer bestimmten Sammlung entnommen hatte, die wie die Hss. Ashqut 52 und Par. Syr. 203 auch die Zehn Abhandlungen des Thomas und die Fragen des Abraham, des Neffen von Ephräm, enthalten.[6]
Diese Feststellungen in der Pariser Hs. führen zu der Annahme, sie sei mit der von Duayhy erwähnten Handschrift aus Zypern gleichzusetzen. Hinzu kommt, daß wir mehrere Zitate aus al-Huda bei Duayhy's Dritter Apologie finden, die mit der Rezension des PS 223 übereinstimmen.[7] Der Patriarch Duayhy hat also diese Hs. gebraucht, bevor sie im J. 1731 nach Frankreich geschickt wurde.

c) Angelica, Rom, Orient 64: Karshunischrift, vermutlich aus dem J. 1440.[8] Diese Handschrift gehörte vor der Säkularisation durch Napoléon dem Maronitenkolleg in Rom. Der Inhalt des gesamten Sammelwerkes wurde bisher nur durch äußerliche Betrachtungen nicht sorgfältig erforscht.
Graf sah darin zuerst zwei Hauptteile: ein Lehr- und Moralbuch (= Titel I bis XIII; Fahed, 12 - 164) und eine Reihe von Rechtsquellen mit Einschaltung mehrerer theologischer Abhandlungen (= Titel XIV - LVII; Fahed, 165 - 409). Er gab dem ers-

ten Teil den Titel Buch der Vollkommenheit/Kitab al Kamal, oder Kitab al-Murshid/al-Muhdi (= Buch des Führers).[9] Den zweiten ließ er als eine "Zusammenstellung von überlieferten Rechtsquellen" ohne besonderen Titel gelten. Zwecks methodischer Darstellung schlug neulich P. Samir vor, den zweiten Teil als "Buch der Kanones = Kitab al Qawanin" zu benennen, und auf den üblich gewordenen Gesamttitel Kitab al-Huda gänzlich zu verzichten.[10] Nach der Studie von Graf stellte man wiederum fest, daß die Einleitungsbriefe am Anfang der Kompilation nicht unbedingt zu dem nachfolgenden Teil (Buch der Vollkommenheit) gehören. Der größte Teil der Briefe (Fahed, 1, 3 bis 12, 13) wurde also als Fremdkörper empfunden und nur der letzte Ausschnitt (Fahed, 12, 14 - 20, 13) als eigentliches Vorwort zum folgenden Lehr- und Moralbuch vorgeschlagen. Demnach sollte er aus dem Antwortsbrief des Muṭran David ausgeschlossen werden.[11]

In den 13 folgenden Titeln darf man zwar die Hauptzüge eines Moralwerkes sehen, das in Anlehnung an die Fiqh-Bücher der Muslime (siehe al-Muʿamalat, Subul al-Huda usw.) offenbar nachgeschrieben worden ist. In der Tat, die fünf Abhandlungen über Glauben, Reinheit, Gebet, Fasten und Zakat (= Abgaben und Almosen) sind von zahlreichen Interpolationen aus verschiedenen christlichen Quellen durchdrungen, die dazu dienen, die Spuren des plagierten oder nachgeahmten Fiqh-Werkes möglichst zu verwischen.[12] Diese fünf Themen geben dem Leser den weiteren Eindruck, hier handele es sich um ein einheitliches Ganzes, und die modernen Autoren bemühen sich mit akrobatischen Mitteln, einen engen Zusammenhang sogar zwischen den ersten 13 Titeln dieser Sammlung herzustellen und geben ihnen die einheitliche Überschrift "Kitab al-Kamal".

Bei eingehender Untersuchung stellt man trotzdem fest, daß:

a) im ersten Titel, über den Glauben (Fahed, 23, 4 - 30, 4) sich Exzerpte aus den Sitzungen des Elias von Nisibis verbergen, wahrscheinlich in einer Kurzfassung von Abdallah ibn at-Tayyeb;[13]

b) die danach folgenden Ausschnitte (Fahed, 30, 41 - 31, 13) die einem unbekannten heiligen Vater zugeschrie-

ben sind, offensichtlich demselben Elias gehören, der in einer anderen Schrift, "Über das Erbrecht" in der Hs. Vat. Ar. 160, auch "heiliger Vater" genannt wird; [14]

c) im selben Titel, die Zeilen (Fahed 31, 14 - 33, 5) aus der Glaubensauslegung des Johannes Maron entommen worden sind, [15]

d) und die nachfolgenden Zeilen (Fahed, 33, 5 - 35, 2) ein zweiter Abschnitt aus Elias von Nisibis Schrift bzw. via Ibn at-Tayyeb sind;

e) die Zeilen in Fahed, 35, 3 - 8 wiederum aus Johannes Maron sind;

f) die Zeilen in Fahed 35, 8 - 10 Schlußworte sind, die sich auf S. 48, 5 - 6 wiederholen;

g) die Zeilen in Fahed 35, 10 - 37, 11, nur ein Übergang zum nächsten Abschnitt aus Ibn at-Tayyeb sind;

h) die ganzen Seiten 37, 12 - 46, 3 (mit Ausschluß der Zeilen 37, 16 - 39, 1) aus dem verschollenen Werk von Ibn at-Tayyeb, Kitab al-Ittiḥad, entnommen sind. [16]
Die davon ausgeschlossenen Zeilen sind aus der Schrift des Thomas von Kaphartab. [17]

i) die Seiten 46, 3 - 48, 4 wiederum aus dem Werk des Thomas von Kaphartab sind, mit einem deutlichen Hinweis darauf. [18]

Im Kanon des Gebetes (Titel II. bei Fahed, 48, 13 - 51, 8) und in den Titeln der Reinigung von der Menstruation (ebd. 51, 9 - 53, 8), der Gründe für die Reinheit (53, 9 - 62, 11) und der Festlegung der Gebetszeiten (62, 12 - 66, 14) sind deutliche Hinweise auf die Fiqh-Regeln, die einer näheren Untersuchung bedürfen. Ebenso im Kanon des Fastens und im Titel der Abgaben, die nach Geldbesitz, Viehgüter und Fruchternte zu messen sind. Die Folge der Fiqh-Exzerpten wird durch zwei Titel übe die Eucharistie und die Kommunion unterbrochen, die am Schluß mit einem eigenen Epilog gesondert sind (siehe Fahed, 99, 7 - 14).Der darauf folgende Titel über die Bedingungen der Taufe (Fahed, 100 -111) scheint eher ein Fremdkörper zu sein.
Unter dem wiederum aus dem Fiqh entnommenen Titel über das

Fasten (Fahed, 112 - 151) sind mehrere christliche Auffassungen (Rūm, Armenier, Kopten und Syrer) ausgeführt (ebd. S. 123 - 131 und ferner S. 144 - 151), und ein langer Auszug untergeschoben (S. 134 - 144), der aus einem Brief des heiligen Vaters über die Erhabenheit des großen Donnerstags (in der Karwoche) exzerpiert worden ist.
Auffallend dabei ist wiederum, daß derselbe heilige Vater genannt wird, der schon früher, im Anschluß an den ebenfalls exzerpierten Sitzungen des Elias von Nisibis (Fahed 30, 4) erwähnt wurde. Die Schlußseiten 141 - 151 könnten aus der Feder dieses Autors stammen. [19]
Die erste Gruppe von 13 Titeln wird damit auf knappe 4 Titel reduziert, und es bleibt kaum noch ein triftiger Grund, daraus ein vollständiges "Buch der Vollkommheit" zu machen !
Eine zweite Gruppe von Titel (Fahed, 165 - 206) gibt in der Tat die 25 Normen der "Officia jure Deo debita" wieder, die bei Kopten und Melkiten als III. bzw. IV. Buch der Könige bekannt sind. Eine lateinische Übersetzung davon liegt seit Labbé in jeder Sacrorum Conciliorum Collectio unter dem Titel: Sanctiones et Decreta alia ex quatuor (libris) Regum ad Constantinum decerpta. [20]
Die jeweiligen Incipit dieser Gruppe, durch rote Tinte zu Titeln hervorgehoben, verführten zu der Annahme, sie seien tatsächlich 9 bzw. 10 Abschnitte (Titloi).
Nach eingehender Untersuchung stellen wir fest, daß zuerst eine Prolusio ad hac Sanctiones steht, [21] die mit einer falschen Transkription beginnt, nämlich mit Tasbiḥat al-Aḥkam - تسبحة الأحكام = Lob der Entscheidungen, für Tasbiḥat al-'Yman - تسبحة الأيمان =Lob des Glaubens. [22]
Danach folgen die eigentlichen Officia Deo debita, die mit dem Wort: Tafsir = Übersetzung beginnen. Dieses Wort bedeutet, daß der folgende arabische Text eine Übersetzung aus fremder Sprache ist. Dagegen sprechen aber Spuren provinzialer Quellen vom Schlage des Syrischen Rechtsbuches, und die Ursprache war also eher die Syrische der Nestorianer. [23]
Unter den ersten Incipit kommen die Kanones bzw. Normen 1 bis 10. [24] Die anderen Kanones werden auf folgende Incipit verteilt: II. Incipit, Kanon 11, de Monachis et Monialibus (Fa-

hed, 176, 3 - 177, 4 = Mansi SCNC, c. 1039, can. XII - XIII, und Bodl. 36, Bl. 286v - 287r).

III. Incipit, Kanon 12, Statuta Sacerdotum (Fahed, 177 - 180 = Mansi ebd. c. 1041 - 1044 und Bodl. Bl. 287r - 289r). Die Fortsetzung dieses Kanons steht fälschlicherweise als IV. Incipit bei Fahed, 181, 1 - 13, mit einer Fehltranskription von Kahen in Qadi: كاهن / قاضي . Daher die irreführende Lesart: "Wenn ein Richter über Euch richtet, höret auf seine Worte = يا معشر النصارى اذا قضا عليكم قاضي فاسمعوا كلامه anstatt von "Wenn Ein Priester Euch vorliest, höret ...

يا معشر النصارى اذا قرا عليكم كاهن فاسمعوا...

IV. Incipit, (Fortsetzung), Kanones 13 - 16 (Fahed, 181, 13 - 185, 4 = Mansi ebd. c. 1044/B - 1046/B und Bodl. Bl. 289r - 290v).

V. Incipit, Kanones 17- 21, über Fasten, Gebet, Verwaltungsrecht der Kirche und Ehescheidung (Fahed, 185, 5 - 190, 8 = Mansi, ebd. c. 1046 - 1048, wobei die zwei Scheidungskanones 20 - 21 unterlassen worden sind, und ein Kanon über das Osterfest willkürlich an deren Stelle eingeschoben ist; Bodl. Bl. 290v - 293v).

VI. Incipit, Fortsetzung des Kanons 20 (Fahed, 189; Bodl. 293r).

VII. Incipit, Fahed 190, 1 - 5, wird in Bodl. 293v zum Schlußteil des Kanons 20 (bzw. 21), obwohl hier von der Pflege der Kirchen und vom Verbot gemeinsamen Gebetes mit dem Ungläubigen die Rede ist. Darauf folgt Kanon 21 über die Eheschliessung (Fahed 190, 5 - 8; Bodl. Bl. 293v).

VIII. Incipit, Kanon 22, die Verpflichtung zum lernen des eigenen Glaubens (Fahed, 190, 9 - 191, 3 = Mansi ebd. c. 1048 - 1049 und Bodl. Bl. 293v).

Nur mit dem Worte: Aus den Kanones der Lehrer der Kirche, und ohne besondere Hervorhebung in der Schrift, sind danach die "Exhortationes et Comminationes" unterschoben worden, die ein Kapitel für sich in der Sammlung der Melkiten darstellen (Fahed 191, 5 - 200, 5; Mansi, ebd. c. 1949/E - 1054/E und Bodl. Bl. 298r - 302v). *Siehe auch Bodl.Syr.170,Bl. 268-272.*

Anschließend fährt der Kompilator fort mit den unterbrochenen Kanones aus den Officia Deo debita, und zwar mit Kanon 23 gegen die Intriganten und Abweichler, und Kanon 25 über die verschiedenen Exkommunikationen (Fahed, 200, 6 - 205; Mansi

c. 1049/C und 1204 - 1208). Kanon 24: Constitutiones Altarium (bei Bodl. Bl. 294v) ist in al-Huda ausgelassen worden.

Die Behauptung von Graf (Nomokanon, 222) das Kapitel über die Exkommunikationen sei aus einer anderen von Abraham Ecchellensis übersetzten Sammlung (daher in Mansi auf c. 1019 - 1030) ist nicht haltbar, da diese Übersetzung keineswegs von Ecchellensis ist. [25)]

Die dritte Gruppe faßt sieben Exzerpte zusammen, die aus unterschiedlichen Quellen stammen (Fahed, 206 - 248):

1. Die Kanones 7 - 20 aus den 33 Kanones des II. Konzils von Konstantinopel. Dieser falsche Titel hat bis heute die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich konzentriert und vom Inhalt der Kanones selbst abgelenkt. Auf diese Weise war es natürlich unmöglich, zu irgendeinem positiven Ergebnis über die Herkunft dieser Kanones zu kommen. [26)] Bei einer genaueren Betrachtung der einzelnen Kanones konnte ich hier Exzerpte aus den 73 Kanones von Maruta feststellen. Hier sind die jeweiligen Entsprechungen:

al-Huda (Fahed S.)	Maruta
206 (Kanon 7)	= Kan. 5; 9 und 15 (ex parte); ist auch der VI. bei Ecchellensis
206 (Kanon 8)	= Kan. 21 (ex parte)
207 (Kanon 10; der 9. fehlt)	= Kan. 25 (IX. bei Ecchellensis)
208 (Kanon 11)	= Kan. 28 (XI. bei Ecchellensis)
209 (Kanon 12)	= Kan. 37
210 (Kanon 13)	Text durcheinander, daher nicht identifizierbar
210 (Kanon 14)	= Kan. 56 und 57 zusammen
210 - 211 (Kanon 15)	= Kan. 60 cum additamentis
211 (Kanon 16)	= Kan. 72 cum additamentis
212 (Kanon 17)	= Kan. 70
213 - 215 (Kanon 18)	= Kan. 45 variando
215 (Kanon 19)	= Kan. 33 und 32 (Abschnitte)
215 (Kanon 20)	= Kan. 46 variando [27)]

2. Ein Kanon des Cyrillus bezüglich der Taufe und Ehe von Priestern (Fahed, 216 -219) ist in der Tat über die Kanones 23, 24, 25 (= Taufe) und 32 (= Ehe) in der arabischen Kanonessammlung bei Ecchellensis zu finden. [28)]

3. Ein Abschnitt aus unbekannter Quelle über Christus als Gott, Mensch und Stellvertreter (Fahed, 219 -222) scheint mir aus dem verschollenen Werk "Kitab al-Ittiḥad" von Abdallah ibn at-Tayyeb entnommen zu sein, welches die Kompilation al-Huda vorher (Fahed, 37 - 48) verwendet hat.

4. Ein Kanon des Evangelisten Johannes über Rechte und Pflichten der verschiedenen Ordines des Klerus (Fahed, 222 - 232) ist sicherlich byzantinischer Herkunft. Der erste Teil basiert auf den arabischen Kanones 62 -64. Im zweiten Teil (Fahed ab 225, 11 ff.) trifft man auf mehrere Sätze, die in der paraphrasierenden Kephalaia des Johannes in der Hs. Bodl. 36, Bl. 277v; 278r und 279v zu lesen sind. Die Rezension von al-Huda stellt eine ältere Vorlage dar.

5. Ein zweiter Kanon des Evangelisten Johannes (Fahed, 232 - 234) über die Gründe, warum ein Mann seine Frau und eine Frau ihren Mann verstossen kann, hat zunächst nichts- wie von Graf angedeutet - mit der vorher genannten Kephalaia in Bodl. 36 zu tun. Die Anmerkung im Titel und am Ende, dies sei aus dem Syrischen in die arabische Sprache übersetzt worden, deutet nicht unbedingt auf die richtige Herkunft des Abschnittes.

6. Ein christologisches Traktat des Khalifen al-Muʿizz (+ 975 A.D.) bei Fahed 235 - 243 ist auch aus anderen Quellen bekannt. Die vielen entstellten Worte in al-Huda wie in den anderen Quellen verleiten den Leser und den Forscher zu unannehmbaren Hypothesen. [29)]

7. Ein Kommentar des Pater emon (= Vater unser), welches offensichtlich von melkitischer Hand geschrieben ist, (Fahed 243 - 248), ist nicht mit jenem identisch, der dem hl. Basilius zugeschrieben ist (in Bodl. 36). [30)]

Die restlichen Titel (Fahed, 249 -404) gehören zu den folgenden schon edierten Kanonessammlungen:

a) Kanones des Klemens, Papst von Rom (Fahed, 249 - 260). Der hier stehende Text ist wörtlich in die Kanonessammlung des koptischen Makarios aufgenommen. [31)]

b) Das Achte Buch des Octateuchos (Fahed, 261 - 276). Es sind die 81 Kanones der Apostel. Der Schlußteil dieser Sammlung ist vermutlich auf die S. 354 - 355 verlegt worden. Diese Kanones sind schon mehrfach ediert worden. [32)]

c) Das Sechste Buch des Octateuchos (Fahed, 276-291), oder "Die Ordnung der Kirche". Die Überschriften und die Parallelstellen (in den Apostolischen Konstitutionen) sind von Anton Baumstark in Oriens Christianus mitgeteilt worden. [33)]

d) Synodalkanones von Nizäa, Ancyra, Neo-Caesarea, Gangra (erratim Ankara), Antiochia, Laodicaea, Konstantinopel, Chalkedon und Ephesus. [34)]

e) Ein Anhang (Fahed, 354 - 355), dessen Überschrift lautet: Dies sind die Kanones der Synode von Nizäa: Kanones des Basilius und des Greogorius. Über diesen apokryphen Kanon wagte Graf kein Urteil zu fällen. Nach meiner Auffassung gehört er zum Schlußteil der 81 Kanones der Apostel (siehe oben sub b) und Fahed, 276) nach einer Rezension des syrischen Octateuchos.

f) Entscheidungen der Könige (Fahed, 356 - 404): Es sind die 130 Kanones, die aus anderen Quellen als Syrisches Rechtsbuch bekannt und veröffentlicht wurden. [35)] Bei Melkiten, Jakobiten und Nestorianern erscheinen sie als selbständiges Ganzes; aber bei den Kopten wurden sie in die "Vier Bücher der Gesetze der Könige" als zweites Buch eingefügt.

Der im Titel erwähnte König Theodosios könnte der Dritte dieses Namens sein, dem die Könige Leon und Konstantin V. gefolgt sind (zwischen 716 - 775 A.D.). In diesem Falle erweist sich der Kompilator von al-Huda als einer, der direkt aus den nestorianischen Quellen schöpft und von den koptischen unabhängig ist. Die stillschweigend eingeschalteten original-arabischen Stücke, und jene Abschnitte, die aus bereits in arabischer Übersetzung im Umlauf gesetzten Traktate übernommen sind, führen zu der Annahme, daß diese Kompilation genannt al-Huda nicht vor dem XII. Jahrhundert entstanden ist, wenn sie überhaupt einen einzigen Redakteur haben soll.

Es ist aber auch möglich, daß hier viele Redakteure nachein-

ander am Werke waren, so daß die ersten Teile /Titloi vor Ende des XI. und die übrigen im Laufe des XII. Jahrhunderts zusammengefügt wurden.
Mit Ausnahme der interpolierten Stellen aus den Werken von Johannes Maron und Thomas von Kaphartab, liegt hier kein Beweis vor, daß die gesamte Kompilation in einer maronitischen Gegend entstanden ist und auf keinen Fall von einem Maroniten-Bischof aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde, wie anfangs angegeben worden ist. [36)]
Erkennbar ist nur, daß die kanonistische Sammlung aus dem alten syrischen Octateuchos auf einer echt syrischen Tradition beruht, die bis zu der Constitutiones Apostolicae, oder vielleicht noch früher reicht. [37)]
Besonders auffallend ist in einer angeblich auf Bitte von Mönchen (Abt Joseph !) angefertigten Rechtssammlung, daß kein einziger Kanon von der "Constitutiones de Monachis" (siehe bei Mansi, SCNC II, 1011 - 1018) erwähnt worden ist !
Die Frage nach dem vermeintlichen Übersetzer von al-Huda ins Arabische ist eigentlich überflüssig. Ein Werk, das ausdrücklich aus vielen arabisch geschriebenen Originalen exzerpiert ist, braucht gar keinen bestimmten Übersetzer. Duayhy hat übrigens nicht behauptet, Thomas von Kaphartab habe diese Sammlung selbst übersetzt, wie von Graf u.a. wiederholt wird, sondern, er hätte lediglich dieses Werk mit eigenen Texten interpoliert. Diese Interpolation kann ebensogut von einem Anhänger des Thomas gemacht worden sein. [38)] Die eigene Meinung von Duayhy ist in folgendem Passus formuliert:
"evincitur enim praefatum Thomam minime Maronitam fuisse, sed haeresim Maronitis inter disseminare conatus. Nihilominus, ne quis hac responsione nos potius difficultatem declinare putet, quam solvere. Etsi Maronita fuerit Thomas ... ex ipsomet tamen propositionum libro ab eodem conscripto, et ex Libro Directorii (= al-Huda) ab eodem multiplicibus additamentis corrupto disertissimis verbis liquet non aliud hunc Thomae causam errandi dedisse praeter Annalium Eutychii lectionem ..." [39)].

Fußnoten

1) Cf. Breydy, Compilations, 278 - 284.
2) Cf. C.A. Nallino, Il diritto musulmano nel Nomocanone siriaco cristiano di Barhebreo, in Rivista Studi Orientali 9 (1921 - 1923), 512 - 580.
3) Cf. Breydy, Ecchellensis, 125, n. 2.
4) Über diesen Schreiber siehe untern: Kap. IX, Die Kopisten. Der Titel "Kitab an-Namus" ist auch in der Hs. Angel. Or. 64, Bl. 225v eingetragen. Bei diesen Angaben widerspricht sich Joubeir, Essai, 161 - 162 und 165 - 166 !
5) Cf. Duayhy, Apol. I, 21. Duayhy hatte mindestens zwei Huda-Exemplare zur Verfügung. Cf. Apol. III, 246. Sicherlich das Exemplar VS 133 und wahrscheinlich auch PS 223.
6) Auf Bl. 195v - 196r schreibt dieser Kopist die siebte Frage ab. Siehe dazu Hs. PS 203 (Bl. 145r - 146r) und Hs. Ashqut 52, 232 - 234. Über diese Fragen und Antworten sollte man noch die Handschriften berücksichtigen, welche diesen Kitab al-Muʿallem wal Tilmid einem Taddäus, Bischof von Edessa in 22 bzw. 43 Themen zuschreiben. Cf. Sin. Arab. 493 und 494 (beide ca. XII./XIII. Jh.); 495 (1022 A.D.) und 499 (ca. XI./XII. Jh.). Ähnliche Fragen und Antworten in VS 211 (XV. Jh. ?) und 212/213. Siehe auch Graf, GCAL II, 466 - 467 und die entsprechenden Richtigstellungen bei Nasrallah, Dialogue, 143.
7) Übereinstimmung von Zitaten des Duayhy mit der Rezension von PS 223 findet man in seiner Apol. III, 180 (= Fahed, 100, 8 - 11); 181 - 182 (= Fahed, 107, 2 - 11); 186 (= Fahed, 175, 2 - 4); 371 - 372 (= Fahed, 304, 2 - 5) usw.
8) Cf. Joubeir, Essai, 24 - 29 und 226 - 228. Folgende Hss. haben nur Auszüge aus al-Huda: Kreim 31/a, früher Mar Shallita, 8 (J. 1550 A.D.); VS 220 (J. 1539, gefunden in Aleppo, nach Assemani, BO

I, 587, Nr. XIII) ist eine exzerpierte Abschrift von PS 223 nach Joubeir, Essai, 231 -235; Barberini Or. 41 (Ende des XV. Jh.. Siehe mein Office divin, 102 - 104 und Duayhy, Annalen, ed. Taoutel, 219 über den Schreiber Abraham); PS 225 (J. 1745) ist von J.B. Eliano untersucht worden, nach Duayhy Apol. III, 12 (Nr. 3) und wurde im J. 1731 vom Bischof Duayhy (Neffe des Patriarchen) an den König von Frankreich verschenkt; Scharfeh, Rahmani 343 und 485, beide vom Ende des XIX. Jh.. Cf. Samir I, 261 - 262. Über weitere Auszüge cf. Kap. VIII, § 5.

9) Cf. GCAL II, 95 - 98 und Nomokanon, 213 - 214.

10) Cf. Samir II, 208 - 209 und 216.

11) Cf. Samir II, 213 ff. und Joubeir, Essai, 169 - 172. Beide Autoren bestehen darauf, daß der Verfasser (!) im Kapitel V (= Fahed, 57, 2 und 58, 10) sich auf dieses Einleitungswort beruft (in Fahed, 7, 2 - 12, 13). Diese Feststellung ist aber illusorisch, denn die erste Stelle gehört ja nicht mehr zum eigentlichen Vorwort, und die zweite deutet eher auf ein selbständiges Rechtsbuch, das sich eng an ein Vorbildwerk des islamischen Fiqh angelehnt hat.

12) Das Inhaltsverzeichnis der Fiqh-Handbücher bietet im allgemeinen dieselbe Themenordnung. Siehe z.B. das Werklein "Subul al-Huda" in der Hs. Berlin Ms. Diez A. 4.68 (türkisch-arabisch). Eine summarisch dürftige Beschreibung davon gibt Pertsch, Verzeichnis der türkischen Hss. der k. Bibliothek zu Berlin, 1899, 65. Im Fonds Borgia, Turco 5, 4 (Bl. 3v - 31r) sind andere Fragmente aus demselben Werk zu lesen; leider ist der Titel im Katalog in "Sunbul al-Huda" entstellt worden! Cf. E. Rossi, Elenco dei manoscritti turchi della Bibl. Vaticana, (Vaticano, 1953, Studi e Testi, 74) 335 und 370 (Indici).

13) Siehe Vergleichstexte von Elias Nisiben. bei Samir II, 260 - 279.

14) Cf. Graf, GCAL II, 186 (§ 11).

15) Siehe die Hs. Ashqut 52, S. 4 - 6 und meine Ausgabe in CSCO.

16) Cf. Breydy, Duayhy, 410 - 418.

17) Die Zehn Abhandlungen des Thomas von Kaphartab, ed. Philippe Assemrani, 349, 571 - 574. Die Zeilen dazwischen (= Fahed, 38, 6 - 10) zeigen eine buchstäbliche Abhängigkeit von der Praefatio Arabica Canonum Arabicorum, bei A. Ecchellensi (ed. 1645) 27 - 33. Vgl. Mansi SCNC II, 1056/B - 1060/A: Praeter has sectas erant quoque aliae 70 ... Harum nos dogmata et asserta missa hic facimus, ne prolixior praeter institutum protrahatur haec nostra praefatio". Siehe auch VA 631, Bl. 6r. Das gleiche in al-Huda, loco cit.

وكذلك أضربت عن ذكرهما في هذا الموضع خشية من الاطالة وان نحتاج نشرح خبر ساير الفرق التي ليست على الكمال فيطول الكتاب ونخرج عن غرضنا الذى قصدناه. فاما الفرق ...

18) Cf. ed. Assemrani, Abhandl. I, S. 352; II, S. 401 und V, 648.

19) Siehe oben n. 13.

20) Cf. Mansi, SCNC II, c. 1030 - 1054; item: Breydy, Canons arabes, 234 - 236. Bei Ps. Josephus in Bodl. 36: auf Bl. 280r - 301. Cf. item Kap. VIII, § 5.

21) Nach gleichwertiger Übersetzung des melkitischen Textes bei Mansi SCNC II, c. 1033/A. Obwohl mit gewissen Varianten und Auslassungen siehe auch Ps. Josephus in Bodl. 36, Bl. 280v.

22) Die von Graf vorgeschlagene Korrektur in Naskhat al-Aḥkam = Abschrift der Entscheidungen ist nicht treffend und weicht vom gesamten Text ab. Siehe Graf, Nomokanon, 213, n. 1 und 220, n. 2. Übrigens, die von mir richtig wiedergegebene Lesart steht auch in al-Huda (Fahed, 120), in folgendem Kontext: "Außerhalb der Kirche muß der Fastende erst beten und das Lob des Glaubens lesen und dann sein Fasten brechen, indem er etwas Nahrung zu sich nimmt". Siehe auch Fahed, 65, 13: "bevor

das Lob des Glaubens gelesen wurde". Ob an dieser Stelle die verkürzte Form des Glaubensbekenntnisses in der genannten Prolusio gemeint ist oder das apostolische Glaubensbekenntnis, ist nicht klar.

23) Cf. Riedel, dem Prof. Mitteis folgend, in Kirchenrechtsquellen, 297. Von Mitteis werden noch folgende Werke zitiert: Reichsrecht und Volksrecht; Über drei neue Hss. des syr.-röm. Rechtsbuches, ohne nähere Angaben bei Vööbus, Syrische Kanonessammlungen, 1 B, CSCO, Subsidia 38, Louvain, 1970, 537, n. 4; 539, n. 19. Den Originaltext der 84 Kanones sucht man bei den Nestorianern bzw. in den 72 Kanones von Maruta (+ ca. 426 A.D.) Siehe S. Euringer, Abessinien und der hl. Stuhl, in Theol. Quart. 92 (1910), 364 - 378. Dazu das Protokoll der Synode zu Seleukia bei Braun, Buch der Synhados, 9 ff. (und ed. Chabot, 255). Cf. item: Barsum, Histoire, 144, 258 und A. Abuna, Littérature de la langue araméenne (arab.) Beirut 1970, 95 - 101. Es bleibt zu erwähnen, daß 26 Kanones dem Katholikos Ishaq von Seleukia/Ktesiphon zugeschrieben werden, die in der gleichen Synode von 410 a.D. proklamiert wurden. Siehe Höhnerbach/Spieß, Fiqh an Nasranyat, CSCO Arabici 16, 83 - 89. Dieser Ishaq war aber der eigene Bruder von Maruta. Cf. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio II, 271 (photost. Repr, 1970): "quem ipsius fratrem docet eadem Praefatio, de quo silent Nestoriani". Diese Praefatio ist nun als Vorwort der Kanones der persischen Synode in einer jakobitischen Quelle bestätigt worden. Cf. Vööbus, Syrische Kanonessammlungen 1 B, S. 480 n. 20, und 443 ff. nach Hs. Mard. Orthodox. 309: "Katholikos Ishaq, Haupt der Bischöfe derselben Seleucia-Ctesiphon und Maruta sein Bruder". Siehe auch Hs. Alqosh 169, Vosté, Catalogue N.-D. des Sêmences. Rome 1929,

63, 66.

24) Cf. Fahed, 167 - 176 = Mansi SCNC II, c. 1034 - 1039; hier ist aber der Fünfte Kanon an die elfte Stelle verlegt worden. Siehe auch Hs. Bodl. 36, Bl. 281r - 286v.

25) Cf. Breydy, Ecchellensis, 229 - 241. Alle bisherigen Untersuchungen über die pseudo-nizänischen Kanones haben zu problematischen Ergebnissen geführt, weil eine kritische Ausgabe der Texte fehlt und keine Vergleiche mit den ursyrischen Texten gemacht worden sind. Kürzlich hat Vööbus "The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat and related sources" veröffentlicht in CSCO, Syri 192 (Louvain, 1982) und "Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der apostolischen Kirchenordnung: Neue Quelle für die syrische Version", in OC 63 (1979), 37 - 40.

26) Cf. Joubeir, Essai, 128 - 130, mit den verschiedenen phantasievollen Identifikationsversuchen !

27) Über die Entsprechungen bei Maruta, siehe die o.g. Ausgabe bei A. Vööbus, 51 - 95. Die Referenzen auf Ecchellensis beziehen sich auf das Kap. XVII. (recte = XVIII.) in seinem Werk De Origine nominis Papae, Romae, 1660, 152 - 157: in quo recensentur Tituli Canonum, Canstitutionum et Decretorum Concilii Nicaeni, quae extant nobis ex Orientalium Editionibus." Siehe auch bei Mansi, SCNC II, c. 981 - 1010.

28) Cf. Joubeir, Essai, 130 - 131 gegen die Behauptungen von Graf, GCAL I, 337. Vgl. auch VS 58, Bl. 116 ff. und VS 134, Bl. 83 - 84 (im Buch der geistlichen Arznei) sowie in Borg. Ar. 137, 162 - 163. Dasselbe in der Rechtssammlung des Patriarchen Musa al-ʿAkkari (im J. 1557) in Bodl. Syr. 170, Bl. 265.

29) Joubeir, Essai, 204 - 206, bringt hierfür viele Beispiele von zweitrangiger Bedeutung. Eine folgenschwere Irreleitung liegt in der Fehltranskription zweier

falsch miteinander verbundener Worte:
الى أصحاب السيادة / الى صاحب السيادة , wobei Graf, Nomokanon, 229 und GCAL II, 97, den angeblichen Namen eines Bischofs "Ylya = Elias vom Lande Jerusalem (!) zu lesen glaubt. Siehe Fahed, 238, 13 - 14. Richtig gelesen lautet der Passus so: Er hat den auserwählten Herrschaften aus dem Lande Palästina darüber berichtet, wie auch den Soldaten Palästinas und (allen anderen) von Tiberias, Damascene und dem Stuhl des Westens und Alexandrias. G. Troupeau, der Auszüge aus diesem Traktat herausgab, sah darin zwei unterschiedliche Teile. Bei der Untersuchung der Überschrift versäumte Troupeau die Heranziehung der Hs. Sbath 1004, und im Textvergleich unterließ er es, auf drei von den sieben Lücken hinzuweisen, die in der Hs. Par. Ar. 131 (koptischer Herkunft) vorhanden sind. Cf. G. Troupeau, Un traité christologique attribué au Calife Fatimide al-Muʿizz, in Annales Islamologiques 15 (1979), 11 - 24. Samir Khalil zieht in Islamochristiana (1980), 307 - 310 die Zugehörigkeit des zweiten Teiles (= Fahed, 240 - 243) in Zweifel und betrachtet das Ganze als spätere Bearbeitung einer Disputation vor dem Khalifen al-Muʿizz.

30) Wie von Graf grundlos vermutet wird. Cf. Nomokanon, 231. Joubeir, Essai, 135 - 137, möchte lieber beide Traktate ein- und demselben muslimischen Verfasser zuschreiben. Diese Richtung ist aber völlig falsch !

31) Nach VS 149, Bl. 103 - 106v. Siehe auch VA 409, Bl. 359 ff.; VA 623, Bl. 168 ff.; Borg. Ar. 22, Bl. 269 ff. wie auch Nomokanon von Ibn al-ʿAssal. Dazu Joubeir, Essai, 138 - 140.

32) Cf. Nau, Octateuque, 117 - 125 und Synodikon (Vööbus) 72 - 83.

33) Cf. A. Baumstark, Die griechische Parallele zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, in OC 1

(1901), 127 - 137. Siehe auch Nau, Octateuque, 99 - 110 und Synodikon, 84 - 94.

34) Fahed, 292 - 354. Siehe auch Synodikon, 95 - 138 und Joubeir, ebd. 147 - 148. Die Anmerkung von Joubeir über die Verwendung des Glaubensbekenntnisses am Sonntag (nach Fahed, 292, 4) trifft im Gegensatz zu dem Gesagten auf S. 65, 13 nicht zu, da hier die Rede vom "rechten Glaubensbekenntnis" ist, d.h. also vom Symbolum Nicaenum, während auf S. 65 (wie übrigens auf S. 120) das Lob des Glaubens gemeint und genannt ist, dessen vollständiger Text auf S. 165, 7 - 167, 2 angegeben ist.

35) Cf. K.G. Bruns und E. Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, Leipzig 1880, III. Teil, und E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, I. Band, Berlin 1907.
Über andere Rezensionen siehe Vööbus, Syrische Kanonessammlungen, 1 B, 536 - 537.

36) Cf. Breydy, Ecchellensis/Huda, 142.

37) Nau, La version syriaque de l'Octateuque, 13 - 15, behauptet sogar, daß diese syrische Sammlung älter zu betrachten ist, als die heute vorhandenen griechischen Constitutiones Apostolicae (= Kirchenordnung, ed. Funck, Paderborn, 1906).
Bei zukünftigen Untersuchungen über diese Sammlung halte ich es für ratsam, von jeder Berücksichtigung der koptisch-melkitischen Einteilung in "Vier Bücher der Könige" abzusehen.
Die in al-Huda enthaltenen Normen - Officia Deo debita - und übrigen Entscheidungen tragen keine solche Bezeichnung und verdienen einzeln und allein erforscht zu werden, und zwar als Abhandlungen, die von dieser später eingetretenen Einteilung unabhängig waren, weil sie schon lange vor ihr existiert haben.

38) Die Referenzen bei Graf, GCAL II, 100, auf Assemani in BO I, 510 und 514, sowie auf Mashriq 6 (1903), 116 - 122, betreffen keineswegs das Thema von Kitab

al-Huda !

39) Cf. Duayhy, Apologia II, versio latina a P. Benedicto, 64; item: Joubeir, Essai, 80 - 81, obwohl mit vielen Ungenauigkeiten !
Dazu, P. Pierre Assaf et Dr. J. Assaf, L'héritage maronite (arab.) in Manara, 13 (1942) 251 - 288.

Kapitel VI

Die Zehn Abhandlungen des Thomas von Kaphartab

Dreihundert Jahre dauert schon der Streit über die religiöse Identität des Thomas, Bischof von Kaphartab, [1] der angeblich im J. 1400 A.G. (= 1089 A.D.) mit dem antiochenischen Patriarchen der Rūm, Johannes (= IV ?) einen polemischen Briefwechsel über die Einwillenlehre in Christo geführt hat. [2]
An dieser Disputation sollen zwei Tafelfreunde des Patriarchen (nicht Synodalmitglieder, wie bei Graf, GCAL II, 98) als Mittelsmännder und Dolmetscher gedient haben: ein Ǧirǧis ibn al-Shatawi und ein großer Gelehrter namens Sokrates ibn al-Bunduqi (= aus Bunduq : Haselnuß), nicht der Venezianer, wie bei Graf und Assemani. [3]
Weil es dem Patriarchen nicht gelang, die Erwiderungsschrift des Thomas zu widerlegen, habe er sie verbrennen lassen, damit sie keine Verwirrung im Volke anrichte.
Daraufhin fertigte ihr Verfasser Thomas ein zweites Exemplar an und hinterlegte es im Archiv seiner Kirche.
Kurz bevor die Kreuzfahrer die Stadt Tripolis belagerten, begab sich Thomas zu den Bergen des Libanon und gedachte, nur sechs Monate dort zu weilen. Als die Stadt Tripolis dann erobert wurde, verlängerte er seinen Aufenthalt bis zu sechs Jahren, unternahm hier eine neue Abfassung seines Werkes und gab ihm den Titel: Die Zehn Abhandlungen. [4]
Die Belagerung der Stadt Tripolis ist aber nicht überall gleich datiert, und die Patriarchatszeit des Johannes von Antiochien ist sehr umstritten.
Für die einen kam Johannes (der IV. ?) erst um 1090 nach Antiochien und als die Kreuzfahrer ankamen (im J. 1098) verließ er diese Stadt. Demnach konnte Thomas im J. 1089 noch keinen Briefwechsel dort mit ihm führen !
Nach einigen Quellen fand die Belagerung der Stadt Tripolis erst im J. 1099 und ihre Eroberung im J. 1104 statt. [5]
Nach anderen Berechnungen begann die Belagerung im J. 1103, und die Stadt wurde erst im J. 1109 erobert. [6]
Ankunft und Aufenthalt von Thomas wären dementsprechend zu

verlängern oder zu verschieben. Der vermeintliche Streit mit dem Patriarchen Johannes käme in jedem Fall in Konflikt mit den jeweiligen historischen Begebenheiten !
Die Schrift des Thomas ist uns in folgenden Handschriften erhalten:

- Ashqut 52, (S. 154 - 208). Ende des XII. Jh. und auf keinen Fall aus dem J. 1503, wie bei Graf (GCAL II, 99), denn das ist das Jahr, in dem der Band Ashqut 52 neu gebunden worden ist.
- Par. Syr. 203, (Bl. 81r - 114r): aus dem J. 1781 A.G. (= 1469/1470 A.D.)
- Vat. Syr. 146 (Bl. 131r - 163r): aus dem J. 1783 A.G. (= 1472 A.D.). Das Datum dieser Hs. ist irrtümlich in 1703 A.G. (= 1392 A.D.) von der Assemani gelesen worden (Catalogus Codd. Bibl. Vat. III, 273).

Philippe Assemrani gab den Text der Paris. Hs. in der Zeitschrift al-Manara im J.1936 abschnittweise heraus. [7]
Das verhältnismäßig lange Vorwort der Zehn Abhandlungen gilt als Werk eines unbekannten Schreibers, der sich als begeisterter Anhänger des Thomas ausgibt und ihn mehrmals den "heiligen Anba" nennt. Er erfleht sogar den Beistand seiner Fürbitten und beschimpft die Anhänger des Maximus mit denselben Worten, wie wir sie in der Vierten Abhandlung von Thomas (S. 573) lesen.
Die Abhandlungen I - VIII betreffen die Notwendigkeit, nur einen Willen in Christo anzunehmen, um keinen Anlaß zum Widerspruch in seiner Person zu geben. Hier beobachten wir viele Einzelheiten, die die historischen Kenntnisse des Verfassers als mangelhaft erscheinen lassen. So zum Beispiel, die implizite Behauptung, der Grieche Johannes, Patriarch von Antiochien, sei nicht imstande gewesen, sich in seiner Argumentation auf das VI. Konzil zu Konstantinopel zu berufen, das über die Lehre des Monotheletismus entschieden und sie eindeutig verurteilt hatte. Thomas selbst beschränkt sich auf die fünf Konzilien und erwähnt mit keinem Wort das VI. Konzil vom J. 680 a.D. [8] Er stützt sich auf Eutychios von Alexandrien (Ibn Baṭriq) als Gewährsmann für die von ihm wiedergegebene Biographie des Maximus, von dem er eine ganz

entstellte Lebensskizze abgibt, die unter den Jakobiten weit verbreitet war.

In der Verteidigung seiner monotheletischen Auffassung glaubt sich Thomas einig mit dem "Glauben der Franken, der Syrer im allgemeinen, der Abessinier, Nubier und Kopten, und mit der Lehre der ersten fünf Konzilien." [10)]

Thomas benutzt insgesamt fünf Väterzitate: Ephrem (Abhandl. I, S. 351); Basilius (II, 403 = Contra Eunomium); Gregor von Nazianz (ebd. Ad Seldenas, pro Ad Cledonium !); Cyrill von Alexandrien (nicht identifiziert) und Jakob von Sarug (III, 406).

Die Auszüge von Basilius und Gregor sind verstellt und zeigen einen Mangel an Verständnis beim Verfasser, der aus dritter Hand zitiert hat. [11)] In einem unverständlichen Passus (IV, 569) bezieht Thomas den Cyrill von Alexandrien als Bekenner der Einwillenlehre mit ein. Dies geschieht in einem Zusammenhang, der an den Kommentar von Ibn at-Tayyeb zum Evangelium von Matthäus erinnert. [12)]

Auffallend bei der Beweisführung von Thomas gegen die Zweiwillenlehre ist nicht das Ausschließen einer "menschlichen Eigenschaft in Christus" (= der Wille), sondern nur die menschliche Eigenwilligkeit, im Sinne von Laune und Leidenschaft.

Die fünfte Abhandlung weicht schon vom Thema ab und knüpft an die Liebe der Jünger Christi untereinander, die sechste an die Menschwerdung Christi und die achte an die erste Hälfte des Vaterunser-Gebetes. Die siebte Abhandlung stellt einen irrationalen Zusammenhang zwischen dem auferstandenen Christus und dem Willen zum Essen und Trinken im Jenseits her, wie er im Paradiesgarten der Muslime vorgestellt wird. Die zwei letzten Abhandlungen erklären den Zusatz der Syrer zu dem christologisch aufgefaßten Trisagion, eine Frage, die allgemein unter Syrern, gleich welcher Richtung sie angehören, bejaht und von den Byzantinern abgelehnt wurde. Die Syrer verstanden diese Anrufe des Trisagion als an die Person Christi gerichtet, während die Byzantiner sie an die gesamte Dreifaltigkeit gerichtet haben wollten.

Die Bezeichnung Anba (= Abbas), als Zuname von Thomas, ist nicht gebräuchlich bei den Maroniten. Es ist unverständlich,

daß der angebliche Patriarch von Antiochien, der eben ein Grieche war und nur griechisch verstand, der auch nach kurzer Weile wieder nach Konstantinopel zurückkehrte, das sechste Konzil von Konstantinopel nicht kannte, um den Thomas zu belehren, welche konziliarische Entscheidung dort von vielen Jahrhunderten getroffen worden ist.
Von dem syrischen Bischof von Kaphartab im XI. Jh. kann man auch schwer annehmen, daß er von diesem Konzil nichts konkretes erfahren hat, obwohl er zugleich behauptet, aus den Annalen des Eutychios geschöpft zu haben (die Lebensskizze des Maximus !), der über das VI. Konzil ausführlich berichtet hatte ! Diese und andere widersprüchliche Angaben werfen auf das Datum dieser Schrift von Thomas wie über die Zeit, in der er gelebt haben soll, ernsthafte Zweifel.
Die Lebenszeit des Maximus verlegt Thomas zuerst (IV S. 571 - 572) unter den Kaiser Marcian und seinen Bruder (also um 450 - 457 A.D.) und dann wieder unter Kaiser Heraklius (614 - 642 A.D.), den er als Nachfolger von Marcian einsetzt (IV S. 572 - 573) !
Wenn also die ganze Schrift kein Pseudepigraph aus dem Ende des XII. Jh. ist, und alle verdachterregenden Stellen zu dem Original des vermeintlichen Thomas gehören, dann stand er unter dem Einfluß jakobitisch-melkitischer Historiker in einer Umgebung, wo es noch isolierte Gemeinden von Syro-Melkiten gab, die an der monotheletischen Lehre festhielten.
Wenn die Maroniten stets seine Person und seine Schrift als nicht maronitisch ablehnten,[13] darf es nicht überraschen.
Patriarch Duayhy hat dem Thomas jede maronitische Identität verweigert,[14] aber nur zum Diskussionszweck - admissum non concessum - ließ er zu, daß Thomas auch ein Maronit gewesen sein könnte, der sich von den Legenden des Eutychios irreführen ließ und versucht hat, wenngleich erfolglos, die Maroniten des Libanon in seinem Sinne zu verführen.[15]
Im J. 1503 bemerkte schon Barclai (= Ibn al-Qilaʿy), am Rande der vierten Abhandlung von Thomas (Hs. Ashqut 52, S. 183, wo Thomas vom Kloster der Maroniten mit 800 Mönchen erzählt) folgendes: "Dies ist falsch und irrig, denn ich habe selbst die Ruinen dieses Klosters gesehen. Mehr als 40 Mön-

che können dort nicht gelebt haben. Das Kloster wird heute Dayr a-Mukhalifin (= Kloster der Abweichenden/Häretiker) genannt."
Aus einer Randnotiz auf der Pariser Hs. Syr. 203, welche besagt, daß Thomas der Übersetzer des Kitab al-Huda sei, schloß Graf: "diese irrige und unbegründete Annahme" gehe auf den Patriarchen Duayhy zurück. [16] Diese Schlußfolgerung beruht aber auf einer Verwechselung zwischen dem Patriarchen Stephan Duayhy und seinem gleichnamigen Neffen, der diese Handschrift, versehen mit seinen Anmerkungen, an den König von Frankreich verschenkte. Der Patriarch selbst hatte seine Meinung diesbezüglich genauer formuliert, indem er nur die Zusätze und Interpolationen, die man in al-Huda feststellt, dem Thomas zugeschrieben hat, [17] nicht aber die arabische Übersetzung des Ganzen. Es gibt keinen Zweifel, daß der Passus in Kitab al-Huda (Fahed, 38, 1- 3 und 39, 1 dann 48, 3) auf die Schrift des Thomas zutrifft. Ob diese Interpolationen mit dem, was danach über die Maroniten folgt, von Thomas selbst oder von einem späteren Anhänger ausgeführt worden sind, ist heute nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Jedoch die Ichform in den genannten Stellen deutet unmißverständlich, wie von Duayhy angenommen, auf eine persönliche Handlung des Thomas von Kaphartab hin. [18]

Auch wenn wir dem Thomas oder einem seiner Anhänger die weitere Erhaltung der Werke von Johannes Maron in den vorhandenen Abschriften verdanken sollten, und wahrscheinlich ebenso die Verbreitung von al-Huda unter den Maroniten, so besteht jedoch kein Anlaß, ihn als Maronit anzusehen, denn in seiner Bistumsheimat Kaphartab und Umgebung gab es bekanntlich nur Jakobiten, Nestorianer und Syro-Melkiten, aber keine Maroniten. [19]
Die Anhäufung mehrerer zweifelhafter Angaben kann keinesfalls zu einer sicheren und bewiesenen These führen. Die Zehn Abhandlungen über die Einwillenslehre bleiben eine unechte maronitische Schrift.

Fußnoten

1) Über diesen Ort siehe Yaqut, Geographisches Wörterbuch, hsg. von F. Wüstenfeld, IV, 289f. Über Thomas im allgemeinen, siehe Derian, Lubab, 252 - 292, Faustus Nairon, Dissertatio, 69 - 75; Assemani, BO I, 508; DTC, X, 15 ff.; Graf, GCAL II, 98 - 100 und III, 520.

2) Ausführliche Beschreibung des Inhaltes nach Vat. Syr. 146 bei Assemani, Catalogus, Codd. Bibl. Vat. III, 271 - 273.

3) Cf. Assemani, ebd. 270. Im Altertum war die Haselnuß aus dem Pontus Gebiet, als Pontische Nuß (pontikôn Kâryon) bekannt und ist im Hebräischen wie im Aramäischen ebenso wie ins Arabische (Bunduq) übernommen worden. Cgl. P.R. Berger, Ellasar, Tarschisch und Jawan, Gn 14 und 10, in Die Welt des Orients, Göttingen, B. XIII (1982), 50 - 51.

4) Cf. Einleitung in der Ausgabe Assemrani, 347 und 350.

5) Nach Korolewsky in DHGE, III, 614 (auch Karalewskj, frei slawisiert aus Cyrille Charon !).

6) Zusammenfassend bei R. Pörtner, Operation heiliges Grab, Legende und Wirklichkeit der Kreuzzüge (1095 - 1187), 1977, 222 - 225.

7) Siehe al-Manara 7 (1936), 81 - 102 (= Vorwort des Herausgebers); 347 - 352 (= Einleitung des Schreibers und Abhandl. I); 401 - 407 (= Abhandl. II - III); 556 - 576 (= Abhandl. IV); 647 - 652 (= Abhandl. V- VIII); 815 - 821 (= Abhandl. IX und X mit Schlußwort des Herausgebers).

8) Siehe Abhandl. I, 403 - 404: "Die Konzilien haben nie zwei Willen erwähnt." Dasselbe auf S. 570 - 573 (Abhandl. IV).

9) Sicherlich unter dem Einfluß einer Schmähschrift des Shemʿun von Qennesre. Siehe oben Kap. I, h), n. 55. Diese entstellte Lebensskizze kommt in der IV. Abhandl. (S. 573) und in der Einleitung des Schreibers (S. 350) vor .

Die Ausgabe Assemranis schrieb diese Lebensskizze dem Dionysios von Tell-Maḥre zu, wie von Michael Syrus in seiner Chronik als überliefert gemeint ist. Darauf bauend glaubte Graf, die nicht genannte Quelle des Thomas von Kaphartab sei eben Dionysios von Tell-Mahre. Aber Michael Syrus hatte diese Annahme ausgeschlossen, indem er ausdrücklich geschrieben hat: "Betreffs der Häresie des Maximus (Maximinus) haben wir in der Gegenschrift des Shemʿun, Priester des Klosters von Qennesre gefunden ..." (Chronik, IV, 423 und II, 433).

10) siehe Abhdl. I (S. 352); IV (S. 576) und V (S. 647) wo diese Völker in einen unterschiedlichen Zusammenhang gebracht werden.

11) Das richtige Zitat von Basilius siehe bei Johannes Maron, Glaubensauslegung § 30 und § 88. Der Text von Jakob von Sarug scheint aus dem Kommentar des Evangeliums bei Ibn at-Tayyeb entnommen zu sein, aber in der von Y. Mangurius edierten Rezension, Tafsir al-Mashriqi, Cairo B.I. 1908, nicht auffindbar. Cf. Duayhy, Apologie III, 42.

12) Die Stelle ist von Graf mißverstanden worden, als hätte sich Thomas gegen Cyrill gewendet. In der Ausgabe ist der Beginn tatsächlich entstellt; es müsste lauten: "Die hl. Väter bestätigten in den Konzilien, daß es eine Kirche ist ... ein Wille, ein Wissen, ein Wille (sic!), eine Taufe, wie Cyrill Bischof von Alexandrien bezeugt hat: Wer zwei Willen bekennt usw. ..." Ähnliche Rede wird bei Ibn at-Tayyeb dem Cyrill auch zugeschrieben. Siehe Duayhy, Apologie III, 42. Thomas selbst nennt keine bestimmten Werke von Cyrill oder von Jakob.

13) Cf. F. Nairon, Dissertatio, 69 - 76 und Assemani, Catalogus III, 264.

14) Cf. Duayhy, Apologie II, Kap. VI, ed. Fahed, 138 - 149

15) Die Behauptung, der Name von ʿAin-Qara (genauer ʿAinqura

in der syrischen Schrift) sei in al-ʿAqura von Duayhy grundlos umgedreht (so Graf, II, 95, n. 2 und 100; blindlings gefolgt von Joubeir, Essai, 288, n. 4) beruht auf mangelnder Kenntnis der Lokaltoponymie. Lange vor Duayhy schrieb der Patriarch Yusef al-ʿAquri (+ 1646) seinen eigenen Nachnamen "ʿAinquroyo = حمدعه و ما " in der Überschrift seiner Grammtik, Rom 1647 (nach seinem Tode ediert) und verstand diesen Namen auch in Bezug auf den Ort ʿAqura !

16) Cf. GCAL II, 100 und Graf, Nomokanon, 213, n. 3.

17) Siehe Duayhy, Apologie II (Fahed, 143) = من كتاب الهدى الذى أفسده في الزيادات التي زادها عليه.
(Fahed, 144) = وهذا القول بنفسه زاده على كتاب الهدى في الصحاح عن فريضة الايمان.
(Fahed, 145)= قول توما الكفرطابي في الزيادات على كتاب الهدى.

18) So schreibt er wörtlich: وقد شرحت خبرها ... وشرحت بيان حالها في الرسالة التي كتبتها.

19) Zum Beispiel der Nestorianer ʿAli ibn Ibrahim Boktishuʿ (oder Boktaishuʿ = Jesus Weinen) der letzte Arzt dieses Namens im XII. Jh., berühmt in der Augenheilkunde. Cf. Graf, GCAL II, 112. Siehe auch die Liste der Jakobitischen Bischöfe bei Michael Syrus, Chronique III, 500, unter Kephar Tab und Kephar Tab/Emêse (dieselbe Liste in ROC 6 - 1901, 199 vorausgedruckt).

Kapitel VII

Die literarische Produktion des Gabriel Barclai (= Ibn al-Qilaʿy)

Spezialliteratur:

Graf, GCAL III, 309 - 312, stellte die alte Literatur bis 1936, die auf allgemeinen Angaben von Duayhy beruht, zusammen. Siehe Duayhy, Annalen, ed. Fahed, 367 - 397 und Apologie II (Kap. XIV), 244 - 264. Vollständige Studien über die zum größten Teil noch unedierten Werke des Barclai fehlen noch, und die neuen Studien verdienen mangels unmittelbarer Forschung der Handschriften ein nur begrenztes Vertrauen. Folgende Publikationen sind zu berücksichtigen:

Breydy, Michel, Le Manuel théologique de Gabriel ibn al-Qilaʿy arab. in Manara 24 (1983), 407 - 422, französische Zusammenfassung auf S. 513 - 512.

Douaihy, Hector, Un théologien maronite Gibrail ibn al-Qalaʿy (sic!), Dissertation doctorale, Rome 1959 (nicht ediert).

Gemayel Pierre, Zaǧalyat ibn al-Qilaʿy, arab. Beirut 1982, (Auswahl poetischer Werke mit Wiederholung altüberlieferter Ansichten. Aufpassen auf die vielen irreführenden Druckfehler !).

Harfouche, Ibrahim, Muntaha al-Masaʿy, arab. Erster Versuch, die poetischen Werke des Barclai systematisch zu erforschen, in Manara 2 (1931) 748 - 758; 805 - 813; 901 - 907; 3 (1932) 99 - 106.

Salibi Kamal, Maronite Historians of Mediaeval Lebanon, Beirut 1958, (Mangelhafte Schlußfolgerungen wegen Abhängigkeit des Verfassers von nicht kritischen Ausgaben der verwendeten Quellen !).

Lebensbeschreibung:

Gabriel (Ǧibrail) ibn al-Qilaʿy (andere Umschriften seines Namens: Qulaʿy, Qalaʿy, latinisiert in Benclaius, Barclaius, Qlai, Klahi, meistens Barclai) ist der erste Schriftsteller, der die abendländische Theologie mit ihrem nach mittelalterlichen Begriffen allen Wissenschaften umfassenden Inhalt und zum Teil mit ihrer Methode und Terminologie in den christlichen Orient eingeführt hat.

Er schrieb hauptsächlich auf Arabisch, aber seine arabische Sprache hatte nicht den klassisch Arabisch sprechenden Christen zum Ziel, wie die Melkiten oder die Nestorianer, sondern allein die Maroniten seiner Zeit, die zwar Arabisch sprachen, dafür aber ihre eigenen Schrift- und Ausspracheregeln erfunden hatten. Gabriel schrieb also in der arabischen Sprache des XV. Jahrhunderts, die angefangen hatte, sich unter den Maroniten zu verbreiten.

Sein Geburtsort ist Lahfad (auch Lehfed und Lehfet) im Gebiet Ǧubail, in einer gebirgigen Gegend von 1100 Metern über dem Meeresniveau. Die Zeit seiner Geburt ist nicht bekannt, und wird durch zwei Hinweise errechnet. Sein Vater Petrus war wohlhabend, und übergab ihn zur Ausbildung in arabischer und syrischer Sprache einem bekannten einheimischen Khury Ibrahim ibn Drayʿ, der auch als Schreiber berühmt war.

Wegen einer Augenkrankheit lehnte ihn seine Verlobte ab, und Gabriel schloß sich dem Franziskanermönch Fra Gryphon (ein Flame) an, der ihn im J. 1470/71 mit zwei anderen Maroniten nach Jerusalem mitnahm. [1)]

Diese Daten setzen voraus, daß der junge Verlobungsfähige sein 20. Lebensjahr vollendet hatte und um das Jahr 1450 geboren sein muß. Seinem Bruder Michael begegnen wir später in Zypern, wo er für die Erweiterung der Kirche von Mar ʿAbda mit eigenen Mitteln gesorgt hat.

Von Jerusalem aus wurden die drei Maroniten über Venedig nach Italien geschickt und traten in den Franziskanerorden ein. Wo sie ihre Noviziatzeit erfüllten, ist aus den Annalen der Franziskaner nicht zu erfahren. Ihre Studien begannen sie in Rom, und nach 20 Jahren kehrten sie im J. 1492 in die Heimat zurück. Einer der Mitgefährten, namens Yuhanna wurde gleich

zum Bischof von ʿAqura geweiht, und etwa drei Jahre später (um 1495) ertrank er bei einer Schiffsreise vor der Küste Libanons in Richtung Jerusalem. Von dem Dritten ist nichts bekannt, außer daß er vor J. 1515 starb. [2]
Es ist anzunehmen, daß alle drei ihre Priesterweihe in Rom erhielten, und nicht erst nach ihrer Rückkehr, [3] denn inzwischen wären sie mindestens um die 40 Jahre alt geworden ! Gabriel stellte sich sogleich dem neugewählten Patriarchen der Maroniten, Shemʿun al-Hadati (1492 - 1524) auf Empfehlung seiner eigenen Oberen in Jerusalem zur Verfügung und griff mit Wort und Schrift in die Abwehr gegen die jakobitische Propaganda ein, die seit Jahren (etwa ab 1450) unter den Maroniten im Libanon aktiv war. Barclai wechselte nach Bedarf von dem Franziskanerkloster in Bairut zu den Residenzen der Maroniten in Quzhaya, Qannubin, usw., bis er auf Befehl seiner Oberen im J. 1496 mit dem Superiorat ihres Klosters in Zypern betraut wurde. Als besondere Aufgabe galt für ihn, die zu Tausenden dorthin emigirierten Maroniten seelsorgerisch zu betreuen. Von dort kam er immer wieder zu den Bergen des Libanon zurück. Im J. 1507 wurde er zum Bischof der Maroniten von Zypern bestellt und nahm zunächst seine Residenz im Kloster der heiligen Lucius (= Nuhra) und Antonius zu Nikosia (olim Ledra/Leucosia), später im Tal des hl. Georg in Tala. Im J. 1516 schied er aus einem Leben von außerordentlich reicher literarischer Produktivität.
Ein guter Kenner der Geschichte der Franziskaner im Nahen Osten, G. Golubovich, faßte seine Meinung über Barclai folgendermaßen zusammen: "In der Geschichte des Ordens und der Kirche ist die Biographie dieses hervorragenden Apostels, Seelsorgers und Schriftstellers völlig verkannt worden. Gleichwohl, durch seine Lehre, die Mannigfaltigkeit seiner Werke und seinem Eifer gegen die Häretiker, wird ihn die Geschichte eines Tages als einen hl. Hieronymus der Maroniten darstellen." [4]

In seinem Schrifttum verfolgte Gabriel nicht nur den Zweck, die scotistische Schultheologie, die er als Franziskaner erworben hatte, auch seinen Volksgenossen zu vermitteln, sondern er strebte geradezu, die katholische Lehre als das überkom-

mene Glaubens- und Wissensgut seines Volkes zu beweisen. Dafür plädierte er nicht nur mit den Argumenten der abendländischen Theologie, sondern auch mit den ihm zur Verfügung stehenden alten orientalischen Werken der Kirchenväter, wie Ephrem, Ishac, Jakob von Sarug, oder die syrischen Versionen der Briefe von Cyrill von Alexandrien und des Tomos des Papstes Leo I. Neben den vielen unmittelbaren Übersetzungen abendländischer Schriften übernahm Barclai im Dienste seiner Volksgenossen die Aufgabe, sowohl dogmatisch-polemische Traktate zu verfassen, als auch praktische Anleitungen zur Anwendung der Sakramente, oder historische Darbietungen und Erbauungsschriften, seien sie in Prosa abgefasst oder in ein poetisches Gewand gekleidet.

Bei den christlichen Autoren arabischer Zunge aus der Vergangenheit war er nicht in die Schule gegangen. Diese hatten ja für die praktische Seelsorge unter den Maroniten seiner Zeit nichts anzubieten. Rein theoretische Auseinandersetzungen konten die damaligen Maroniten nicht interessieren, denn dafür waren sie geistig nicht genug vorbereitet. Dagegen war die Treue zur traditionellen Lehre der Väter das eindrucksvollste und wirksamste Argument, welches Barclai in seiner Methode sowie in den Aufklärungsschriften, Mahnschreiben, Predigten und Lehrbüchern bevorzugte. Alle diese Schriften legen ein beredtes Zeugnis ab für seine zeitnahe soziale Gesinnung und seine starke Volksverbundenheit.

Was uns heute als ein fehlerhafter Sprachausdruck in seinen Schriften erscheinen mag, weil er sich dem Vulgärarabisch nähert und vielfach gegen die grammatikalischen Regeln verstößt, klang bei den Maroniten von damals und noch zwei Jahrhunderte später als die Gelehrtensprache, die sie imstande waren, zu verstehen. Nur wegen der Besonderheiten der Karshunischrift in der damaligen Zeit sehen viele Ausdrücke heute aus, als seien sie sprachlich verdorben !

Die Wiedergabe lateinischer Fachausdrücke stellte für den Autor Barclai keine unüberwindliche Aufgabe dar. Oft umgeht er die Schwierigkeit durch bloße Umschrift der Termini, was für die den Lateinern freundlich gesonnenen Maroniten eine vornehme Sprachbereicherung war. Manchmal legte er sich selber eine eigene arabische Terminologie zurecht.

A.-Prosaschriften: 1) Kompendium der Theologie in mehreren Büchern. Diese behandeln im einzelnen folgende Themen: Einzigkeit und Trinität Gottes; das Schöpfungswerk; die Menschwerdung des Wortes; Tugenden und Laster; die Sakramente; die Union der zwei Naturen und ob sie zwei Willen haben; wie der hl. Geist vom Vater und Sohne ausgeht. Man findet sie mal einzeln, mal auswahlweise in den Handschriften zusammengelegt.
Die nachträglichen Titel auf den handgeschriebenen Bänden besagen nicht immer das, was der Verfasser selbst als Urtitel gegeben hatte. Eine systematische Erforschung dieser theologischen Traktate setzt unbedingt die Gegenüberstellung der verschiedenen Handschriften voraus.
Folgende Handschriften gehören hierzu:

- Vat. Ar. 643, Karshunischrift, verstümmelt und in schlechtem Zustand. Schreiber Sarkis as-Semrani fertigte ihn im J. 1576.
- Aleppo, Maroniten, 127/I. Schreiber Qas Andraos ibn Daud in Qannubin im J. 1687.
- Aleppo, Maroniten, 128 (nach Graf eigener Einsicht, sonst nirgendwo beschrieben).
- Einst. Vat. Syr. 249/I, Karshunischrift, heute vermißt. Die Bezeichnung "inter Codices Ecchellenses olim decimus octavus" im Katalog ist trügerisch. Ecchellensis besaß keine einzige Hs. der Werke von Barclai. [5]
- Vat. Ar. 640, Karshunischrift, teils aus dem J. 1575, teils aus 1585. Der Schreiber Sarkis as-Semrani nennt sich hier Bruder der Bischöfe Yunan und Yusef, im Kloster Quzhaya (auch Qyzhaya). Die hier gesammelten Werke sind in vier Bücher geteilt, jedes mit einem eigenen Titel unter dem Gesamttitel: "Kitab Ydah al-Yman = Buch der Auslegung des Glaubens". Das Kompendium ist irrtümlich als "Marūn Tubōno" bekannt geworden, weil der Verfasser diesen hl. Patron (Maron) am Anfang seiner Handschrift zusammen mit dem hl. Gabriel (seinem Namenspatron) ausgerufen hat. [6]
  Barclai hat diese Sammlung, die als Handbuch der Theologie für die Maroniten dienen sollte, besonders gepflegt. Das erste und zweite Buch stellen die dokumentarische Grundlage für die nachfolgenden Auseinandersetzungen, die er in den

einzelnen Traktaten im Laufe der Jahre geschrieben hat. Im ersten Buch sind Fragmente der Kirchenväter aus einer damals "800 Jahre alten Handschrift" in syrischer Sprache gesammelt. Dabei, so schreibt Barclai, »ist kein einziges Wort von mir oder von den falschen Doktoren der Entartungszeit und der Sklaverei«. Diese Fragmente sind nicht nach lateinischen Vorlagen von Barclai übersetzt worden, wie Graf behauptet (GCAL, III, 311), denn sie gehören zum alten Patrimonium der syrischen Christenheit. Sie beinhalten zunächst ein unvollständiges Stück aus der Rede des Severianus von Gabala, über die Begriffe Wesen, Natur, Hypostase und Person; [7] danach folgen zwei Fragmente aus Cyrill von Alexandrien, das erste von unbestimmter Herkunft, das andere aus dem Brief an Eulogius; [8] schließlich eine am Ende unvollständige syrische Version des Tomos von Leo dem Großen an Flavianus vom 13. Juni 449 A.D. [9]
Die Unvollständigkeit des Tomos hängt mit dem Verluste einiger Blätter in dem von Barclai abgeschriebenen Antigraphum zusammen, denn die scheinbare Fortsetzung in der Hs. gehört zu einer selbständigen Schrift, deren Anfang auf den verlorengegangenen Blättern stand. Die übriggebliebenen Blätter bieten eine theologische Auseinandersetzung mit den Nestorianern, vielleicht von Sahdona. Auch diese letzte Schrift ist am Ende unvollständig, aber das hat Barclai bemerkt und begründet: "von hier ab ist die Schrift verblichen, und ich mußte die Handschrift dem Eigentümer zurückgeben, weil ich nun, in heiligem Gehorsam, von der Stadt Bairut abreise. Das Buch war über 800 Jahre alt, verstümmelt und wenig davon übrig geblieben. Der Schreiber war Sulayman im Flecken Bhannes, Diakon des Mutran von Bharsaf.« [10]
Diese Dokumentensammlung vervollständigte Barcali später während seines Aufenthaltes in Nord-Libanon (Quzhayakloster?) mit einem Mimro des hl. Jakob von Sarug über die Vorteile des Buches für seinen Leser (unediert), einem verkürzten Glaubensbekenntnis, und einem Mimro über die zwei Naturen in Christo, den man Mar Babai oder auch Mar Ishaq zuschreibt. [11] Es folgt dann eine Husoyo über die zwei Naturen,

exzerpiert aus einem Hymnus des Ishaq, Schüler des hl. Ephräm, [12] und ein Mimro desselben über den Glauben und über die Menschwerdung. [13] Den Schluß bildet ein bisher unbekannter Mimro des hl. Ephräm über das Lernen.
Als Gegenstück zu diesen orientalischen Dokumenten wählte Barclai aus dem lateinischen Lehrgut acht Bullen der Päpste, die die Maroniten direkt betreffen und deren Originale noch zur Zeit Barclais im Patriarchalarchiv zu Qannubin zugänglich waren. [14] Die letzte Bulle von Papst Leo X. aus dem J. 1515 konnte 21 Jahre früher, als Barclai sein theologisches Kompendium begann (im J. 1494) selbstverständlich nicht zu der Sammlung Barclais gehören, und die zweite, die von Papst Alexander, wurde von Barcali unterlassen, weil ihr Text von dem des Papstes Innozenz nur wenig abweiche. Er kopierte aber das Siegel davon und die Unterschriften.
In der Zählung dieser Bullen ist ein Fehler unterlaufen bei den Kopisten des Werkes Duayhy, so daß die Zahl 14 (= in Zahlbuchstaben: Yod + Daleth) anstelle von 8 (= Zahlbuchstabe He) irrtümlich bei allen späteren Autoren angesetzt wird. Duayhy hatte ja diese "Auslegung des Glaubens" nicht in einem vollständigen Band gesehen, und alle anderen Autoren haben die Beschreibung von Duayhy übernommen, ohne eine vollständige Handschrift, wie Vat. Ar. 640 studiert zu haben.
Das zweite Buch (ff. 38 - 94) mit der Überschrift "die feste Wahrhaftigkeit" will diejenigen widerlegen, die auf Grund der politischen Zeitgeschehnisse im Orient die Franken und ihren Papst als unzuverlässige Christen ablehnten.
Die Jakobiten behaupten, das Primat des Priestertums sei wohl in Rom bei den Franken, aber die Ehre des Königtums sei in Äthopien und nur von dort wird Hilfe und Erlösung (= Befreiung) für die unterdrückten Christen des Orients kommen.

Um dieser Behauptung der damaligen Jakobiten zu entgegnen, übersetzte Barclai die Kirchengeschichte des zu seiner Zeit hochgeschätzten Martin von Troppau, geteilt in Geschichte der Päpste (ff. 39 - 62v) und Geschichte der Kaiser (ff. 65v - 94r). Auf ff. 64r - 65v ist ein Brief von Barclai an einen Unbekannten, der als Prolog zur Geschichte der Kaiser angesetzt ist.[15] Das Verzeichnis der Päpste ist bis Alexander VI (im J. 1495) von Barclai und bis Gregor XIII. (von 1569, sic!, weil Pius V. übersehen worden ist) von einer späteren Hand fortgesetzt worden. Auch die Geschichte der Kaiser ist mit einem Zusatz bis zum Regierungsjahre von Philip II. von Spanien und von Kaiser Rudolf II. (in Wien) ergänzt worden.
Zu diesem Buch gehören aber auch die Mahnreden über die "Abrechnung und Bestrafung (= Jüngste Gericht) und über die Auferstehung der Körper (= Toten)", die eine spätere Hand am Ende des Bandes VA 640 (ff. 207 - 215) nachgeholt hat. Barclai beruft sich hier auf zwei Franziskanische Lehrer: Alexander und Riccardo. Ich vermute darunter Alexander von Hales (+ 1245) dessen Summa im J. 1482 in Nürnberg ediert wurde, und Riccardus a S. Victore (+ ca. 1173), von dem zwei Kommentare über den hl. Geist und über das Jüngste Gericht bekannt sind.
Das dritte Buch (ff. 97r - 169) mit der Überschrift "Bekanntmachung des Glaubens" stellt folgende Übersetzungen aus dem Lateinischen zusammen: Die Union der Naturen in einer Person von Johannes Duns Scotus, mit einem Anhang über Definitionen der gebrauchten Termini und einem anderen über die Kategorien des Wissens; danach folgt eine Disputation in der Pariser Schule über die zwei Naturen und die zwei Willen, über das Gebet Christi, und ob Christus im Grabe Mensch geblieben ist oder nicht; schließlich eine Abkürzung des Pariser Traktates des Magister Parisinus über den hl. Geist. Der Nachlaß von J. Duns Scotus ist lange Zeit handschriftlich überliefert worden.

Die Versionen von Barclai könnten daher eine Rezension darstellen, die besonders ältere Varianten aufweisen kann. Nach einer kurzen Skizze über die vier Konzilien fügt Barclai die Übersetzung verschiedener Quodlibeta über den hl. Geist zu, und fährt mit dem Verzeichnis der Häresien aus der Sicht seiner abendländischen Lehrer fort.
Das vierte Buch (ff. 169 - 106) mit der Überschrift "Erneuerung der Liebe" schreibt eine Einführung in die Wissenschaft von

Ps.-Areopagita ab. [16] Mit dem Ziel, die immerwährenden Sorgen der Oberen der Kirche für die Erlösung des christlichen Volkes zu beweisen, zählt Barclai die verschiedenen Verfolgungen, die die Kirche erlitten hatte, die ökumenischen Konzilien, die im Laufe der Jahrhunderte getagt haben, stellt die genehmigten und nicht genehmigten Bücher auf, dann erwähnt er die kleineren Konzilien und fügt die Normen um ein Konzil zu berufen und zu leiten, und vermeidet über das Papsttum zu schreiben, "weil er dies schon in einem Sonderschreiben getan hatte". [17] Außer diesem Werk, das Barclai persönlich geteilt, geordnet und überschriftet hat, stammen alle anderen Kompendien seiner Werke nicht von ihm, sondern von dem jeweiligen Schreiber, der eine bestimmte Anzahl von Barclais Abhandlungen zum eigenen Nutzen zusammengefügt hat. Der Mangel an Systematik, den einige moderne Autoren, aufgrund dieser nachträglichen Kompendien dem Barclai vorwerfen, ist daher nicht berechtigt.
Aus dem Gesamtinhalt dieser Kompendien darf man mit Recht entnehmen, daß Barclai einen ausführlichen Pastoralunterricht über die Sakramente für seine Maroniten beabsichtigt und ausgeführt hat. Die einzelnen Abhandlungen findet man sehr oft, im ganzen oder zerstückelt, in verschiedenen Handschriften oder in unterschiedlich geordneten Sammlungen.

2. Moralbücher:

Die Fragen der Moral und des kanonischen Rechts hat Barclai zum Teil in Fragen und Antworten, zum Teil in Maqāla (= Abhandlung) oder in Risālat (= Briefform) behandelt.
Barclai bewies sich dabei als selbstloser Autor im Dienst seiner Mission und legte keinen Wert darauf, daß sein Name in der Überschrift seiner Werke erscheine. Sein Hauptziel erläuterte Barclai in der Einleitung zu seiner "Auslegung des Glaubens" (VA 640, f. 4v): "Mein Wille ist, daß dieses Buch in der kleinen Nation der im Berge Libanon wohnenden Maroniten verbreitet wird ... es darf weder verkauft noch gekauft werden, sondern geliehen und (abgeschrieben) werden unter dem syrischen Volk des hl. Maron...". Die Identität des Verfassers wird gewöhnlich durch eine Notiz des Schreibers bestätigt. Diese Tatsache hat dazu geführt, daß viele Werke von Barclai zerstückelt oder einzeln und anonym überliefert wurden.

Der Fall seiner Abhandlung aus den Schriften der hl. Väter gegen diejenigen, die die zwei Naturen in unserem Herrn Christus nach der Union ablehnen" ist ein vielsagendes Beispiel dafür. In der Hs. Borg. Ar. 135 (ff. 70v - 79r und 81rv) steht die Abhandlung anonym und am Ende verstümmelt.
Graf hielt sie einmal (GCAL II, 102, 1) für eine moderne arabische Übersetzung des "Buch des Glaubens" von Johannes Maron, und ein andermal (ebd. 90, 27) für ein anonymes theologisches Traktat der Melkiten ! In der Hs. Kreim 41 (ff. 1 - 21, aus dem J. 1609) konnte ich den vollständigen Text dieser Abhandlung innerhalb eines Bandes identifizieren, der ausschließlich Werke von Barclai enthält, die den allgemeinen Titel "Theologie von Ibn al-Qilaʿy" tragen. [18]
Von besonderer Bedeutung ist die anonyme Übersetzung der Summa de casibus conscientiae, genannt Astesana, die Barclai unternommen hat. Ihr Verfasser war ein Minorit, der auch anonym bleiben wollte, und den man nur nach seinem Heimatort Asti kennt (+ um 1330). Sie wurde später mehrmals zwischen 1468 und 1519 gedruckt. Barclai hat also eine dieser Ausgaben gebraucht. Seine Übersetzung des zweiten Buches über die Tugenden und Laster ist in der Hs. Aleppo. Maroniten 127, erhalten. [19] Die Bücher IV (über die Sakramente), V (über die Buße und letzte Ölung), und VI (über die Ordinationen) sind in den Hss. VA 425 und 639; Borg. Ar. 137; Sciarf. Ar. 9/41 zu identifizieren. [20]
Das achte Buch (über die Ehe) ist auch in der Hs. VA 639 (ff. 235v - 362r, eingeordnet unter der allgemeinen Überschrift: Nomos der heiligen antiochenischen Kirche); Borg. Ar. 137; ʿAin Warqa 29 (J. 1633); Sbath, Fihris 89 und in Kreim 41. [21]
Es ist nicht auszuschließen, daß die übrigen Bücher der Astesana in anderen Kompendien wiederzufinden sind, nämlich: Buch I (über die Gebote Gottes); III (von den Verträgen und Testamenten) und VII (von den kirchlichen Zensuren).
Barclai hat damit versucht, den Mangel an theologischem Lehrmaterial bei den Maroniten seiner Zeit durch direkte Übertragung aus lateinischen Vorlagen zu beheben.
In der Privatbibliothek des Erzbischofs von Tripolis (in Karm-Sadde) fand ich eine karshuni Handschrift mit dem Titel: Ab-

kürzung der Geschichte von al-Qilaʿy = مختصر تاريخ القلاعي mit über 200 Seiten alphabetisch numeriert. Ein zweites Exemplar ist mir nicht begegnet.[22)]

In Nachahmung liturgischer Belehrungen im römischen Ritus schrieb Barclai eine Instruktion für die würdige Feier der hl. Meisse in 111 Fragen und Antworten. Hss. VA 644 ff. 1r - 80v; Bkerke 151, Vgl. Harfouche in Mashriq 6 (1903), 553 - 554. In der Einleitung beruft sich der Verfasser auf den hl. Bonaventura, den er öfters zitiert, z.B. auch in seinen Predigten und in dem "Glaubensbekenntnis der Franken und Maroniten. "[23)]

Eine theologische Zusammenfassung mit der Überschrift "Bekentnis des Volkes von Maron = اعتقاد شعب مارون " behandelt Barclai in 6 Kapiteln; die Trinität, die Menschwerdung, die Naturen, die Substanz, der Glaube von Pètrus und des römischen Stuhles, und der Glaube unserer alten Väter. Hs. Ashqut 52, S. 368 - 390.

3.- Homiletica:

Viele Predigten und Mahnreden sind in verschiedenen Handschriften noch erhalten, in der Hauptsache solche für die ganze Fastenzeit, die übrigen für bestimmte Angelegenheiten.

Hss. VA 641 (karshuni, J. 1637); einst Mar Shallita, aus dem J. 1658, von einem Schreiber Qas Girgis ibn Ephrem al-Bani, nach Harfouche (Mashriq 5, 1902, 556), der gleich zugefügt hat, die Hs. sei nach kurzer Zeit aus der Bibliothek verschwunden. Borg. Ar. 136, ff. 5r - 10v und 30r - 49v.; VA 640, ff. 203r - 215v; hier sind zusätzlich zwei Briefe in Form von Mahnungen abgeschrieben: der erste an den Bischof Daud von Lehfed und alle Gegner, über verschiedene kanonische und Moralnormen für den Klerus und das Volk, damit sie die Lehre der Häretiker bekämpfen können; der zweite ist eine allgemeine Warnung an die Maroniten vor Elisäus aus al-Hadat, Ibn Shuʿba von Hardin und Samiā von Lehfed, welche die jakobitischen Irrtümer verbreiteten.

4.- Mahnreden:

Diese werden manchmal als Briefe erwähnt, oder in Auszügen zitiert, so daß oft Verwechselungen eintreten können. Eine systematische Einordnung dieser Schriften erfordert vorerst die Gegen-

überstellung der verschiedenen Rezensionen in den handschriftlichen Sammlungen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen jene Briefe, die der Patriarch Duayhy in seine Apologie miteinbezogen hat. Es stellt sich nämlich heraus, daß Duayhy öfters nur Auszüge davon abgeschrieben hat, die für seine Beweisführung von Nutzen waren, während das übriggelassene einen viel größeren Umfang hat als der eines gewöhnlichen Briefes. Das als Brief gehaltene Schreiben an den Priester Ǧirǧis ar-Rāmi, geschrieben im Kloster Qannubin am 5. August 1495, worin Barclai diesem wegen seines Übertrittes zu den Jakobiten Vorhaltungen macht, gehört zu einem Traktat mit über 10 Kapiteln ! [24]
In dem von Duayhy zitierten Auszug (Apologie II, 260 - 263) bekennt der Verfasser, daß er zwar 456 (!: richtig wäre "wiederholte") Briefe an die Abtrünnigen unterbreitet, aber keine Antwort erhalten habe, er aber einen einzigen Brief, der ihm zukam, sechsmal erwiderte.
Der Gesamttext dieses "Briefes" ist noch in keiner Hs. aufgefunden, aber die Zahl 456 beruht eigentlich auf einem mißverstandenen Ausdruck "Tno = ܬܢܐ, aus dem Syrischen ܬܢܐ für wiederholen", das irrtümlich als drei Zahlbuchstaben gedeutet worden ist. [25]
Briefe und Mahnreden von Barclai findet man noch in den Hss. Sciarf. Syr. 9/41 (abgeschrieben in Rom von einem Elias, vielleicht einer der ehemaligen Schüler in Ravenna). Siehe Armaleh, Catalogue, 518 - 519 (Appendix); VA 644, ff. 182v - 194v und 259v - 262r; Borg. Ar. 136, ff. 148v - 160r und 222v - 224v und 10v - 13v (Trostbrief an einen kranken Bruder) und 13 v-30r (über die Buße). Der Brief über das, was in den Bergen des Libanon geschieht und bald geschehen würde (Borg. Ar. 136, ff. 225r - 236v) ist nichts anderes als die schon erwähnte Warnung vor den Jakobiten Elisäus, Ibn Shuʿba und Samiā, nur vollständiger und ausführlicher abgeschrieben.

5.- Übersetzungen:

Außer den zahlreichen Anleihen aus Literaturen des Orients und noch mehr des Westens, welche die schon angeführten größeren Sammlungen enthalten, liegen noch folgende Versionen aus der Feder des Barclai vor:

a) Übersetzung der Apokalypse des Johannes aus der lateinischen

Vulgata: Par. Syr. 85 (karshuni, Auszug) ff. 13r - 28v;
b) Briefe Ephräms des Syrers, VA 644, ff. 80v - 128v; Borg. Ar. 136, ff. 49r, 53r, 58r, 62r, 70v, 85v, 94r.
c) Nach Duayhy, Annalen, Fahed, 365, beendete Barclai im J. 1488 (oder besser 1498 !) die Abschrift/Übersetzung eines Werkes des Johannes Damascenus. Die betreffende Handschrift ist nicht lokalisiert worden.[26)]
d) Auszüge aus den Akten der Konzilien von Chalkedon und Ephesus mit Väterschriften, gegen den Monophysitismus und Nestorianismus: VA 644, ff. 129r - 182v und Borg. Ar. 136, ff. 94r - 148v.
e) Beweisstellen aus den Vätern für die Grunddogmen der Trinität und Inkarnation: VA 644, ff. 194v - 210r; Borg. Ar. 136, ff. 160r - 165v.
f) Brief des Hieronymus an Eustochios über die Jungfräulichkeit (= Epist. 22): VA 644, ff. 210r - 234r; Borg. Ar. 136, ff. 168r - 194v.
g) Dialog des Anselm von Canterbury, De Libertate arbitrii: VA 644, ff. 234r - 245r; Borg. Ar. 136, ff. 194v - 206r. Das Original ist von Fr. Sales Schmidt in S. Anselmi ... Opera omnia, I (1938), 201 - 226, veröffentlicht worden
h) Raimundi Lulii de kabbalistico auditu, in vier Teilen und entsprechenden Abbildungen (12 ff. syrisch übersetzt): Hs. Florenz Medic. Nr. 278, abgeschrieben am 15. November 1585 von Jakob Hesronita, Sohn des Diakons Shem'un [27)].
j) Geschichte und Beschreibung der sieben Hauptkirchen Roms: VA 644, ff. 245r - 259r; Borg. Ar. 136, ff. 206v - 222r; Bkerke 101. Ein Verzeichnis der mit dem Besuch dieser Kirchen verbundenen Abläße und Bemerkungen über andere Monumente Roms mit Einschluß der Weissagungen der sieben Sybillen sind daran eingereiht.
k) Wie schon oben ausgeführt, gehört zu den Übersetzungen auch die Summa Astesana, deren Teile unter dem Titel "Nomos der heiligen antiochenischen Kirche" oder "Theologie von Ibn al-Qila'y" in verschiedenen Sammelbänden erscheinen.
Ein alter Kalender der maronitischen Kirche ist von L. Cheikho für ein Werk des Barclai gehalten und als solches in Mashriq 8 (1905), 869 - 874, veröffentlicht worden. Cheikho entnahm es einer karshuni Handschrift der Orientalischen Bibliothek in

Bairut, datiert im J. 1673, die noch andere Dichtungen von Barclai enthält. Diese Tatsache allein reicht aber nicht aus, um die Verfasserschaft des Kalenders zu begründen. Der Kalender muß also anonym bleiben, auch wenn es in der Reihe Patrologia Orientalis (T. X, 345 - 353) nachgedruckt worden ist.[28]
Eine letzte Anmerkung, die die Erforschung der Prosawerke von Barclai betrifft, gilt der Herkunft der Hs. Borg. Ar. 136, die aus dem Maronitenkolleg in Ravenna nach Rom kam,[29] und der Hs. Borg. Ar. 137, die eine von Barclai umgearbeitete Fassung des Werkes "die geistliche Arznei" umfaßt, (ff. 1v - 96v) um es den Maroniten annehmbar zu machen.

B.- Dichtungen:

Während das theologische Schrifttum von Barclai nach Inhalt und Anlage in seinem römischen Studiengang seinen Ursprung hat, offenbart ihn sein poetisches Wirken als Kind seiner syrischen Heimat. In die größeren Schöpfungen historischer Dichtungen reihen sich mehrere Liederkreise mit biblischen, hagiographischen und moralischen Stoffen ein. Auch im Dienst seiner apologetischen Polemik stellt Barclai die Dichtkunst. Diese ist aber nicht mit der klassischen Prosodie der Araber zu verwechseln, wie es Graf ahnungslos unterstellt.
Sie muß als eigenständige Poetik der Maroniten betrachtet werden, denn neben der populären Dichtung (Zaǧal und Qurrādi) stellen wir in der Überschrift vieler Gedichte Barclais den Zusatz : im ephremischen Ton (= fi lahn Aframy), fest, das heißt, in der Melodie des siebensilbigen syrischen Gesanges, der bei den Maroniten täglich in den Liturgien vorkommt. Und wo keine solchen charakteristischen Zusätze vorhanden sind, wissen die alten Bergbewohner in Libanon aus mündlicher Tradition, welche populäre Arie gemeint ist.
Wer diese Tatsache verkennt und sich dabei an Mitteilungen aus dritter Hand hält, wird nicht in der Lage sein, die Verstückelung und Vermischung dieser Dichtungen aufzudecken und sie aus den verschiedenen Sammlungen zu entwirren. In den letzten 50 Jahren haben sich viele einheimische Gelehrten an diese Dichtungen herangemacht und erzielten nur annähernde Ergebnisse, nicht ahnend, daß sie oft Titel von Prosastücken in die Liste der Dichtungen eingeführt und umgekehrt Titel von Dichtungen unter die Prosaschriften versetzt haben !

Eine systematische Erforschung aller Dichtungen von Barclai ist noch nicht gelungen. Hier sind die meist bekannten Sammlungen mit mehreren Gedichten von Barclai:

- Aleppo, Maroniten 712, nach eigener Einsicht von Graf;
- Bairut, Bibl. Or. Nr. 15, 16, 622, 629, 630; Or.15 ist im J. 1684 in Quzhaya geschrieben; 629 ist aus dem J. 1668 und 630 aus dem J. 1673;
- Bkerke, 13 (heute 101) aus dem J. 1581; 291 (heute 117 ?) Laut Gemayel, Zaǧalyat, 77 aus dem XX. Jh.;
- Borg. Ar. 136 (im J. 1570) kam in der Vaticana aus dem Nachlaß von Nasrallah Scialac im Kolleg von Ravenna;
- Borg. Ar. 175, Karshuni aus dem J. 1632;
- Feytrun 76 (454) im J. 1655; Faḥed, Catalogues, 293 - 94;
- Ǧebayl / Dayr al-Banat, 2/70; Naṣrallāh, Catalogue II, 206.
- Kreim 20, Karshuni, XVII. Jh.; Naṣrallāh, ebd. 21 - 22;
- Kreim 21, Karshuni, nicht datiert (wenn seine melkitische Herkunft sich beweisen läßt, wäre dieser Kodex nicht nach dem XVII. Jh. geschrieben, weil die Melkiten danach aufgehört haben, die syrische Schrift /Karshuni zu gebrauchen);
- Kreim 217, eine moderne Abschrift um 1910 von P. Yuḥanna Marun as-Sebʿeli über eine alte Hs. angefertigt, mit sprachlichen Verbesserungen. Harfouche entnahm davon die Zaǧalya über den Fall von Tripolis, siehe sein Vorwort in Mashriq 14 (1911), 433. Die alte abgeschriebene Hs. stammt aus der Gegend von Ǧebayl/Batrun, wie von Harfouche bezeugt und nicht von Quzhaya, wie von Gemayel, Zaǧalyat, 83, vermutet ;
- Vat. Syr. 210, Karshuni, J. 1656; 214, Karshuni, J. 1592; 217, Karshuni, XVII. Jh.: 231, Karshuni, J.1629; einst 249, II, Karshuni, XVI. Jh., heute vermißt; 250, Karshuni, J. 1669, heute auch vermißt;
- Sbath, Fihris 91, ist eine dem Barclai zugeschriebene Gedichtsammlung, dessen Inhalt und Schreiber völlig unbekannt sind.

Die Hs. VS 210 ist irrtümlich zu den Codices Ecchellenses gerechnet worden. Der Schreiber Yusef Basluqiti fertigte sie um d. J. 1654 für den eigenen Gebrauch an. Sie kam später in den Besitz von Faustus Nairon und danach in den der Vaticana. Die Überschrift "min Qaul Gibrail al-Qilaʿy = ex dic-

tis Gabrielis Barclai" vor der Geschichte des gerechten Joseph, Sohn des Jakob (f. 1 - 31), ist eine Erfindung des Schreibers. Diese Geschichte ist im J.1556 von dem Patriarchen Musa al-ʿAkkari aus Bardeh (daher Bardensis in B.O. I, 522) geschrieben, wie man es aus den ersten Versen entnehmen kann und von Duayhy, Annalen, Fahed 429, bestätigt ist.
Ebenso zweifelhaft ist die Herkunft der Hs. VS 231 aus der Privatbibliothek von Ecchellensis.
Bei den vielen Dichtungen von Barclai ist die Überschrift "Madiḥa = Lobgedicht" nicht bloß als Lob zu verstehen, sondern als eine Gattung in der damals üblichen populären Dichtkunst, die sich in der Struktur der Strophen wie in dem gesanglichen Vortrag von der "Qiṣṣa = Erzählung" unterscheidet, wie ebenso von der Gattung "Mashruqi = Levantinisch", die in sehnsuchtsvoller, nachdenklicher Arie vorgetragen wird und von "Marṯīah/ Mirṯāt" = Elegie, Trauerlied, sowie von der "Nashida = Chansonette, Liedchen". Siehe z.B. in VS 217 die "Hymne zur apokalyptischen Vision der Jungfrau mit der Sonne" (f. 94).
Die Vielfalt der inzwischen verlorengegangenen Gattungen dieser populären Dichtkunst verdient eine besondere Forschung in den Gedichten von Barclai und wird für das Verständnis der einzelnen Gedichte einen bedeutenden Beitrag leisten.
Die bisher identifizierten Gedichte von Barclai sind:
1.- Geschichte Konstantin des Großen: eine metrische Bearbeitung der bekannten Sylvester-Legende. Die eposartige Dichtung umfasst 500 Verse mit dem immer gleichbleibenden Reim "ma" und verläuft im einfachsten Erzählerton.
Ausgabe von Harfouche in Manara 7 (1936), 653 - 663; 767 - 779; nach einer Handschrift in Privatbesitz.
Andere Karshuni-Hss.: Bkerke, 13 (101); Bairut 629; 630.
2.- Geschichte des Berges Libanon/Kesrwan: Diese umfangreiche Dichtung Barclai hat neben dem epischen einen stark romantischen Einschlag, indem der Verfasser vergangenes Heldentum seines Volkes in freier Behandlung der Geschichte besingt. Jede der 275 Strophen besteht nach der Regel des Zaǧal aus 4 kurzen Versen, von denen die ersten drei einen gemeinsamen Reim haben, der in allen Strophen wechselt, der vierte Vers aber durchlaufend durch das ganze Gedicht den Reim "ān" der

ersten Strophe wiederholt. Neueste Ausgabe in Anlehnung an die vorherige Edition von Paul Carali erschien bei Gemayel, Zaġalyat, 81 - 130.

3.- Madiha über das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit und über die göttliche Menschwerdung. Gemayel, ebd. 131 - 138, hat sie neu herausgegeben mit Angabe der handschriftlichen Quellen. Die Existenz zweier Gedichte, das eine über die zwei Naturen und zwei Willen Christi und das andere über den Ausgang des hl. Geistes, wie von Graf, III, 331 und Gemayel, Zaġalyat, 45 behauptet, nach einer angeblichen Zählung von Duayhy (siehe Annalen, Fahed, 396), beruht auf einem Mißverständnis.Es handelt sich nicht um Gedichte, sondern um zwei Prosaschriften (siehe oben, Beschreibung der Auslegung des Glaubens nach VA 640).

4.- Madiha über die unbefleckte Madonna, Mutter der Erlösung: Dies ist ein Marienlied mit über 500 Versen: Hss. Bairut 629, 630 (siehe auch VS 214/VIII). Der Anfang und ausgewählte Stücke sind in Mashriq 7 (1904), 1088 veröffentlicht worden. Siehe auch Kreim 21, S. 107 - 127 und der Hinweis auf andere Marienlieder des Barclai in Mashriq 7 (1904), 421.

5.- Über die Vier Synoden und die Häresien: ist neulich bei Gemayel, Zaġalyat, 139 - 146, nach Borg. Ar. 175 (ff. 91r - 93r) veröffentlicht worden. In der Ausgabe ist der Teil über die Häresien nicht mit eingeschlossen. Einst auch in VS 250, I. Unter der Tonbezeichnung "Lathumo d-Haymonuto" befindet sich in VS 408 (einst auch VS 250), und Bkerke 19 (Anhang) ein syrischer Maimar mit der Aufzählung aller Häresien des Orients. Nach Duayhy, Apologie III, 35 - 36, gehört dieser Maimar nicht Barclai selbst, der ihn im J. 1498 (auf der heutigen Hs. Bkerke 115 ?) abgeschrieben hat und später in der Cheirotonia des Diakon Yusef, Neffe des Bischofs Klemens von Ehden (im J. 1596) eingetragen wurde. Duayhy selbst trug denselben Maimar in der eigenen Cheirotonia vom J. 1675 (= Bkerke 19) als IV. Anhang ein. [30]

6.- Tadel derer, die vom Glauben abfallen: Nur der erste Teil ist in Manara 2 (1931), 805 - 813 und 901 - 907 veröffentlicht worden.

7.- Gedichte mit biblischen Stoffen:

- Abraham und sein Opfer: Bairut 630; Bkerke 13 (101);
- Klage Marias unter dem Kreuze: VS 231, ff. 40r - 42r und einst VS 249/II, 9; veröffentlicht aus einer Hs. in Bkerke (?) in Manara 3 (1931) 262 f.;
- Über Maria Magdalena: VS 231m ff, 20r - 22r;
- Hymne zur Vision der Jungfrau mit der Sonne in der Apokalypsis des Johannes: VS 217, ff. 94r - 98r;
- Madiha über den Ungehorsam von Adam und seine Rebellion als er Iblis (Teufel) glaubte und das Wort Gottes leugnete, nach der Gattung "Mashruqi/Shuruqi": Borg. Ar. 135 ff. 59r - 61v. Incipit: ـ من لي مجيري من لي مجيري ـ من زفرة النار والبكا المريري

  Titel dieser Madiha und Verfasser sind bei Graf, GCAL II, 469 (unter Seiten- statt Blätterzählung) irrtümlich wie folgt dargeboten: Über den Grund der Erschaffung Adams, anonym koptisch-jakobitischer Herkunft !
- Madiha für eine zusammenfassende Erklärung des Alten und des Neuen (Bundes): Borg. Ar. 135, ff. 51r - 59r (ein Blatt fehlt zwischen f. 56v und 57r). Ohne den Anfangsvers ist dieselbe in Sciarf. Ar. 14/1 einem Dikry al-ʾAdib zugeschrieben, Incipit in Borg: ـ المجد لله العظيم ذو الوقار ـ باري الوجود من غير وجود باقتدار بحكمة حكم ـ ما قد رسم ـ لنا سبق ـ في علمه من القدم...

8.- Loblieder auf Heilige:

- Simeon der Stylite von Ǧubayl (= dessen Kirche in diesem Ort steht): einst VS 249/II, 6; Bairut, 630; innerhalb Sbath 340 nach Echos d'Orient, 25 (1926), 87; Bkerke 13 (101)
- Euphrosine von Alexandrien: Bairut, 629
- Lucius (Nohra) von Samarǧubayl (dessen Heiligtum an diesem Ort seit dem 11. Jh. bekannt war. Cf. Steph. Ev. Assemani, Catal. Codd. Bibl. Medic. 27): Bairut 629; Bkerke 13 (101); einst VS 249/II, 7; Kreim 20 und 21. Vgl. Ghibril, Histoire II, 483 ff.
- Alexius (Risha) aus Rom: Bairut 630; VA 214, ff. 28r - 34v; einst VS 249/II, 11
- Antonius: einst VS 249/II, 12 !
- Moses der Äthiopier: einst VS 249/II, 18

- Georg von Lydda: Bairut 629; Bkerke 13 (101) und Kreim 20
- Shaina (= Pacificus) der Räuber (nicht der Araber, wie bei Graf, ebd.): Bkerke 13 (101); Kreim 21, Eine andere Biographie in Sanctorale von Serʿel (J. 1279), siehe Manara 4 (1933), 144
- Jakobus der Zerschnittene: VS 231, ff. 2r - 5v (Anfang fehlt); Kreim 21
- Der Märtyrer Patriarch Gabriel aus Heğula, zum Andenken an sein Martyrium in Tripolis im J. 1367: einst VS 249/II, 17; über das unsichere Datum dieses Martyrium siehe Debs, Histoire abrégée 228 - 230 und 239 - 240. Andere schlagen das J. 1296 vor, als die Stadt Tripolis von den muslimischen Heeren zurückerobert wurde. [31)]

9.- Zum Kirchenjahr und Sonstiges zur Askese:

- Auf dem Palmsonntag: Anonyme Hymne in VS 214 f. 34r - 35v. Incipit:

شعب المسيح بهذا اليوم مسرورو قد جا يُسْرنا والفصح والنورو

Diese Hymne wurde später im Ritual aufgenommen, Cf. VS 312 f. 141 r - v und VS 415, f. 18 (diese Hs. ist die Fortsetzung des VS 393). Laut Catalogus (III, 501) ist sie in Rom lateinisch übersetzt und gedruckt worden, und "in Dominica Palmarum canitur inter Missarum Sollemnia in Collegii Maronitarum de Urbe Ecclesia".

Dazu siehe auch: "Esposizione della messa che nella domenica delle palme si canta secondo il rito della patriarcale chiesa antiochena della Nazione de'Maroniti, della Benedizione della Palme, Roma 1797 (35 pp.).

Auf demselben Thema, aber mit folgendem Incipit:

قوموا بنا نطلع جبل مكرّما ist eine zweite Hymne in VS 231, f. 22v - 27r und in Bkerke 101 (olim 13) dem Gabriel zugeschrieben. Harfouche hat sie in Manara 3 (1932), 264 - 268 ediert.

- Über das Mönchsleben: VS 231, ff. 10r - 17v
- Über die Reue: Bairut 629; Kreim 20; Borg. Ar. 135, f. 48r - v (die Hs. ist hier verstümmelt, daher ist der Text unvollständig). Hier ist der Incipit: قال الصليبي والدموع سواكبي

VS (einst) 249/II; VS 231, ff. 32 - 39. Hier ist der Incipit:

يقول الصليبي والحشا رعباني

zu vergleichen mit einer ähnlichen Zağalya in VS 141, ff. 128r - 133. Laut Catalogus III, 265 - 266, ist dieses Lied von einem Johannes im J. 1865/1554 geschrieben. Die Aussage "aṣ-Ṣalibi" läßt an einen sonst unbekannten melkitischen Dichter denken, der hieß eben "aṣ-Ṣalibi". Graf, GCAL III, 115, bezieht sich auf die Angaben des Mingana's Catalogue (arab. chr. 112, S. 157 - 158), um anzunehmen, daß der dort erwähnte "aṣ-Ṣalibi" wie alle

anderen in dieser Sammlung Melkit sei, zumal "der Schreiber Semᶜan ibn Musa ibn Manassa aus Anfeh (erratim Aqfeh)" war !
Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du V^e au XX^e siècle, vol. IV/I (Paris, 1979), 232, fügt die Hss. Bairut Orient. 964 und Maᶜluf 175 hinzu, ohne genauere Angaben über den Verfasser geben zu können.
Die Bezeichnung "as-Salibi" paßt aber auch den Franziskaner "Ibn al-Qilaᶜy"!

- Über das Sterben: Bkerke 13 (101); Bairut 629

10.- Verschiedenes:

- Elegie auf den beim Schiffsunglück verstorbenen Mitbruder Fray Johannes, worin dieser als "Märtyrer des Gehorsams" und als gelehrter und frommer Mönch und Priester gefeiert wird. Aus dem veröffentlichten Text (von G. Manash in Mashriq 18, 1920, S. 250 - 256) kann man nicht ausschließen, daß er auch Bischof (eine Tiara bekam) wurde. Hs. Aleppo 712, f. 212 - 215. Ein Teil davon ist nochmals in Mashriq 25 (1927), 268, abgedruckt; neue Ausgabe bei Gemayel, Zaǧalyat, 185 - 192.
Duayhy, Apologie II, Fahed, 240, kannte eine andere Rezension. Im Original war diese Elegie akrostichisch geschrieben.
In der Ausgabe von Manash ist diese Charakteristik nicht hervorgehoben und die Strophe zum Buchstaben Phe fehlt; viele Worte sind auch verstellt oder sogar falsch ausgedeutet. Es fehlt auch jeder Hinweis auf das Datum des Schiffsunglückes, das möglicherweise im J. 1495 stattgefunden hat.
- Über die Astrologie, die Planeten und Fixsterne: VS 217, ff. 1r - 15v; einst VS 249/II, 15; Bairut 15
- Über die Meteoren und Konstellationen der Gestirne: einst VS 249/II, 9; Bairut 15. Die beiden letzten Gedichte sind von Gemayel, Zaǧalyat, 147 - 172, veröffentlicht worden.
- Über das Wissen und die Wissenschaft: veröffentlicht bei Gemayel, Zaǧalyat, 173 - 184, nach Bairut 15

Durch die wirkungsvolle Initiative von Barclai wurde die populäre arabische Dichtung von kirchlicher Seite anerkannt und ist von vielen Mönchen, Bischöfen und sogar von einem Patriarchen als Lehrmittel eingeführt und ein Jahrhundert lang für allerlei liturgische Angelegenheiten und geschichtliche Erzählungen verwendet worden. Anfangs des XVIII. Jh. erfuhr diese Dichtkunst durch den Gründer des neuen Mönchsorden, ʿAbdallah Caraʿali eine neue Blütezeit.

Fußnoten Kapitel VII

1) Duayhy hat nur Johannes und Gabriel erwähnt, Apologie II, 240 und 245. Der Franziskaner und Zeitgenosse Fray Suriano behauptet, es seien drei Jungen gewesen, die Fray Gryphon "vestite tre et feceli frati nostri et mandoli a Venetia et doventoro docti in rason canonica, li quali tuti ho conosciuti et havuti subditi. L'uno chiamato Frate Joanne fo facto arcivescovo d'Acura in Maronia (= Land der Maroniten !) ellecto da tuto el popolo; ... e pieno di bone opere morito al tempo del mio primo guardianato (= 1493 - 1495). L'altro chiamato Frate Gabriello, fo facto vescovo de li Maroniti che stano in Cypro ... pieno di anni vive sino al presente (= 1515). Lo terzo morite senza dignità ecclesiastica, chiamato Frate Francesco." Cf. H. Golubovich, Il Trattato di Terra Santa e dell' Oriènte di frate Francesco Suriano, missionario e viaggiatore del secolo XV, Milano, 1900, 68 - 71.

2) Cf. Suriano, loco cit. Bei Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1806, ist Gabriel nicht erwähnt, und bei Sbaralea, Supplementum et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci, Romae 1806, 296, findet man einen Gabriel Hagar und einen Gabriel Maronita, als "episcopus anno 1475 (sic!?) syriaco idiomate scripsit Vitas Sanctorum. Forsan (sic!?) discipulus fuit Griphonis Belgae eo tempore Maronitarum Patriarchae (sic!). Num hic Gabriel Hagar de quo supra?". Duayhy, der wie diese zwei Quellen die Schrift von Suriano nicht kannte, erwähnt den Qas Yuḥanna al Maruny, von dem die Elegie von Barclai spricht. Aus nicht ernannten Chroniken schildert aber Duayhy die Weihe eines Yuhanna zum Bischof von ʿAqura, nach Oktober 1492. Cf. Apologie II, 253.

3) Wie irrtümlich bei Duayhy, Annalen, Fahed 372 und Graf, GCAL III, 310, angenommen. Übrigens, Barclai in seinem Klagelied über Johannes spricht es deutlich: وارسمونا كهنة ـ وعزنا عندهم انجهار = sie haben uns Priester geweiht (in Rom) und wir wurden öffentlich geehrt. Cf. Mashriq, 18 (1920), 255.

4) Cf. G. Golubovich, Op. cit. 71, n.1: "Di frate Gabriele celeberrimo tra i Maroniti prepariamo una biografia, tanto più necessaria in quanto che nella storia dell'Ordine e della Chiesa questo insigne apostolo, pastore e scrittore è del tutto sconosciuto ! Eppure, per dottrina, varietà di opere e zelo contro gli eretici la storia ce lo dirà un s. Girolamo dei Maroniti". Von der versprochenen Biographie ist m.E. nichts publiziert worden !

5) Cf. Breydy, Ecchellensis, 239; 240, n. 28.

6) Cf. Breydy, Manuel Théologique, 412.

7) Cf. Addit. 14.532 (VIII. Jh.). f. 36b, 42b; Addit. 14.538 (X. Jh.), f. 77v; Wright, Catalogue II, 961 und 1006-b. Vgl. PG. T. 65, c. 10 - 14, und J. Zellinger, Studien zu Severian von Gabala, Münster/Westf. 1926, 117 - 127. Siehe auch Addit. 17.194 (J. 1197/886) f. 77a, bei Wright, Catalogue II, N. 862 (irrtümlich 858 bei Graf, GCAL III, 318, Anm. 2) S. 1003a.

8) Cf. Epist. 44; PG. T. 77, c. 224 -228. Der Brief an Eulogius ist syrisch wohl bekannt (contra Graf !), obwohl mit Varianten in der Auswahl von Väterzitaten bei Johannes Maron, siehe meine Ausgabe §§ 50, 81 und bei Nau, Opuscules, 198, 200, 201

9) Cf. Epist. 28; PL T. 54, c. 756/A-776/B; coetera a c. 776 ad 782 desunt. Über die syrische Überlieferung des Tomos siehe P. Mouterde, Les versions syriaques du Tome de Saint Léon, in Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, XVI, 4 (1932) 121 - 165; item: G. Opitz, Das Syrische Corpus Athanasianum, in Zeitschr. f.d. Neutestam. Wissenschaft, 33 (1934) 23 - 24.

10) Ortschaft in den Bergen al-Matn/Libanon. Graf, III, 318 verstand es als Eigenname des Bischofs !

11) Eine spätere Hand fügte zwischen den Zeilen hinzu: "von Mar Ephrem, für die Muttergottes." Dies bedeutet hier: auf dem Metrum des hl. Ephräm (= siebensilbige Verse) und wird an den Marienfesten gesungen.

12) Ediert in der Sammlung Bedjan, Ishaq, Nr. 63, S. 800 - 804. Früher hsg. und übersetzt von G. Bickell, Isaaci I, 24 - 33. Ins Deutsche übersetzt von S. Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter (Bibl. der Kirchenväter) Kempten und München 1912, 151 - 154.

13) Ediert in Bedjan, Ishaq, 789 - 800 und Bickell, Isaaci, 2 - 25; Landersdorfer, ebd. 115 - 129.

14) Bereits im Februar 1515 waren Originalbullen an maronitische Patriarchen vom Patriarchen Simon al-Ḥadati an den Papst Leo X. nach Rom zurückgeschickt worden. Es waren die von Innozenz III. (1215), Alexander III (1256) Eugen IV. (1439 und 1441), Nikolaus V. (1447), Kalixtus III. (1455) und Paul II. (1469). Leo X. bereicherte diese Sammlung mit einer neuen Bulle "**Cun**ctarum orbis ecclesiarum" vom 1. August 1515. Diese wurde also später von Barclai übersetzt und seiner Dokumentensammlung einverleibt. Über diese Bullensammlung im Kloster Qannubin berichtet auch Fray Antonio Soarez, portugiesischer Zisterzienser im Kloster Alcobaça, der in den Jahren 1552 - 1558 eine Pilgerfahrt nach Palästina und Syrien machte und seinen Aufenthalt bei den Maroniten im Libanon im 6. Buche seiner acht Bücher umfassenden Reisebeschreibung (Autograph in der staatlichen Bibliothek in Lissabon) mit großer Ausführlichkeit schildert.
Dabei nahm Soarez auch Einsicht in die dort aufbewahrten päpstlichen Schreiben, die er zum Teil kopierte und exzerpierte. Siehe Fr. Kunstmann, Über die Maroniten und ihr Verhältnis zur lateinischen Kirche, in Theolog. Quartalschr. 27 (Tübingen 1845)

40 - 54.

15) Diese Identifizierung gelang mir auf Grund eines Hinweises auf einen "Martinian" (Entstellung von Summa Martiniana), der im Prolog der Geschichte erwähnt ist. Die Geschichte des Martin von Troppau war nämlich als Summa Martiniana bekannt, und wurde im J. 1477 (und 1490) in Turin herausgegeben als "Chronica Summorum Pontificum Imperatorumque ac de Septem Mundi Aetatibus". Die letzte Ausgabe besorgte L. Weiland in Monumenta Germaniae Historica, XXII (Hannover), 1872, 377 - 475.

16) Darüber Graf, GCAL I, 197; 268 und 486.

17) Dies bestätigt die Existenz des bisher verschollenen Werkes über das Priestertum, von dem Abraham Ecchellensis im Kloster Quzhaya einen Auszug entnommen hatte. Cf. Ecchellensis, De Origine nominis Papae, Romae 1660, 101 - 102 und 82: "in Libro de Sacerdotio, cap. 3, de Sacris Ordinibus et ecclesiasticis Dignitatibus". Siehe auch die Einleitung des Schreibers Sarkis as-Semrani in der Hs. Sciarf. Syr.7/10, I. Armaleh, Catalogue, 140 - 141.

18) Siehe oben mein Kap. III, n. 56 und 57 und Breydy, Ibn at-Tayyeb, 265 - 274.

19) Cf. Mashriq 17 (1914), 356, unter dem Titel: An-Namus al-Ǧame' min al-Akh Astezan", wo er den Terminus "al-Quwāt = Kräfte (aus Virtutes) für die theologischen Tugenden gebraucht: al-Quwāt al-Lahutyat !

20) Siehe auch I. Armaleh, Catalogue, 518 - 519 (Anhang) und Sciarf. Syr. 13/8.2, ebd. 236. Zu vergleichen die Hs. Aleppo Maroniten 127 (und 128).

21) Karshunischrift, einst Mar Shallita 11 (aus dem J. 1609), Cf. Harfouche in Mashriq 6 (1903), 450 - 454 und J. Nasrallah, Catalogue II (Kreim) 43 - 46.

22) In der Ausgabe der Geschichte von Kesrwan/Lobgedicht des Berges Libanon ist ein Geschichtsabriß in Prosa den einzelnen Themen vorausgestellt. Der Herausgeber Paul Carali teilt dem Leser nicht mit, aus welcher Quelle er diese Prosaabschnitte geholt

hat. Cf. Zaǧalya über die Kämpfe der Muqaddamin (= Führer) in La Revue Patriarcale, 5 (1930), 513 - 530; 602 - 618; 6 (1931) 33 - 40; 160 - 168; 465 - 472; 529 - 536; 617 - 624 und 673 - 678.

23) In der Hs. Ashqut 52, s. 335 - 368. Vgl. den umfangreichen Traktat des hl. Bernardin: Istruzioni morali di S. Bernardino da Siena ... intorno al traffico ed all'usura, tradotte nella volgar favella, Venezia, 1744, und seine Predigten der Fastenzeit. siehe auch Karl Hefele, Der hl. Bernardin von Siena und die Franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV. Jahrhunderts, Freiburg/Br. 1912, 90-99.

24) Cf. Duayhy, Apologie II, nach der Kopie von Gabriel Farhat in der Hs. Cambridge Qq 150, f. 33v.: im Kapitel 10 hat Barclai die Geschichte der Maroniten zusammengefaßt.

25) Cf. dazu Breydy, Ibn al-Qilaʿy, 409 und 419 n. 9; und mein Kap. III, 1 (S. 108 supra)
Die darauf gestützten Verhöhnungen bei Chabot, Listes, 3 und Anaphore, 8, entbehren jeder Berechtigung und können nicht berücksichtigt werden. Die falsche Zahl wird noch heute von modernen Forschern kopiert und ohne jegliche Nachforschung abgeschrieben. Siehe Gemayel, Zaǧalyat, S. He und 38 !

26) Von der De Fide Orthodoxa des Damascenus gibt es verschiedene Hss., ohne bisher festgestellten Übersetzungscharakter. Graf, GCAL II, 44. Man darf sich daher fragen, ob der Auszug in VA 300, 9, das Kapitel 21 über Licht, Feuer, Sonne, Mond und Sterne (= Griechisch. Lib. II, cap. 7, nicht Lib. I, wie bei Graf), aus der Hand von Barclai ist, oder eine Abschrift von früherer Übersetzung Cf. PG 94, c. 885/A-900/A.

27) Siehe Catalogus Codd. Palat. Medic. 387 und Appendix S. LXV. Die hier angegebenen Daten müßten einer strengen Revision unterworfen werden.

28) Un ancien calendrier de l'église maronite par Gebrail ibn al-Qolaʿy. Siehe dazu die Introduction von R. Griveau, S. 347 ff., und I. Guidi, in Rivista degli

Studi Orientali, 7 (1916 - 1918), 739 ff.

29) Cf. A. Diotallevi, Ricerca dei Manoscritti del Collegio Maronita di Ravenna, in Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano, Roma 1 - 2 (1978), 39 - 48 praes. 45, n. 29.

30) Eine ausführliche Beschreibung dieser Cheirotonia hat Pierre Chebly in Mashriq 2 (1899) 641 - 643 abgegeben, als die Hs. noch in der Residenz von Qornat Shahwan aufbewahrt war.
Duayhy, Apologie III, 36, schreibt die drei ersten Strophen des Gedichtes ab. Siehe auch Ghibril, Histoire I, 692.

31) Die Liste der Patriarchen der maronitischen Nation, die in Paris 1733 von Joseph Ascari veröffentlicht wurde (Series chronologica Patriarcharum Antiochiae) stützt sich auf Notizen von Duayhy, aber keine einzige Hs. davon mit seinem Namen ist aufzufinden !
In der Series Chronologica ist die Patriarchatszeit von Gabriel aus Heḏula in das J. 1290 versetzt worden und sein Tod im J. 1296. Dem entgegen steht die Aussage von Duayhy, Apologie II, Fahed 194, "über den Patriarchen Ǧebrail von Heḏula und andere ist uns nicht gelungen, irgend eine geschriebene Notiz zu finden, so daß wir nicht einmal wissen, wann sie existiert haben."
Was aber Barclai bezeugt aus dem J. 1367 , stimmt mit den arabischen, wie mit den byzantinischen und russischen Zeitberichten überein. Diese Berichte sind leider von unseren maronitischen Autoren nicht zur Kenntnis genommen worden. Nach der Eroberung Alexandreias durch Peter I. von Lusignan am 9. Oktober 1365 kam eine furchtbare Reaktion mit Greueltaten gegen alle Christen, Bischöfe und Patriarchen eingeschlossen, unter dem Sultan von Ägypten. Diese dauerten über fünf Jahre (1366 - 1370). Auf Grund einer Randnotiz in einem Evangeliar hatte Duayhy die Gefangenschaft des Bischofs Yaʿqub aus Ehden im J. 1677/1366 festgestellt. Cf. Annalen,

Fahed (311) 322 - 323.
Zu den Quellen in russischer und griechischer Sprache siehe die Zusammenfassung bei Peter Schreiner, Byzanz und die Mameluken in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, in Der Islam 56 (1979) 296 - 304; item: P. Kahle, Die Katastrophe des mittelalterlichen Alexandria, in: Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 68 (1935), 137 - 154.
Schreiner, ebd. 300, n. 17, erwähnt auch folgende arabische Quelle: ـ كتاب الالمام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور المقضية في موقعة الاسكندرية.

Kapitel VIII

DICHTER UND SAMMLER VON RECHTSSÄTZEN IM XVI. JAHRHUNDERT

1.- Yuḥanna Schüler des Gabriel verfaßte eine "Qasida" über die Weltverachtung, VS 231, ff. 27v - 32v, hsg. bei P. Gemayel, Zaǧalyat, 193 - 198. Von Yuḥanna ist sonst wenig bekannt und erhalten. Als Schüler von Gabriel Barclai muß er anfangs des XVI. Jh. geboren sein (um 1500), um als Mönch oder als Diakon dem Bischof Barclai gedient zu haben; nach dem Tode des letzteren (1516) verbrachte Yuḥanna sein Leben als Mönch im Kloster Quzḥaya.

2.- Sarkis as-Samrani, ibn Yuḥanna ibn Qas Tedros, bekannt auch als Ibn Ǧuluan (so wie seine zwei Eremiten-Brüder Yunan und Yusuf). Geboren in Samarǧubayl bei Batrun, trat Sarkis in das Kloster Quzḥaya mit seinen zwei älteren Brüdern (vor 1570). Während seine Brüder sich für das eremitische Leben entschieden haben, finden wir Sarkis im Kloster von Mayphuq (1571 - 72).

Bei einer Christenverfolgung in dieser Gegend verließen Sarkis und die anderen Mönche das dortige Kloster und versteckten sich mit Khury ʿAtyeh sechs Monate lang. [1] Später erreichte Sarkis das Kloster Quzḥaya, wie es uns eine Handschrift aus seiner Hand (VA 639, datiert im J.1574) bezeugt.

Seine zwei Brüder wurden bei einem Streit zwischen Muṭran Daud, dem Oberen des Klosters und dem Patriarchen Michael Rizzi, im J. 1575, zu Bischöfen erhoben, aber sie blieben ihrem eremitischen Lebenswandel treu. Bischof Yusef starb im J.1619, und Bischof Yunan im J. 1623. [2]

Auch Sarkis wurde später (um 1605 ?) zum Bischof geweiht und starb im J. 1626. Ob er in der Zwischenzeit auch das neu errichtete maronitische Kolleg in Rom (1584) besucht hat, ist zwar wahrscheinlich, aber noch in keiner Quelle bestätigt. [3]

Aus seiner Beschäftigung mit dem Schrifttum des Gabriel Barclai empfing Sarkis Anregung zu eigenem poetischen Schaffen. Die Werke des Barclai, die er abgeschrieben hat, sind in den folgenden Hss. erhalten: VA 639 (Nomos, im J. 1574); 640 (Aus-

legung des Glaubens, zwischen 1575 und 1585); 643 (Theologiae Compendium, im J. 1576; in diesem Jahr exkommunizierte der Patriarch seine zwei Brüder); 644 (Die würdige Feier der Messe, ohne Datum); Sciarf. Syr. 7/10 (Über die sieben Sakramente, im J. 1571); Bkerke 13/101, (Beschreibung der Kirchen Roms, im J. 1581).

Andere Werke aus seiner Kopistentätigkeit: Bkerke 57 (einst 118: Anaphoren im J. 1570; die Hs. war früher im Kloster Mar Shallita, Nr. 9 nach Manara 1, 1930, 899 und Mashriq 6, 1903, 449); Bkerke 15 (Rutbat al-Qindil, d.h. Letzte Ölung, im J. 1577, zugunsten seiner Brüder Yusuf und Yunan im dritten Jahr ihrer Bischofsweihe); VS 300 (Übersetzung der lateinischen Messe S. Mariae in Sabbato, im J. 1601), diese Hs. müßte noch mit einer Kopie derselben Messe verglichen werden, die in Feytrun, Nr. 108 (486) vorhanden ist. Siehe Fahed, Catalogues, 306; VS 319 (Officia Sanctorum, im J. 1573).

Neben einem Lobgedicht auf sein Vorbild Barclai erscheinen unter dem Namen von Sarkis andere Dichtungen religiösen und geschichtlichen Inhaltes.

Das Lob des Gabriel Barclai ist in VA 643, ff. 144r - 148v und voraus (f. 143v) persönliche Bemerkung des Dichters.

Die Zağalya über die Verachtung der Welt (VA 231, ff. 17v - 20r) trägt im Titel die Bezeichnung "von Muṭran Sarkis aṣ-Ṣamrani" und muß also nach dem J. 1600 datiert werden. Von derselben eine Zağalya über die Eroberung der Insel Zypern durch die türkische Flotte im J. 1570. Die Strophen sind nach dem syrischen Alphabet geordnet und die Strophe zum Buchstaben Ṣad beginnt so: Ṣamar Ǧubayl heißt das Heimatdorf des Sünders, des Schreibers der Buchstaben, Sarkis". Ibrahim Harfouche gab dieses Gedicht samt Erklärungen in Manara, 1 (1930), 901 - 910 heraus, nach der Hs. Bkerke 13 (101). In der Einleitung (S. 897 - 901) ist ein historischer Bericht über die Eroberung Zyperns im vollen Text wiederholt aus der Hs. Bkerke 57 (einst 118 und früher Mar Shallita Nr. 9).

Die "Klage über Zypern" wurde von L. Cheikho in Mashriq 25 (1927) 339 - 343, nach Hs. Bairut 15 und dessen Abschrift 16,

veröffentlicht. Hier hatte aber der Kopist, mit Abweichung von der originalen alphabetischen Ordnung, den Anfang der oben angeführten Strophe geändert, um sein eigenes Heimatdorf und sich selbst einzutragen. Im letzten Kolophon nennt er sich mit vollem Gentilicium so: "Antonius ibn Abu-Mansur Hanna von der Familie Frayğ̌i (nicht Fariǧ, wie bei Graf, GCAL, III, 334) aus dem Dorfe Kfar-Debyan im Gebirge Libanon", und er bittet um ein Gebet für seinen Lehrer, "den Mutran Yuhanna as-Samarğ̌ubayli". [4]

Die andere Klage (Mirtat) über die Zerstörung von ʿAkkar und anderen Städten des Libanon im J. 1585, die Sarkis verfaßt hatte, ist auch von Cheikho dem Schreiber Antonius zugeeignet worden, in Mashriq 25 (1927), 343 - 344, aber Harfouche, der sie in Manara 2(1931) 434 - 442 vollständig ediert hat, hat sie auf den richtigen Verfasser zurückgeführt.

Der Sammler von Zağ̌alyat, Antonius, tat im J. 1684 wie sein Kollege Yuhanna ibn Michael aus Ehden, im J. 1627 (in VS 231, geschrieben für das andere Eremitenkloster in Quzhaya, Mar Michael) und wählte nach Belieben Gedichte aus verschiedenen Quellen, ohne auf die Richtigkeit ihrer Autoren besonders zu achten. Und so erscheint bei Yuhanna (VS 231) die Zağ̌alya über den Fall und die Zerstörung der Stadt Tripolis im J. 1289, die von einem Sulayman al-Ashluhi verfaßt wurde, neben der Zağ̌alya über die Verachtung der Welt, die von Sarkis as-Samrani stammt, neben einem Gedicht von Johannes, Schüler des Barclai.

Bei Antonius (Hs. Bairut 15 und 16) erscheint ebenfalls ein Gedicht von Barclai für die Palmsonntagsfeier (wie dies bestätigt ist in VS 231) neben dem Lied zum Lobe des hl. Bishway, das eher Sarkis as-Samrani zuzuschreiben wäre, weil dieser in der Hs. Bkerke 13 (101) als "Diener bzw. Priester im Dienst der Kirche von Mar Bishway" (= Eremitenkloster im Tal der Mönche bei Quzhaya) zeichnet. [5]

Übrigens, der Text der Zağ̌alya über den Fall von Tripolis in der Hs. VS 231 (von Sulayman ?) unterscheidet sich an vielen Stellen von dem, welchen Harfouche in Mashriq 14 (1911), 433 ff. nach einer privaten Hs. herausgegeben hat.

3.- Shemʿun ibn Qas Musa al-Qubayati trug den Titel Khury

(Chorepiscopus) und gehörte zu der Kurie des Patriarchen Musa al-ʿAkkari. Shemʿun war gebürtig aus meinem Heimatort Qobayat (Kobayat) und der Patriarch Musa stammte aus dem Dorf Barde/ Barida, in derselben Gegend.Dieser Patriarch förderte zu seiner Zeit die kulturellen Beziehungen zwischen den Klöstern in Quzhaya/Qannubin und in Kobayat/Shuita und ʿAndeket/Shadra. [6] Duayhy führt auf, daß Khury Shemʿun einen Maimar über den Patriarchen Musa und seine Erlebnisse in Rom (in den J. 1515 und 1522) verfaßt hat, (Annalen, Fahed, 423 - 424 um das J. 1560), aber davon ist bis jetzt keine Abschrift aufgetaucht.

4.- Die Rechtssammlung des Periodeutes Girgis aus Ehden:

Dieser Girgis lebte zuerst als Eremit in Quzhaya zusammen mit Tedros aus ʿAinturin. Im J. 1783 A.G. (= 1471 - 72 A.D.) schrieb er eine Rechtssammlung ab. Später wurde er zum Oberen des Hauptklosters, Mar Antonios in Quzhaya, gewählt und starb im J. 1491. Seine Rechtssammlung war bis zum J. 1675 im Kloster seines Heimatortes Mar Sarkis Ras en-Nahr (Ehden) als einziges Exemplar aufbewahrt. Hier fand sie nämlich der Patriarch Duayhy (Annalen, Fahed 362 - 363), bevor er sie, Jahre später, (um 1689) zu sich holte und an 35 Stellen seiner Apologie III benutzte; die Handschrift ging danach verloren, aber durch die zahlreichen Auszüge und Zitate bei Duayhy können wir den Inhalt annähernd beschreiben.

Manche moderne Autoren geben ihr den Titel: Kitab al-Qawanin = Buch der Kanones, und behaupten, sie sei von den Periodeuten selbst zusammengestellt. [7]

Eine präzise Überschrift liefert uns Duayhy nicht, denn er führt oft nur den jeweiligen Quellentitel des Zitates innerhalb der Sammlung vor. Die Überschrift "Buch der Kanones" ist nur allgemein zu verstehen, weil Duayhy davon nicht nur Kanones zitiert hat, sondern auch liturgische Anweisungen und Auszüge, wie auch paränetische Fragmente aus den Kirchenvätern.

Bei solchen Gelegenheiten nennt uns Duayhy auch die Nummer der betroffenen Blätter der Handschrift. Dadurch können wir die Ordnung und die ungefähre Stelle der jeweiligen Materien auf folgende Weise festlegen:

1- Anfangs (Bl. 1 - 90): Kitab al-Qindil (Ritus der letzten

Ölung, die durch sieben Priester durchgeführt war); nach Duayhy, Apologie III, 13 und 262; 265. Hierbei werden Kanones des Klemens auch zitiert, aus Bl. 74 und 75, nach Duayhy, ebd. 139, 348.

2- Kanones der Apostel, vermutlich aus dem syrischen Octateuchos, (Bl. 91 - 130), nach Duayhy, ebd. 269; 271 - 274; 254 - 55; 187; 355

3- Kanones von Rabula (Bl. 130 - 143), nach Duayhy, ebd. 246; 257 und 361; 370

4- Kanones der Väter, oder Vorschriften der Väter (Qawanin/ Fara'ed), Bl. 143 - 207, nach Duayhy, ebd. 197, 320, 360, 370, 372. Aus den Zwischenblättern 153 bis 171 sind Exzerpte aus dem syrischen (apokryphen) Dialog zwischen Basilius und Gregorius entnommen, sowie aus einer Frage/Antwort Schrift über das Fegefeuer, nach Duayhy ebd. 179; 186

5- Maimar über das Fasten, (Bl. 207 ff.) nach Duayhy, ebd. 284

6- Aus den Konzilien (Gangres) Bl. 246; ebd. 362

7- Rede des Chrysostomus über die Buße, Bl. 287, ebd. 161 - 162

8- Vorschriften der Christenheit, Bl. 291, nach Duayhy, ebd. 149

9- Dialog zwischen dem Lehrer und dem Schüler, Bl. 311, nach Duayhy, ebd. 283

10- Kanones des Timotheus (Katholikos der Nestorianer) und von Isobarnun; diese Kanones werden häufiger ohne Blattangabe zitiert bei Duayhy, ebd. 299 - 300; 309 und 319 (alle von Timotheus) und 300; 310 - 311 (von Isobarnun, unter der Überschrift Kitab al-Ahkam). Einmal (S. 310) ist die 11. bzw. 28, Antwort des Timotheus über die Verlobung, unter Bl. 185 angegeben, so daß möglicherweise diese Kanones unter den Vorschriften der Väter angeführt waren.

Die Hs. wurde im J. 1578 dem apostolischen Legaten Gianbattista Eliano zur Prüfung vorgelegt. Dieser hatte eigenhändige Anmerkungen darauf geschrieben (Duayhy, ebd. 262 und 13).

Die Sammlung ist ein wichtiger Zeuge, daß die Maroniten in diesem Jahrhundert für alle Richtungen offen waren und interessante Werke abschrieben, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft, ob

von Nestorianern, von Jakobiten oder aus dem gemeinsamen Apokryphengut. [8]

5- Die Rechtssammlung des Patriarchen Musa al-ʿAkkari

An der Bodleiana findet man unter Syr. 170 (Hatton 25) eine kanonistische Sammlung [9] aus 275 Seiten (28 Lagen) in Karshunischrift, mit zwei Spalten pro Seite. Payne-Smith schreibt sie dem Patriarchen Musa/Petrus aus dem Dorfe Barde/Baride in Akkargebiet (daher als al-ʿAkkari bekannt) zu.

Dem Verfasser des Kataloges ist manches entgangen, so z.B. die Identifizierung des Inhaltes, oder die korrekte Lesung der in Karshuni geschriebenen Namen, wie Abuvalides (statt Ibolides, für Hypolitos !), oder schließlich der Unterschied zwischen dem Schreiber der Handschrift (= Musa der Patriarch), dem Verfasser der abgeschriebenen Werke (= Nomokanon, al-Huda), und dem Schreiber des Kolophons auf Vl. 275r (der Archidiakon Johannes aus Haṣrun). Dieser berichtet uns auf einem an sich von den vorherigen unabhänigen Blatt, daß der Schreiber des Bandes "der gerechte, keusche und auserwählte Vater und Organisator der Kirche, ihr Oberer und Haupt, Kir Petrus der Patriarch" ist.

Dies wurde im J. 1870 A.G. (= 1559 A.D.) angefertigt, auf Verlangen des Archidiakons ʿAtallah, Sohn des Meisters ʿAssaf, der zu jener Zeit Verwalter der Qellaya war. [10]

Er selbst, der Archidiakon Johannes, habe nur diese niederträchtigen Zeilen (also nicht: hoc vile exemplar, wie im Katalog) geschrieben.

Payne-Smith bemerkt aber mit Recht, daß die Patriarchen der Maroniten die Gewohnheit haben, den Namen Petros als Beinamen bei ihrer Wahl zum Patriarchen zu übernehmen.

Auf Grund eines Druckfehlers im Katalog (Seite 551), wo das Datum A.C. 1509 statt 1559 erscheint, hat Graf (GCAL III, 333) eine eigene Auslegung des Werkes und seines Verfassers entwickelt. Graf schreibt es dem Patriarchen ibn Hassan al-Hadati (von 1458 bis 1492) zu, obwohl das richtige Datum 1559 mit dem zeitgenössischen Patriarchen bei Payne-Smith (Spalte 556, Anm. a) korrekt angegeben war, unterstützt mit einem Hinweis aus den Annalen des Duayhy, die in der Bibliotheca Orientalis von J.S. Assemani (Band I, 522) exzerpiert sind !

Der Patriarch Petros/Musa war im J. 1524 zum Nachfolger des verstorbenen Mar Petros/Shem'un al-Hadati gewählt worden und regierte 43 Jahre, denn er starb am 9. März 1567 im Alter von 85 Jahren. [11)]

Musa war früher Mönch im Kloster zu Hawqa bei Ehden und kam im Jahr 1515 als Diakon mit dem Mönch Elias ibn Zarzur al-Hadati nach Rom als Begleiter des patriarchalischen Gesandten Khury Yusef aus 'Aqura. (!)

In Rom lernte Musa etwas Lateinisch und kehrte mit dem Gesandten in die Heimat zurück. Am 19. Dezember 1515 hatten sie an der XI. Sitzung des V. Lateranskonzils teilgenommen. Der zwanzigjährige Mönch Elias weilte aber allein in Rom, bis zum Tode Leos X. (Ende 1521), und hinterließ die von ihm abgeschriebenen Handschriften: VS 265 (datiert im Februar 1517); Leningrad, Syr. 2/Orientale 619 (Mai 1517), Estense, Or. XXI (April 1518) VS 9 (Dezember 1518); VS 15 (Dezember 1519) und Par. Syr. 44 (Mai 1521). Später erscheint er als Bischof von Nikosia/Zypern im J. 1528 und stirbt laut Duayhy (Annalen, 409) im J. 1530.

Eine Kopie des Psalterium Davidis, fast in allem der oben erwähnten Hs. VS 9 ähnlich (der Palat. Medic. 30) ist gerade im J. 1839/1528 in Nikosia angefertigt worden. [13)]

Dem Katalog nach ist diese Hs. von einem Georgius Hadathensis Archiepiscopus Nicosiae geschrieben worden.

Aber von einem solchen Bischof der Maroniten in der angegebenen Zeit ist nichts bekannt. Und Duayhy, der zuerst die Hs. Palat. Medic. 30 aus Zypern um 1670 geholt hat, berichtet für das Jahr 1528 (Annalen, 407 - 408), daß ein Mutran Elia al-Hadati eine Visitationsreise nach Zypern unternahm, und dort eine große Dürre und Hungersnot bis 1530 erlebte. Die Angaben von St. Evodius Assemani im Katalog der florentinischen Bibliothek müßten hier überprüft und entsprechend korrigiert werden, es sei denn, Elias hätte bei seiner Bischofsweihe den Namen Georgius übernommen.

In Europa, aber auch im Orient, vermißt man weitere Einzelheiten über den Werdegang dieses Elias, von dem G. Levi della Vida schrieb: "nè in quasi un secolo si è accresciuto il materiale biografico intorno all'umile monaco libanese, il

cui solo titolo alla memoria dei posteri è quello di avere per primo portato in Occidente la conoscenza del siriaco." [14]
Überdies stellt man fest, daß Duayhy seinerseits die Identität dieses Elias als Mitglied der ersten Gesandtschaft nach Rom und zugleich als späterer Gutsverwalter im Patriarchat (ab 1521) und schließlich als Bischof in Nikosia (ab 1528 ?) verkannt hat. Duayhy verdanken wir aber den vollen Namen des Elias: "der Mönch Elias, ibn Ibrahim ibn Zarzur al-Hadati", und daß er im Mai 1522 nach Rom zurückgeschickt worden ist, um den Priester Musa al-ʿAkkari, den Gesandten des Patriarchen, zum neu erwählten Papst Hadrian VI. zu begleiten. Papst Hadrian empfing Musa und Elias und nahm die Huldigung des Patriarchen entgegen. Er gab ihnen ein Schreiben, datiert vom 22. November 1522 mit vielen Geschenken für den Patriarchen mit. Unter diesen Geschenken verdient ein "lateinisches Gesetzbuch" besondere Beachtung. Der Patriarch weihte danach Musa zum Bischof und den Mönch Elias zum Priester, als sie Anfang 1523 in die Heimat zurückkehrten. [15]
Von Musa wissen wir zudem, daß er einen Maimar in syrischer Sprache über seine Reise nach Europa verfaßt hat und eine Madiha über Yusef al-Hosn, d.h. über den Schönen Josef, den Sohn Jakobs. Ein Auszug davon in VS 210 (Bl. 1- 131) ist unter der falschen Angaben "Gabrieli Barclaio" erhalten. Aus dem Anfang dieser Madiha entnehmen wir, daß sie im J. 1556 (1867 A.G.) im Kloster der Muttergottes, der Patriarchalresidenz zu Qannubin, geschrieben wurde. [16]
Als Patriarch genoß Musa großes Ansehen, bekam vier päpstliche Schreiben und das einzigartige Privileg von Pius IV. (datiert am 1. September 1562), als Delegierter des Papstes in allen Fragen der Rückkehr von Schismatikern und Häretikern zu fungieren und diese loszusprechen. [17]
Im J. 1557 hielt er eine Synode am Gründonnerstag, weihte mit großer Feier den Myron in Anwesenheit von 8 Bischöfen und etwa 400 Priestern. [18]
Diese nur historisch bezeugte Synode und das vom Papst Hadrian geschenkte Buch der Gesetze erklären die Anregung, eine Rechtssammlung auszusuchen, wonach man sich in der Praxis des Alltags richten kann.

Die von Musa abgeschriebene Rechtssammlung in der Hs. Hatton 25 gibt uns bei näherer Untersuchung wichtige Informationen über die Existenz zweier anonymer Rechtsquellen in der Bibliothek des Patriarchates in Qannubin, dieselben, die der Schreiber Sem'an/Shem'un ibn Ka'bush (siehe oben, Kap. III, § 2, 7 und V, n. 8 =Hs. Kreim 31/a) um 1550 gebraucht hat. Die Tatsache, daß die Kopie des Patriarchen Musa derselben Ordnung folgt, wie die Kopie von Sem'an (Kreim 31/a, 114 b - 583) aber bessere Lesungen hat, und oft korrekte Varianten vorweist, deutet daraufhin, daß Musa schon vor dem J. 1550 (als das Antigraphum von Qannubin, bei dem Shidiaq Ibrahim aus Shadra/Akkar aufbewahrt war), diesen in seinem besseren Zustand gekannt und davon eine frühere Kopie gemacht hat.
Diese vordergründliche Feststellung half mir bei der Identifizierung des Werkes, das an erster Stelle in der Hs. Hatton 25 (Bl. 1v - 252r) abgeschrieben ist.
Es ist eine anonyme Rezension des Nomokanons, das man heute as-Safi ibn al-'Assal zuschreibt und findet ihre Parallelkopie in der Hs. Kreim 31/a, S. 114 - 551 .
Nach einer Einleitung wird die Materie in zwei Klassen (Ǧumla) abgeteilt, von denen die eine mit 22 Kapitel über kirchlichen Dinge handelt, die andere in 29 Kapiteln (23 - 51) über die weltlichen und politischen Dinge.
(Siehe dazu die Beschreibung des Nomokanons bei Graf, GCAL II, 400 - 403, mit der Anmerkung auf S. 399: Jedoch bleibt die Frage nach dem wirklichen Verfasser noch in der Schwebe).
Die Angabe des Kataloges von Payne-Smith "Petri Patriarchae de praeceptis religionis libri duo", trifft also keineswegs zu.

Die exzerpierten Kanones, die danach in der Hs. Hatton und Kreim 31/a folgen, sind uns heute aus der Sammlung al-Huda bekannt, wenn auch in einer mehrfach fehlerhaften Rezension. Ich konnte sie wie folgt identifizieren:

Hs. Hatton, Bl.		Kreim, S.	Inhalt	=Huda, S.
252r - 254r	=	577 - 581	Abgaben (Zakat)	152 - 156
254r - v	=	581 (nur Titel)	Viehabgaben	156 - 158
254v - 258r	=	581 - 583	Früchteabgaben	158 - 164, 6

Hs. Hatton, Bl.	Kreim, S.	Inhalt	=Huda, S.
N.B. Beide Hss. enden abrupt. Bis zum Schluß fehlen noch die Zeilen 6 - 15 auf S. 164 in al-Huda			
258r - v	= 513 - 515	Menstruation	51 - 53
258v - 262v	= 515 - 524	Kommunion	80 - 91, 11
N.B. Hier auch enden beide Hss. abrupt. Es fehlen die S. 91, 12 - 99 in al-Huda			
262v - 265r	= 524 - 529	Kanon der Taufe	100-104, 7 und 109,4-111
(Beide Hss. übergehen die S. 104, 10 - 109, 3 und geben sie unten gesondert wieder).			
265r	= 529 - 530	Verbote (Kan.3-5)	169,8 - 171, 5
265r - 266v	= 530 - 533	Kanon des Cyrillus	216 - 219
266v - 268r	= 533 - 535	(ohne Titel: Fortsetzung Kan.Taufe)	104, 10 - 109, 3
268r - 272v	= 536 - 545	Officia Deo debita	190 - 200
(Kan. 20 - 22 der auferlegten Pflichten)			
272v - 274v	= 545 - 552	Reinigungsvorschschriften	53, 9 - 60, 4

Die unvollständige Hs. Hatton endet hiermit, aber Kreim 31/a (S. 552 - 557) setzt den Text von al-Huda, S. 60, 5 bis 66 fort. Von S. 558 bis 569 wiedergibt Kreim 31/a die S. 66, 15 bis 80, 5, übergeht die S. 80, 6 - 91, 11, die er vorher (S. 515 - 524) abgeschrieben hatte. Unter einem gesonderten Titel (Meinungsunterschiede der Christenheit über die Kommunion) fährt er anschließend (S. 569 - 575) mit der Abschrift der S. 91, 12 - 99 von al-Huda fort. Danach (S. 576 - 577) schreibt er noch die S. 112 - 113, 3 und 117, 13 - 118, 1 bis 119, 6 (über das Fasten) ab und geht ohne Unterbrechung zu S. 152, 6 (siehe oben: Über die Abgaben) über !

Die Handschrift von Musa al-ʿAkkari verdient dennoch, weiter untersucht zu werden, nicht nur wegen der stillschweigenden Einführung des koptischen Nomokanons, sondern insbesondere wegen der implizierten Varianten und der besseren Lesungen in den exzerpierten Teilen aus der kompilierten Rechtssammlung al-Huda.

Fußnoten

1) Cf. Duayhy, Annalen, Fahed, 439; Debs, Histoire, 321, 326, 371 und 372

2) Cf. Duayhy, ebd. 442 und 487

3) Cf. Harfouche, Sarkis aṣ-Ṣamarǧubayli, in Manara 2 (1931) 434 - 442 *und Cambridge Mm.4.18 (Lexicon Bar Bahlul) aus dem J.1601.*

4) Mutran Yuḥanna, bei dem der Kopist Antonius gelernt bzw. gedient hat, wurde im J. 1677 zum Bischof geweiht, trat in die Nachfolge seines Vaters, Bischof Ibrahim ibn Ǧuluan, als Oberer des Klosters Quzhaya ein, und starb im J. 1691. Cf. Debs, Histoire abrégée, 376 und 387; Duayhy, Annalen, Fahed, 540 (für das J. 1655) und 566 (für das J. 1677). Antonius gehört also in eine viel spätere Zeit als Sarkis aṣ-Ṣemrani.

5) Cf. Harfouche in Manara 1 (1930), 897 mit dem Hinweis auf die Ausgabe der Zaǧalya bei I. Guidi, in Homenaje a D. Francisco Codera, Estudios de erudición oriental, Zaragoza, 1904, nach einer Hs. von Tobias Anaissi (nicht direkt nach VS 196). Ein gekürzter und fehlerhafter Text in VS 231 (Karshuni, J. 1629) der Zaǧalya über Tripolis wurde schon früher von I. Guidi ins Französische übersetzt. Siehe Archives de l'Orient latin, II, 2, Paris 1884, 464 - 466. Dazu Graf, GCAL III 520 (Verbesserungen zu GCAL II, 86 und III, 330, n.2)

6) Als weiterwirkendes Ergebnis dieser Förderung siehe die Unterschriften der verschiedenen Oberen, am Schluß der Erklärung aus dem J. 1578, bei Theiner, Historia eccles. III, Romae 1856, 116; item: T. Anaissi, Collectio Documentorum, 88 - 89. Dabei ist aber zu beachten, daß die Namen der Orte zu berichtigen sind: Cariat el Cabiat = Qariat al-Qubayat; Xadra = Shadra; Exuyta = Shuita; Manges = Mingez; Dergamin = Dayrǧinnin; Seryse = Suwayse; Hayn et Borde = ʿAin el-Barde; Berhelium = Barhalyun. Die ersten sieben Ortschaften befinden sich alle im ʿAkkargebiet. Der unterzeichnende Archiepiscopus David Acorus ist eigentlich der damalige Oberer im Kloster Quzhaya, der aus ʿAqura stammte oder Titular-

bischof dieser Stadt war. (Das Werk von Theiner ist die Fortsetzung der Annales ecclesiastici quos post Caesarem S.R.E. Card. Baronium ... ab anno 1572 ad nostra usque tempora continuat Aug. Theiner, Typ. Tiberina, Rom, 1856

7) Cf. Mashriq, 29 (1931), 29 und P. Dib, Codificazione Canonica Orientale, (Studi Storici sulle fonti del Diritto Canonico Orientale), VIII, Vaticano, 1932, 99 ff. Vgl. Graf, GCAL, III, 306 und 333

8) Cf. M. Breydy, La III. Apologie de Duayhy et la tradition des Canons de Timothée I., d'Iso'barnun et autres, in Symposium Syriacum, Göttingen, (1980) hsg. OCA, 218 (1982), 241 - 250

9) Cf. Payne Smith, Catalogi Codicum Mss. Bibl. Bodleianae, Pars. VI Codices Syriacos complectens, Oxonii, 1864, 551 - 557

10) d.h. Haus des Bischofs bzw. des Patriarchen, und nicht "provinciae procuratoris", wie im Katalog von Payne-Smith !

11) Demnach wäre der Patriarch Musa um 1482 geboren. Über das Sterbedatum seines Vorgängers besteht keine Gewißheit, denn in den Annalen von Duayhy (Fahed, 429) ist der 15. November 1524 angegeben, und in Apologie II, 276, finden wir den "27. November" (bei Debs, Histoire, 260: 29. November, und die Wahl von Musa am 11. Dezember, ebd. 284)

12) Cf. Duayhy, Annalen, 371; 383; 389 - 99 und 429. Von den dreien lernte Ambrosius Thesaeus die syrische Sprache und er führte sie in die lateinische Sprache ein. Cf. Novum Testamentum Syriacum, cura A. Widmanstadii, Viennae 155 (Bl. 11r) und W. Strothmann, Die Anfänge der syrischen Studien in Europa, Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden, 1973, 3 und vgl. G. Levi della Vida, Ricerche, 133, n. 2 und Indice dei Nomi: Elia Maronita

13) Cf. Stephanus Evodius Assemani, Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mss. Orientalium Catalogus Florentiae 1742, 71 - 72 und Appendix S. XLII

in Cod. XXX.

14) Cf. G. Levi della Vida, Ricerche,134, n.1. Er beruft sich hier auf die Studie von C. Cavedoni und fügt hinzu: rimane ignoto quanto tempo dopo il 1521 egli si sia trattenuto in Italia e se vi sia morto oppure abbia fatto ritorno in patria". Siehe also auch: C. Cavedoni, Notizia letteraria di alcuni codici orientali e greci della R. Bibliotheca Estense che già furono di Alberto Pio principe di Carpi, in Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura, ser. 3a, XVII, Modena 1834, S. 2 - 14.

15) Cf. Duayhy, Apologie II, 276.

16) Cf. Duayhy, Annalen, Fahed, 429; item: BO I, 522.

17) Die päpstlichen Briefe sind von Klemens VII. am 25. Januar 1531; Paulus III im Dezember 1542; Paulus IV am 12. November 1556 und Pius IV. am 1. September 1562

18) Cf. Duayhy, Annalen, Fahed, 429 und 390; Debs, Histoire abrégée, 322 bezogen auf 284 - 289 und 313

Kapitel IX

KOPISTEN UND SCHREIBER VON HISTORISCHEN
RANDNOTIZEN VOM XII. BIS ZUM XVI. Jh.
(Vorläufiges Verzeichnis)

Abkürzungen:

Annalen= Duayhy, Annalen, ed. Fahed, 1976
Bkerke = Hss. in der Patriarchalresidenz zu Bkerke
BO = J.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Romae 1719 - 1728
Bodleian. = Bodleian Library, Oxford, Codices Syriaci
Debs = J. Debs, Histoire abrégée, Beirut 1905
Flor. Laurent/Medic. = St. Evodius Assemani, Catalgus Codd. Mss. Orient. Bibl. Palatino-Mediceae, Florenz, 1742
VA = Hs. Vaticanus Arab.
VS = Hs. Vaticanus Syriacus

Zwei Jahresangaben getrennt durch einen Querstrich bedeuten: die erste Jahreszahl die Ära der Griechen (Seleukidenära), wie sie in der Hs. steht; die zweite Jahreszahl die Zeitrechnung nach der christlichen Ära.

XII. JAHRHUNDERT

Qas Daniel und
Qas Sem'an in S. Johann/Qusbandu, Zypern, um 1154 (nach VS 118, Homiliae Jacobi Sarugensis)
Isaias, Mönch in Quzhaya und Qusbandu/Zypern, um 1120 - 1154; Annalen, 114; 135; VS 118 (aus dem J. 1423/1121) Debs, 192; BO I, 340 und 507
Patriarch Jeremia, um 1490/1179 oder 1590/1279, Randnotiz über seine Weihe in Flor. Laurent. I, f. 6v
Catal, 17. Andere Notizen in Laurent. II, f.1; Catal. 25
Patriarch Petrus Johannes/Lehfedi in Mayphuq, um 1465/1154
Randnotiz in Laurent. I, f. 7v, Catalogus 18

XIII. JAHRHUNDERT

Anonym, Passionale (Hash) im Dorf Maʿad, J. 1245; Annalen 224

Anonym, Cheirotonia zur Zeit des Bischofs Theodoros al-ʿAquri, in VS 309 (J. 1607/1296), zuletzt in Dayr Mar Lishaʿ, nach P. Chebly, Mahsriq 2 (1899), 645

Anonym, Brevier/Shehimto im Kloster Mar Abun (J. 1283); Annalen, 143 und Apologie II , 189, Debs, 218

Daniel aus Heǧula, Randnotiz in Addit. 14.703 (Brevier vor dem J. 1558/1247); siehe VS 324 und Breydy, Repertorium, 54

Qas Hanna ar-Raheb aus Heǧula, Schreiber eines Buches über die Myronweihe (J. 1592/1281); Annalen, 259; Debs, 228. Vielleicht ist er der Verfasser einer Chronik, nach Sbath, Fihris, Nr. 192 (591)

Patr. Jeremia, Schreiber einer Cheirotonia (um das J. 1209), damals im Kloster Mar Sarkis/Ehden, nach Duayhy/P. Chebly in Mashriq 2 (1899) 644 - 45; Annalen, 205 - 206. Verschiedentliche Auslegung seiner Biographie in Apologie II, 166 - 168 und 182 - 186. Dagegen, Anaissi, Collectio Documentorum, 28 - 29

Yaʿqub ibn Hanna al-Batruni/Besharrani, Sanctorale aestivum in Mar Saba, Besharre; Debs, 226

Yaʿqub von Qania, Bischof von Lehfed, schrieb das Buch al-Huda im J. 1713/1401 (VS 133) ab, und fügte Randnotizen zu. Daher für Schriftsteller und Historiker gehalten, bei Ghibril, Histoire IV, I, 152 und von Debs, 245,irrtümlich als 2 Personen behandelt. Siehe Annalen 331; 337 - 338 und 341

Ǧeorgis ibn Yusef ibn Elias, Randnotiz in Addit. 14.707 (Sanctorale, J. 1553/1242)

XIV. JAHRHUNDERT

Anonym, um 1322 (VS 134).

Anonym, Evangeliar der Kirche Mar Sarkis/Hadshit (J. 1357); Annalen, 304, 320 und Debs, 238.

Anonym, Evangeliar in Bkerke 98 (J. 163/1302): Schreiber aus Hasrun. *[Daud ibn Ibrahim, 1626/1315: verschiedene Chroniken, Apol. I, 98-99].*

Anonym in Hadshit (J. 1351/1357) nach Annalen, 304, 320.

Anonym Evangeliar von Saint-Gilles in Tripolis (J. 1634/1323), nach Manara 2 (1931) 28 ff.

Anonym Evangeliar in Hadshit, um 1322, nach Manara 4 (1933) 516. Randnotizen von Subdiakon Ya'qub ibn Khury Harun, der Bruder vom Sem'an (siehe infra XVI. Jh. 1520). Die Handschrift ist im J. 1532 von diesem Sem'an gekauft und gestiftet.

Anonym Evangeliar (VS 269) vor dem J. 1368, denn an diesem Datum hat ihn Ya'qub ibn Qas Hanna der Kirche Mar Risha gestiftet.

Khury Margos, Cheirotonia für den Bischof Matthaeus von 'Arqa/'Akkar, im J. 1311; Notizen in Bkerke 34 und P. Chebly, Mashriq 2 (1899) 645.

Khury Daniel ibn Haǧ Sem'an von Ban, im J. 1708/1397; nach Apologie II, 204 und Debs, 240 - 242 und 245.

Diakon Saba ibn Suleyman ibn Khury Girǧis aus Qnat, Evangeliar in Estrangheloschrift, aufbewahrt im Kloster Mar Michael in Sharaya (J. 1633/1322). Saba wurde später Chorepiscopus; Annalen, 301 und Manara 2 (1931) 28 ff. Sein Sohn Shem'un ist infra (XV. Jh.) erwähnt. Sein Enkel Pater Baraka, Sohn des Archidiakons ibn Khury Saba, bestellte das Sanctorale von Qnat I. (im J. 1774/1462) nach Manara 4 (1933), 143. Ein anderer Nachkomme, Subdiakon Bakhus, Sohn des Khury Hanna aus der Familie Khury Saba/Qnat, schrieb eine Notiz auf dem Evangeliar (Hs. Qnat II) im J. 1814/1503, nach Manara, ebd. 212.

Qas Sa'id ibn Butros ibn Mansur al-Maruni, aus Ǧebel Lubnan, Provinz von Tripolis, Hs. Addit. 17.245 (Sanctorale) im J. 1342 oder 1293/98. Zum Vergleich: Annalen, 307-

- 308 und Wright, Catalogue I, 302.

Suleiman ibn Khury Girgis Shamat/Qnat, Evangeliar im J. 1357 Annalen, 304 und 320, Debs, 238.

Qas Ya'qub, Oberer des Klosters Mart-Mura/Ehden: Evangeliar in der Kirche von Beggeh(Gebail), J. 1339, nur nach Debs, 238. Vielleicht zu identifizieren mit Bischof Ya'qub (infra).

Ya'qub, Bischof von Ehden, Evangeliar im J. 1677/1366, Annalen 311 und 322; Debs, 239 und 244.
Derselbe erscheint als Zeuge im Flor. Laurent. I. f. 283v, im J. 1672/1360-61 und f. 284v im J. 1673/1362.
Siehe Catalogus, S. 24 (und Appendix, S. XXXIII)

XV. JAHRHUNDERT

Anonym Evangeliar in VS 270, im J. 1764/ 1453.

Anonym Rituale Baptismi et Matrimonii, im J. 1471, Bkerke 22.

Anonym Randnotizen über die Jahre 1458/68, Annalen 355.

Khury Ibrahim ibn Sarkis al-Bani, Offizium der hl. Mura, Bkerke 73 im J. 1468 (als er noch Diakon war);
Cheirotonia im J. 1495, Annalen 366, Bkerke 34.
Evangeliar (VS 407) im J. 1476.
Exequiae in Bkerke 81, im J. 1800/1499.
Psalterium, Bkerke 104, im J. 1818/1507.
Um 1489 war Khury Ibrahim Mönch und Oberer des Klosters von Hawqa. Er starb im hohen Alter im J. 1535. Annalen, 412. Siehe auch Cambridge Syr. Dd. 10, 9, Lexicon (1787/1457).

Khury Ibrahim ibn Khury Estephan aus Bqa'kafra, Randnotizen im J. 1730/1419, Annalen, 344.

Qas Yusef ibn Shammas Butros aus Bqaufa, Psalterium in Bqaufa, im J. 1491; Annalen, 366. Officium Hebdom. Sanctae in Gusta (J. 1798/1487) nach Manara 4 (1933), 360 - 361.

Girgis Periodeut aus Ehden: Rechtssammlung im J. 1472; Annalen 363, 366, 381 (siehe auch oben Kap. VIII).

Bischof Daud ibn Hanna al-Maqdisi, ibn Mutran Daud ibn Jocelyn al-Hadshiti, Randnotizen (nach einer Abschrift von Diakon Shem'un ibn Khury Harun) aus dem J. 1452 und 1463;

Annalen, 205 - 206, 357 und Apologie II, 185 und 234 - 235.

Khury Yuḥanna ibn al-Ḥağ Ḥasan al-Hadshiti: VS 314 (Exequiae, im J. 1477/78); Annalen, 362; Bkerke 59 (Anaphoren, im J. 1812/1500); Sciarf. Syr. 3/17 (Anaphoren, im J. 1794/1483). Sein Bruder, Qas Elias, wird Bischof; Annalen, 363 (vielleicht in Zypern ?). Ein anderer Bruder, Ğirğis, war Sheikh in Hadshit.

Khury Ibrahim ibn Dray^{c}, in Ḥasrun; Synaxarion (Ḥasrun), abgeschrieben im J. 1789/1478 (siehe Bkerke 147, S. 227); Teshmesht Mar Asia (im J. 1812/1500, aus dem Syrischen ins Arabische übertragen; siehe Bkerke 147, S. 375). Khury Ibrahim scheint derjenige gewesen zu sein, bei dem Gabriel Barclai seine erste Ausbildung bekommen hat.

Gabriel (Barclai) ibn al-Qila^{c}y, aus Leḥfed (+ 1516), beschäftigte sich auch als Kopist älterer Schriften ab 1493 (siehe oben Kap. VII.).

Ḥanna ibn Suleiman von Leḥfed, Lexicon Bar-^{c}Ali, Bodleian. Syr. 186, im J. 1800/1488.

Qas Elias aus Ma^{c}ad, Randnotizen (im J. 1456); Annalen, 355.

Theodorus, in Qannubin, Breviarium Feriale, VS 316 im J. 1747/1436; Randnotizen über den Ortswechsel der Hs. Flor. Laurent. III (Evangeliar) von Mayphuq nach Qannubin (f. 11). Catalogus, 27, Siehe auch Addit. 17.983 (Tetraevangelium, J. 1749/1438 in ^{c}Aqura).

Khury Shem^{c}un ibn Khury Saba, aus Qnat, Rituale, Bkerke 36, im J. 1722/1410.

Die Eremiten Ğirğis und Yusef, im Kloster Mar Bishway/Quzhaya: Lexicon Bar-^{c}Ali, Bodleian. Syr. 185, im J. 1793/1482. Die Hs. wurde später von Khury Rizqallah ibn Khury Yusef al-Bani gekauft, der als Ibn al-Kharrita, zwischen 1623 und 1638 in Aleppo bekannt war.

N.B. Zwischen den Jahren 1470 und 1600 zählte Duayhy, Annalen, ed. Taoutel, 214, mehr als 110 Kopisten im Lande. Seine Liste der Kopisten des XVI. Jhs. fängt leider erst mit dem J. 1500 an. Wir nutzen sie hier nach der ersten Ausgabe bei Taoutel

(Annalen, 492 - 494) und nach der verbesserten, aber nicht fehlerfreien Ausgabe von Michael Rağği, in Mashriq, 48 (1954), 77 - 81

XVI. JAHRHUNDERT

Adamit

Diakon Habaqug (später Khury) Bkerke 33 (Pontificale) um 1892/1580.
Diakon Ğirğis, Bkerke 25 (Taufritual) um 1551.

ʿAğaltun

Subdiakon Sarkis ibn al-Khazen: Evangeliar, im J. 1545, Annalen, 417

ʿAqura

Khury Butros ibn Khury Saba al-ʿAquri (Ḥalib); Annalen, 454 - 458 (um das J. 1601).
Khury Suleiman;
Sein Vetter (Cousin) Ḥanna Dahdah ibn Khury Ibrahim ibn Qas Michael, um 1552 - 1560

Aylič

Khury Yunan, um 1506 und
Khury Barsauma und sein Sohn Khury Ḥanna;
Khury Ğirğis und sein Sohn Khury Ignatius, der die ganze Gegend von Batrun kannte !

Aytu

Michael ibn Ğirğis ibn Khury Musa, bekannt als Ibn aṣ-Ṣafadi, Mönch in Quzhaya, um 1507

Ban

Khury Ibrahim, ibn Sarkis (+ 1535): Bkerke 104 (Psalterium, im J. 1818/1507 siehe oben: XV. Jh.
Sein Sohn Qas Ḥanna ibn Namrud al-Bani, um 1539, Mönch in Quzhaya;
Sein Sohn Qas Sarkis, um 1525;
Khury Bakhus ibn Qas Ḥanna al-Bani, aus der Familie Syağa, um 1505 (bekannt als Awlad al-Kharrita; Maler und Miniaturisten); Annalen, 378; ed. Taoutel, 262 und Mashriq 48 (1954), 79
Sein Bruder Khury Yusef al-Bani;
Subdiakon (Ḥanna) ibn Qas Ḥanna, VS 281 (Evangeliar) im J. 1857/1546

Beğğeh

Khury Musa, Mönch in Episcopia/Żypern, um 1520
(ist aber verdächtigt, ein Jakobit und kein Maronit zu sein).

Besharreh

Khury Musa ibn Shushan
Khury Yusef ibn al-Muṭran.

Beshu'ly

Eremit Khury Sarkis aus der Familie Ḥabaquq.

Bitumini/Zypern

Bischof Margos ibn Antun, um 1552; Annalen, 419.

Bqawfa

Eremit Michael (ar-Ruzzi), später Patriarch von 1567 - 1581: VS 405 (Evangelienkommentar, im J. 7064 Adami/1556); Florenz, Nazionale, Fondo Magliabecchi Cl. III, 79/74 (Missale, im J. 1877/1566); VS 450 (Gebete, im J. 1859/1548, hier nur mit Michael bezeichnet; siehe auch Michael von Kfarḥaura);
Sein Bruder Sarkis (Patriarch von 1581 - 1596);
Sein Neffe Yusef (Patriarch von 1596 - 1608);
Cyrillus ibn Diakon Butros, Bkerke 26 (Taufritual und Trauung, im J. 1832/1521).

al-Buar

Subdiakon Hanna.

Daraya

Qas Baraka im Kloster Mar Dumit: Sciarf. Syr. 11/12 (Heiligenlegenden, im J.1811/1500).

Ehden

Gabriel ibn Steityeh. Eremit (+ 1556): VS 401 (Quadragesimale); 402 (Officium feriale); 403 (Rituale in Hebdomada Passionum, im J. 1833/1522); 455 (Psalmi et Cantica, im J. 1841/1530); Borg. Syr. 65, im J. 1840/1529; Annalen, 383, 406, 415, 420 - 421
Sciarf. Syr. 6/28 (Officia, im J. 1831/1520); 'Ain Warqa, 35 bis im J. 1838/1526) nach Mashriq, 25 (1927) 696; Teile eines Synaxarion, im J. 1831/1520, abgeschrieben in Bkerke 147, S. 715
Qas Malek (ibn Steityeh) Bruder von Gabriel
Sein Neffe, Diakon Girgis ibn Estephan;
Qas Yunes, ibn Girgis Steityeh;
Qas Wehbe ibn Marun (Nachfolger von Muṭran Tedros im Kloster von 'Ainturin): Sanctorale der Kirche Mar Shay-

qun in Matrit, im J. 1817/1505, nach Manara 4 (1933), 358 - 360;
Ǧirǧis ibn Saiba'a, ibn Mu'awad;
Mutran Yuḥanna ibn 'Obeyd, um 1577; Annalen, 443
Bischof Klemens von Ehden (+ 1598)
und sein Neffe Yusef (Cheirotonia, Pars Cantorum, im J. 1596), nach Duayhy, Apologie III, 35.

Eǧbe'

- Khury Ayub
- Qas Musa ibn Qas Suleiman, um 1552.

Flodi/Zypern

- Qas Gabriel, um 1510.

Ǧaǧ

- Bischof Yusef, um 1546.

Ǧustria/Zypern

- Bischof Yusef, um 1521;
- sein sohn Khury Ǧirǧis;
- Qas Yusef ibn Khury Ǧirǧis.

Hadet Acta et Epistolae, Cambridge ff. 2.15 (1836/1525)

- Yusef ibn Khury Ǧirǧis, um 1561;
- Qas Daud ibn Khury Shem'un, um 1522;
- Elia ibn Ibrahim (ibn Zarzur): VS 265 (Psalterium, in Rom, Februar 1517); Leningraf, Staatl. Bibl. Nr. 619 (Tetraevangelium Mai 1828/1517) Modena, Bibl. Estense Or. XXI (Tetraevangel., April 1518); VS 9 (Psalterium, Dezember 1518); VS 15 (Tetraevangel., Dez. 1519); Par. Syr. 44 (Tetraevangel., Mai 1521). Cf. Levi della Vida, Ricerche, 133 - 138; Zotenberg, Catalogue, 15; Assemani, Catalogus II, 23, 57; H. Goussen, Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg) in OC. NS 3, (1927) 169
Die Hs. Medic. 30 (Psalterium), in vielen Einzelheiten mit VS 9 und VS 265 ähnlich, ist in Zypern datiert im J. 1839/1528, aber in Catalogus, s. 71 einem Bischof Ǧirǧis al-Ḥadati zugeschrieben ! *Cf.Cambridge Ff.2.15,f.225b.*

Hadshit

- Diakon Ǧirǧis, Sanctorale IV, von Hadshit, im H. 1853/1542, nach Manara, 5 (1934), 417;

- Khury Harun ibn Khury Hanna Kaʿbush
- seine Söhne: Khury Yusef und
- Diakon Semʿan (Shemʿun) ibn Qas Harun, aus der Familie Kaʿbush; Annalen, 427 - 428 (um das Jahr 1550 - 1560): VS 134 (Medicina Spiritualis, im J. 1523); Borg. Arab. 137 (Medicina Spiritualis, im J. 1574); Aleppo, 686 (Phenqit, im J. 1542); Sanctorale Hadshit II. und III. im J. 1851/1540, nach Manara 4 (1933), 652 - 653; Teile eines Synaxarion (abgeschrieben in Bkerke 147, S. 690); Kreim 31/a (Maronitische Werke, al-Huda und Nomokanon Ibn al-ʿAssal, im J. 1861/1550)
- Subdiakon Yaʿqub ibn Khury Harun (Sanctorale Hadshit, nach Manara 4 (1933), 516
- Khury Yared al-Hadshiti, um 1517; Annalen, 397.

Haqel

- Qas Yammin ibn Salem, in Ǧianbolin (Gambili), Zypern um 1527 (VS 29, im J. 1536);
- Mönch Yusef, im Kloster Mar Hawsheb, um 1567;
- Yaʿqub al-Haqelani, Bkerke 147, S. 243: Teil eines Synaxarion, im J. 1808/1497.

Hardin

- Gabriel ibn Butros ibn Ibrahim, um 1514 - 1532
- Qas Butros (Psalterium) in Leningrad, Syr. N. 619, Siehe H. Goussen, Syrische Hss. in Leningrad, OC (1927) 169, der aber hier einen melkitischen Psalter vermutet.

Hasrun

- Khury Ayub ibn Yusef Seyqan, um 1515; und
- sein Sohn: Subdiakon Hanna (ibn Khury Ayub, ibn Archidiakon Yuhanna, ibn Periodeut Ibrahim, aus Hasrun): Evangeliar in Aleppo, 12, im J. 7049 A.M. 1861/1549
- Khury Farağ ibn Qaraman (ursprünglich aus einer jakobitischen Familie, siehe Barsoum, Histoire, 492, 585, 611), Bkerke 77 (Officium Dormitionis BMV, im J. 1838/1527)
- Khury Hanna (ibn Yusef Kashry) ibn Khury Ayub: Sanctorale in Aleppo, 661, im J. 1893/1581

Hawqa

- Qas Margos, um 1535

Kfarhaura

- Qas Michael ibn Hanna, Mönch in Quzhaya, VS 408 im J. 1861/1550. Er ist wahrscheinlich derselbe Michael von Bqawfa, dessen Eltern nach Kfarhaura übersiedelt waren. Cf. Breydy, Manuel de Liturgie, 171, n.3 und die dort zitierten quellen. Vgl. auch VS 450: möglicherweise ist das Epistolarium (aus dem H. 1868/1555) aus der Hand dieses Schreibers.

Kfarkaddah

Khury Yaʿqub, Mönch im Kloster Mar Antonios bei Feghal, um 1595.

Kfur al-ʿArbah

- Qas Musa ibn Daud.

Kheizaphan/Zypern

- Diakon Matteos, um 1554.

Kleibin/Zypern

- Bischof Girgis ibn Suleiman, um 1557 - 1571: VS 225; 98 und florent. Medic. 52; 89; siehe Annalen, 347; Levi della Vida, Ricerche, 226; Debs, 319 - 321
- Manuel ibn Yammin, VS 276, um 1561.

Kūr

- Qas Yuhanna ibn Matta ibn Suleiman, Mönch in Quzhaya, um 1554, siehe Sciarf. Syr. (Anhang, 6/58: Sanctorale, pars hiemalis).

Kurmagiti/Zypern

- Khury Musa, Mönch (ibn Subdiakon Daniel) um 1535.

Lehfed

- Qas Butros in Tala/Zypern, um 1507
- Qas Musa, um 1517
- Hanna der Mönch im Kloster Mar Estephan
- Diakon Girgis und sein Bruder Masʿud um 1516;
- Khury Hanna al-Lehfedi, Randnotizen um 1540, nach Annalen, 415 - 416.

Maʿad

- Butros ibn Qas Musa

Matrit

- Khury Ibrahim, Sanctorale in Qannubin (abgeschrieben in Bkerke 147, S. 428)
- Khury Yunan, Sciarf. Syr. 6/28 (Officium feriale), im J. 1833/1522. Armalet, Catalogue, 119 - 120.

Metushi/Zypern

- Khury Marun ibn antun, um 1533.

(Qariat) an-Namus

- Qas Musa Malki, im J. 7028 A.M. /1520.

Qarbasia/Zypern

- Khury Girgis ibn Bischof Yusef, um 1526.

Qnat

- Khury Shem'un ibn Khury Saba, um 1539.

Qubayat (Kobayat)

- Khury Shem'un ibn Qas Musa al-Qubayati, um 1557; Annalen, 423 - 424.

Quds/Jerusalem

- Ephrem ibn Shem'un, Epistolarium (Aleppo, 589) im J. 1882/1570.

Qusbandu/Zypern

- Mönch Yusef, im Kloster Mar Yuhanna, um 1564.

Quzhaya

- Khury Ya'qub ad-Dayrini, Synaxarion, im J. 1848/1537 (z.T. abgeschrieben in Bkerke 147, 683; 689), und gewidmet ursprünglich für Ser'el, als der Schreiber noch in Hawqa lebte
- Hunayn al-Qubrusi ; Randnotiz in Borg. Ar. 135, f. 97 v;
- Margos al-Qubrusi (beide Mönche in Quzhaya).

Ram

- Sa'adeh/Yuhanna ibn Khury Yusef, um 1554.

Sahatu/Zypern

- Hanna ibn Qas Sem'an.

Sahel 'Alma

- Khury Hanna ibn Ghandur.

Samar Gebail

- Qas Sarkis ibn Yuhanna, ibn Khury Tedros: Mönch in Quzhaya (1550 + 1626) siehe oben Kap. VIII.

Shabtin

- Khury Butros ibn Subdiakon Ibrahim, Bkerke 76 (Quadragesimale, im J. 1865/1553);
- Khury Athanasios, um 1563.

Tannurin

- Subdiakon Butros.

Tartež

- Khury Hanna ibn az-Zatymiah, Emigrant in Zypern, im J. 1510, dort Crucleia genannt, Annalen, 380, 382;
- Sein Sohn Ibrahim (Qas): VS 276 (Acta Apostolorum et Epistolae), im J. 1536
- Qas Elias, ibn Khury Hanna, Bruder von Qas Ibrahim.

Tehum

- Khury Girgis der Mönch, ibn Subdiakon Hanna, ibn Shebara, um 1523.

Tripolis

- Subdiakon Elias Seyqan
- Semʿan, Mutran von Tripolis (Brevier und Psalterium in Flor. Medic. 54) im J. 1543.

Tula/Gubbeh

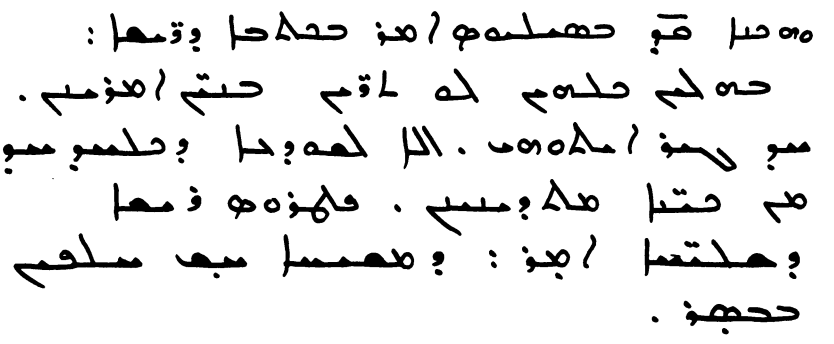
- Khury Sarkis und Sohn Qas Girgis, um 1520.

Yammuneh

- Musa um 1520

ANHANG I : DOKUMENTE

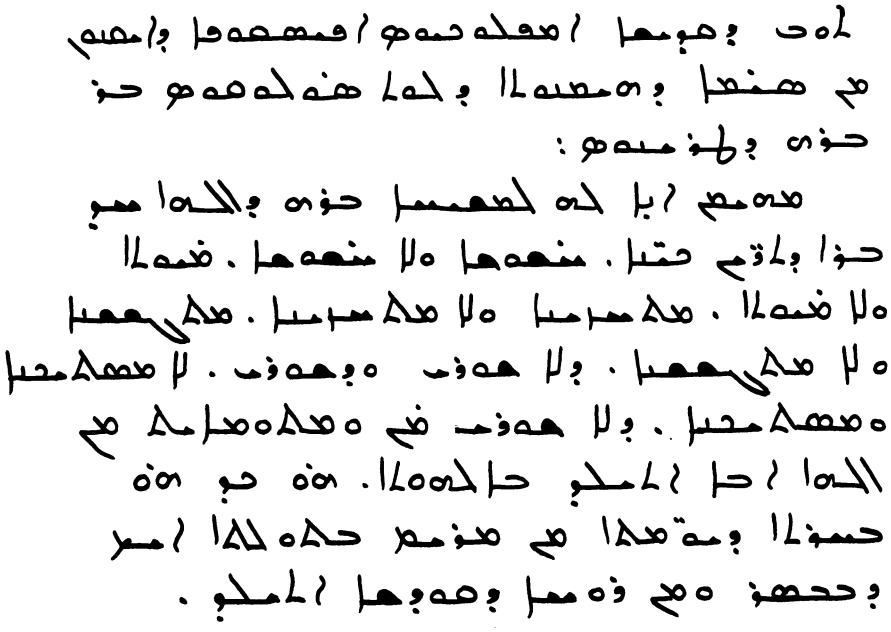
a) Fragment aus dem "PERI ARKON" des hl. Basilius:



= Ebenso schrieb der hl. Basilius im Buch (Peri Arkon):
Mit all diesen (Worten) sagen wir nicht zwei Söhne, denn Er war nur einer. Aber beim Denken unterscheiden wir jede einzelne Natur in sich. Petrus, Haupt der Apostel, sagte ja auch, daß "Christus litt im Fleisch für uns".
(Vgl. I. Petri 4, 1).

Dieses Fragment ist nur in der Auslegung des Glaubens von Johannes Maron, § 92, erhalten. Es wurde später in das Contra Eunomium, Lib. IV., einverleibt. Cf. PG t. 29 c. 704/C 7 - 11.

b) Fragment aus dem Glaubensbekenntnis des hl. Amphilochius:



= Ebenso, aus dem Glaubensbekenntnis des hl. Amphilochius, Bischof von Ikonium, an Seleucus, Enkel des Trajan:
"Ich glaube an den Messias, Sohn Gottes, ein Sohn in zwei Naturen, leidensfähig und nicht leidend, sterblich und unsterblich, sichtbar und unsichtbar, greifbar und unanfaßbar, ohne Anfang und einen Anfang habend, grenzenlos und doch in Grenzen.

Er hat keinen Anfang, weil er seit ewigen Zeiten von Gott Vater in der Gottheit geboren worden ist, und derselbe am Ende der Tage im Fleische von Maria der Jungfrau und vom hl. Geist geboren wurde."

Dieses Fragment ist in ununterbrochenem Text bei Johannes Maron, § 36, erhalten, und nur stückweise in den Hss. Paris Gr. 1115 und 1234, wovon sie F. Cavallera entnahm und veröffentlichte.

Cf. seine Aufsätze: Les Fragments de St. Amphiloque, in Revue Hist. ecclés. 8 (1907), 488 - 491; und Amphilochiana, in Recherches science relig. 3 (1912) 73

c) Aus einer (verschollenen) Handschrift des hl. Martyrius:

ܡܠܦܢܐ ܕ ܐܬܬܘ ܕܐܬܘ ܕܐܬܘ ܕ ܐܬ
ܐ ܐ ܐ

وفي سنة ١٥٥٥ : جاء السلطان العثماني سليمان القانوني بجيوشه وحاصر مدينة بلغراد وهزم ملكها لاجوش ملك المجر. وهزم جيوش ملك النمسا فرديناند وحاصر مدينة فينا عاصمة النمسا وبلاد المجر وبلاد بوهيميا.

وفي سنة ١٥٥٦ : توفي خير الدين بربروسا هزم الأسطول العثماني.

وفي سنة ١٥٥٦ : جاء سليمان القانوني بجيوشه وحاصر مدينة فينا عاصمة النمسا وبلاد المجر وبلاد بوهيميا. وفي سنة ١٥٥٦ : لم يتمكن من فتح مدينة فينا وهزم جيوشه وعاد إلى بلاده.

وفي سنة ١٥٥٦ : توفي السلطان سليمان القانوني بمدينة سيكتوار في بلاد المجر.

وخلفه ابنه السلطان سليم الثاني : وهو الذي فتح جزيرة قبرص من الفرنجة وأخذها من البنادقة.

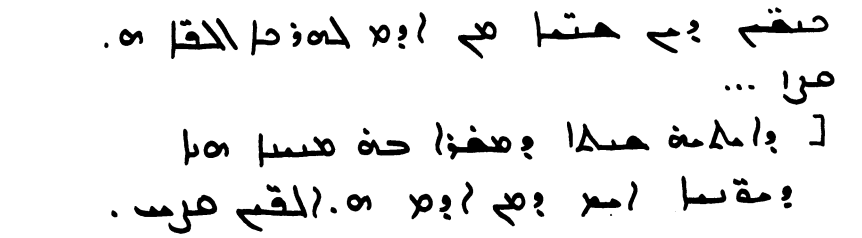
ܘܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ: ܘܗܘ ܟܠܗܘܢ ܟܢܫ
ܕܘܟܠܐ ܕܡܠܦܢܘܬܐ ܘܟܠܗܘܢ ܕܒܢ ܡܫܝܚܐ
ܕܡܫܝ̈ܚܐ.

= Höre die Worte mit den wahren Zeugnissen aus dem Evangelion und Paulus, (gesammelt) in der Rede des hl. Bischofs Martyrios (=Sahdona) gegen euren Vater Nestorius:
"Höre also, o Du, der die Spaltung der Söhne und der Prosopa liebst und begreife die göttlichen Worte, die uns in diesem NAMEN (vgl. Apg. 4, 12 und 5, 28 ff.) verkündet wurden und die laut schreien: eine einzige Person und ein Prosopon in Christus.
Zuerst der Prophet, der als Prosopon des Vaters sagt: "Sehet, ich sende meinen Engel vor dein Prosopon, um deinen Weg vor dir zu bereiten". (Nach griechisch-syrischer Fassung bei Malachia, 3,1 und Luk. 7, 27).
Er sagt dein Prosopon, in der Einzahl, und nicht deine Prosopa, als ob es mehrere wären.
Und der Prophet Zacharias, Vater des Johannes, prophezeite und sagte über seinen Sohn Johannes: Denn du, o Knabe, wirst Prophet des Höchsten genannt, weil du vor dem Prosopon des Herren gehen wirst, um seinen Weg zu ebnen (nach Luk. 1, 76)-
Er auch nannte es sein Prosopon und nicht seine Prosopa, wie du (o, Nestorianer) bekennst.
Unser Herr sagt auch über sich selbst: Wie der Vater das Leben hat in seiner Person, so gab er dem Sohne das Leben in seiner Person zu haben (nach Joh. 5, 26). Seine Person sagte er und nicht seine Personen, wie du bekennst.
Und der Evangelist Lukas sagt: Es begab sich, da die Zeit erfüllt war, für seinen Aufstieg, wendete er sein Prosopon nach Jerusalem zu gehen, und er sandte Engel (Boten) vor sein Prosopon, die gingen und kamen bei den Samaritern an, damit sie ihn beherbergen, und sie nahmen ihn nicht auf, weil er sein Prosopon gewendet hatte nach Jerusalem zu gehen (nach Luk. 9, 51 - 53). Ebenso, daß sein Prosopon leuchtete wie die Sonne (nach Mat. 17, 2).

Und der Apostel Paulus sagt, daß wir erleuchtet wurden durch die Erkentnis der Herrlichkeit Gottes in dem Prosopon Jesu Christi (nach II. Kor. 4, 6).
Und weiter: Wenn ich mal jemandem vergab, dem ich zu vergeben hatte, habe ich um euretwillen vergeben, im Prosopon Jesu Christi (nach II. Kor. 2, 10).
Derselbe Apostel sagt an einer anderen Stelle:
Und jene werden (zur Strafe) für ewig vom Prosopon des Herrn ferngehalten und von der Herrlichkeit seiner Macht (nach II. Thessal. 1, 9).
Und noch: Auf daß er aus den zweien in seiner Person (Qnumo) einen neuen Menschen schüfe (nach Ephes. 2, 15).
Und an anderer Stelle sagt er: Und in dem er sein Fleisch auskleidete, entblößte er die Oberen und die Mächtigen, und blamierte sie in aller Öffentlichkeit in seiner Person (nach Kols. 2, 15).
Und in jenem (Brief) an die Hebräer: In seiner Person vollbrachte er die Reinigung von unseren Sünden / und in seiner Person opferte er die Sünden vieler auf (nach Hebr. 1,3 und 9, 28).
Dieses Fragment aus der polemischen Schrift des Sahdona/Martyrius ist nur bei Johannes Maron (Auslegung des Glaubens, §§ 160 - 167) aufbewahrt. Nur ein Echo davon ist bei dem Gegner von Martyrius, dem Patriarchen Iso-Yahb III. von Adiabene erhalten. Cf. R. Duval, Liber Epistolarum Iso-Yahb Patriarcae III, CSCO 11, Syri 11 (1904), 203, (eos Phyloyoyne/ Paulianianos ?, fautoresque dualitatis Filii vocaverit); 211 (cuius scriptis universus orbis plenus est adversus fidem nostram conscriptis in quibus nos Phyloyoyne/Paulianiani et duorum Filiorum assertores appellat).

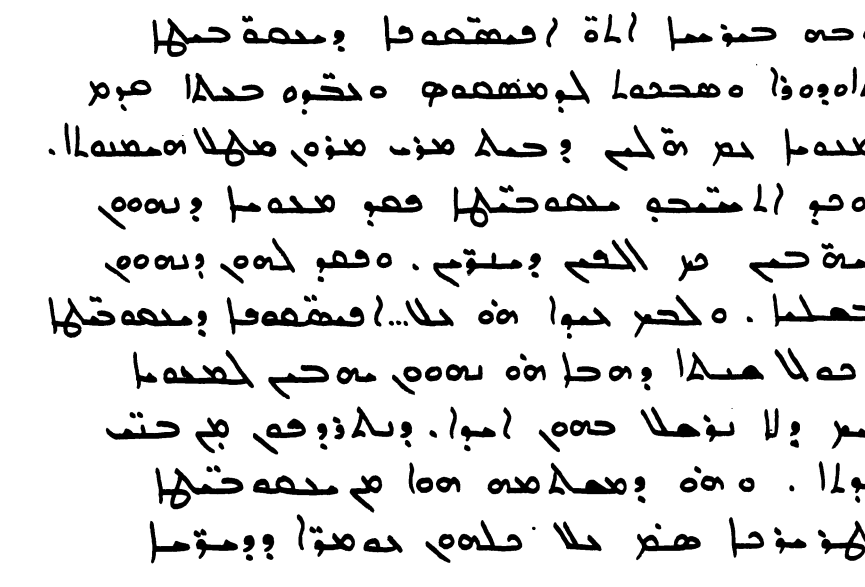
d) Chronicon des Maroniten Theophilos ibn Tuma:

1 - Aera des Theophilos (Byzantinische Aera)



= Collinguntur autem anni ab Adamo hucusque: 5197.
.... Est enim annus quo inicipit aera Graecorum annus ab Adamo 5198^{us}.
(Ex cod. Petropolitano, in Chronica Minora, CSCO 4, 37, 23 et 38, 4 - 5).

2- Disputation mit den Bischöfen des (Klosters) Mar Maron:



ܘܕܝܪ̈ܝܬܐ... ܕܡܢܐ ܡܫܘܚܬܐ ܢܗܘܘܢ ܡܦ̈ܩܝܢ ܟܘܠܐ
ܫܢܝܬܐ ܡܢ ܕܗܒܐ ܗܿܘ. ܗܟܢ ܘܥܠ ܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝ
ܗܝܡܢܘܬܗ... ܘܥܒܕ ܢܦܫܗ ܥܪܘܒܐ ܕܡܥܘܝܐ
ܕܐܝܟ ܕܡܢ ܕܚܠܬܐ ܕܗܿܘ ܢܫܬܥܒܕܘܢ ܠܗ ܟܠܗܘܢ
ܕܒܢ̈ܝ ܝܥܩܘܒ.

= Und im selben Monat (= Juni 970 Seleukidenära = 658/59 A.D.) kamen die jakobitischen Bischöfe Theodor und Sabokht nach Damaskus und hielten in Gegenwart von Moᶜawia eine Disputation über Glaubenssachen mit jenen (= Bischöfen des Klosters) des heiligen Maron.
Und als die Jakobiten unterlagen, befahl Moᶜawia, daß sie 20000 Denar bezahlen sollen.
Er befahl ihnen auch, sich ruhig zu verhalten. Und es fortdauerte als Brauch, daß die jakobitischen Bischöfe jährlich soviel Gold dem Moᶜawia zu zahlen haben, damit er seine Hand nicht von ihnen ließe und sie von den Söhnen der Kirche (Bnay ᶜYdto) verfolgt würden.
Da bestimmt der, welcher von den Jakobiten Patriarch genannt wird, für alle Niederlassungen von Mönchen und Nonnen, welchen Betrag sie von jenem Golde jährlich steuern sollten; ebensolche Bestimmungen traf er auch für alle Anhänger seines Glaubens. Und er machte sich dafür Garant bei Moᶜawia, damit ihm aus Furcht vor jenem die ganze Anhängerschaft Jakobs untertan wäre.

(aus Chronicon Maroniticum, Addit. 17.216, f. 12 r a/b; in Chronicon Minora, CSCO 4, Syri 4, S. 70, 7 - 21).

Anhang II:

Errata bei Graf, GCAL II und III

Folgende Errata sind hier aufgezeichnet, um den Leser der Graf'schen GCAL davor zu warnen, aber haupstächlich, um die Aufmerksamkeit der Kollegen darauf zu lenken, die sich entschlossen haben, dieses Werk auf dem Gebiet der Melkiten, Jakobiten, Kopten und Nestorianer neu zu bearbeiten.

GCAL, Band II

Seite/Zeile:

32 : Yaḥya ibn Baṭriq. Cf. nun Dunlop D.M., The translations of al Bitriq and Yahya b. al-Bitriq, in Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1959, 140 - 150.

32 - 38 : Über Eutychios siehe nun: M. Breydy, Etudes sur Saʿid ibn Baṭriq et ses sources, CSCO 450, Subsidia 69, Louvain, 1983.

40/8 - 9 : Cheikho, CSCO 65/Arabici 10, hat nicht "den fehlenden Schluß von Agapius Geschichte, durch Auszüge bei al-Makin aus Par. Ar. 294" ersetzt, sondern lediglich die Paralleltexte hier zu den edierten von Agapius zugefügt !

49 - 51 : Über Yaḥya ibn Saʿid siehe nun: M. Breydy, Etudes cit. Kapit. VI, 94 - 102, und Personenregister, sub Yaḥya.

90 : Anonyma der Melkiten, 1: Die "Widerlegung derer, welche die zwei Naturen in Christus nach der Union leugnen", in der Hs. Borg. Ar. 135, s. 140 - 159 (sic!), ist nicht melkitischer Herkunft, sondern eine Maqala von Gabriel ibn al-Qilaʿy. Das Datum J. 1384 gilt nicht für den ersten Teil dieser Hs., und die S. 140 - 159 entsprechen in der Tat der anderen Angabe (f. 70v - 79v und 81rv), die Graf, B. II, 102, irrtümlich und sich selbst widersprechend für die "arabische Übersetzung der Schriften von Johannes Maron" gemacht hat. Cf. Breydy, Ibn at-Tay-

yeb, 265 - 272

91 : Anonyma der Melkiten. 2, b: Die Abhandlung über das Gebet und die Messe mit Zeugnissen der Väter, in Borg. Ar. 135, ff. 27r - 39v, kann nicht einem Melkiten zugeschrieben werden, denn der Verfasser beruft sich offen auf Michael Syrus, Barhebraeus und Dionysius ibn aṣ-Ṣalibi (f. 37 ff.).

94 - 102 : Die Maroniten. Siehe nun meine Geschichte der arabischen Literatur der Maroniten, Kap. I-VI.

125 : Über Ḥunain ibn Isḥaq, adde: Liber Sapientiae Hippocratis, arabice conversus, Bibl. Riccardiana, Florenz, Arab. 175

160 : Ibn at-Tayyeb: Neue Erkentnisse über sein Leben bei al-Bayhaqi, Tatimmat Ṣiwan al-Ḥikmat, ed. Lahore, 1935, 27 - 32

168 : Die Hs. VS 405 ist nur von dem Eremiten Michael aus Bqawfa abgeschrieben, ohne eigene Bearbeitung. Die Spuren des jakobitischen Apographon sind noch deutlich. Cf. Breydy, Ibn at-Tayyeb, 261 - 269

169, Anm. 2 in Borg. Ar. 250: "Ala ma huwa alaihi" bedeutet weder "wie es sich gehört", noch "gemäß dem, wozu Pflicht ist", sondern: so wie es steht. Übrigens, die Bezugnahme zu dem, was Duayhy (nach BO, III, 1 S. 546 = Apologie III, 43) behauptet haben soll, beruht auf einem Mißverständnis des arabischen Textes von Duayhy. Dieser bezeugt nur, daß in dem von ihm zitierten Exemplar des Vierevangelienkommentares von Ibn at-Tayyeb, die Erklärung zum Matthäus Evangelium ausführlicher ist als in den anderen Kommentaren, nicht daß sie hier nach dem Wortsinn und in den anderen in allegorischer Auslegung gemacht wurde !

172 - 173 : Über die Auszüge aus Kitab al-Ittiḥad siehe nun Breydy, Témoignages al-Huda, S. 405 - 422 und K. Samir, Islamochristiana 2 (1976), 207

und 5 (1979), 300 - 305

174 : Zu der Hs. VA 153 (Recht der Christenheit) sollte man den ursprünglichen Index dieses Werkes in Flor. Medic. 57 hinzufügen. Wenn die modernen Hsg. dieses Werkes auch den erwähnten Index berücksichtigt hätten, wäre die Originalordnung der durcheinander gebundenen Blätter der Hs. VA 153 wiedergefunden, und die verschlimmbesserte Neuordnung vermieden worden !

176 (16) : ʿAli ibn ʿIsa. Die Zahl 16 ist hier fehl am Platze. Dem ʿIsa, wie dem folgenden unter 17, gehören gesonderte Autorenzahlen !

191 : Anonyme Disputation zwischen einem Jakobiten und einem Nestorianer, in Borg. Ar. 135: diese gehört zu den anonymen theologischen Schriften der Monophysiten, wie infra für S. 465 ausgeführt ist.

233/5 : Über das Buch vom Priestertum, siehe nun M. Breydy, Daten, Doctrine, Compilations. Die Worte "ungeschichtlicher Johannes Maron" sind als grundlos zu tilgen !

236, Nr. 109 : Simon ibn Kulail (statt Kalil), wie auch der nachfolgende Georgius ibn ʿOmayd (GCAL, II, 348 ff.) waren Jakobiten, keine Kopten. Ihr Ursprung aus Tagrit ist erwiesen durch Sciarf. Syr. 16/4, Armaleh, Catalogue, 263 und durch die eigenen Angaben des Georgius, Historia Saracenica, 602 - 606;(Kawerau, Chrestomathie II, 193 - 198)

251/3 : al-Ḥarit ibn Sinan (corr. in Sisan/Sisin) war ein Melkit, jedenfalls kein Jakobit, nach Barsoum, Histoire, 398 - 399

264/4 ab infra: Die Worte "dieser geschichtlich unmöglichen Persönlichkeit (= Johannes Maron)" sind als unberechtigt zu tilgen

266/1 : Moses aus Qaluq ist nicht Lehrer im Maroniten-Kolleg zu Rom gewesen. Vgl. GCAL, III, 522 (Nachträge).

281 - 294 : Über Daniel ibn al-Ḥaṭṭab siehe nun: Breydy, Ecchellensis/Huda, 127, n. 8; 135, 29; 137, n. 35

284 : Muṣṭafa al-Mulk (nicht al-Malik !) abu Yusuf ist kein Jakobit, sondern ein Kopte. Siehe Ibrahim ibn al-ʿAssal, in Armaleh, Catalogue, 186.

292 : Anonyme Schriften der Jakobiten: Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, Borg. Ar. 135, S. 91 - 101 (= f. 46 - 48). Auf S. 469 widerspricht sich Graf (unter Angabe der ff. 46 - 51!), indem er diese Schrift unter "Anonyme ohne Ausscheidung nach Konfessionen" setzt. Richtig ist, daß die Erklärung über den geistlichen Weinberg(= al-Karm ar-Ruḥani) auf f. 46r (= S. 91) beginnt und auf f. 48r (= S. 95) endet, gefolgt von einer unvollendeten Madiha über die Reue (f. 48rv), die von Barclai stammt, und über die Gottesmutter (f. 49r - 51r = S. 97 - 101), deren Anfang fehlt, weil ein Blatt (zwischen f. 48 und 49) verlorengegangen ist, wie sein Gegenstück (zwischen f. 56 und 57). Die folgende Zaǧalya über den Alten und Neuen Bund (ff. 51r - 49r = S. 101 -117 ist Barclai zuzuschreiben.

348, Nr. 113 : Al-Makin ibn ʿOmayd (arabisiert aus dem Syrischen ʿOmod-Yeshuʿ = Taufe Jesu, (wie auch der Name seines Onkels, al-Bukhayt - nicht Bukhyt - aus dem Syrischen "Bkhot-Yeshuʿ = Weinen Jesu") ist im J. 1206 geboren (weder 1205 noch 1203!) und starb nach 1280. Zwischen 1262 und 1277 (nicht 1286) schrieb er seine Weltgeschichte. Übrigens, seine Gewährsmänner und Informationsquellen nennt er dauernd im I. Teil seiner (noch unedierten) Geschichte. Die Hs. Borg. Ar. 232 ist aus dem J. 1561, aber gekauft im J. 1659. Eine von Graf nicht erwähnte Hs. des ersten Teiles dieser Weltgeschichte (wohl aber von Nicoll, Bibliothecae Bodl. Catalogus, II/1,

Addenda, S. 502) konnte ich wieder in Cambridge Univ. Library lokalisieren (Klassmark K 2, St. John College, aus dem J. 1931/1620).
Der Schreiber war Diakon Sapharshah ibn Qasis Fath-Allah, ibn ʿAbadeh, in Ǧedaydet Ḥalab (Aleppo).
Eine zweite Hs. liegt in Sciarf. Arab. 16/2, aber der Anfang fehlt, daher als Anonym bei Armaleh, Catal. 480 - 81. Der letzte Teil der Historia Saracenica (= II. Buch der Weltgeschichte) ist von C. Cahen veröffentlicht worden, La Chronique des Ayyoubides d'Al Makin B. Al-ʿAmid, in Bulletin d'Etudes Orientales, 15 (1955 - 57) 109 - 184 (erschienen in Damaskus, J. 1958). Corrigenda und Addenda in Arabica, Revue d'Etudes Arabes, 6 (Leiden, 1959), 198 - 199.

402 : Nomokanon des Ibn al-ʿAssal: die Hs. (einst Mar Shallita 8) ist dieselbe von Kuraim/Kreim, heute 31/a (aus dem J. 1550).

411 : Hss. der theologischen Summa von Ibrahim ibn al-ʿAssal: Adde, Berlin, Ar. 517 (Or. Quart. 2098), zwei Bände aus dem J. 1372 der Märtyrerära (= 1656 A.D.) enthält interessante Varianten, die geeignet sind, die angeblich vom Verfasser überwachte Revision der Hs. VA 103 in Frage zu stellen.

426 : Buch der geistlichen Arznei, Dies ist keine rein melkitische Sammlung. Die Hss. VS 134 und Borg. Ar. 137 sind eine maronitische Bearbeitung.

469 : Über die Erklärung der Parabel vom Weinberg (recte: vom geistlichen Weinberg) in Borg. Ar. 135 (ff. 46 - 48, nicht 46 - 51) siehe nun meine Richtigstellung, oben S. 243(292). Dasselbe über das "Lob des A. und N. Bundes" (f. 51 - 59r) und über den "Ungehorsam" (nicht Erschaffung) Adams (ff. 59r-61v).

GCAL, BAND III

220.4 : Der Diakon Yuhanna Wahba, Verfasser der Schrift "Stammbaum Israels" war kein Melkit, sondern ein Maronit. Graf widerspricht sich, übrigens, mit denselben Angaben auf S. 383 (Unter: Maroniten).

222.2 : Yuḥanna ibn Zinda gehört auch zu den Maroniten, nicht zu den Melkiten. Cf. Hs. Aleppo 193 und 215, nach Mashriq 17 (1914), 359 - 360: VS 130 (J. 1690); item: Liste der maronitischen Priester in Aleppo, Mashriq, ebd. 67, M. Breydy, Ecchellensis et les Canons arabes, in Parole de l'Orient, XI (1982), 250, n. 46

228.16 : Der nicht genannte Mönch, der das Werk "Der königliche Weg des Kreuzes" aus dem Italienischen ins Arabische übersetzt hat, ist hier von Graf eigenmächtig als "melchitischer Mönch" bezeichnet worden, und auf S. 474 als "einen der libanesisch-alepinischen Mönche"! Der Übersetzer ist in der Tat Augustin Zinda, Mönch der sog. Alepiner Maroniten, der im Rom um 1737 studiert hat. Aus diesem Jahr stammt eine mit seinem Namen bezeichnete Kopie der Isagoge von Yuaṣaf Dibsi aus Biskinta (Feytrun einst 47, heute vermute ich in Rom, Aleppiner Maron, 307). Siehe P. Chebly, Handschriften von Mar Dumit, Feytrun, in Mashriq, 26 (1928), 920. Im Fahed Catalogues ist die Nr. 47 an die alte 67 gegeben worden (S. 283), und unter Nr. 54 sind zwei Kopien der Isagoge erwähnt worden.
Die Anmerkung 4 bei Graf, wonach in der Hs. Feytrun "Ǧabal Kamin" für Ǧabal Kassin zu lesen sei, beruht auf einem Druckfehler im Aufsatz von P. Chebly. Die Hs. Feytrun 67 (nunc 47/420, Fahed, Catalogues, 283) und die gleichen Hss. in Rom, Aleppiner 156 (Fahed, Catalogues 57) und 284 (ebd. 115) haben die richtige Transkription.

279 - 280 : Folgende Apologeten bei Graf sind keine Mel-

kiten, sondern Maroniten: Khury Khairallah Istiphan (über seine Familie, siehe Debs, Histoire, 572);
- Khury Girgis Farag Sfeir (nicht Sufair !).

281 : Khury Yusuf ʿAbdini, war Seelsorger der Maroniten in Aleppo und starb im J. 1868. Cf. Mashriq, 17 (1914), 68 (89)

285 : Michael ibn Francis al-Masabiki war auch kein Melkit, sondern aus einer bekannten maronitischen Familie in Aleppo und Damaskus, Einige Mitglieder dieser Familie haben den Märtyrertod erlitten und wurden kanonisiert. (siehe Manara, 1 - 1930, 481; ebd. 2 - 1931 - 538 - 550).

286 - 287 : Paulus Matta und Nagib Melhem Mashaʿlany zählen ebenso zu den Maroniten, nicht zu den Melkiten !

HANDSCHRIFTENREGISTER

(Namen und Hss. , die in Fußnoten erscheinen, werden bei den Seitenangaben mit n [= Nota] begleitet).

ʿAin Warqa , 29: 188.

Alqosh, 169 : 166n.

Aleppini,Roma [heute :Mariamiten], 115,116, 284: 247;
307: 247; 384: 114; 439: 128 n; 497: 114.

Aleppo (Syria),Marooniten, 127: 118, 128 n, 129 , 183, 188, 203 n.
128 : 183 n, 203 n, 247; 215: 247; 245: 118;
712: 193, 198.

Angelica, Roma, Orient. 64: 154, 163 n.

ʿAshqut, 47 : 117; 52: 112, 115-116, 119,154, 165 n,172, 174,189,204 n.

Astrologrum Graecorum Codd. [Florentini, Romani, Parisini, Russici, Scorialenses, Leidenses, Oxonienses]: 135-136, 143-146.

Bairut, Bibl. Orient. [U.S.J.=, 15: 193-199; 16 : 193, 209;
622: 193; 629: 193, 194-195, 196-198; 630: 193-196;
964: 193.

Barberini [Rom=, Orient. 41: 164 n.

Berlin,Arab. 517 [Or. quart. 2098] : 246 ; Diez, A. 4.68: 164 n.

Bkerke, Libanon: 15: 208; 19: 195; 48/51: 105;
49/50 : 105, 106; 57 [einst Mar Shallita,Nr.9) :208-209;
101: [einst Nr.13]: 191, 195-197,198,208-209 ; 115:129n,195;
117: [einst Nr. 291] : 193 ; 151 : 189.

Bodleiana,[Nicoll], Or.36 [Thomas Roe 26] : 158-160,165n -167 n;
[Payne-Smith] Syr. 170: 158n, 167 n, 212; Syr. 185: 225;Syr. 186:225.

Borgiani, Arab. 22: 168 n; 135: 122, 129 n, 188, 196,197,242,
244 -246; 136: 188-192; 137: 167 n, 188, 192, 246;
175: 193, 195; 230: 128; 250: 243.

Borgiani,Syriaci 56: 104; Turchi, 5,4: 164 n.

Cambridge, Arab. Muhammed. Qq. 150: 204;

" " St. John College, K 2: 246;

" " University Library, Dd. 10,9: 224; Ff.2.15: 228;

Mm. 4.18: 218.

Deir al-Balamand [Haddad & Freijate] :192: 65 n.

Faitrun/Feytrun,[Fahed, Catalogues], 47/67,54: 247

76 (454):193; 108 (486) :208.

Florenz, Medic. Laurent. 1: 224; 27 :196; 30: 213, 228;

43: 105,125n, 52: 230; 57: 244; 278: 191;

387: 204 n.

Florenz,Riccardiana: Arab. 175 : 243.

Ǧebail/Ǧubayl, Deir al-Banat, 2/70 : 193.

Kreim, Libanon, 20 & 21: 193,195-197;

31/a [einst Mar Shallita,Nr.8] :116,128n, 129n, 163 n, 215-216;

41: [einst Mar Shallita Nr.11] : 122, 188, 203 n.

London, British Library,Syriac: Addit. 7192: 44, 63 n;

Orient. 8606: 97 n; Addit.12.155 : 46,47, 55n,90;

Addit. 12.156: 90-91; " 14.532: 201n;

" 14.535 : 46-48 ; " 14.538 :201 n;

" 14.707: 222 ; " 17.169: 96 n;

" 17.194 : 201 n; " 17.216 : 133;

" 17.245 : 223 ; " 17.983 :225.

Mardin, Orthod. 309 : 166 n.

Maʿaluf [Nasrallah, Catal.IV], 175 :198.

Modena, Estense Or. XXI : 213, 228.

München , Ara.44o : 143n ; Syr. 7-17 :124 n.

Ottoboniani, Lat. 70 : 97 n.

Paris, [Bibl. Nationale], Arab.131 : 168n; 236 :65 n; 294 :242.

Paris, Graec. 1115 : 97 n, 234; 1234: 90, 91,97 n, 234.

Par. Syr. 44: 213; 85 : 191; 203: 101,112-115,123 n, 154, 162 n, 172, 187; 223: 154,164 n; 225 : 164 n.

Petropol. [Leningrad] , Or. Neue Serie 1 [cf. OC,1927,170] :132,228,240.

Sbath,Biblioth.340 [heute in Vatikan] : 197; 1004: 168 n;

" Fihris, 89: 188 ; 91 : 193.

Sciarf. [Sharfet,Libanon] ,Arab. 9741: 188,189; 14/1:196; 16/2 : 246;

Sciarf. Syr. Rahmani, 326/609: 58 n; 343/485 :164 n;

Sciarf. Arm̈aleh, Syr. 7/10 : 203 n, 208; 16/4 :244; [Anhang,6/58] :230.

Sinai [Skt.Katharinenkloster) ,Arab. 493/494: 163 n; 495/499 : 163 n;

Syr. 10 : 57 n.

Vaticani , Arabi 103 : 246; 153: 244; 160 : 156; 231:208;

425 : 188 ; 623 :168 n; 639: 118,179,207;

640: 106,121, 183, 187,189, 195,208; 643: 183,208; 644:189-191,208.

Vaticani,Graeci, 212: 145 n. Latini, 7259: 119,128 n; 13.204 :125 n.

" Syriaci : 9: 213; 15: 213; 28 : 126 n;

29 : 103-104, 106, 108; 48 : 65 n; 58 : 167 n;

130 : 247 ; 133 : 140,154 ; 134: 167 n,246; 146 :100,104,105, 113-115,118,123 n, 172, 176 n. 149 :168 n; 210: 193 , 214;

211/213 : 163 n; 214 : 197 ; 215 :149 n; 217 :193,194,196,198;

220 : 163 n; 225 : 230; 231 :193,196,197,209;

249 :183,193,196-197; 250 :193, 196; 265 :213;

270 : 224; 276 : 230; 281 :226; 295 :103;

296 :65 n,125 n; 297 :104; 300 : 208; 314 :225;

316 :225 ; 317 :107,126 n; 319 :208; 368 : 123 n;

369 : 64 n; 398 :104,129 n; 401: 227; 403 :227 ;

405 :227,243 ; 407 : 224 ; 408 :195,230; 409: 168 n;

414 :104; 450 : 230 ; 455 : 227 .

Personenregister

N.B. Personennamen, die im Kap. IX (Kopisten) zusammengestellt sind, sowie Gemeinschaftsnamen, wie Maroniten, Jakobiten, Melkiten usw. werden hier nicht wiederholt.
Ebensowenig die Referenzen auf G.Graf, Mansi und Fahed/Taoutel (als Herausgeber der Annalen von Duayhy).

- A -

Abbéloos: 63 n
ʿAbdel-Malek (Khalif): 137
ʿAbdini Michael: 141
ʿAbdini Yusef (Khury): 248
Abenragel, siehe Ibn al-Riǧal
Abraham, Neffe Ephräms: 112, 115, 154
Abraham (Schreiber): 164n.
Abramowski R.: 97 n.
Abu Bakr: 82
Abu Masar / Maʿshar: 146 n.
Abu Musa: 6, 94 n.
Abuna A.: 166 n.
Abuvalides (Abulides) siehe Hyppolitos
Aḏdai u. Mari: 111
Agapit (hl.): 107
Agapius: 130, 133, 134, 135, 137, 138, 142 n., 143 n., 144 n., 145 n., 242
Ahrens K.: 97 n.
Alexander (Archimandrita): 54 n.
Alexander v. Hales: 186
Alexander III. (Papst): 67 n., 185 - 186, 202 n.
Alexius (hl.): 196
ʿAli ibn ʿIsa: 243
Ambrosius (hl.): 116
Amphilochius (hl.): 4, 60 n., 89 - 91, 97 n., 98 n., 234
Anaissi T.: 149 n., 218 n.
Anastasius v. Antiochien: 39

Anastasius Sinaita: 38 - 40, 55 n., 59 n., 60 n., 64 n., 97 n.
Andraos ibn Daud: 119, 183
Andrea (Ps.-) Samosat.: 60 n.
Anselm v. Canterbury: 191
Antonius (hl.): 196
Antonius ibn Abu Manṣur Frayǧi: 209, 218 n.
Antun al-Ḥasruni (Bischof): 116
Aphraates; 92 n.
Aphraat (Missionar): 60 n.
Apollinarius: 87
Armalé(h), Isḥaq: 58 n., 190, 203 n., 244, 245
Arsenios Abdel-ʿAḥad (Dominici): 119 - 120, 128 n.
Arturius: 68 n.
Ascari Jos.: 205 n.
Assaf P. & J.: 170 n.
Assemani Jos. Sim.: 106, 114, 125 n., 145 n., 169 n., 171, 172, 176 n., 197, 212
Assemani Steph. Evod.: 125 n., 149 n., 196
Assemrani Philippes: 165 n. - 172, 176 n.
Aßfalg Julius: 3 n.
Astesanus: 188, 191, 203 n.
ʿAtallah ibn ʿAssaf (Schreiber): 212
Athanasius v. Alex.: 104
Athanasius v. Balad: 89
Athanasius Ṣafar: 105
ʿAtyeh (Khury): 207
Augustin Zinda/Zindo: 247
Aymericus v. Antiochien: 50, 66 n., 67 n.

- B -

Babai: 184
Bacchus (Ritter): 139
Baissari F. siehe Khalife I.A.
Barbara (hl.): 82
Barclai (Ibn al-Qilaʿy): 75, 106, 112, 113, 118 - 121, 129 n., 174, 179 - 206, 214, 242, 245

Barhebräus: 37, 45, 63 n., 130, 133, 136, 142 n., 143 n., 145 n., 243
Barlaha: 47, 48, 64 n.
Baronius (Card.): 219 n.
Barthelemy de St. Hilaire: 123 n.
Barsum (Patr.): 7, 47, 64 n., 166 n., 244
Bardensis, siehe Musa al-ʿAkkari
Basilius (hl.): 4, 86-87, 91, 96 n., 99, 100, 118, 160, 161, 173, 177 n., 211,
Basluqiti Yusef: 193
Baumstark A.: 7, 62 n., 63 n., 64 n., 111, 125 n., 168 n.
al-Bayhaqi: 243
Beck E.: 83, 95 n.
Bedjan P.: 6, 100, 123 n., 202 n.
Beretius (Cremonen.): 68 n.
Berger P.-R.: 176 n.
Berlichingen A.von: 6
Benedictus P. siehe Mubarak Butrus
Bengel A.: 108
Bernhardin v. Siena: 204 n.
Bernhard L.: 130, 146 n.
Bettiolo P.: 7, 56 n.
Bickell G.: 7, 100, 123 n., 202 n.
Bidawid: 7
Bokhtishuʿ ʿAli: 178 n.
Boor Carl de: 131, 144 n. - 148 n.
Braun O.: 166 n.
Brêhier L.: 7
Breydy M.: 8 - 9, 53 n., 65 n., 92 n., 95 n., 124 n., 126 n., 128 n., 129 n., 149 n., 151, 163 n., 165 n., 167 n., 169 n., 170, 201 n., 203 n., 219 n., 242 - 245, 247

Brices de Rennes: 117
Brock S.: 9, 44 - 48, 62 n. - 64 n.
Brooks E.W.: 93 n., 97 n., 132
Bruns: 130, 169 n.
Butros Dumit Makhluf: 141, 150 n.
Butros (Qas): 139 - 140

- C -

Cacciatore G.: 56 n.
Caesarius: 87
Cahen C.: 244
Callistus III (Papst): 51, 223 n.
Callistus Nicephorus: 57 n., 157 n.
Carali P.: 139, 148 n., 195, 203 n.
Caraʿali ʿAbdallah: 199
Carra de Vaux: 131
Castell E.: 101, 124 n.
Cavallera F.: 40, 60 n., 90 - 91, 97 n., 234
Cerfaux L.: 94 n.
Chabot J.-B.: 10, 63 n., 80, 93 - 94 n., 102 - 107, 124 n., 126 n., 132, 204 n.
Charon (Karalewski): 36, 176 n.
Chartouny R.: 106
Chebly A.: 128 n.
Chebly P.: 150 n., 205 n., 247
Cheikho L.: 130, 142 n., 191, 208
Chemaly A.: 132, 142 n.
Chrysos E.: 11, 57 n.
Chrysostomus J. (hl.): 27, 41 - 42, 60 n., 82, 87, 99, 100, 104, 109 - 110, 211
Cimarella B.: 68 n.
Cledonius: 173
Clemens (Anaphora): 99, 104, 118
Clemens (Kanones): 160, 211
Clemens VII. (Papst): 220 n.
Codera F.: 218 n.
Codrington: 109
Combefis: 57 n.
Conon (Papst): 43
Constans II. (Kaiser): 37 - 38
Constantinus I. (Papst): 42
Constantius Mönch: 61 n.
Cumont F.: 93, 130, 135 - 136, 143 n. - 146 n.

Cyrillus (?): 160, 216
Cyrillus v.Alexandrien: 39, 99, 100, 116, 173, 177 n., 182, 184
Cyrus v. Alex.: 33, 38, 59 n.
Cyzicenus Demetrius: 57 n.

- D -

Dalmais I.-H.: 11
Dandini H.: 11, 68 n., 69 n.
Daniel v. Hadshit: 141
Daniel ibn al-Ḥaṭṭab: 245
Darblade J.B.: 49, 65 n.
Datema C.: 90, 98 n.
David Acorus: 218 n.
David (Muṭran): 151, 153, 155
Daza A.: 68 n.
Debs J.: 12, 92 n., 96 n., 127 n., 128 n., 148 n., 197, 219 n., 220 n.
Delehaye O.: 76, 92 n.
Denhard H.: 96 n.
Derian J.: 128 n., 176 n.
Devreesse R.: 12, 97 n., 98 n.
Dib P.: 12, 49, 65 n., 219 n.
Dibsi Yuaṣaf: 245
Didymus Alex. 87
Dikry al-Adib: 196
Diogenes (Mönch): 60 n.
Ps.-Dionysius: 65 n., 88, 187
Dionysius ibn aṣ-Ṣalibi: 241
Dionisius v. Tell-Maḥre: 81, 102, 124 n., 133, 137, 138, 177 n.
Diotallevi: 205 n.
Douaihy Hector: 179
Duayhy E. (Bischof): 114, 164 n.

Duayhy E. (Patriarch): 12 - 13, 94 n., 105, 106, 116, 126 n., 128 n., 140 - 141, 149 n.- 150 n., 151 - 155, 162, 163 n., 170 n., 174 - 175, 177 n., 179, 180, 190 - 211, 218 n.- 220 n.
Du Cange: 57 n.
Dunlop D.M.: 242
Duval R.: 96 n., 239

- E -

Ecchellensis A.: 103 - 104, 107, 113 - 114, 151, 159, 165 n., 167 n., 183, 203 n.
Eliano J.-B.: 164 n., 211
Elias von Nisibis: 156 - 157, 164 n.
Elias ibn Zarzur (Mönch): 213 - 214
Elias (Schreiber): 190
Elias v. Jerusalem (?): 168 n.
Elisäus Hadati: 189 - 190
Engberding H.: 4, 13, 108 - 110
Ephräm (hl.): 84 - 85, 112, 115 - 116, 173, 182, 185, 191, 202 n.
Ephräm v. Antiochien: 98 n.
Estephan J. (Patr.): 92 n., 119, 127 n.
Evagrius: 36
Eugen IV. (Papst): 202 n.
Eulogius: 184
Eunomius: 86 - 87, 96 n., 173, 231
Euphrosine (hl.): 196
Euringer S.: 166 n.
Eusebius: 132
Eustochius: 191
Eutychius v. Alexandrien: 14, 19, 53, 56 - 57 n., 92 n., 117, 162, 172, 174

- F -

Fahed, P.: 14, 67 n., 92 n., 128 n., 151, 193
Fathallah ibn ʿAbadeh: 244

Fiey J.-M.: 14, 63 n., 96
Fischer W.: 3 n., 14
Flavian (Patr.): 60 n., 184
Freijate, s. Ḥaddad
Frey F.A.: 14, 71, 92 n.
Frutaz A.P.: 125 n.
Funk F.X.: 96 n.
Furlani G.: 123 n.

- G -

Gabriel Ḥagar (?): 68 n., 200 n.
Gabriel v. Ḥeǧula: 197, 205 n.
Gemayel P.: 179, 193, 195, 198 - 199, 204 n., 207
Georg (Diakon): 83
Georg (hl.): 181, 197
Georgius (Mönch): 47
Ghaleb Butros: 150 n.
Ghibril M.: 15, 121, 128 n., 129 n., 131, 150 n., 196, 205 n.
Ghobaira B.: 15, 39, 55 n., 56 n., 60 n.
Ǧirǧis ibn Ephräm al-Bani: 189
Ǧirǧis (Periodeut): 210 - 211
Ǧirǧis ar-Rami: 190
Ǧirǧis ibn al-Shatawi: 171
Gismondi: 145 n.
Glaßberger N.: 51
Golubovich: 182, 200 n., 201 n.
Goussen H.: 15, 85, 95 n.
Gregor III. (Papst): 42
Gregor XIII. (Papst): 186
Gregor/Gregorius v. Reshaina: 44 - 46, 62 n.
Gregorius (Kanones): 161
Gregor v. Nazianz: 105, 118, 173, 211
Gregor v. Nyssa: 87, 89, 123 n.,
Gribomont J.: 15, 46 - 47, 50, 55 n., 63 n., 65 n., 93 n., 95 n., 138, 148 n.
Griveau R.: 205 n.
Grousset R.: 67 n.

Grumel V.: 146 n.
Gryphon (Missionar): 51, 68 n., 180, 200 n.
Guidi I.: 205 n., 218 n.
Gundel W. & H.G.: 144 n.
Guria (hl.): 145 n.

- H -

Ḥaddad R. (et Freijate): 16, 65 n.
Hadrian VI. (Papst): 214
Hahn, L.: 16, 57 n.
Halleux A. de: 16, 45, 58 n., 63 n., 85, 92 n., 95 n.
Harfouche I.: 125 n., 139, 149 n., 150 n., 179, 189, 193, 203 n., 208, 218 n.
Harmasius: 39, 59 n.
Harmasiten: 39
Harun ar-Rashid: 82, 135
Hayes W.V. 16, 96 n.
Hefele Karl: 204 n.
Heraklius/Heraqlios: 36, 46, 174
Hieronymus (hl.): 191
Hilckmann A.: 16
Hippolytos (Abuvalides): 212
Ḥobeiqa J.: 3 n., 16
Hoenerbach W.: 166 n.
Homer: 136
Hormisdas (Papst): 54 n.
Hornus J.-M.: 53 n.
Ḥunain ibn Isḥaq: 243
Huygens R.B.C.: 17, 66 n.

- I -

Ibn al-ʿAssal: 117, 168 n.
Ibn al-ʿAssal Ibrahim: 245, 246
Ibn Bukhayt: 243
Ibn Drayʿ (Khury Ibrahim): 180
Ibn Ḥassan al-Ḥadati (Patriarch): 181, 213

Ibn Khaldun: 145 n., 146 n.
Ibn Kulail S.: 244
Ibn ʿOmayd: 147, 244, 245
Ibn al-Qilaʿy siehe Barclai
Ibn al-Qilaʿy Michael: 180
Ibn ar-Raheb: 138
Ibn al-Riǧal (Abenragel): 145 n. - 146 n.
Ibn Sinan/Sisin al-Harit: 242
Ibn Shuʿba von Ḥardin: 189, 190
Ibn at-Tayyeb A.: 22 n., 49, 155-156, 160, 173, 177 n., 242-243
Ibrahim ibn Ǧuluan (Bischof): 218 n.
Innozenz III. (Papst): 106, 202 n.
Innozenz XI. (Papst): 70
Ishac/Ishaq von Antiochien: 100, 116, 182
Ishaq Schüler von Ephräm: 112, 185
Isidorus: 88, 97 n., 116
Isoʿbarnun: 219 n.
Isoʿyahb: 86, 96 n.

- J -

Jakob Baradaeus: 56 n.
Jakob von Edessa: 83, 95 n., 99, 104
Jakob Hesronita: 191
Jakobus (Apostel): 99, 100
Jakob der Zerschnittene: 197
Jakob/Yaqob v. Sarug: 47, 99, 100, 104, 105, 109 - 110, 116, 173, 182, 184
Jarawan E.: 65 n.
Jeremiah v. Damalṣa (Patr.): 140, 149 n.
Johannes (Apost.): 99, 160
Johannes v. Apamaea: 96 n.
Johannes v. Damaskus: 59 n., 191, 225 n.
Johannes v. Dara: 102
Johannes V. (Papst): 42
Johannes v. Heǧula: 141
Johannes v. Lehfed (Patr.): 99
Johannes v. Lycopolis: 96 n.

Johannes Maron: 75 - 91, 92 n., 95 n., 98 n., 99 - 129, 156, 175, 177 n., 188, 201 n., 233, 234, 239
Johannes IV. (Papst): 171 - 172
Johannes v. Philadelphia: 77 - 79, 92 n.
Johannes Stylites: 115
Joseph (Abt): 153, 162
Joseph Sohn v. Jakob: 194, 214
Josephus: 94 n.
Josephus/Kaiaphas: 81
Joubeir A.: 150 n., 151 - 152, 163 n., 164 n., 167 n. - 170 n., 179 n., 181 n., 178 n.
Julianus Apostata: 145 n.
Julius (Papst): 99, 105

- K -

Kahle P.:
Kalixtus III. siehe Callistus
Karalewski, siehe Charon
Katharina (hl.): 82
Kawerau P.: 149 n., 244
Keppler P.W.: 17, 53 n.
Khairallah Istiphan: 248
Khalifé I. Abdo & F. Baissari: 105, 125 n., 129 n.
Kirsch: 130
Klemens, siehe Clemens
Kollutos: 38
Konstantin (Kaiser): 161
Krüger P.: 97 n.
Kunstmann F.: 202 n.

- L -

Lammens H.: 17, 68 n., 82, 94 n., 142 n.
Lamy T.-J.: 63 n., 83, 95 n.
Landesdorfer S.: 202 n.
Lazarus bar Sabta: 105
Levi della Vida G.: 213, 220 n.

Leo (Kaiser): 60 n., 161
Leo I. (Papst): 182, 184
Leo X. (Papst): 106, 185, 202 n., 213
Leontius (Byzanz/Jerusalem): 91, 97 n., 98 n.
Liberatus: 36
Lucius (hl.): 181, 196
Ludwig XIV.: 70
Lusignan Peter von: 205 n.

- M -

Macedonius (Patr.): 33, 77, 79
Macedonius (Missionar): 61 n.
Macler F.: 17
Mahdi (Khalif): 130, 134, 137, 143 n.
Mai A. (Card.): 18, 125 n., 127 n.
Makarios (Schreiber): 160
Makarius: 33
Manqurius Y.: 177 n.
Mansur: 53 n., 59 n.
al-Mansur (Khalif): 134
Maranites: 60 n.
Marcian (Kaiser): 35, 36, 59 n., 174
Marcos v. Lissabon: 50, 68 n.
Mardaiten: 148 n.
Maro(n): 27, 31, 42, 54 n., 61 n., 81, 96 n., 139
Maro(n) von Edessa: 29, 38, 29, 60 n.
Marrou H.-J.: 55 n.
Martin I. (Papst): 31, 43 - 44, 61 n., 77 - 79
Martin von Troppau: 186, 203 n.
Martyrius, siehe Sahdona
Maruta: 43, 53 n., 159, 166 n., 167 n.
Marwan (Khalif). 94 n., 133 - 134, 137 - 138, 143 n., 145 n., 148 n.
Masabiki Michael: 248
Mashalany Naǧib: 248
Mas'ud Shabtini: 154
Mas'udi: 131, 138, 148 n.
Matta Paulus: 248

Maximus confessor: 39, 44, 45, 148 n., 172, 174, 177 n.
Mennas (Patr.): 47, 54 n.
Mercati G. (Card.): 18, 97 n.
Metoscita M.: 104, 114
Michael Syrus: 18, 45, 62, 63 n., 80 - 81, 94 n., 133, 138, 142 n., 148 n., 177 n., 178 n.
Michaelis J.D.: 101
Michel A.: 55 n.
Michel de Rennes: 51
Mingana A. 198
Mitteis: 166 n.
Moʿawia (Khalif): 42, 79, 82, 85, 137, 147 n., 241
Moqawqas (Patr. Cyrus): 59 n.
Moses de Äthiopia: 197
Moses von Qaluq: 244
Moses bar Kepha: 101 - 102
Mouterde P.: 201 n.
Mubarak Butros (Petrus Benedictus): 170 n.
al-Muʿizz (Khalif): 160, 168 n.
al-Muktafi (Khalif): 139
Müller A.: 18, 92 n.
Murad N.: 19
Musa al-ʿAkkari (Patriarch): 140, 194, 210, 212 - 220
Mustafa al-Mulk: 245

- N -

Naaman P.: 19, 41 - 42, 61 n.
Naironus Faustus: 114, 176 n., 178 n., 193
Nallino C.A.: 153, 163 n.
Napoléon: 155
Nasrallah J.: 163, 193, 198, 203 n.
Nau F.: 10 - 20, 55 n.- 58 n., 60 n.- 61 n., 79 - 80, 83 - 84, 85 - 86, 92 n., 95 n., 96 n., 124 n., 130, 132, 142 n., 151, 168 n.- 169 n., 201 n.
Nayfel (für Theophil): 146 n.
Nestorius: 59 n., 82
Nicephorus Callistus, siehe Callistus

Nicolaus (Mission.): 61 n.
Nicoll A.: 246
Nikolaus V. (Papst): 203 n.
Nöldeke t.: 19, 80, 124 n., 132, 142 n.
Nosairi: 81, 82
Nuhra siehe Lucius

- O -

'Omar: 82
Opitz G.: 201 n.

- P -

Paeanius (Missionar): 61 n.
Parente P.: 20, 56 n.
Paverd P. van de: 123 n.
Paulus/Saulus: 81
Paulus(Legatus): 54 n.
Paul II. (Papst): 51
Paul III. (Papst): 220
Paul IV. (Papst): 220
Payne-Smith R.: 101, 123 n., 212, 219 n.
Perser: 30
Pertsch W.: 164 n.
Petrus (Apostel): 99, 233
Petrus Callinicus: 46, 55 n.
Petrus Fullo: 32
Philipp v. Spanien: 186
Philippus: 87, 123 n.
Philippicus (Kaiser): 95 n.
Philon: 38
Philoxenos: 46, 63 n.- 64 n., 105
Phokas v. Edessa: 89
Photius: 82
Pius IV. (Papst): 214, 220 n.
Pius V. (Papst): 186
Pius VII. (Papst): 71

Plotin: 96 n.
Pocock E.: 130
Podêchard E.: 98 n.
Pörtner R.: 176 n.
Proclus von Konstantinopel: 99
Prutz H.: 66 n.
Ps.-Josephus (Schreiber): 165 n.
Ptolomaeus Lagi: 136

- Q -

Qais der Maronit: 133, 135, 139
al-Qilaʿy, siehe Barclai
Qifti (ibn al-): 131, 143 n.
Qautremère E.M.: 101, 123 n.

- R -

Rabula: 211
Raes A.: 114, 127 n.
Rahmani I.E. (Patr.): 126 n., 145 n.
Raymond J.: 5
Renaudot E.: 107, 111, 126 n. - 127 n., 166 n.
Riccardus a S. Victore: 186
Richard M.: 21, 55 n., 98 n.
Riedel W.: 166 n.
Rischa (hl.), siehe Alexius
Rizqallah al-Bani: 118
Rizzi Michael (Patriarch): 207
Rösch G.: 21, 57 n.
Rompay L. van: 90, 98 n.
Ronzevalle S.: 132, 135, 142 n., 144 n.
Rosental F.: 145 n.
Rossi E.: 164 n.
Rudolf II. (Kaiser): 186
Rücker I.: 97 n.
Rufina (Kirche hl.): 68 n.
Rufinus (Missionar). 61 n.

- S -

Saba ibn Halib al 'Aquri: 117, 118
Sabocht (Bischof): 80, 241
Sachau E.: 148 n., 169 n.
Sahdona/Martyrius: 4, 85, 92 n., 112, 184, 236 - 239
Salaville: 127 n.
Sales Schmidt F.: 191
Saliba M.: 5
Salibi K.: 179
as-Salibi Yuhanna: 197 - 198
Salhani A.: 130
Samia von Lehfed: 189 - 190
Samir K.: 151, 155, 164 n., 168 n., 244
Sangin M.A.F.: 131, 136, 143 n.
Saphar Shah ibn ʿAbadeh (Schreiber): 246
Sauget J.M.: 21, 64 n., 125 n., 126 n.
Saulus/Paulus: 81
Sbaralea J.H.: 68 n., 200 n.
Sbath P.: 141, 150 n.
Scandar Andreas: 105
Scher A.: 125 n.
Schnurrer C.F.: 22
Schreiner P.: 206 n.
Sciálac Victor/Nasrallah: 22 - 23
Scotus Duns J.: 186
as-Seb'eli Yuhanna Marun: 193
Seggiano I.da: 68 n.
Seldenas (?): 173
Seleucus: 89 - 90, 234
Semʿan ibn Manassa: 198
Semʿan ibn Kaʿbush: 116
as-Semrani Sarkis: 183, 203 n., 207 - 209, 218 n.
as-Semrani Yunan (Bischof): 183, 207 - 208
as-Semrani Yusuf (Bischof): 183, 207, 208
Sergius I. (Papst): 42
Sergius von Reshʿaina: 62 n., 89
Severus: 24, 39, 46, 61 n., 88, 90, 96 n., 97 n.

Severianus von Gabala: 184, 201 n.
Sezgin F.: 144 n.
Sfeir Girgis Farag: 248
Sfeir Louis: 128 n.
Shaina der Räuber: 197
Shamuna: 145 n.
Shatila M.: 118
Shem'un ibn Qas Musa al-Qubayati: 210
Shem'un al Hadati (Patriarch): 181, 202 n.
Shem'un von Qennesre (Simeon): 45, 48, 63 n., 176 n. - 177 n.
Simeon le Jeune: 64 n.
Simeon (Missionar): 61 n.
Simeon Stylites: 47 - 48, 196
Simon Richard: 68 n., 69 n.
Sisinnius (Papst): 42
Soarez Antonio: 202 n.
Sokrates ibn al-Bunduqi 171
Sophronius von Jerusalem: 44
Spieß O.: 166 n.
Stephanus H. 57 n.
Strothmann W.: 219 n.
Sulayman al-Adany: 94 n.
Suleyman al-Ashluhi: 209
Sulayman (Diakon): 184
Suriano: 200 n.

- T -

Tedros von 'Ainturin: 210
Tedros (Bischof): 139 - 140, 150 n.
Theiner A.: 218 n., 219 n.
Theodor al-'Aquri: 139 - 141
Theodor (Jakob. Patr.): 80, 241
Theodoret(us): 41, 61 n.
Theodorus (Diakon): 88
Theodorus (Prior): 54 n.
Theodosius (Diakon): 88
Theodosius (Kaiser): 161

Theophanus (Sigriana): 58 n., 131, 135, 137, 147 - 148 n.
Theophilaktos bar Qanbara (Patr.): 81, 94 n., 137, 138
Theophilos ibn Tuma: 4, 93 n., 94 n., 130 - 147 n., 240 - 241
Thomas von Germanicia: 105
Thomas von Kanhartah: 49, 112 - 115, 127 n., 132, 154, 156, 162, 165 n., 171 - 178
Timotheus Aelurus: 90
Timotheus (Anaphora): 99
Timotheus I. (Chald.): 39, 60 n., 138, 148 n., 211, 239
Timotheus von Konstantinopel: 32
Timotheus Salofaciol/Asbus: 36
Tisserant E.: 102, 103, 124 n.
Trajanus: 90, 234
Troupeau G.: 168 n.

- U -

Urbina Ortiz de: 63 n.
Uthemann K.: 24, 39, 54 n., 59 n.

- V -

Van den Ven P.: 64 n.
Vannutelli G.: 24
Vasiliev A.: 130
Vigil (Papst): 47
Vööbus A.: 53 n., 152, 166 n., 167 n., 168 n. - 169 n.
Vosté: 166 n.

- W -

Wadding: 51, 68 n., 200 n.
Wahba Yuhanna: 264
Wallis Budge E.A.: 130
Weil G.: 143 n.
Weiland L.: 203 n.
Widmanstadt A.: 219 n.
Wilhelm von Tyrus: 28, 50, 66 n., 67 n.

Wright W.: 24, 48, 64 n., 132, 142 n., 201 n.
Wüstenfeld F.: 176 n.

- X -

Xistus (Papst): 99

- Y -

Yaḥya ibn Saʿid: 242
Yaḥya ibn Batriq: 242
Yammin ibn Salem: 103
Yaʿqub III. (Patr.): 24
Yaʿqub von Ehden: 205 n.
Yaʿqub von Qania, Bischof von Lehfed: 140, 150 n., 154

Yaqut: 144 n., 176 n.
Yezid: 132
Ysoʿyahb, siehe Isoʿyahb
Yuḥanna (Franziskaner Maronit): 180 - 181, 200 n. - 201 n.
Yuḥanna (Bischof von ʿAqura): 200 n.
Yuḥanna (Schüler von Gabriel): 207
Yuḥanna aus Ḥasrun (Schreiber): 212
Yuḥanna ibn Michael (Schreiber): 209
Yuḥanna as-Samarǧubayli (Bischof): 209, 218 n.
Yuḥanna ibn Zinda: 247
Yusef von ʿAqura (Khury): 213
Yusef ibn Butros Ḥalib (Patr.): 117
Yusef ibn al-Daḥdaḥ: 140
Yusef von Ḥaqel: 113
Yusuf, Neffe von Klemens: 195

- Z -

Zacharias (Ps.-): 58 n., 88 - 89, 97 n.
az-Zahir al Malik: 140
Zellinger J.: 201 n.
Ziegler J.: 62 n.
Zingerle P.: 4, 25
Zuretti C.O.: 131, 136, 143 n.

Addenda:

zu S. 141:
Eine Hs. in der Privatbibliothek des verstorbenen Patriarchen Ephrem Barsum beinhaltet eine "maronitische Chronik", die im J. 1903 von Johannes Daulabani (der spätere Bischof Philoxenos) abgeschrieben wurde. Sie hat 320 Seiten (Blätter?) und trägt heute die Nr. 9/2. Es war mir nicht möglich, sie zu untersuchen, aber sie könnte eine Abschrift sein von dem, was Sbath bei der Familie ʿAbdini in Aleppo gesehen hatte.

Zu S. 145 (Fußnote 16):
Der Kollege Prof. R. Degen machte mich auf einen Hinweis bei Ḥunain ibn Isḥaq aufmerksam, wonach Theophil ar-Ruhawi das Verfahren zur Erhaltung der Gesundheit von Galen schon vor Ḥunain ins Syrische "jämmerlich und schlecht" übersetzt hätte: ترجمة خبيثة رديئة
Cf. G. Bergsträßer, Ḥunain ibn Isḥaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen (1925), S. 32, in Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes, XVII/2, (Nachdruck bei Kraus, 1966).
Es ist aber nirgendwo erwähnt, daß Theophilos ibn Tuma, der hauptsächlich als "Philosoph" oder Astrolog genannt wird, sich auch mit der Medizin beschäftigt hätte. In der Zeit zwischen seinem Tod (J. 785) und dem Tod von Ḥunain (J. 873) lebte ein anderer Theophil ar-Ruhawi am Hofe Harun ar-Rashid (Kalif von 786 bis 809). Cf. Gismondi, Maris Amri et Slibae, de Patriarchis Nestorianorum, Romae 1899, I, 66. Dieser war in der Tat als Aerarii praefectus قهرمان bekannt, aber ohne daß man ausschließen kann, er hätte sich auch mit Übersetzungen ins Syrische messen können.
Barhebraeus bescheinigte der syrischen Version, die Theophil ibn Tuma von der Iliade und Odyssee gemacht hatte, ein hohes Grad an Güte und Korrektheit, und steht damit im Gegensatz zu der von Ḥunain bezeugten "jämmerlichen Art" der angeblichen Übersetzung des Werkes von Galen. Die Beschreibung beider Übersetzer stimmt nicht überein !. Cf. Barhebraeus, Tarikh Mukhtaṣar ad-Duwal, ed. Ṣalḥani, 219 - 220:
ونقل كتابي اوميروس الشاعر على
فتح مدينة ايليون في قديم الدهر من اليونانية الى السريانية بغاية ما يكون من الفصاحة.
Ein zweiter Hinweis läge auch bei Ibn an-Nadim, al-Fihrist, 247, 27 (F. 310g), wonach Yahya ibn ʿAdi die syrische Übersetzung der Sophis-tici Elenchi von Aristoteles, die früher "Theophila" gemacht hatte, ins Arabische übertrug.
Cf. G. Endreß, The Works of Yahya ibn ʿAdi, Wiesbaden 1977, 26, Anm. 7

Aus dieser Quelle geht aber nicht deutlich hervor, daß Theophila (in der Anmerkung mit Theophil ar-Ruhawi identifiziert) derselbe Theophil ibn Tuma sei. Endreß unterstreicht übrigens den Widerspruch bei Ibn an-Nadim und dem Abschreiber des Werkes von ibn ʿAdi <d.h. Ibn Suwar>, der diese Übersetzung dem patr. Athanasius von Balad (+ 696) zuschreibt. Endreß meint: "the testimony of Ibn Suwar, who had recourse to a copy of the autograph of his master (= ibn ʿAdi), can hardly be doubted".

FORSCHUNGSBERICHTE
des Landes Nordrhein-Westfalen

Herausgegeben
vom Minister für Wissenschaft und Forschung

Die „Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen" sind in zwölf Fachgruppen gegliedert:

Geisteswissenschaften
Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
Mathematik / Informatik
Physik / Chemie / Biologie
Medizin
Umwelt / Verkehr
Bau / Steine / Erden
Bergbau / Energie
Elektrotechnik / Optik
Maschinenbau / Verfahrenstechnik
Hüttenwesen / Werkstoffkunde
Textilforschung

WESTDEUTSCHER VERLAG
5090 Leverkusen 3 · Postfach 300620