

ذلك الى من آمن بهم وصدقهم من آه
بن عبد الملك بن عبد الله بن عبد الوهاب

Α·Τ· ΕΛΛ· ΑΥΦ· Ε· 9Α9°
ΑΧΕ· Φ· 3· Α· 7· 5· Δ· =

STUDIEN ZU DEN

به رسول الله صلعم من النبوة حسب آراء ال

THOMAS-CHRISTEN IN INDIEN

صلعم زينا في منامه إلا جاءت كقلق الة
وحبب الة اليه الخلوقة فلم يك شي أحب
أن يخلو رحده قال ابن احمأ حدأ
الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن ا
جارية الثقفي وكان واعية عن بعض أهل

ΥΣΤΗ ΠΙΟΝΔΕ
ΜΠΙΓΑΜΟΣΝΤΟΥΑΥΑΧΩΚΕΣ ΟΛΖΜΠΕ
ΦΟΥΕΡΜΑΥ
ΔΟΥΑΘΠΕΝ
ΧΙΜΠΟΥΟΕΙΝ
ΕΤΡΟΥΑΧΙΤΗΕΥΝΝΕΕΙΝΑΥΝΑΥΧΙΤΗ
ΑΝΝΗΤΚΕΜΑΠΕΤΑΠΟΥΟΕΙΝ ΕΤΑΥΑΥ
ΣΕΝΑΝΑΥΝΕΡΟΥΟΥΤΕΣΕΝΑΥΕΜΑΤΕ
ΑΝΝΗΜΟΥΑΥΟΜΗΛΑΥΝΑΥΦΚΥΛΛΕΜ
ΠΛΕΝΤΕΣΕΙΜΕΝΕΚΑΝΕΥΡΠΟΛΤΕΥΕC
ΘΛΙΖΜΠΚΟΜΟΣ ΑΥΩΟΝΕΥΑΥΛΕΚΟΛ
ΖΜΠΚΟCΜΟCΗΑΝΑΥΖΙΝΤΑΝΘΕΙΑΖΝ
ΝΤΙ ΚΩΝΠΚΟCΜΟCΑΥΩΠΤΕΝΤΑΥ
ΠΤΑΥΩΝΓΑΡΕΨΩΟCΤΑΝΑΥΜΠΛΗΡΩ
ΜΑΛΑΥΕΨΩΟΠΠΤΕCΕΥΟΥΟΝΤΕΒΟΛ
ΜΑΥΟΥΜΑΥΕΨΗΠΤΑΝΖΜΠΚΑΚΕΜΠΟΥ
ΑΥΝΟΥΟΕΙΝΕΨΟΥΜΑC ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ
ΠΚΑΤΑΦΙΛΠΠΟC
ΤΒCΘΥΠΟCΤΑCΙCΝΝΕCΟΥCΙΑCΜΠΠΛΑ
ΠΠΕΩΠΝΤΗΜΕΛΑΥCΟCΝΑΝΝΟΠΠΝΟC
ΑΠΤΟCΤΟΑΥCΕΤΒΕΝΕCΟΥCΙΑΜΠΚΑΚΕ
ΑΥΑΥCΟΥCΕCΟΥCΙΑΜΠΚΟC
ΝΝΗΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝΠΠΟΝΗΡΙΑ
ΕΝΕΝΑΕΚΨΙΝΕCΕCΟΥΠΟCΤΑ
CΟΥCΙΑΠΟΥΝΟΔΑΕΟΥCΑΕΤΕ
ΜΠΤΕCΑΠΤΑCΟΥΝ
ΑCΙCΤΑΥCΟCΝΤΕC
ΚΝΟΥΤΕΜΜΑΥ
ΑΥΡΝΟCΕCΤΡΠ
ΑΥΑΠΤΕCΨΑΧΕΠΑΥΑΥ

رسول الله صلعم حين أرادته الله بكرامة
كان اذا خرج لحاجته أتعد حتى
ويغضى الى شعاب مكة وبطن أود
وأنال الساعفون والقافيه ودار الدين والادب والسلاطيه
رسول الله قال فيلقت رسول ال

رسول الله صلعم حين أرادته الله بكرامة
كان اذا خرج لحاجته أتعد حتى
ويغضى الى شعاب مكة وبطن أود
وأنال الساعفون والقافيه ودار الدين والادب والسلاطيه
رسول الله قال فيلقت رسول ال
رسول الله صلعم حين أرادته الله بكرامة
كان اذا خرج لحاجته أتعد حتى
ويغضى الى شعاب مكة وبطن أود
وأنال الساعفون والقافيه ودار الدين والادب والسلاطيه
رسول الله قال فيلقت رسول ال

33/02

ALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT

2007
SA
5687



**Studien zu den
Thomas-Christen in Indien**

Herausgegeben

von

Jürgen Tubach und G. Sophia Vashalomidze



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 33 (2002)

Halle (Saale) 2006

Begründet 1979 von
BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE,
MANFRED FLEISCHHAMMER UND
PETER NAGEL

Nun herausgegeben von:
WALTER BELTZ, MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Heft 33 (2002)



07 SA 5687

Die Vorlage wurde hergestellt
im Institut für Orientalistik
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale)

Gedruckt in der Druckerei
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kröllwitzer Str. 44, D – 06120 Halle (Saale)



Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Lebendiges Syrisches Erbe in Indien Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)	7
Historische Elemente in den Thomasakten Jürgen Tubach, Halle (Saale)	49
Ökumenische Beziehungen der Kirchen in Südindien Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)	117
Seeri: Ökumenisches Forschungsinstitut St. Ephräm; Kottayam, Kerala (Indien) Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)	131
Beispiele für Gemeinsamkeiten in der Ost- und der Westsyrischen Liturgie Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)	151
Der Sedro als eines der bedeutendsten Spezifika des westsyrischen Gottesdienstes Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)	161

Inhaltsverzeichnis

1897-1898

VORWORT: 1

1. Lebensjahr Zweites Jahr in Indien
 Jacob Theodor Knippenberg (Indien) 1

Historische Elemente in den Theorien
 gegen Tübinger (Indien) 1

Ökonomische Beziehungen der Kirchen in Südindien
 Jacob Theodor Knippenberg (Indien) 117

Seit dem Beginn der Missionen in Indien
 Knippenberg, Knippenberg (Indien) 131

Beispiele für Gemeinschaften in der
 Geschichte der westlichen Missionen
 Jacob Theodor Knippenberg (Indien) 131

Der Staat als einer der bedeutendsten Spezialitäten
 des westlichen Christentums
 Jacob Theodor Knippenberg (Indien) 131

..... 131

..... 131

..... 131



Vorwort

Die ältere Geschichte der Thomas-Christen in Indien bildet gemeinsam mit den Thomas-Akten, die eine der wichtigsten Texttraditionen für die Frühzeit darstellen, seit langem einen Forschungsschwerpunkt im Bereich des *Oriens Christianus* in Halle. Dabei ist der Begriff der Thomas-Christen eine Sammelbezeichnung für die Christen verschiedener Konfessionen an der südwestindischen Malabarküste und hauptsächlich im Staat Kerala. Sie zeichnen sich demnach durch eine beeindruckende konfessionelle Heterogenität aus.

Prof. Dr. Jacob Thekeparampil, der Direktor des SEERI (St. Ephrem Ecumenical Research Institute), des Ökumenischen Forschungsinstitut St. Ephrämin, in Kottayam im südindischen Bundesstaat Kerala, bemüht sich seit langem um den Dialog und die Ökumene, nicht nur ausschließlich unter den Thomas-Christen, sondern zwischen allen christlichen Konfessionen Indiens. Weiterhin hat er bisher bedeutende wissenschaftliche Beiträge auf diesem Gebiet geleistet. In Bezug auf seine genannten Verdienste erweist das hallesche Seminar Christlicher Orient und Byzanz Prof. Dr. Jacob Thekeparampil in diesem Band der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft seine Referenz, indem es einige seiner öffentlich gehaltenen Vorträge herausgibt.

Die hier abgedruckten Beiträge, geben einen umfassenden Einblick in seine Arbeiten auf den genannten Gebieten, dem interkonfessionellen Dialog, der Ökumene und seiner Studien zum syrischen Hintergrund der indischen Thomas-Christen. Ergänzt werden seine Vorträge um einen Beitrag zu den Thomas-Akten, der zum Thema dieses Bandes in einem engen inhaltlichen Zusammenhang steht.

An dieser Stelle sei Frau Dr. Ute Pietruschka herzlich gedankt, die durch ihre Mitarbeit in Form von Hinweisen, Tipps, Vorschlägen geholfen hat. Unserer wissenschaftlichen Hilfskraft Anett Kruggel sei auch für das Korrekturlesen gedankt.

Jürgen Tubach und G. Sophia Vashalomidze

Lebendiges Syrisches Erbe in Indien

Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)

I. Die Thomas-Christen Indiens: Grundzüge ihrer gemeinsamen Spiritualität

Kerala, der indische Bundesstaat an der Südwestküste des Landes, ist von der Religiosität seiner Bewohner geprägt. Kirchen, Tempel und Moscheen sind ebenso zu sehen, wie Bildstöcke an den Straßen zu Ehren von Heiligen, Hindu-Gottheiten oder einfach mit Koransprüchen ausgestattet. Hier, wo das Christentum seit apostolischer Zeit beheimatet ist, zählen – im Gegensatz zu anderen Teilen Indiens – die Christen, fast ein Viertel der Bevölkerung. Der heilige Apostel Thomas gründete in Malabar, dem heutigen Kerala, die ersten christlichen Gemeinden unter den drawidischen Brahmanen bzw. Nambudiris. Die nach Thomas genannten Thomas-Christen gehören also – nach indischem Verständnis – gesellschaftlich den hohen Kasten an, während jene Christen, die den Glauben erst seit der portugiesischen Kolonialzeit angenommen haben, zu den niederen Kasten zählen. Erstere folgen der syrischen Tradition, letztere sind von Formen des westlichen Christentums geprägt.

I.1 Die Zersplitterung der einst einen Apostolischen Kirche der Thomas-Christen

Bis in das 17. Jahrhundert hinein, gehörten die Thomas-Christen alle zu ein und derselben Kirche. Durch die latinisierende Kirchenpolitik der portugiesischen Kolonialmacht und des portugiesischen

Klerus, der eine direkte Abhängigkeit von der katholischen chaldäischen Kirche nicht dulden wollte, sondern, auch die einheimischen Christen sofort dem portugiesischen Kirchenpatronat zu unterstellen, bemüht war, kam es zu Streit zwischen einheimischen Christen und europäischen Missionaren, der 1653 zum Abbruch der Beziehungen mit den Jesuiten, und ein Jahrhundert später zum Schisma führte. Heute zählt man sieben Kirchengemeinschaften unter ihnen, doch lassen sich gemeinsame Züge der Spiritualität, die ja auch die Lebensführung prägt, deutlich erkennen.

I.1.1 Thomas-Kirchen der ostsyrischen Tradition

Zur orientalischen Christenheit gehören 1. die Kirchen der ostsyrischen Tradition: a) die katholische (noch immer sehr stark latinisierte) Syro-Malabarische Kirche und b) die vorephesinische „Kirche des Ostens“, die in Indien den Namen Chaldäische Syrische Kirche trägt.

I.1.1.a) Die (katholische) Syro-Malabarische Kirche

Die ursprüngliche Kirche der Thomas-Christen, die im 16 bzw. 17. Jh. eine Union mit Rom einging, nennt man heute wenig zutreffend Syro-Malabarische Kirche. Diese Bezeichnung stammt aus dem vorigen Jahrhundert. Ein älterer Name ist syrische chaldäische Kirche; sie weist deutlicher auf den ostsyrischen liturgischen Ritus hin. Sie selbst nennen sich einfach Nazrani, diejenigen, die Jesus von Nazaret folgen. Diese Kirche ist Rom stets treu geblieben, selbst um den hohen Preis einer weitgehenden Latinisierung, die noch immer vorhanden ist, da sich Teile von Klerus und Gläubigen – auch 30 Jahre nach dem 11. Vatikanischen Konzil(!) – davon nicht trennen wollen oder können.

I.1.1.b) Die Chaldäische Syrische Kirche

Die eben genannte, an die 20 000 Gläubige zählende Chaldäische Syrische Kirche entstammt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Jene Gläubigen, die die vom katholischen chaldäischen Patriarchen entsandten Bischöfe aufnahmen und sich ihnen anschlossen, wurden seitens Roms und der lateinischen kirchlichen Obrigkeit in Indien

ins Abseits gedrängt. Da sie ihre Identität bewahren wollten, baten sie um die Jahrhundertwende schließlich den assyrischen Patriarchen um einen Bischof. Mit der Ankunft dieses Bischofs im Jahre 1908 war das Schisma endgültig. Seit Ende 1995 bildet diese Kirche in Indien nach über 30-jähriger Trennung wieder eine Einheit unter dem Patriarchen Mar Denha IV. Der Hauptgrund, das erbliche Patriarchat in der assyrischen Kirche, das den damaligen, aus dem Irak stammenden Metropoliten Mar Thoma Darmo veranlasste, sich zum Gegen-Patriarchen wählen zu lassen, besteht nicht mehr, und sowohl der damalige Patriarch Mar Simon als auch sein Gegenspieler, Mar Thoma Darmo, sind tot.

I.1.2 Thomas-Kirchen der westsyrischen Tradition

Der westsyrischen, d.h. syro-antiochenischen, Tradition folgen folgende Kirchen: a) die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche b) die Malankarische Jakobitische Syrisch-Orthodoxe Kirche [in Gemeinschaft mit dem Syrisch-Orthodoxen Patriarchen von Antiochien] c) die katholische Syro-Malankarische Kirche, d) die Unabhängige Syrische Kirche von Malabar, e) die Malankarische Syrische Mar Thoma-Kirche.

I.1.2.a) Die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche und

I.1.2.b) Die Malankarische Jakobitische Syrisch-Orthodoxe Kirche

Die heute autokephale Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche, manchmal auch Orthodoxe Kirche von Indien genannt, und die Malankarische Jakobitische Syrisch-Orthodoxe Kirche haben bis in die Mitte unseres Jahrhunderts eine gemeinsame Geschichte. Sie entstanden aus der Opposition jenes Teils der Thomas-Christen gegen die Jesuitenmissionare des 17. Jahrhunderts, der am Eid vor dem Kreuz in Mulanthuruthy 1653 festhielt und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vom syrisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien einen Bischof erhielt. Nach und nach wurde der traditionelle ostsyrische Ritus durch den syro-antiochenischen ersetzt. Diese Entwicklung dauerte bis ins 19. Jahrhundert. Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu Streitigkeiten zwischen jenen, die dem Patriarchen

von Antiochien die volle Jurisdiktion in geistlichen und materiellen Dingen zuerkannte und jenen, die dem Patriarchen das Recht ab-sprachen, auch in materiellen Dingen in der indischen Kirche zu bestimmen. Nach einer kurzen Zeit der Aussöhnung in den 50er Jahren unsres Jahrhunderts kam es am Ende des Pontifikats des Patriarchen Mar Jakob III. zum Schisma, das bis heute besteht.

I.1.2.c) Die katholische Syro-Malankarische Kirche

Die Streitigkeiten der orthodoxen Kirche veranlassten in den 20er Jahren den damaligen Katholikos und einige seiner Mit Bischöfe Kontakte mit Rom aufzunehmen, um die kirchliche Gemeinschaft mit der katholischen Kirche wiederherzustellen. Im Jahre 1930 wurde der Metropolit und Ordensgründer von Bethanien Mar Ivan(ios), und sein Suffraganbischof Mar Theophilos von Tiruvalla zusammen mit den meisten Mönchen und allen Nonnen von „Bethanien“, Orden von der Nachfolge Christi, unter Beibehaltung des westsyrischen liturgischen Ritus, katholisch. So entstand, die katholische Syro-Malankarische Kirche, die heute in drei Eparchien über 300 000 Gläubige zählt, und deren geistliches Oberhaupt der Metropolit von Trivandrum, jetzt Dr. Cyril Mar Baselios, ist.

I.1.2.d) Die Unabhängige Syrische Kirche von Malabar Kirche von Thozhiyoor-Anjoor (1794)

Streitigkeiten waren in dieser Kirche stets vorhanden. Schon am Anfang sehen wir, dass der aus dem Nahen Osten gekommene syrisch-orthodoxe Bischof Mar Gregorios (1773) nicht nur Mar Dionysios I. (Mar Thoma VI. 1770-1808) zum Bischof weihte, sondern noch einen zweiten: Abraham Kattumangatt, der gut Syrisch konnte, als Mar Koorilos. Dieser floh in das britische Gebiet in der Nähe von Thrissur, und organisierte eine eigene Gemeinschaft in den beiden Dörfern Anjoor und Thozhiyur. Diese unabhängige Gemeinschaft bildet heute die erwähnte Unabhängige Syrische Kirche von Malabar. Die endgültige Exkommunikation dieser Kirche kam allerdings erst Ende des 19. Jahrhunderts, als der Metropolit von Anjoor-Thozhiyur einen Metropolitan für die sich damals abspaltende reformatorische Malankarische Syrische Mar-Thoma-Kirche (1894) weihte. In jüngster Zeit hat die Unabhängige Kirche von Malabar

enge Verbindungen und auch die Kommuniongemeinschaft mit der anglikanischen Kirche aufgenommen. Diese Kirche nutzt die unverkürzte syrische Liturgie und verwendet dabei auch Myron, das durch den antiochenischen Patriarchen geweiht wurde.

I.1.2.e) Die Malankarische Syrische Mar Thoma-Kirche (1875)

Die letzt genannte scheint ein Sonderfall zu sein: Sie hat unter wesentlicher Wahrung orientalischer liturgischer Formen weitgehend unter dem Einfluss anglikanischer Missionare der Low Church-Richtung die reformatorische, protestantische Theologie angenommen und ihre *Lex Orandi* dieser angepasst; sie lehnt Marien- und Heiligenverehrung, vor allem die Fürbitte der Heiligen, ebenso als unbiblisch ab, wie das Gebet für die Verstorbenen. Sie hat auch andere Elemente des geistlichen und disziplinarischen Erbe der syrischen Kirche aufgegeben, und hat Kommuniongemeinschaft mit den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft. Heute bestehen in dieser Kirche gewisse Spannungen zwischen jenen, die eine Rückbesinnung auf die Ursprünge, *retour aux sources*, für erforderlich halten, und jenen, denen die bisherigen Modernisierungen bzw. Reformen noch nicht weit genug gegangen sind. 1961 gab es in dieser Kirche eine Abspaltung: Die Mar Thoma Evangelical Church of India. 18 Priester weihten 2 Bischöfe, die verheiratete Priester waren.

I.1.3 Westlich geprägte Kirchen in Indien Syrische Anglikaner (ab 1814)

Eine Gruppe der orthodoxen Thomas-Christen, besonders solche Familien, die in Diensten der Briten waren, traten ganz zur anglikanischen Kirche über, und gaben ihre orientalische Tradition auf. Man nannte sie eine Zeit lang noch anglikanische Syrer. Heute sind sie ganz in die protestantisch-unierte „Kirche von Südindien“ integriert. Nur bestimmte Züge des Familienlebens, z.B. hinsichtlich der Bräuche um Ehe und Familie, verweisen auf ihre Vergangenheit.

I.2 Grundzüge der Spiritualität der Thomas-Christen

Der Kern der Religiosität und Spiritualität der Thomas-Christen ist ihr starkes Bewusstsein der (1) Kindschaft Gottes, die sie in der Taufe empfangen haben. Ihr religiöses und soziales Leben ist (2) von ihrer Liturgie her geprägt. Auf ihre Spiritualität hatte daher das syrische Mönchtum einen starken Einfluss. Parallel dazu geht eine tiefe Marienfrömmigkeit. Wir wollen daher diesen Punkten im einzelnen nachzugehen versuchen.

I.2.1 Das Bewusstsein der Kindschaft Gottes

„Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden“, sagt der Evangelist Johannes (1, 12). Gott ist der Vater, und die Menschen sind seine Kinder. Auf dieser Grunderkenntnis basiert christliches Leben. Jesus Christus hat es selbst vorgelebt in seiner Beziehung zum Vater und zu den Mitmenschen. Das Kindschaftsverhältnis Christi zu Gott dem Vater ist die Summe und das Wesen des Mysteriums Christi. Das gleiche Kindschaftsverhältnis Christi zum Vater ist auch die Basis unserer Beziehung zu Christus. In einem bestimmten Sinn sind wir mehr auf Christus hin bezogen als auf den Vater, da er real unser Herr ist. Ebenso ist er unser Haupt, denn in ihm hat sich der ewige Gott geoffenbart und ist Gott in diese Welt eingetreten. Christliche Existenz in dieser Welt besteht in und durch Christus, und unsere Beziehung zu Gott ist im Kindschaftsverhältnis Christi zu Gott, dem Sohn-Verhältnis vorabgebildet.

Diese Wahrheit haben die orientalischen Christen, in Syrien und in Indien, von Anfang an im Innersten begriffen. Wie Kinder zu ihrem natürlichen Vater anschauen, so schauen sie zu Gott, ihrem Schöpfer und Retter, auf. Das Verhältnis der indischen Thomas-Christen zu Gott ist nicht auf akademischer Spekulation gegründet, sondern es wird gelebt durch absolutes Vertrauen, durch kindliche Liebe und die Einfachheit des Herzens. Der Glaube ist getragen von diesem kindlichen Vertrauen. Das Gebetsleben ist durchdrungen von diesem Geist der Kindschaft. Die Heilige Schrift, die apostoli-

sche Gemeinschaft, die Lehre der Väter und die lebendige Überlieferung unterstützen diese Haltung.

Die Liebe zur Heiligen Schrift ist ein Kennzeichen vor allem der Thomas-Christen syro-antiochenischer Überlieferung. Man liest sie individuell und in Gruppen, oft auf Pfarrebene organisiert, wobei der Priester bzw. ein Seminarist, der in einer Pfarrgemeinde seinen sonntäglichen Hilfsdienst leistet, die Gruppe anleitet.

Der Begriff „Vater“ (abā, hebr. āb), wie ihn das Alte Testament gebraucht, ist bestimmt von der Struktur der patriarchalen Gesellschaft. Ein Verlöbnis und auch eine Eheschließung einer Tochter sind von ihm abhängig. Beide haben ohne die Zustimmung und Einwilligung des Vaters keine Geltung. Der Vater ist außerdem auch der Hauspriester, der das Osterlamm schlachtet. Das vierte Gebot unterstreicht seine herausragende Stellung. Sowohl in Exodus als auch in der Weisheitsliteratur finden wir viele Bezüge auf das Verhältnis der Kinder zu ihrem Vater. Jesus bestätigt und bekräftigt das vierte Gebot und erweist seinem Vater kindliche Hingabe, um uns ein Beispiel zu geben. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das Verhältnis Jesus zu Gott dem Vater, ein ontologisches ist, da beide gleichen Wesens und gleich ewig sind.

In seiner Verkündigung nennt Jesus Gott auch „euren Vater“. Darin ist der Gedanke enthalten, dass Gott sich um der Menschen willen sorgt (Mt 6, 26 und 32; Lk 12,30). Andererseits fordert Jesus von den Menschen, den Willen des Vaters zu tun (Mt 7,21). Sie sollen vollkommen, erbarmungsvoll und bereit sein zu vergeben, wie Gott vollkommen, erbarmungsvoll und bereit ist, Vergebung zu gewähren. Die Liebe zu Gott-Vater soll für die Menschen der höchste Wert sein. Die Verkündigung Gottes als Vater ist aufs engste mit der Idee des Reichs Gottes verbunden.

Das Bewusstsein, dass Jesus der Herr ist, bestimmte das Leben der Apostel und der ersten Christen. Sie übergaben sich ihm als Beweis ihrer Gottesbeziehung, und riefen seinen Namen an. Sie forderten das Volk auf, Buße zu tun und im Namen Jesu Christi die Taufe zu empfangen. Selbst in schwersten Zeiten, etwa in der Gefangenschaft, priesen sie den Namen des Herrn und wirkten Wunder in seinem Namen.

Das gleiche kindliche Vertrauen inspirierte auch die frühen Christen. Das war ihr apostolisches Erbe; das einen festen Platz im Herzen der Väter der syrischen Kirche gefunden hat. Afrahat, der große Theologe des 3/4. Jahrhunderts sagt: „Zuerst glaubt der Mensch und, wenn er glaubt, dann liebt er. Wenn er liebt, hofft er. Wenn er hofft, wird er gerechtfertigt. Wenn er gerechtfertigt wird, wird er vervollkommenet. Wenn er vervollkommenet wird, wird er vollendet. Und wenn seine ganze Gestalt erhoben, vollendet und vervollkommenet wird, wird er zu einem Haus und einem Tempel, damit Christus in ihm Wohnung nehme“ (Demonstr. 1,5). Das Leben in Christus ist ein neues Leben, die Vollendung und Erfüllung, wie wir schon aus dem Römerbrief lernen.

Im 7. Jahrhundert beschreibt Sahdōnā (= Martyrios), ein asketischer Schriftsteller, den Menschen, der Gott auf vollkommene Weise liebt, „Ein solcher Mensch ist von der Liebe Christi trunken, er vergisst sich selbst und die Welt, und, gleichsam betäubt von der Trunkenheit der Liebe Gottes, so als ob er selbst nicht mehr lebe, sondern Christus, den er liebt und der in ihm lebt. Denn jene, die Gott lieben und von seiner Liebe verzehrt werden, ähneln trunkenen Menschen.“

Die erwähnten Beispiele aus der Geschichte sind nicht einfach historische Reminiszenzen, sondern auch heute lebendig in den – leider getrennten – Kirchen der Thomas-Christen in Kerala. Dieses Kind-Verhältnis zu Gott ist besonders ausgeprägt bei verschiedenen Vätern der malankarischen Kirche. Auf ihrer Pilgerschaft zu den himmlischen Wohnungen führten sie ein Leben absoluter Hingabe und absoluten Vertrauens auf Gott. Zu ihnen gehören Mar Dionysios Cheppad (1885), Mar Gregorios Perumala (1948-1902), Mar Dionysios Vattasseril (1858-1933), Katholikos Mar Baselios Geevarghese II (1873-1964) und Mar Ivanios von Bethanien (1892-1954), der den Gedanken der Kirchenerneuerung und der Kirchengemeinschaft von neuem belebte und eine Unionsbewegung ausgelöst hat. Von ihm stammt der Ausspruch: „Es gibt nichts Erhabeneres als die Vereinigung mit Gott in diesem Tale der Tränen.“ Im Glauben, sagt er, sollte der Mensch mit Gott vereint sein; in der Hoffnung sollte er sein Vertrauen auf ihn setzen, die Gottesliebe sollte sein einziges Lebensprinzip sein. Kurz vor seinem Tode bat er seinen Freund, einen Mönch des von ihm gegründeten Ordens von der Nachfolge

Christi, ihn an seine Grabstätte zu begleiten, wo der Erzbischof folgendes Gebet sprach, das irgendwie an das Gebet des Abschieds vom Altar nach der eucharistischen Liturgie erinnert; „Meine Ruhestätte, ich bin im Begriff, zu dir geführt zu werden. Der allmächtige Gott erlaube mir, nicht in meinen Sünden zu sterben. Allmächtiger und gerechter Richter, der du die Sünder liebst und die Sünde hasst, gewähre mir, nicht in meinen Sünden zu sterben. Erbarmungsvoller und allmächtiger Gott, du hast niemanden verworfen, der sich an dich gewandt hat. Dein Name werde in mir verherrlicht. Dein Wille werde an mir erfüllt. Ehre sei dir in Ewigkeit.“ Diese unendliche Liebe zu Gott war die Quelle seines Lebens, sie war auch das geistliche Motiv für sein Streben nach der vollen Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Rom. Dafür war er bereit, alles zu opfern: Ehre, Reichtum, sogar die Kirche seiner Geburt, die ihn getauft und mit ihren Sakramenten gespeist hat. „Ich spüre, dass Gott mich ruft, mich selbst darzubringen. Er drängt mich, mich selbst zu opfern. Er lädt mich ein, in den großen Ozean seiner Liebe zu springen.“ Mar Ivanios war, wie einer seiner Biographen sagt, besessen von der großen Liebe Gottes, und sie machte ihn um der vollständigen Vereinigung mit Gott zu jedem Opfer bereit.

Fassen wir zusammen: Der erste Aspekt der Spiritualität der Kirche orientalischer apostolischer Überlieferung in Kerala hat seinen Grund in dem kindhaften Verhältnis und der gläubigen Hingabe an den allmächtigen Gott. Wie der Erlöser Jesus Christus ein Kindschftsverhältnis zu Gott dem Vater besaß, so bemühen sich die Gläubigen, ihn nachahmend um diese kindhafte Annäherung an Gott den Vater in ihren Worten und Taten. Die Beziehung der Israeliten zu Jahwe, der zu ihrer Hilfe in allen Schwierigkeiten eingreift, war eine kindhafte Beziehung, die aus dem kulturellen Milieu und dem sozialen Beziehungsfeld erwuchs. Es ist der gleiche Geist, der die syrischen Christen durchdringt. Die apostolische und frühchristliche Gemeinschaft baute ebenso wie die Väter und Kirchenlehrer der patristischen Zeit ihre Spiritualität und Theologie auf derselben Grundlage auf. Die Kirche der Thomas-Christen, hat von Anfang an nichts anderes getan, als diese frühchristliche Form christlichen Lebens zu leben und weiterzugeben.

I.2.2 Liturgische Spiritualität

Es ist ein Kennzeichen der „syrischen“ Christenheit, zu der auch die Thomas-Christen gleich ob ost- oder westsyrischer Überlieferung gehören, dass ihre Spiritualität auf ihrer Liturgie beruhte. Ein Christ erhält seine religiöse Ausprägung und geistliche Nahrung aus der Liturgie der Kirche. Die Liturgie ist daher Quelle seines Lebens und das Herz seiner Spiritualität. Die Tatsache, dass die Liturgie das Gebet der Kirche, des ganzen sichtbaren Leibes Christi, des Klerus ebenso wie des Volkes ist, spricht für seine Bedeutung und Wichtigkeit: Liturgie ist das Gebet der Gläubigen als Gemeinschaft, als Volk Gottes. Darum ist das liturgische Buch, das in den Kirchen ostsyrischer Überlieferung *Ḥudrā* (Zyklus) bzw. bei den Kirchen westsyrischer Überlieferung *Fenqītō* (ostsyrr. *Penqītā*) bzw. *Šḥimō* heißt, nicht ein Brevier und auch nicht das kanonische Gebet (*qānō-nā qānōnaitā*) der Priester und Ordensleute allein, sondern das Gebet des ganzen Volkes Gottes. Andererseits hat das Stundengebet, obwohl Gebet des ganzen Volkes Gottes, im ostsyrischen Ritus am reinsten den Unterschied zwischen monastischem und Kathedralgebet bewahrt. Monastische Gebete sind *Lēlyā* (westsyrr. *Līlyō*) und die kleinen Stunden. Dem Kathedralgebet gehören *Ramšā* (Vesper, westsyrr. *Ramšō*), *Šahrā* (Sonntagvigil, westsyrr. *Šahrō*) und *Šapṛā* (Morgenlob, westsyrr. *Šapṛō*, *Šafṛō*) an.

Beim monastischen Gebet steht die Buße sehr stark im Vordergrund. Der Bußgedanke kommt im Inhalt durch eine entsprechende Auswahl von Psalmen und Antiphonen, im Verhalten der Mönche (weniger Bewegungen, keine Prozessionen) und durch die Wahl der Zeit (nachts und mehrmals am Tage: dritte, sechste, neunte Stunde, und Sutoro (Komplet, westsyrr., ostsyrr. *Suttārā*) zum Ausdruck. Das Kathedralgebet zeichnet sich durch eine Vielfalt konstitutiver Elemente und der Struktur aus. Sowohl *Ramsa* als auch *Šahrā* enthalten Prozessionen zum Bema, das Offizium des Lichtes, die entsprechende Psalmenauswahl etc.

Ein weiterer Aspekt dieses Gebetes ist, dass es sich um ein tägliches Gebet handelt: es ist ein tägliches Morgen- und Abendlob, in den Klöstern kommt noch das Nachtlob hinzu. So beginnt der christliche Tag mit dem Gebet, der Danksagung an den Erlöser Je-

sus Christus (Vesper) und endet mit dem Gebet zu Christus, dem Licht, am Anfang des physischen Tages. Es ist daran zu erinnern, dass die Messe, das eucharistische Opfer, früher außer an Sonntagen nur freitags und an Festtagen gefeiert wurde.

Daraus ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die liturgische Frömmigkeit sich nicht allein auf die eucharistische Frömmigkeit oder die Feier der Eucharistie beschränkt, ganz zu schweigen von sentimentalischen Andachtsformen, die römisch-katholische Missionare, die im Nahen Osten oder in Kerala wirkten, einführen zu müssen glaubten, um die syrischen Katholiken katholischer und römischer zu machen. Folglich wäre eine liturgische Reform allein der Messfeier wiederum eine Art Latinisierung, sagt der chaldäische Patriarchalvikar in Paris, Chorbischof Patros Yousif, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom und am Institut Catholique in Paris, „denn in Bezug auf den lateinischen Ritus bestand die Liturgiereform für das Volk hauptsächlich in der Reform der Messe“.

I.3 Welche Stellung hat die Liturgie im gesamten geistlichen Leben?

Die Liturgie ist sicherlich nicht bloß zusammengestellt worden, um eine einfache Form oder eine Sammlung von Texten anzubieten, die über das christliche Mysterium informieren, auch ist sie nicht eine Anhäufung von Texten, aus denen man den einen oder anderen je nach Bedürfnis herausholt. Liturgie besteht auch nicht darin, dass jemand selbst *ad hoc* ein Gebet zusammenstellt, es auswendig lernt, oder auch nach eigener Melodie singt, um es morgen wieder zu vergessen. Liturgie ist vielmehr ein gemeinsamer Dienst der betenden Kirche, die Worte, Gesang, Gesten usw. als ein Mittel der Ausformung verwendet. Sie ist eine Realität, die gelebt werden soll. Um diesen Zwecks zu erreichen, verwendet sie praktische Mittel, von denen einige auch einen Symbolwert haben. Einige Beispiele sollen dies verdeutlichen.

I.3.1.a) Wiederholungen

Die Wiederholung von Texten oder Gesängen (Hymnen) hat den Zweck, den Sinn und die Bedeutung des wiederholten Textes in unserem Leben zu vertiefen. Sie vermag unserem innerlichen Leben davon ein Empfinden vermitteln. So können wir zur authentischen Erfahrung des Mysteriums gelangen. Diese Wiederholungen sind häufig dreimal vorgeschrieben, nicht nur um darauf hinzuweisen, dass der Höhepunkt unseres Gebetes die Dreifaltigkeit ist, z.B. beim Trishagion, sondern auch, um uns zu helfen, sie besser zu verstehen und sie uns zu eigen zu machen. Dasselbe gilt für die Antiphonen (*ōnyātā*), die ein oder zweimal jährlich wiederholt werden.

In der westlichen Liturgiereform hat man alle Wiederholung zu vermeiden gesucht, und manche Orientalen haben dies blind nachgeeffert. Bei einem internationalen Symposium in Kerala fragte daher ein deutscher lutherischer Theologieprofessor, wie weit bei den Liturgiereformern eigentlich das Bewusstsein vorhanden ist, ein lutherisches Prinzip anzuwenden: Was einmal gesagt ist, soll nicht wiederholt werden.

I.3.1.b) Rituelle Schemata

Die Klarheit der Strukturen der einzelnen Bestandteile der Liturgie zielt auf den ganzen Ritus, seinen Inhalt und seine Botschaft ab und trägt so bei zur Erleichterung der Teilnahme des Volks. Darum gibt es im allgemeinen feste Schemata für den Ablauf des Stundengebets und der Feier der eucharistischen Liturgie. Dies hilft natürlich, um eine Stabilität des Ritus zu schaffen.

I.3.1.c) Schlichtheit

Die relative Schlichtheit des Anteils der versammelten Gemeinde ist beabsichtigt. Das bedeutet nicht, daß die Gemeinde weniger intelligent ist. Die Einfachheit der Form erleichtert die Teilnahme des Durchschnittsgläubigen, der am Sonntag und an den Feiertagen zur Kirche kommt.

I.3.1.d) Verschiedenheit der liturgischen Elemente

Neben der Stabilität und der Schlichtheit der Strukturen, gibt es auch ein großes Ausmaß von Verschiedenheit in den liturgischen Elementen, vor allem im Kathedralgottesdienst und in der eucharistischen Liturgie. Der Gläubige kommt, um sich geistlich zu kräftigen und um das Mysterium des Heils zu erfahren.

I.3.1.e) Erinnerungsvermögen

Um dem Volk einen tiefen Glauben einzuflößen und einzuprägen, macht die Liturgie, wie schon gesagt wurde, Gebrauch von Wiederholungen. Die Liturgie verlangt auch das Behalten zumindest einiger allgemeiner liturgischer Teile. Das zeigen deutlich die alten Manuskripte, die nicht den Text bekannter Gebete und Hymnen wiedergeben, sondern nur die ersten Worte.

I.3.1.f) Beschränkung auf das Wesentliche

Eine weitere Qualität der meisten Texte der Kathedralliturgie ist ihre Konzentration, auf die wesentlichen und fundamentalen Elemente des christlichen Mysteriums, und seiner Feier.

II. Die Liturgie als bestimmender Faktor des religiösen Lebens der Thomas-Christen

Es ist bereits erwähnt worden, dass die indischen Thomas-Christen heute sowohl der ost- als auch der westsyrischen, syro-antiochenischen, Überlieferung folgen. Sie alle besitzen eine Liturgie, die sich eines ehrwürdigen Alters erfreut. Die westsyrische Überlieferung führt ihre Abfassung auf den Herrenbruder Jakobus und ihre Weiterentwicklung in Antiochien zurück, die ostsyrische auf die Apostelschüler Addai und Mari. In beiden Liturgieformen ist ein ursprünglicher semitischer Einschlag und die Nähe zur Heiligen Schrift spürbar. Die ganze Heilsgeschichte ist im Lichte der frühen Vätertradition interpretiert. Darum ist die Bedeutung der Liturgie auch im Hinblick auf die Katechese und Dogmatik nicht zu unterschätzen. Die Lehre von der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der

Erlösung, der Auferstehung usw., ebenso wie die Lehre über die Kirche, die Stellung der Mutter des Erlösers, die Engel, die Heiligen, die Bestimmung des Menschen usw. finden in der Liturgie Ausdruck. Die syrischen Kirchenlehrer und -väter, teilweise auch einige griechische, haben an der Ausformung dieser Liturgien ihren Anteil. Einige wie Afrahat und Ephräm sind beide liturgischen Überlieferungen gemeinsame Väter.

Ein Merkmal der syrischen Liturgien ist ihr mystischer Aspekt, und daher wurden sie in Indien niemals als ein Fremdkörper empfunden. Sie kamen der religiösen Mentalität der Menschen sehr entgegen, und die Thomas-Christen haben sie in ihre Lebenssituation integriert. Man versteht unter Liturgie das Mysterium Gottes mit den Menschen: den vollkommenen Ausdruck des Heils, das göttliche und menschliche Elemente, Endliches und Unendliches enthält. Am stärksten kommt das in der eucharistischen Feier zum Ausdruck. Diese gibt ein überwältigendes Gespür für das Mysterium, das den Beter von der Erschaffung der Welt bis zur Wiederkunft Christi führt. Die reiche Symbolik der Liturgie, unterstreicht dies. Die Ermahnungen des Diakons rufen die Gläubigen immer wieder auf. Als Beispiel sei hier die diakonale Ermahnung beim Gebet des Velums zitiert: „In Reinheit und Zerknirschung, lasst uns alle, dem Herrn danken, ihn bitten und beschwören. Steht aufmerksam, und richtet eure Aufmerksamkeit auf das, was hier geschieht. Die furchtbaren Geheimnisse werden geheiligt. Der Priester (bei einem Bischof: Hohepriester) ist dabei zu bitten, dass durch seine Fürbitte der Friede in euch allen vermehrt werde. In Wachsamkeit und Eifer betet und fleht in diesem Augenblick. Niemand wage es zu sprechen, und wer betet, bete still. Steht mit Schweigen und mit Furcht, und betet. Friede sei mit uns.“ So heißt es in der ostsyrischen Liturgie. Und ähnlich heißt es in der syro-antiochenischen, wobei man die Rhipidien bewegt: „Lasst uns ordentlich stehen, lasst uns mit Furcht und Ehrfurcht stehen, in Freude und Heiligkeit. Lasst uns alle, meine Brüder, in Liebe und wahren Glauben stehen, lasst uns in der Furcht Gottes an diesem furchtbaren und heiligen Qurbōnō (Darbringung der Opfergaben, ostsyrr. qurbānā) teilhaben, der vor uns gestellt wird durch die Hände des ehrwürdigen Priesters, die dieses lebendige Opfer um unseres Heils willen, in Ruhe und Friede Gott dem Vater, dem Herrn aller Dinge, darbringt.“ Und das Volk

antwortet: „Dieser Qurbono ist Segen und Friede, Opfer und Dank-sagung.“ Die Atmosphäre des Mysteriums vermittelt dem Glaubenden das Empfinden ehrfürchtiger Anwesenheit im himmlischen Heiligtum, und gleichzeitig der Niedrigkeit und Unwürdigkeit des Menschen, wenn ihn nicht Gottes Gnade erhebt.

II.1 Das Kirchenjahr

Eine große Hilfe, dies innerlich zu leben, bietet das Kirchenjahr, das einen (1) Wochenzyklus, einen (2) Jahreszyklus sowie (3) den Festkalender kennt; der letztgenannte ist im Gegensatz zum römischen oder byzantinischen sehr spärlich.

II.1.1 Der Wochenzyklus

Ebenso wie der Jahreszyklus, kreist auch die christliche Woche um das Geheimnis der Auferstehung Christi. Die Auferstehung des Herrn, die der ganzen Menschheit die Hoffnung die eigene Auferstehung bringt, ist die „frohe Botschaft des Evangeliums“. Sie hat aber nicht nur Bezug zur Zukunft, sondern auch zum gegenwärtigen Leben. Schon aufgrund seiner Taufe hat der Christ begonnen, am neuen Leben in Christus teilzuhaben. Jeder Qurbōnō macht, wie wir gesehen haben, dieses Mysterium wirklich gegenwärtig. Die Beobachtung des Sonntags hat das Ziel, dieses große Mysterium, sofort zu Beginn einer jeden Woche in Erinnerung zu rufen, so dass, der Christ fortwährend das Gedächtnis der Auferstehung erneuern und streben kann, Woche für Woche im Lichte der Auferstehung zu leben.

Aber auch jeder andere Tag hat in der syrischen Kirche seine besondere Bedeutung:

Montag und Dienstag sind Tage der Buße. Buße bedeutet im Evangelium Bekehrung des Herzens. Diese Änderung der Herzen war das Thema der Bußverkündigung Johannes des Täufers: „Bekehrt euch, denn das Gottesreich ist nahe!“ Die Gebete, vor allem der Göttlichen Preisungen, wie man im Orient das Stundengebet nennt, legen dem Christen nahe, seinen Glauben zu erneuern, sich

zu Gott zurückzuwenden und nach dem Reich Gottes Ausschau zu halten.

Von Johannes dem Täufer wendet sich die Kirche am Mittwoch der Gottesgebälerin, der Theotokos (θεότοκος, syr. Tēwātoqā, lat. Deipara) oder Yōldaṭ Alōhō, zu. Nach einer sehr alten Überlieferung fand die Verkündigung an einem Mittwoch statt. So ruft uns dieser Tag dazu auf, über die Stellung Marias im Heilsplan nachzudenken, denn sie ist die Mutter Jesu, des Sohnes Gottes, und durch ihn die Mutter aller Christen.

Der Donnerstag ist dem Gedächtnis der Apostel geweiht. Sie waren die ersten, die das Evangelium gepredigt haben, und sie haben für „ihre Nachfolge gesorgt, damit das Volk Gottes bis auf den heutigen Tag „in der Lehre der Apostel“ bleibe. Mit den Aposteln verbinden die syrischen Kirchen die Propheten des Alten Testaments, die den Weg für das Evangelium bereitet haben, und die Märtyrer, die ihr Leben hingaben, um es zu bezeugen.

Der Freitag ist dem Gedächtnis des Kreuzes geweiht, das an das Leiden Christi erinnert, durch welches wir erlöst worden sind und an dem der Sieg über den Tod errungen worden ist. Weil das Kreuz nicht das Letzte ist, sind die Kreuze in den Kirchen syrischer Überlieferung ohne Kruzifix; sie sind Zeichen des Sieges Christi über den Tod und damit Zeichen der Erlösung.

Der Samstag schließlich ist den verstorbenen Mitchristen aller Zeiten zgedacht, insbesondere dem Gedächtnis der im Herrn entschlafenen Bischöfe und Priester, die den Dienst des Evangeliums fortgesetzt haben. So werden am Ende der Woche die Gedanken der Gläubigen auf das Ende des Lebens und die Wiederkunft Christi gelenkt, welche die allgemeine Auferstehung mit sich bringen wird. In den orientalischen Kirchen in Kerala, katholischen wie nichtkatholischen, besonders in jenen, in denen täglich das Opfer Christi gegenwärtig gesetzt wird, finden wir auch an Wochentagen immer eine für den Europäer überaus große Zahl von Gläubigen, obwohl die eucharistische Liturgie schon zu früher Morgenstunde, zwischen sechs und sieben Uhr beginnt und mindestens 75 Minuten ohne Predigt dauert.

Mittels der täglichen Gebete, weihen die Gläubigen die Zeit des Tages und der Nacht, verbinden sich so mit dem erlösenden Werk

Christi und wachsen in ihrem geistlichen Leben. Jede liturgische Stunde besitzt eine besondere Verbindung mit einem Mysterium Christi. Im nächtlichen Gottesdienst wird Christus geschaut als das hellerstrahlende Licht, das die Nacht durchbricht. Im Morgenlob (šafrō) wird dieses Licht in Verbindung gesetzt mit dem Aufgang der Sonne. Dies weist uns auf die Auferstehung hin. In der dritten Stunde entfacht der Heilige Geist uns zu Taten der Nächstenliebe. Die sechste und die neunte Stunde entfalten diesen Gedanken. Die Vesper (ramšō), bei der das Sonnenlicht nicht mehr sichtbar wird, gibt uns die Möglichkeit, die Lampen vorzubereiten und anzuzünden, um dem Herrn unser Licht anzubieten. Es ist Spiegelbild der Teilhabe am ewigen Lichte Christi, der über unseren Schlaf wachen und uns von nächtlichen Trugbildern sowie dem Schrecken der Nacht befreien wird. Exemplarisch dafür ist folgendes Gebet, dessen Original syrisch ist:

„In Deinem Licht werden wir das Licht schauen, Jesus voll des Lichtes. Du bist das wahre Licht, das alle Geschöpfe erleuchtet. Erleuchte uns mit Deinem freudigem Licht, Abglanz des Himmlischen Vaters“.

II.1.2 Der Jahreszyklus

Das kirchliche Jahr ist eingeteilt in verschiedene Jahreszeiten (šabbō'ē, westsyrr. šabū'ē). Während die ostsyrischen Kirchen es mit der „Zeit der Verkündigung“, die der abendländischen Adventszeit entspricht, beginnen lassen, fängt es im syro-antiochenischen Ritus mit der „Zeit der Kirche“ an; dies ist in der ostsyrischen Tradition die letzte des Kirchenjahres.

Wie die christliche Woche ihre Mitte und ihren Höhepunkt am Sonntag hat, so hat das christliche Jahr seinen Brennpunkt im Ostergeheimnis. Das liturgische Jahr ist nicht nur ein Gedächtnis vergangener Ereignisse aus dem Leben Christi, sondern eine Reaktivierung der Geheimnisse Christi, durch die die Kirche an der rettenden Gnade Anteil haben kann und die Fähigkeit erhält, dem Bilde Christi gleichförmig zu werden.

Die sechs bzw. vier Sonntage vor Weihnachten werden „Sonntage der Verkündigung“ genannt. So gedenken in der malankarischen

Kirche die liturgischen Texte am 6. Sonntag vor dem Fest der Geburt des Herrn der Verkündigung an den Priester Zacharias, am 5. Sonntag der Verkündigung an die Jungfrau Maria, am 4. Sonntag des Besuches Marias bei Elisabeth, am 3. Sonntag der Geburt von Johannes am 2. Sonntag der dem hl. Joseph zuteil gewordenen Offenbarung. Der letzte Sonntag heißt einfach Sonntag vor der Geburt des Herrn.“ Weihnachten ist ein Fest abendländischen Ursprungs und stand im Orient stets im Schatten des Festes Epiphanie, das der Proklamierung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes am Ufer des Jordans und der Einführung in das Geheimnis der Taufe gedenkt.

An den beiden letzten Sonntagen nach Epiphanie, die der vorösterlichen Fastenzeit vorausgeht, feiert die syro-antiochenische Kirche das Gedächtnis der verstorbenen Priester sowie aller verstorbenen Gläubigen: hier liegt eine Parallele zum abendländischen Allerseelentag vor. Achtzehn Tage vor Beginn der Zeit des „Großen Fastens“ findet ein allen Kirchen syrischer Tradition gemeinsames dreitägiges Ninive-Fasten statt, das uns an jenes Fasten erinnert, das der Prophet Jona verkündet und das Volk von Ninive zur Buße geführt hat. Das Große Fasten gedenkt des 40-tägigen Fastens Jesu und ist eine gründliche Vorbereitung auf das Fest der Feste, die Auferstehung Christi. Man beginnt die große Fastenzeit am sechsten Sonntag vor Ostern, zählt dabei aber die Samstage und Sonntage nicht mit. Der abendländische Palmsonntag heißt hier „Hos(i)anna-Sonntag“ (‘īḏō/yawmō ḏŪša‘nō, ostsyr. ‘ēḏā/yawmā ḏŌša‘nā), da er an die Hos(i)anna-Rufe beim Einzug Jesu in Jerusalem vor seiner Passion erinnert (Mk 11,9; Mt 21,9.15). Der Rest der Woche heißt Leidenswoche. Während der drei letzten Tage folgt der Gottesdienst fast Stunde um Stunde der Leidensgeschichte. Am Donnerstag gedenkt man des letzten Abendmahls und am Samstag der Frohbotschaft, die Jesu den Verstorbenen brachte. Viele Gläubige enthalten sich jeder Speise an den drei letzten Tagen der Fastenzeit.

Wie die Fastenzeit eine Zeit der Entsagung und der Buße ist, ist die Osterzeit eine Zeit der Freude und des Dankes. In dieser Fünfzig-tägigen Freudenzeit tritt die Kirche in das neue Leben der Auferstehung ein. Aus diesem Grunde heißt der erste Sonntag nach Ostern der Neue Sonntag. Die Osterzeit mündet in das Pfingstfest zehn Tage nach Christi Himmelfahrt ein, an dem der Heilige Geist auf die Kirche herabkommt und sie mit neuem Leben erfüllt. Von nun

an gedenkt jeder Sonntag des zweifachen Geheimnisses der Auferstehung und des Geschenks des Geistes. Dies sind die beiden Aspekte desselben Mysteriums, d.h. des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, das uns durch die Auferstehung zuteil wird. Die Zeit nach Pfingsten, da die Apostel der Welt die Frohbotschaft bringen, nennt man die Zeit der Apostel. Es sind sieben Sonntage; der letzte Freitag gedenkt der zweiundsiebzig Jünger (Lk 10,1/Pšittā). Der achte Sonntag ist dem ganzen Apostelkollegium geweiht und wird „Sonntag der Zwölf Apostel“ genannt; man nennt ihn auch Nūsardēl (oder Nausardēl/Nūsardīl/ Nūsardīl), d.h. Fest Gottes, und mit ihm beginnt die Zeit des Sommers. Es schließt sich daran die Zeit des Elias an, die nach dem 14. September, dem Fest der Kreuzauffindung, auch Zeit des Kreuzes heißt. Darauf folgt die Zeit des Mose. Wie schon erwähnt, folgt in der ostsyrischen Überlieferung als letzte „Šabbō‘ā“ die Zeit der Kirchweihe, die in der syro-antiochenischen die erste des neuen Kirchenjahres ist. Hier sind es nur zwei Sonntage, die weiteren zwei gehören bereits der Zeit der Verkündigung an; in der ostsyrischen Tradition sind es vier Sonntage. Das Thema dieser Sonntage sind die Weihe und die Reinigung der Kirche. So wird uns von Anfang an das Geheimnis der Kirche als der Braut Christi vorgestellt. Christus bereitet sie auf seine endgültige Vermählung mit ihm vor und lehrt sie, in seine Fußstapfen zu treten.

II.1.3 Die Feste der Heiligen

Wie schon erwähnt worden ist, ist die Zahl der Feste gering. Unter diesen nehmen die Feste Mariens einen besonderen Platz ein. Ein Hauptfest der Mutter Gottes ist das Fest der Verkündigung am 25. März, das wegen des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes als Ursache unserer Erlösung zeitweise sogar den großen Leidensfreitag vor Ostern in den Hintergrund treten ließ. Fiel der Karfreitag auf den 25. März, wurde trotzdem die Eucharistie gefeiert. Der Tag nach Weihnachten, 26. Dezember, ist dem Lobpreis der Gottesmutter Mariens geweiht. Marias eigentliches Hauptfest aber ist das Fest ihres „Hinübergangs“ in die Herrlichkeit Gottes am 15. August. Man bereitet sich darauf durch ein zweiwöchiges, jetzt einwöchiges Fasten vor. Weitere Marienfeste sind ihre Empfängnis

im Schoße der Mutter Anna am 9. Dezember, das Fest ihrer Geburt am 8. September sowie ihre Darbringung im Tempel am 21. November. Vor dem Fest der Geburt Mariens fasten in Indien vor allem die Frauen, wobei sich selbst hinduistische Frauen anschließen. Die Kirchen sind in der Woche, die dem Fest vorausgeht, stets mit zahlreichen Beterinnen gefüllt, auch außerhalb der Gottesdienstzeiten. Des weiteren gibt es Marienfeste, die mit dem landwirtschaftlichen Jahr zusammenhängen: U[nsere] L[iebe] Frau von den Saaten (15. Januar) und U[nsere] L[iebe] Frau von den Ähren (15. Mai). U[nsere] L[ieben] Frau von den Weinstöcken gedenkt man am Tage ihres „Hinübergangs“ am 15. August (Ἰῦδὸ ἡ-ῚSunōyō).

Des Vorläufers und Täufers, des hl. Johannes, gedenkt man dreimal: am dritten Sonntag vor Weihnachten, am 24. Juni und am 29. August (Enthauptung, Mk 6,14ff). Ebenso begeht man die Feste der Apostel. In Indien ragt unter diesen das Fest des hl. Thomas am 3. Juli heraus.

Weitere Feste gedenken der großen Kirchenlehrer, der Märtyrer und Asketen. Hinzu kommen Feste, die nur manchen Ortskirchen eigen sind.

Fast am Ende des Kirchenjahres, am 14. September, wird mit großer Feierlichkeit das Fest der Auffindung des hl. Kreuzes begangen. So wendet sich die Kirche am Ende des Jahres, nachdem sie die Mysterien Christi und seiner Heiligen gefeiert hat, wieder dem Geheimnis des Kreuzes zu, dem Zeichen unserer Erlösung und des Sieges unseres Glaubens.

II.2 Symbolismus in der Liturgie

Eine Eigenart der syrischen Liturgien, vor allem der Westsyrischen, ist die Verwendung einer reichen dichterischen Hymnologie und Symbolik. Durch seine symbolische Ausdruckskraft wird das Mysterium des Herrn in einer Weise vergegenwärtigt, dass die Gläubigen befähigt werden, dieses Mysterium von neuem zu leben. „Unser Herr bezwang seinen Geist und nötigte ihn derart, dass der lebendige Tod Adam das Leben schenken konnte. Seine Hände gab er zum Durchbohren der Nägel anstelle jener Hände, die Frucht gepflückt hatten. Im Gerichtssaal wurde er auf die Wange geschlagen anstelle

des Mundes, der in Eden gegessen hatte. Unserem Herrn wurden die Kleider fortgenommen, auf dass er uns bescheiden mache. Mit Galle und Essig süßte er die Bitterkeit der Schlange, die in das Menschengeschlecht hineingegossen ward“, sagt der hl. Ephrem (Carmina Nisibena 36. 1). Wenn jemand über diese symbolischen Vergleiche nachdenkt, wird er in das Zentrum des Geheimnisses der Menschwerdung geführt. Dieses wiederum erfüllt den Menschen mit ehrerbietiger Scheu und Dankbarkeit gegenüber dem Erlöser. Und, so heißt es im wöchentlichen Lobpreis der Stunden, „Ehre dem himmlischen Arzt, der aus den Höhen zu den Tiefen herabgestiegen ist, um die zahlreichen Krankheiten des Geschlechtes Adams zu heilen: Die Aussätzigen begegneten ihm und wurden rein gemacht, die Blinden schauten das Licht, und die Sünderin, die sich ihm nahte, erhielt die Vergebung.“ Hier wird Christus mit einem Arzt vom Himmel verglichen, der in diese Welt gekommen ist, um die zahlreichen Krankheiten und Übel zu heilen und zu beseitigen. Wer sich ihm nahte, wurde rein gemacht. Das ist für uns ein Aufruf, dass wir uns dem göttlichen Arzte nahen, um von unseren körperlichen und moralischen Krankheiten geheilt zu werden.

Was über das Gebet der Heiligung der Stunden gesagt worden ist, kann auch im Hinblick auf die eucharistische Liturgie gesagt werden. Die bildhafte Darstellung der Ereignisse des Lebens Christi, die Dialogform der Messe, die schönen Gebete, sind für die Gläubigen eine Quelle geistlicher Erleuchtung. Die Struktur der Eucharistiefeyer vergegenwärtigt die ganze Heilsgeschichte, von der Erschaffung des Menschen bis zur Wiederkunft Christi. Sie führt den Gläubigen durch die Vergebung der Sünden und den Nachlass der Strafen zum Wachstum in Heiligkeit. Durch seinen Ungehorsam verlor Adam das Paradies. Jesus stellte durch seinen Gehorsam für die Kinder Adams das Paradies wieder her und gab ihnen seinen lebenspendenden Leib und sein Blut. Darum hat Christus die heilige Eucharistie eingesetzt zur Vergebung der Sünden, zur Nahrung der Seele und zum ewigen Leben.

Die Struktur des ersten Teils der Eucharistiefeyer, während dessen die Gaben bereitet werden und der Zelebrant die liturgischen Gewänder anlegt, verweist auf die ersten Phasen der Heilsgeschichte: die gesamte alttestamentliche Geschichte: Erwählung, Verheißung, Bund, Sklaverei, Befreiung usw. werden als Vorbereitung auf das

Kommen Christi gesehen. Der öffentliche Gottesdienst verkündet seine Menschwerdung, sein öffentliches Leben und seine Verkündigung der Frohbotschaft. Seine erlösungsbringenden Geheimnisse des Leidens, Sterbens und Auferstehens sind Höhepunkte der Heilsgeschichte, die in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes fortgesetzt wird.

Dasselbe könnte auch hinsichtlich anderer liturgischer Feiern gesagt werden, z.B. Taufe mit Firmung, Eheschließung usw. Diese Feiern sind die Kanäle, die Gott benutzt, damit wir Anteil an seinem göttlichen Leben erhalten. Durch diese Kanäle hindurch spendet der Heilige Geist, der, wie es das Pfingstoffizium singt, „vom Vater ausgeht und vom Sohne nimmt“, der Menschheit göttliches Leben. Die malankarische Kirche der Thomas-Christen, vor allem ihr katholischer Zweig, ist sich der herausragenden Rolle der Liturgie im geistlichen Leben des Christen bewusst und insistiert daher auf einer besseren und gründlichen liturgischen Katechese für alle, Kinder wie Erwachsene. Ihr Einfluss lässt sich heute auch immer stärker in der syro-malabarischen Kirche erkennen, und zwar in dem Maße, in dem sie zur reinen Form ihres ostsyrischen liturgischen Erbes zurückkehrt.

II.3 Liturgie und Askese

Das liturgische Leben der Kirchen syrischer Überlieferung ist verbunden mit einer strengen asketischen Fastendisziplin. Das Fasten ist nicht ein bloßer Zusatz, sondern Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes. Das Beispiel und die Lehre Christi im Hinblick auf das Fasten (Mt 16-18; Mk 9; 28; Lk 5) ist von den Aposteln und der Urkirche aufgenommen worden (Apg 9,9; 13,2-3; 14,23). Verschiedene Kanones und Dekrete der frühen Kirche, z. B. can. 68 der Apostolischen Kanones, can. 28 des Hippolytus, schrieben dasselbe überlieferte Fasten vor. Von Anfang an ist dieses Fasten eingehalten worden. Das syrische Wort für Fasten heißt, *šaumō*; es leitet sich von dem Verb „*šām*“ her, das die Bedeutung „sich von Nahrung enthalten“ hat. Das Wort „Fasten“ wird auch in Verbindung mit Meditation und Gebet verwendet. Fasten regeneriert, belebt von neuem, erneuert das spirituelle Leben des Einzelnen. Dadurch wird der Mensch stärker, um den feindlichen Mächten zu widerstehen

und alle dämonischen Angriffe zurückzuweisen. So geben die syrischen Kirchen dem Fasten eine große Bedeutung. Nach der Überlieferung gibt es fünf kanonische Fastenzeiten: 1. das schon erwähnte Fasten von Ninive, 2. das Große vorösterliche Fasten, 3. das Apostelfasten vor dem Fest Petrus und Paulus (Peter und Paul), 4. das Marienfasten vor dem 15. August, 5. das Fasten vor Weihnachten (Adventsfasten). Das gesamte Große Fasten ist durch Gebete und Nachtfeiern gekennzeichnet. Während der 40 Tage fasten viele von Mitternacht bis Mittag. Die Heilige Woche verbringt man fast ganz in der Kirche und beobachtet unter Gebet das Fasten noch strenger. Vom Großen Donnerstag (= Gründonnerstag) bis Ostern isst man nur leichte Speisen. Der Große Freitag (= Karfreitag) ist ein besonderer Tag der Trauer. Zum Fasten gehört auch eine vollständige Abstinenz von Fisch, Fleisch, Eiern, Milch und Milchprodukten.

Mit den anderen orientalischen Kirchen sind der Mittwoch und der Freitag einer jeden Woche Fastentage. Die Gründe dafür sind in der Tradition zu finden: Mittwoch ist danach der Tag der Verkündigung bzw. der Geburt Christi, Freitag der Tag seiner Kreuzigung und seines Todes. Darüber fasten die Malankaren gelegentlich auch als Zeichen privater Frömmigkeit zu Ehren eines Heiligen oder der Gottesmutter.

Die syrische Tradition sieht im Fasten auch eine geistliche Speise, eine Arznei, die die Krankheiten des Menschengeschlechtes heilt. Darum sagt z. B. der hl. Ephräm:

„Siehe, das heilsame Fasten. Lasst uns, oh Seelen, seinen Beistand lieben und seiner Arznei uns erfreuen. Das Fasten ist vom Berge Sinai in die Zelte der von Schwertern Geschlagenen herabgestiegen und heilte die verborgenen Leiden der Seele sowie die tiefe Wunde des Geistes. Das Fasten half dem Volk, in der Wüste nicht unterzugehen. Lasst uns der Güte Lobpreis darbringen, denn für uns ist das Fasten besser als jegliche Medizin.“

„Uns ist befohlen worden, nicht nur mit dem Mund zu fasten, sondern auch mit dem Herzen“, sagt der Heilige an anderer Stelle. In diesem Verständnis der Bedeutung des Fastens für das geistliche Wachstum der Gläubigen ermahnt die malankarische Kirche ihre

Gläubigen zu seiner Beobachtung. Das Kirchenrecht schreibt vor, dass alle Gläubigen über 21 Jahre, die das 60. Lebensjahre noch nicht vollendet haben, bis Mittag fasten, ausgenommen am Samstag und Sonntag. Auch Eheschließungen und andere Feierlichkeiten sind an diesen Tagen nicht erlaubt.

II.4 Heiligung und Vergöttlichung durch die Liturgie

Jeder Christ ist aufgrund seiner Taufe zur Heiligung und Vergöttlichung berufen, da er durch die christliche Initiation in Christus einverleibt und in sein Heilswerk einbezogen ist. Das Ziel dieser Einverleibung bzw. Einbezogenheit ist das Heil oder das ewige Leben. Dies wird verwirklicht in und durch die Kirche, durch ihren liturgischen Gottesdienst und die tätige Teilnahme eines jeden Gläubigen. Die Liturgie ist ja, wie das II. Vaticanum in seiner Liturgiekonstitution sagt, der Höhepunkt, auf den hin die Tätigkeit der Kirche gerichtet ist, gleichzeitig ist sie der Quell, aus dem alle ihre Kraft fließt.

Der Kern der christlichen Liturgie besteht aus den Sakramenten. Deren Zweck ist die Heiligung der Menschen über die Jahrhunderte hinweg. Ein christlicher Pilger, dessen Ziel das himmlische Jerusalem ist, reist auf dem liturgischen Weg, indem er in Christus sakramental eingefügt wird. Die Heiligung oder Vergöttlichung ist nichts anderes, als das Gleichwerden mit Christus, dem vollkommenen und sichtbaren Abbild Gottes.

Die Liturgie hat die Spiritualität der Thomas-Christen Indiens am meisten beeinflusst. Sowohl die ost- als auch die westsyrischen Liturgien bezeugen auf eine vielfache und lebendige Art und Weise Gottes Gegenwart. Daher sind sie der Brunnen oder die Quelle der Spiritualität der Kirche. Indem der Gläubige aus dieser Quelle schöpft, erhält er Leben und Atem, Wachstum und Entfaltung auf dem Pfad zur Heiligkeit.

Es wäre vielleicht noch manches zu sagen über den Einfluss des Mönchtums auf die Spiritualität der Gläubigen der beiden syrischen Überlieferungen in Kerala. Das Mönchtum zeigt den Menschen, dass das Leben dieser Welt nicht das Letzte, sondern *per se* ergänzbar ist. Die Suche des Menschen nach einer unvergänglichen

Bleibe findet im Himmel ihre Erfüllung. Darum soll der Mensch ein Leben der Askese und der Buße führen, um nicht verloren zu gehen (vgl. Lk 13,3.5). Mit anderen Worten: Das Mönchtum ist eine mächtige geistliche Kraft, eine den Menschen ergreifende Verkündigung des unvergänglichen oder, ewigen Lebens, das sich wegen seiner Köstlichkeit vom vergänglichen Leben absetzt. Mar Theophilos, der bischöfliche Gefährte des „Vaters der Unionsbewegung“ Mar Ivanios und wie dieser aus dem Orden von der Nachfolge Christi, ermahnte seine Schüler immer wieder: „Die Welt ist nur eine Brücke, über welche wir schreiten. Niemand sollte versuchen, auf ihr seine Wohnung zu errichten.“ Durch sein Leben des Gebetes und der Buße wurde Bischof Mar Theophilos (†1956) selbst das beste Beispiel für diesen unbestreitbaren Grundsatz. Ferner wird der Mönch als geistlicher Hirte angesehen, an den sich der Gläubige mit Vertrauen wendet. So werden die Klöster zu anziehenden Stätten. Margaret Gibbons, die Biographin von Mar Ivanios (1882-1953) schreibt: „Das strenge, bescheidene Leben der Mönche, zog das Volk aus den benachbarten Dörfern an. Die Gebete der Mönche und ihre Fasten zogen das geistlich hungernde Volk zur Heiligkeit ihrer Niederlassung. Die Leute kamen zu Tausenden in das Kloster von Perunad, um sich in die tiefe Spiritualität zu versenken, die sie dort fanden.“¹ So ist es auch heute noch, z. B. in dem von Bede Griffiths (1906-1993) und Francis Acharya (= Jean Richard Mahieu, 17.Jan.1912-31.1.2002) gegründeten Kurisumala Ashram, wo viele Menschen hinpilgern, um Exerzitien zu machen oder einfach um nur von den Mönchen gesegnet zu werden. Besonders bei den Malankaren besteht der Brauch, Kleinkinder zum Grab eines bestimmten Mönches zu bringen, oder auch am Grabe eines heiligmäßigen Ordensmannes ein Gelöbnis zu machen.

Kommen wir zum Schluss. Das religiöse Leben der Thomas-Christen, der Heimat Kerala über Jahrhunderte hinweg gewesen ist, kann uns bei allen menschlichen Unvollkommenheiten, die wir auch dort antreffen, Anregung und Schule der liturgischen Spiritua-

¹ Margaret Gibbons, *Mar Ivanios, 1882-1953, Archbishop of Trivandrum. The Story of a Great Conversion* (Clonmore & Reynolds: Dublin / Burns & Oates: London 1962) > *Archbishop Mar Ivanios (1882-1953). Apostle of Church Union* [Bethany] P[ublications] No. 98) Bethany Publ.: Kottayam 2002, p.57f.

lität sein. Es ist darum zu wünschen, dass bei allem Fortschritt des Lebens die geistlichen Schätze, die sich innerhalb dieser apostolischen Christenheit erhalten haben, nicht verloren gehen. Mit dem Einzug der modernen Technik, zuerst des Radiorekorders, dann der Elektrizität und infolgedessen des Fernsehers in das letzte Dorf in den Bergen Keralas, beginnt sich das traditionelle Leben der Menschen zu wandeln. Wer keinen festen Halt hat, verfällt leicht der Langeweile, und da die Möglichkeit, Langeweile zu überwinden, kaum gegeben ist, breiten sich der Alkoholismus und damit oft für die Familien Not und Elend aus. Auch hier ist dann die Kirche letzte Zuflucht der Betroffenen. Noch liegt der Kirchenbesuch an Sonn- und Feiertagen ungefähr bei 90 bis 95 Prozent, noch sind die Priesterseminare und die Noviziatshäuser der Ordensgemeinschaften übervoll, obwohl schon etwas geringer als vor 20 Jahren, wir wissen nicht, wohin der Weg gehen wird. Viele Christen aus Kerala, Priester, Ordensfrauen und Laien sind nach Europa und Amerika gekommen, um dort den Menschen zu helfen. Schließen sie uns und unsere Kirchen in Ihr Gebet ein, damit wir blühen und gedeihen zum Wohle der Gesamtkirche.

III. Ostsyrische liturgische Überlieferung in Indien Problematik und Lösungsversuche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Einheit der Kirche in Vielfalt oder die *Communio-Ekklesiologie* wieder neu entdeckt und in seinen Dokumenten hervorgehoben. Infolgedessen besteht die katholische Kirche aus 22 selbständigen Kirchen, nach kirchenrechtlicher Terminologie Kirchen *sui iuris*. Diese Kirchen sind bei all ihrer äußeren Verschiedenheit durch denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe oberhirtliche Führung „im Heiligen Geist organisch geeint“, sagt das Konzil. Keine von ihnen hat einen Vorrang, alle genießen dieselbe Ehre und haben dieselben Verpflichtungen. Des Weiteren erklärt das Konzil, dass das ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Überlieferungen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört. Darum ist auch für das Wachstum und die

Entfaltung aller Kirchen der Catholica Sorge zu tragen. Diese Vorbemerkungen sind wichtig, weil man nur in ihrem Kontext die kirchliche Situation in Indien verstehen kann und darf.

III.1 Die Geschichte der katholischen Kirchen Indiens

Die katholische Kirche in Indien ist kein Monolith, sondern besteht aus der *communio* von drei Kirchen unterschiedlicher Überlieferung. Man bezeichnet sie (1) die syro-malabarische Kirche, (2) die syro-malankarische Kirche und (3) die römisch-katholische Kirche. Die älteste von ihnen auf indischem Boden ist die syro-malabarische Kirche, die der ostsyrischen Tradition angehört; man bezeichnet sie auch als syro-orientalische oder chaldäische Tradition. Die syro-malankarische Kirche folgt der syro-antiochenischen oder westsyrischen Überlieferung. Wir befassen uns hier mit der ostsyrischen Überlieferung in Indien, wie sie von der syro-malabarischen Kirche gelebt wurde und wird.

III.1.1 Die Syro-Malabarische Kirche

Die Bezeichnung Syro-malabarisch ist eine Kombination aus den beiden Wörtern „syrisch“ und „malabarisch“. Der heutige indische Bundesstaat Kerala war früher und ist auch heute bekannt als Malabar. Die Christen von Malabar hatten schon sehr früh Beziehungen zum Nahen und Mittleren Osten und übernahmen von dort die ostsyrische Liturgie. Die Sprache der Liturgie war das Syrische in seiner aramäischen oder ostsyrischen Ausprägung. Da auch die Liturgie in dieser Sprache gefeiert wurde, entstand die Bezeichnung syrisch sowohl für die Kirche als auch für die Christen von Malabar.

III.1.2 Thomas-Christen oder Nazrani

Die Bezeichnung Syro-Malabaren ist jedoch nur ein technischer Begriff, der in unserem Jahrhundert aufgekommen ist; die syro-malabarischen Christen sind meistens bekannt als die Thomas-Christen, weil sie ihren Ursprung auf das Apostolat des hl. Thomas zurückführen, oder als Nazrani, weil sie im Gegensatz zu ihren nichtchristlichen Mitbürgern Jesus von Nazareth nachfolgen. Nach

den literarischen Quellen und den örtlichen Überlieferungen brachte der Apostel Thomas die christliche Botschaft im Jahre 52 nach Malabar. Die örtliche Überlieferung spricht davon, dass er Kirchen errichtet und Priester geweiht hat, bevor er im Jahre 72 in der Nähe von Madras das Martyrium erlitt. Sein Grab befindet sich in Mylapore. Diese Überlieferung ist allen orientalischen Christen Malabars, katholischen wie nichtkatholischen, gemeinsam. Sie alle bezeichnen sich nach dem Apostel und begehen mit besonderer Feierlichkeit sein Fest (Dukṛānā) am 3. Juli.

III.1.3 Die syro-malabarische Kirche und ihre Liturgie

Die Kirche ist nach orientalischem Verständnis wesentlich eine liturgische Versammlung. Sie lebt und entfaltet sich durch ihre liturgischen Feiern. Liturgie ist kein bloßes Zeremoniell, ihre Bedeutung besteht darin, dass die gesamte Kultur- und Kirchengemeinschaft in ihr die Übersetzung ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit in einer künstlerischen und rituellen Sprache zum Ausdruck bringt. Die Probleme, denen sich die syro-malabarische Kirche in dieser Beziehung gegenüber sieht, haben ihren Ursprung vor allem in ihrer in den letzten Jahrhunderten verwickelten Geschichte.

Deshalb müssen wir uns die Geschichte dieser Christenheit Indiens vor Augen halten. Man kann die Geschichte in drei Perioden einteilen: a) von ihren Anfängen in apostolischer Zeit bis zum Ende des 16. Jahrhunderts; sie unterhält hierarchische Beziehungen zur ostsyrischen Kirche Mesopotamiens; b) vom 16. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhundert – dies ist die Zeit des Kolonialismus, in der die Kirche römisch-katholischen, europäischen Bischöfen untersteht – und c) die neuere Zeit (ab 1896) unter einheimischen Bischöfen.

III.1.3.a) Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts

Wie bereits erwähnt, wurde die Kirche in Malabar vom Apostel Thomas gegründet. Obgleich vieles, was die frühe Geschichte der Kirche angeht, noch im Dunkeln liegt, auch zu welchem Zeitpunkt sie ihre hierarchischen Beziehungen zur ostsyrischen Kirche aufgenommen hat, ist es eine historische Wahrheit, dass ihr Ritus und ih-

re Liturgie immer die der ostsyrischen Kirche gewesen sind. Man kann auf jeden Fall sagen, dass ab dem 5. Jahrhundert auch hierarchische Beziehungen bestanden haben. Eine eigene, nicht der ostsyrischen Tradition verpflichtete Liturgie wird nirgendwo erwähnt. Diese Liturgie, die sich bereits in den ersten Jahrhunderten in Edessa entfaltet hat, gehört zu den ältesten in der Gesamtkirche, insbesondere wenn es um die Anaphora der Apostel geht. Diese Liturgie, außerhalb des vom Hellenismus beeinflussten Gebietes in aramäisch sprechenden Milieu entstanden, scheint mehr als jede andere die semitische Physiognomie der urchristlichen, aus dem Judentum hervorgegangenen Gemeinden bewahrt zu haben. Als Schwesterkirche der ostsyrischen folgte die Kirche in Malabar gerne dieser Überlieferung, da diese ihrem ganzen Lebensgefühl durchaus entsprach. Sie bezeichneten die ostsyrische Überlieferung als das Gesetz des Thomas. Selbstverständlich gaben die Christen von Malabar gewissen Riten und den Organisationsformen ihrer Gemeinden notwendige örtliche Anpassungen, die ihr soziales Leben einfach erforderte.

Im sozialen Bereich spielte sich das Leben der Thomas-Christen ähnlich wie das ihrer hinduistischen Nachbarn ab. Der Bischof, der aus der ostsyrischen Kirche stammte, sorgte hauptsächlich für das geistliche und sakramentale Leben der Gemeinde und prägte ihre Spiritualität. Daneben gab es aber einen einheimischen Priester als Administrator, den Archidiakon, der für alles die Verantwortung trug. Wie der Bischof als „Metropolit von ganz Indien“ unterschrieb, zeichnete der Administrator als „Archidiakon von ganz Indien“. Äußerlich sahen die Kirchen wie Hindutempel aus, waren aber im Inneren für die liturgischen Feiern eingerichtet. Die Sakramente und andere Segnungen wurden im Allgemeinen nach dem ostsyrischen liturgischen Ritus gespendet, in Einzelheiten aber an örtliche Gewohnheiten angepasst. Die Priester wurden für die einzelnen Pfarreien geweiht, nachdem sie eine Ausbildung bei erfahrenen Priestern (Malpanatssystem) erhalten haben; danach präsentierte die jeweilige Pfarrversammlung dem Bischof den Weihelikandidaten. Die Pfarrversammlung, die aus den erwachsenen Männern und den in der Gemeinde wohnenden Priestern bestand, war auch für die Verwaltung der Pfarrgemeinden zuständig; sie hatte auch für die zeitlichen Belange der Kirche zu sorgen und das ganze christliche

Leben der Gemeinde zu regeln. So hatten von je her die Laien eine sehr wichtige Rolle im Leben der Kirche. Sie waren sich ihrer kirchlichen Identität bewusst und lebten das Gesetz des Thomas mit größter Gewissenhaftigkeit. Nach diesem Gesetz leben heute noch die nicht mit Rom in Gemeinschaft stehenden Thomas-Christen.

Für die Zeit bis zum Ende des 16. Jahrhunderts lässt sich somit sagen: Es gab in Malabar eine gut organisierte Kirche mit Bischöfen, dem Archidiakon, Priestern und vielen Tausenden von Christen. Nach einem Brief aus dem 16. Jahrhundert hat es in Malabar 20 Städte mit Kirchen und insgesamt 30 000 christlichen Familien gegeben. Die Gemeinschaft der Thomas-Christen wird als „blühend“ bezeichnet.

Die Thomas-Christen lebten in Frieden, als eine Einheit, deren Herzstück die hochgeschätzte liturgische Überlieferung war, so lange ihr geistliches Erbe, das Gesetz des Thomas bewahrt wurde. Es ist wichtig anzumerken, dass selbst, nachdem die hierarchischen Beziehungen mit der ostsyrischen Kirchen während des Zeitalters des Kolonialismus gewaltsam abgeschnitten wurden, die Thomas-Christen immer wieder nach Oberhirten verlangten, die ihr apostolisches Erbe respektieren, fördern und bewahren.

III.1.3.b) Vom Ende des 16. bis zum 19. Jahrhundert oder die Zeit des Kolonialismus und der Latinisierung

Diese Zeit beginnt mit der Ankunft römisch-katholischer Missionare aus Portugal im 16. Jahrhundert. Anfangs waren die Beziehungen zwischen den Thomas-Christen und den Neuankömmlingen sehr herzlich, aber diese Freundschaft dauerte nicht lange an. Den Missionaren war die Idee, dass es Einheit in Verschiedenheit geben könnte, vollkommen fremd, und darum setzen sie alles daran, die kirchliche Disziplin, Liturgie und die anderen Eigentümlichkeiten zu vereinheitlichen, natürlich nur so, wie sie dies kannten. Alles, was sich von den lateinischen Gewohnheiten unterschied, wurde als nicht ganz rechtgläubig, zumindest häresieverdächtig, angesehen. Manche Missionare gingen so weit, die Wiedertaufe der Thomas-Christen zu verlangen. Diese aber widerstanden ihnen kraftvoll zusammen mit ihrem Metropoliten und Archidiakon. Daher strebten die Missionare danach, die Thomas-Christen den ostsyrischen Met-

ropoliten zu entfremden, die Führung des Archidiakons zu beschneiden und eine neue Generation von Priestern zu schaffen, die eine lateinische Ausbildung erhalten hatten.

Der letzte ostsyrische Metropolit war Mar Abraham, der unter den Missionaren viel zu leiden gehabt hatte und 1597 starb. Nach seinem Tode ergriffen die Portugiesen alle Vorsichtsmaßnahmen, um eine Einreise eines neuen Bischofs aus Mesopotamien zu verhindern. Außerdem machte sich der lateinische Erzbischof von Goa, der gleichzeitig portugiesischer Vizekönig war, Alexis de Menezes, zur Visitation von Malabar auf, da er die geistliche Jurisdiktion über sie beanspruchte. Trotz des Einspruches des Archidiakons berief er eine sog. „Synode“ nach Diamper in der Nähe der Hafenstadt Cochin. Um die Thomas-Christen einzuschüchtern, bedrohte er sie mit höchsten Kirchenstrafen. So kam die Synode 1599 zustande, auf der den Anwesenden eine Reihe von Dekreten gegen ihre eigene kirchliche Obrigkeit, Liturgie, Disziplin und Gewohnheiten verlesen wurde, die sie zu unterzeichnen hatten. Schon einige Monate zuvor hatte Dom Menezes im Schnellverfahren einhundert junge Männer zu Priestern geweiht, um sich eine ihm wohl gewogene Partei innerhalb der Malabarchristen zu schaffen.

Nach der „Synode“ wurde der spanische Jesuit Francisco Roz (1557-1624) zum ersten lateinischen Bischof der Thomas-Christen ernannt. Roz, der syrisch und die Landessprache beherrschte, gehörte zu denen, die die Latinisierung vorantrieben. Die Eucharistiefeyer oder Qurbānā, die Feier der Sakramente und Sakramentalien, Teile des Stundengebetes wurden von ihm weiter latinisiert. Schließlich wurde das Ritual durch eine syrische Übersetzung des lateinischen Rituals von Braga ersetzt. Roz schrieb ein Glaubensbuch in Malayalam, übersetzte Teile des römischen Pontificale, des Buches für die bischöflichen Dienste, ins Ostsyrische und richtete den Kern des Buches für die Feier der Eucharistie auf der Basis des lateinischen ein. Weiterhin zentralisierte er in seiner Person alle Autorität zum Nachteil der Vollmachten des Archidiakons und der Rolle der Pfarrversammlung.

Alle diese Dinge bereiteten den Weg zu großen Schwierigkeiten zwischen ihm und dem Archidiakon. Der Widerstand der Thomas-Christen gegen die antiorientalische kirchliche Politik in den fol-

genden Jahren erreichte unter dem zweiten Nachfolger von Roz, Francisco Garcia, um die Mitte des 17. Jahrhunderts seinen Höhepunkt, der zur Spaltung der Gemeinschaft der Thomas-Christen in einen katholischen und nichtkatholischen Zweig geführt hat, eine Spaltung, die bis heute andauert.

Die Kirche der Thomas-Christen wurde weiterhin von lateinischen Oberhirten geleitet, die entweder zum portugiesischen Patronat gehörten oder der römischen Kongregation für die Glaubensausbreitung unterstellt waren. Da sich bei allen Versuchen, die Latinisierung voranzutreiben, der Archidiakon mit seiner Autorität als ein Hindernis erwies, wurde im 18. Jahrhundert die Stellung des Archidiakons gänzlich abgeschafft.

Die Missionare wussten sehr wohl, dass nur eine lateinische Priesterausbildung die Kirche der Thomas-Christen der lateinischen Kirche gänzlich angepasst werden könnte. Zu diesem Zweck wurden lateinische Priesterseminare errichtet und das alte Malpanatsystem systematisch abgeschafft. So erhielt man einen völlig lateinisch ausgebildeten Klerus. Die Geistlichen, die aus diesen Seminaren bis heute hervorgehen, sind geistig, in ihrer Haltung und Denkweise latinisiert und haben darum ein gewisses Vorurteil gegenüber allem Orientalischen. Allem Westlichen geben sie auf welchem Gebiet auch immer den Vorzug. Da ihnen ihre eigenen Überlieferungen unbekannt sind, sind sie der Meinung, dass das, was für den Abendländer gut sei, auch für sie nur das Beste sein kann.

Auch die folgenden Zeiten – auf die Portugiesen folgten die Holländer und dann die Briten – waren nicht frei von Latinisierungsversuchen. Das ganze Kirchenrecht der westlichen Kirche wurde bestimmend; weitere lateinische liturgische Feiern und andere Gottesdienste wurden in Übersetzung eingeführt. Die Feier des Stundengebetes war bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, der lateinische Heiligenkalender wurde anstelle des ostsyrischen verpflichtend. Die Gottesdienste der Karwoche sind einfache Übersetzungen jener der römisch-katholischen Kirche vor der Reform. Allein der Gottesdienst für die Verstorbenen entging zum großen Teil der Latinisierung; aber die Begräbniszeremonien für Kinder und einiges andere sind wiederum Übersetzungen aus dem Lateinischen. Die Bücher für die bischöflichen Dienste, Pontificalien, wurden abgeschafft,

und man verwendete stattdessen das römische. Für die Kirchweihe und die Weihe von Friedhöfen, ebenso für die Spendung des Sakramentes der Firmung verwendete man Übersetzungen aus dem Lateinischen, für die Weihen von Geistlichen sogar die lateinische Sprache. Zu manchen der hier erwähnten Latinisierungen haben auch Priester der Thomas-Christen, die den lateinischen Geist in sich aufgesogen haben, maßgebend beigetragen. Am Ende des 19. Jahrhunderts sieht die syro-malabarische Kirche fast wie ein Zerrbild der lateinischen oder römisch-katholischen Kirche aus. Ihre eigene Identität ist fast vollständig verzerrt. Der lateinisch ausgebildete Klerus war unfähig, das reiche und echte orientalische Erbe der Kirche zu schätzen und die Gläubigen zu einem genuinen ekklesialen Bewusstsein zu führen.

III.1.3.c) Die neuere Zeit (ab 1896) unter einheimischen Bischöfen

Die Haltung der ersten einheimischen Oberhirten unterschied sich von der gerade erwähnten des Klerus in keinerlei Weise. Wie sehr die lateinische Priesterausbildung die orientalische syro-malabarische Kirche in eine falsche Richtung gezogen hatte, wird deutlich aus einem Ereignis im Jahre 1929. Damals legte die einheimische syro-malabarische Hierarchie einmütig dem Papst eine syrische Übersetzung des römischen Pontificalen zur Guttheißung vor. Eine solche Guttheißung hätte die vollendete Latinisierung bedeuten können. Papst Pius XI. lehnte kategorisch ein solches Ansinnen ab mit den Worten: „Bei den Orientalen sollte eine Latinisierung keine Förderung erhalten; der Apostolische Stuhl will nicht latinisieren, sondern katholisieren. Halbe Maßnahmen sind weder kraftvoll noch fruchtbar. Sie mögen den Status quo wie bisher behalten, aber eine Kommission soll ernannt werden mit der Aufgabe, eine Revision anhand der ältesten Pontificalen durchzuführen. Diese könnte man nach und nach drucken.“ Mit dieser Entscheidung beginnt die Wiederherstellung der syro-malabarischen Liturgie.

III.1.3.d) Die Wiederherstellung der Liturgie und die damit verbundenen Probleme

Nach intensiven Vorbereitungsarbeiten wurde 1957 das erneuerte Pontificale in syrischer Sprache veröffentlicht und der chaldäischen

und syro-malabarischen Hierarchie übergeben. Am 3. Juli 1962 wurde das vom Papst approbierte Buch für die Feier der Eucharistie in Kerala offiziell eingeführt. Die gedruckte Ausgabe enthielt jedoch nur die erste der drei Anaphoren, teilweise syrisch. Doch die 300 Jahre Latinisierung hatten ihre Spuren, vor allem beim Klerus, zurückgelassen. Eine wirkliche Aufhebung der Entfremdung von der eigenen Identität bedarf eines organischen Prozesses. Die Ostkirchenkongregation in Rom sah das Problem klar und unternahm deshalb Schritte zur Gründung eines Priesterseminars für die Ausbildung des Klerus in Übereinstimmung mit der ostkirchlichen Überlieferung. Im Jahre 1962 wurde in Kottayam das St. Thomas-Seminar errichtet, das inzwischen den Rang einer Päpstlichen Theologischen Fakultät mit Promotionsrechten erhalten hat. Von Anfang an setzte sich das Seminar trotz manchen Widerstandes aus den eigenen Reihen für die Authentizität der syro-malabarischen Kirche ein, auch nach außen hin durch Veröffentlichungen und Vortragstätigkeit seiner Dozenten. Dennoch müssen wir mit Bedauern feststellen, dass noch immer die große Mehrheit des heutigen syro-malabarischen Klerus eine lateinische Ausbildung erhalten hat. Bei weitem nicht allen Studierenden der Theologie ist es möglich, an dieser Fakultät zu studieren, da die Aufnahmemöglichkeiten nicht ausreichen. Außerdem ist festzustellen, dass unter den Professoren einige ihre Position erlangt haben, obwohl sie im Grunde anti-orientalisch sind und ihre Haltung an die Studierenden heranbringen. So ist es nur zu verständlich, dass die vom Apostolischen Stuhl unternommenen Schritte zur Wiederherstellung der Identität der malabarischen Kirche nicht einhellig begrüßt werden. Die Opposition gegen die erneuerte Form des Gottesdienstes, zu der leider auch führende Vertreter der heutigen Hierarchie zählen, meldet sich mit Heftigkeit zu Wort in der Überzeugung, dass dies ein Rückschritt sei.

Im August 1968 wurde der Ostkirchenkongregation ein Text für die Eucharistiefeyer in der Landessprache vorgelegt, der wesentliche, latinisierende Abweichungen gegenüber dem Text von 1962 enthielt. Da Urlaubszeit in Rom war, gab der zuständige Vertreter die Erlaubnis *ad experimentum* für zwei Jahre. Als später Experten diesen Text studierten und ihre Ergebnisse der Kongregation vorlegten, sah man, was man angerichtet hatte, und erkannte, dass die-

ser Text unannehmbar war. Es sollte ein neuer Text, der sich auf den von 1962 stützen sollte, vorgelegt werden, aber die malabarische Hierarchie zögerte dies immer wieder unter verschiedensten Ausflüchten hinaus. Zu bemerken ist, dass der Präsident der Syro-Malabarischen Bischofskonferenz und ihrer liturgischen Kommission bis 1984, Kardinal Joseph Parecattil (1912-1987), selbst einer der heftigsten Gegner der liturgischen Erneuerung gewesen ist. So kam es innerhalb der Hierarchie zu einer Meinungsverschiedenheit, die bis heute anhält; die Mehrheit verhält sich anti-orientalisch, die Minderheit pro-orientalisch. Dieselbe Situation ist auch unter den Gläubigen einschließlich des Klerus der Fall. So ist die malabarische Kirche, obwohl organisatorisch eine Einheit, de facto in zwei starke Gruppierungen geteilt.

Die Kongregation für die Ostkirchen ist nicht müde geworden, mehrmals Direktiven für eine authentische Feier der Eucharistie an alle Hierarchen zu senden. Schließlich veröffentlichte sie am 24. Juli 1985 das Dokument „Final Judgement concerning the Order of the Syro-Malabar Qurbana“. Die syro-malabarische Bischofskonferenz sandte daraufhin einen Entwurf eines im Lichte dieser Direktiven angefertigten Textes für die Eucharistiefeier. Dieser erhielt am 19. Dezember 1985 die Approbation. Papst Johannes Paul II. führte persönlich die Feier der erneuerten Liturgie am 8. Februar 1986 während seines Apostolischen Besuches in Kerala ein. Während einige Bischöfe die erneuerte Liturgie annahmen und in ihren Eparchien einführten, begannen andere wiederum gegen den Gebrauch des erneuerten Textes bei der feierlichen und einfachen Feier der Eucharistie zu polemisieren, indem sie behaupteten, dieser Text sei allein für die feierlichste Form der Eucharistiefeier, Rāzā genannt, verpflichtend. Die Ostkirchenkongregation hielt sich zwei Jahre lang auffallend zurück. Inzwischen hatte es auch einen Wechsel an ihrer Spitze gegeben. Der Präfekt, Kardinal Władysław Rubin (1917-1990), hatte sein Amt wegen fortschreitender schwerer Krankheit aufgeben müssen, und seinen Platz nahm 1985 der indische Kardinal Simon Duraisamy Lourdusamy (*5. Febr. 1924) ein. Am 5. Mai 1988 schickte dieser ein anderes Dokument mit Direktiven an die malabarischen Bischöfe, die in einem krassen Gegensatz zu jenen des „Final Judgement“ dieser Kongregation standen. Das Dokument mit der Unterschrift Lourdusamys fördert unter dem

Vorwand des „Bonum fidelium“ verschiedene latinisierende Elemente und schwächt dadurch den genuin orientalischen Geist und die Identität der syro-malabarischen Liturgie. Man darf mit Recht fragen, nach welchen Kriterien das „Bonum fidelium“ hier abgemessen wird. In der Tat haben diese Direktiven deutlich das Ziel, die Mehrheit der Mitglieder der syro-malabarischen Bischofskonferenz zu befriedigen. Diese Mehrheit hat bisher niemals die Gläubigen durch eine entsprechende liturgische Katechese vorbereitet und ihnen nicht eine einzige Chance gegeben, die erneuerte Form des Qurbānā durch eine objektiv einwandfreie Zelebration zu erfahren. Stattdessen wurden die Gläubigen durch alle Arten falscher Informationen über die wiederhergestellte orientalische Liturgie in die Irre geführt.

Auf der anderen Seite stehen jene, die als Minderheit bezeichnet werden und die stets gewissenhaft allen Direktiven des Apostolischen Stuhls gefolgt sind. Sie haben dafür Sorge getragen, dass die wiederhergestellte Form der Feier der Eucharistie in ihren Diözesen eingeführt und dem Volk eine entsprechende Unterweisung angeboten wurde. Infolgedessen empfinden die Gläubigen die erneuerte orientalische Liturgie als eine echte geistliche Bereicherung.

Was ist also unter dem genannten „bonum fidelium“ zu verstehen? Das „bonum fidelium“ der Lourdusamy Direktiven ist nichts anderes als eine erneuerte Latinisierung des Qurbānā, seiner Zelebration innerhalb eines Minimums an Zeit und eine exzessive Freiheit für den jeweiligen Zelebranten bzw. den einzelnen Bischof. Zelebration ohne Vorhang vor dem Heiligtum, Bēmā und überlieferten Prozessionen, Zelebration zum Volk, zwei oder drei Lesungen, Abkürzungen der traditionellen Gebetsformen, Weglassung des Glaubensbekenntnisses an Wochentagen usw. sind nichts anderes als eine bloße Nachahmung des römischen Ritus. Das Ergebnis der unglaublichen Anzahl von Wahlmöglichkeiten besteht darin, dass lateinische Elemente ungehindert in die orientalische Liturgie Eingang finden und dass, viele orientalische Aspekte aufgegeben werden.

Die zahlreichen, sachlich begründeten Einwände gegen die Direktiven von 1988 haben vor der Approbation des Textes für den feierlichen und den einfachen Qurbānā zu einer weiteren Konsulta-

tion in der Kongregation für die Ostkirchen geführt. Am 30. März 1989 wurde die Approbation mit der Auflage einiger Abänderungen erteilt. Diese Abänderungen haben bei dem orientalischen gesinnten Malabaren eine positive Aufnahme gefunden.

Wiederum ist das Problem nicht gelöst, sondern verstärkt. Es gibt keine Einheitlichkeit der Feier des Qurbānā. Sie ist, wo die Mehrheit das Sagen hat, von Bistum zu Bistum verschieden und oft den Launen des Zelebranten, eine unerträgliche Form des Klerikalismus, ausgesetzt.

Der 1991 neu ernannte Präfekt der Ostkirchenkongregation, Kardinal Silvestrini, hat somit ein schweres Erbe seines Vorgängers übernommen. Er sandte daher eine Kommission zum Studium der gegenwärtigen Situation 1992 in alle Diözesen Keralas. Der Bericht dieser Kommission ist zurzeit Gegenstand des Studiums der Mitglieder der Kongregation. Wir warten nun hoffnungsvoll auf eine zufrieden stellende Entscheidung durch den Apostolischen Stuhl im Lichte der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Zieht man den geschichtlichen Kontext in Betracht, gelangen wir zu den folgenden Schlussfolgerungen:

1. Bis zum 16. Jahrhundert lebte und entfaltete die Kirche der Thomas-Christen unbehindert von außen und innen ihre orientalische Identität. Die ostsyrische liturgische Überlieferung hat sie als das Gesetz des Thomas bewahrt und gefördert.

2. Während der frühen kolonialen Periode versuchten die Missionare ihr Bestes, um die Latinisierung der syro-malabarischen Kirche voranzutreiben, was zur ersten bis heute andauernden Spaltung führte.

3. Während der späteren kolonialen Epoche setzen die Missionare ihre Latinisierungsbemühungen fort, und zwar (a) durch die Entfremdung vom ostsyrischen Erbe, (b) die Abschaffung des Archidiakonats und (c) die Priesterausbildung im lateinischen Geist.

4. Die frühe einheimische Periode unterscheidet sich von der letztgenannten kaum.

5. Die Oberhirten in der späteren einheimischen Periode bevorzugten eine lateinische Liturgie. Die lateinische Ausbildung der Geistlichen begann, ihre Fürchte zu tragen, aber der römische Apos-

tolische Stuhl wandte sich energisch gegen die Latinisierung der syro-malabarischen Liturgie und leitete Schritte zur Wiederherstellung der eigenen orientalischen Identität dieser Kirche ein.

6. Gegenwärtige Situation: Prinzipiell steht der Apostolische Stuhl gegen die Latinisierung. Die Oberhirten, Priester und Gläubigen sind in ihrer Haltung gespalten. Dies ist die Konsequenz der jahrhundertelangen lateinischen Formung des Klerus mit der Entfremdung vom eigenen orientalischen Erbe. Die jüngsten Direktiven stehen im Widerspruch zu der bewährten Haltung des Apostolischen Stuhls. Um erneue Lösungen bemüht sich der Apostolische Stuhl zum gegenwärtigen Zeitpunkt.

Ob das ruhmreiche apostolische Erbe einer Kirche bewahrt wird oder nicht, darf nicht auf der Basis einer Mehrheitsabstimmung entschieden werden. Eine Entscheidung in solch einer wichtigen Angelegenheit sollte nicht darauf hinauslaufen, der einen oder anderen Partei oder Gruppe gefällig zu sein. Hier geht es um den Bestand einer apostolischen Kirche in ihrer eigenen Identität. Das einmütige Verlangen der syro-malabarischen Oberhirten nach einer Übersetzung des römischen Pontificale ins Syrische im Jahre 1929 wurde vom Papst abgelehnt. Hätte sich Papst Pius XI. damals vom Prinzip der Mehrheit leiten lassen, würden es keine orientalische syro-malabarische Kirche mehr geben. Die Ostkirchenkongregation muss sich auch heute an die bewährte Verfahrensweise des Apostolischen Stuhles halten im Hinblick auf die Bewahrung der orientalischen Identität der syro-malabarischen Kirche.

Synopse der Probleme und mögliche Lösungen

Lassen Sie mich abschließend thesenartig (1) die Probleme zusammenfassen und anschließend (2) einige Lösungsvorschläge unterbreiten.

III.1.4 Die Probleme

1. *To be or not to be* – und zwar als eine orientalische Kirche, das ist die Hauptfrage für die syro-malabarische Kirche in heutiger Zeit.
2. Wir haben es mit einer Identitätskrise zu tun, die das gesamte kirchliche Leben in Mitleidenschaft zieht.

3. Diese Identitätskrise hat ihre Ursachen in der jahrhundertelangen Entfremdung vom authentischen, ursprünglichen kirchlichen, liturgischen und geistlichen Erbe.

4. Diese langwierige Entfremdung verursachte nicht nur den Verlust eines orientalischen Selbstbewusstseins, sondern schuf sogar gleichzeitig eine Antipathie und Aversion gegen alles Orientalische, vor allem bei den Kirchenführern und dann durch diese bei den Gläubigen.

5. Um das genuine orientalische Selbstbewusstsein und das eigene kirchliche und geistliche Erbe wiederzugewinnen, zu bewahren und zu fördern, ist die Erneuerung der Liturgie auf ihre reine Form unbedingt und wesentlich notwendig, auch wenn wir hier noch keinen Konsens unter den Bischöfen und Gläubigen feststellen können.

6. Die Mehrheit der Bischöfe, Priester, Ordensleute, Seminaristen und Gläubigen sind sich ihres eigenen orientalischen kirchlichen Erbes in all seinen Aspekten nicht bewusst. Hierin liegt der Grund, warum ihnen die Erneuerung der authentischen Liturgie als Grundvoraussetzung für die Wiederherstellung der Identität der Kirche nicht erwünscht erscheint und sie daher diese Erneuerung ablehnen und nicht in die Praxis umsetzen.

7. Infolgedessen tut die Mehrheit der Bischöfe trotz allen Drängens von Seiten Roms, das Volk für die Wiederherstellung empfänglich zu machen, praktisch nichts in dieser Richtung.

8. Aufgrund dieser unterschiedlichen Haltung gegenüber der Erneuerung wird die Liturgie in den meisten Diözesen nicht vollständig und in der richtigen Weise gefeiert, und dem Volk wird so die Möglichkeit entzogen, die erneuerte Liturgie zu erfahren und zu erleben. Im Gegenteil, die unsachgemäße Weise der Zelebration schafft im Volke eine vermehrte Ablehnung jeglicher Erneuerung.

9. Infolge der anti-orientalischen Haltung der Mehrheit der Bischöfe wird die Erneuerung in den Diözesen unnötig verzögert; so kommt es, dass nach 30 Jahren immer noch nicht die zweite und dritte Anaphora in die Landessprache übersetzt und im Gottesdienst eingeführt werden konnten. Dasselbe gilt für die Eigentexte, die Texte für die Feier der Sakramente, der Sakramentalen, des Stundengebetes usw. Alles steht noch aus.

10. Die Gruppe der Minderheit der Bischöfe, die sich der orientalischen Identität bewusst sind und die gewissenhaft den Direktiven des Apostolischen Stuhles folgen, hat die erneuerte Liturgie vollständig eingeführt. Dafür werden sie von der Mehrheit als Chaldäisierer, die Verwirrung und Ärgernis verursachen, beschuldigt. In ihren Diözesen wächst jedoch immer mehr das Bewusstsein der eigenen orientalischen Identität.

11. Nach der Veröffentlichung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, des Kirchenrechts für alle Ostkirchen in Gemeinschaft mit Rom, entsteht für die syro-malabarische Kirche ein weiteres Problem hinsichtlich ihrer Struktur. Sie hat gegenwärtig den Rang einer orientalischen großerbischoflichen Kirche. Die Mehrheit der Bischöfe ist aber anti-orientalisch und strebt durch eine solche Struktur danach, der Wiederherstellung der authentischen Liturgie und Identität mit noch größerer Vollmacht entgegenzutreten. Es wird sich erst in der Zukunft erweisen, ob die Gewährung der Patriarchalstruktur im Sinne des Vaticanum II ein Segen für die syro-malabarische Kirche war.

III.1.5 Einige Lösungsvorschläge

1. Die Hauptursache aller genannten Probleme liegt in der offenkundigen Ignoranz im Hinblick auf das eigene kirchliche Erbe und die authentische Überlieferung, vor allem die Ignoranz der Kirchenführer. Darum ist es absolut notwendig, dass alle Bischöfe und Priester ein angemessenes Wissen in dieser Hinsicht erwerben und ein Bewusstsein für ihre orientalische Identität erwerben. Andernfalls ist ihnen ein Rücktritt von ihrem Amt nachdrücklich zu empfehlen.

2. Die künftigen Priester müssen intellektuell wie geistig eine orientalische Ausbildung erhalten.

3. Männliche wie weibliche Ordensleute müssen ihr genuines orientalisches Erbe lieben und leben.

4. Die Bildungshäuser für Ordensleute ebenso wie die Ausbildungsstätten für die künftigen Geistlichen müssen zu Zentren eines echten orientalischen kirchlichen Lebens werden und die angemessene intellektuelle und geistliche Bildung vermitteln.

5. Alle Gruppierungen der Gläubigen – Kinder, Jugendliche, Frauen und Männer – müssen eine entsprechende Ausbildung erhalten durch Unterricht und Katechese, ebenso durch weitere Kommunikationsmittel, damit sie fähig werden, ihr eigenes Erbe zu schätzen und zu leben. In manchen Diözesen finden wir bereits hoffnungsvolle Ansätze dazu.

6. Die liturgische Unterweisung und Spiritualität muss gefördert werden, ebenso ein Grundwissen über die eigene Kirchengeschichte. Auch hier geben einige Diözesen bereits ein hervorragendes Beispiel für das Gelingen eines solchen Unternehmens.

7. Bevor ein Großbistum oder ein Patriarchat errichtet wird, sollte der Apostolische Stuhl die Sicherheit erlangen, dass die orientalische Identität der syro-malabarischen Kirchen wiederzugewinnen ist durch die Wiederherstellung ihrer gesamten Liturgie.

1.1 Grundlagen

Als im 2. Jh. n. Chr. die christlichen Gemeinden in den östlichen Teil des Römischen Reiches immer größerem Zulauf gewannen und ihre Zahl kontinuierlich wuchs, entstand im griechischsprachigen Osten der Bedürfnis über die eigenen Mysterien immer mehr zu erfahren als die Apostolische Kirche oder die Pauluskirche zu berichten wußten. Diesem Wunsch haben apostolische „Katechetik“ als die von den Erzbischöfen und Bischofsräten der Jungtaufen besetzten. Mit der inkarnierten Apostolischen Kirche haben sie allerdings nur den Titel „episcopos“ (Bischof) gemeinsam. Im Mittelpunkt der neuen liturgischen Gestaltung stand weniger die Ausbreitung der christlichen Lehre als vielmehr die mystischen Wunderwerke, die ein Apostel

¹ Vgl. auch NTAps I (1974), Kap. 1091, 1100/1101 sowie 1. Ökumen. Apostolische Synode von 1962, Kap. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

² Vgl. auch NTAps I (1974), Kap. 1091, 1100/1101 sowie 1. Ökumen. Apostolische Synode von 1962, Kap. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Die liturgische Verantwortung und die Verantwortung für die Ausbildung der Priester sind dem Bischof übertragen. Er ist für die Einhaltung der liturgischen Normen und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Er ist auch für die Ausbildung der Priester in der Liturgie und in der Katechese verantwortlich. Er ist für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Er ist für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich.

§ 15. Einige Bestimmungen

1. Die Bischöfe sind die geistlichen Vorgesetzten der Diözesen. Sie sind für die Einhaltung der liturgischen Normen und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Sie sind auch für die Ausbildung der Priester in der Liturgie und in der Katechese verantwortlich. Sie sind für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich.

2. Die Bischöfe sind die geistlichen Vorgesetzten der Diözesen. Sie sind für die Einhaltung der liturgischen Normen und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Sie sind auch für die Ausbildung der Priester in der Liturgie und in der Katechese verantwortlich. Sie sind für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich.

3. Die Bischöfe sind die geistlichen Vorgesetzten der Diözesen. Sie sind für die Einhaltung der liturgischen Normen und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Sie sind auch für die Ausbildung der Priester in der Liturgie und in der Katechese verantwortlich. Sie sind für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich.

4. Die Bischöfe sind die geistlichen Vorgesetzten der Diözesen. Sie sind für die Einhaltung der liturgischen Normen und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich. Sie sind auch für die Ausbildung der Priester in der Liturgie und in der Katechese verantwortlich. Sie sind für die Förderung der liturgischen Erneuerung und die Förderung der liturgischen Erneuerung verantwortlich.



Historische Elemente in den Thomasakten

Jürgen Tubach, Halle (Saale)

I. Die Kategorie religiöser Unterhaltungsliteratur mit didaktischer Absicht

I.1 Grundlagen

Als im 2. Jh. n. Chr. die christlichen Gemeinden in den Städten des östlichen Teils des Römischen Reiches immer größeren Zulauf hatten und ihre Zahl kontinuierlich wuchs, entstand im griechischsprachigen Osten das Bedürfnis über die engsten Mitarbeiter Jesu mehr zu erfahren als die Apostelgeschichte oder die Paulusbriefe zu berichten wußten. Diesem Umstand halfen apokryphe Apostelakten² ab, die von den Erlebnissen und Reisen einzelner Jünger berichteten. Mit der lukanischen Apostelgeschichte³ haben sie allerdings nur den Titel *πράξεις* „Taten“ gemeinsam. Im Mittelpunkt der neuen literarischen Gattung stand weniger die Ausbreitung der christlichen Lehre als vielmehr die erstaunlichen Wundertaten, die ein Apostel

² Vgl. dazu NTApO II (³1964. Repr. ⁴1971), p.110-372.399-404; E. Plümacher, Apokryphe Apostelakten, in: *PRE.S XV* (1978), p.11-70 = sep. 1978; Th. Hägg, *Eros und Tyche* (1987), p.190-203. Die benutzten Sigla für Zeitschriften, Reihenwerke und Lexika richten sich nach Siegfried Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis* (Berlin/New York 1976) > *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (ebd. ²1994). Nur mit dem Namen des Herausgebers werden die in Anm. 29 und 31 genannten Textausgaben von Wright und Bonnet zitiert.

³ Im Vergleich zu den Apokrypha ist die Apostelgeschichte eine historische Quelle ersten Ranges (zu ihrem historischen Wert vgl. C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1989).

im Namen Jesu Christi vollbringen konnte. Der Leser, der zuvor an Liebes- oder Reiseromanen⁴ Gefallen gefunden hatte, mußte seinen literarischen Geschmack nicht gänzlich umstellen, obgleich sich das 'happy end' anders als im Roman gestaltet. Die Apostelakten sind faktisch der christianisierte Zweig am Baum des antiken Romans.⁵ Mit Erfolg spannt der Apostel dem Ehemann oder Bräutigam die Frau aus und führt sie seinem himmlischen Herrn zu. Reihenweise erliegen die Frauen dem Charme der neuen Religion, deren Quintessenz nicht in der Keuschheit liegt, wie sie ja auch in Liebesromanen propagiert wird, sondern in einer Askese ohne Kompromisse, die im Verzicht auf Ehe und Kinder gipfelt. Die Aufforderung zur sexuellen Enthaltbarkeit,⁶ die *summa theologiae christianae*, stiftet in den apokryphen Akten Unruhe und Verwirrung. Oft kommt es deswegen sogar zum Martyrium. Die 'Enthaltbarkeit' beschränkt sich allerdings nicht allein auf sexuelle Abstinenz, obgleich dieser Aspekt in manchen Apostelakten (z. B. den Acta Thomae) stark in den Vordergrund tritt.⁷ Um den Akten die Rigorosität der sexuellen Enthaltbarkeit zu nehmen, wurden die Maximalforderungen nicht selten redaktionell entschärft.⁸ Asketische, weltflüchtige Tendenzen⁹ waren in den christlichen Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts weit verbreitet, besonders in gnostischen Kreisen,¹⁰ die damals die Kirche zu unterwandern suchten. Da vor allem gnostische

⁴ Zum antiken Roman vgl. Hägg, Eros; N. Holzberg, *Der antike Roman* (1986).

⁵ Vgl. Plümacher, Apostelakten p.63; ähnlich Hägg, Eros p.197f; Holzberg, Roman p.28f; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975. Repr. 1978, p.715-718. Zu den Erzählmotiven, die Roman und Apostelakten gemeinsam haben vgl. Plümacher, Apostelakten p.54-65; Hägg, Eros und bes. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (1932. Repr. 1969), p.21-187.

⁶ Zur Askese allgemein vgl. P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (TU 95) 1966.

⁷ Vgl. dazu H. Chadwick, Enkrateia, in: *RAC* V (1962), p.343-365 bes. 354f; Plümacher, Apostelakten p.44-48.

⁸ Vgl. P. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten, in: *ZNW* 4 (1903), p.32; allgemein dazu Y. Tissot, Encratisme et Actes apocryphes, in: *Les Actes apocryphes des apôtres* ed. F. Bivon et alii (1981), p.103-118.

⁹ Chadwick, Enkrateia; Nagel, Motivierung p.7.8ff.21ff; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* II (³1961), p.197f = (⁴1975. Repr. ^{4,5}1999), p.519f.

¹⁰ K. Rudolph, *Die Gnosis* (²1980. Repr. ³1990), p.263ff [engl. Übs. 1983].

Gruppen, u.a. die Manichäer,¹¹ die Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts als Geheimoffenbarungen, als ἀπόκρυφοί βύβλοι „verborgene Bücher“, sehr schätzten, gerieten sie in der Großkirche, die um Distanz zu Häretikern bemüht war, bald in Misskredit. Apokryph war nicht Kennzeichen einer zusätzlichen verborgenen Offenbarung, sondern schlichtweg ein Synonym für Fälschung,¹² wie sie nur ein *discipulus diaboli*¹³ erfinden konnte. Das Verdikt der Großkirche schadete der Popularität der Apostelakten als religiöser Unterhaltungsliteratur mit didaktischer Tendenz letztlich so sehr, dass nur die Thomasakten, nicht jedoch die Akten der Apostel Johannes, Petrus, Paulus und Andreas, die ebenfalls dem 2. und 3. Jahrhundert angehören, vollständig erhalten sind. Die Akten der genannten fünf Apostel wurden früh zu einer Art Corpus vereinigt, als dessen Verfasser ein gewisser Leucius oder Leukios Charinos galt.¹⁴ Im pseudogelasianischen Dekret wird Leucius wegen seiner Schriftstellerei als „Teufelsschüler“ charakterisiert.

I.2 Edessenische Abfassung

Zu Beginn des 3. Jahrhunderts¹⁵ stellte ein Anonymus eine Sammlung von zum Teil lose aneinandergereihten Geschichten zusam-

¹¹ Plümacher, *Apostelakten* p.13.32; *NTApo II* p.117ff.126.133.137f.181f.223.271.280.299.307f; P. Nagel, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur*, in: *Gnosis und Neues Testament* hrsg.v. K.-W. Tröger (1973), p.149-182; J.-D. Kaestli, *L'utilisation des Actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme*, in: *Gnosis and Gnosticism* ed. M. Krause (1977), p.107-116.

¹² Plümacher, *Apostelakten* p.14; F. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts* (KGA 6) 1908, p.53f.

¹³ *Decretum Gelasianum V. 44* (ed. E. v. Dobschütz, TU 38 H.4 [= 3. R., Bd.8], 1912, p.52).

¹⁴ *NTApo II* p.121-125; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I.1*, ²1958, p.116-123; H. Leclercq, *Leucius Charinus*, in: *DACL VIII.2*, 1929, p.2982-1986.

¹⁵ Zur Datierung der Akten in die erste Hälfte des 3. Jh./zu Beginn des 3. Jh. n. Chr. vgl. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (1962. ²2003), p.26.33 vgl. 52f [die Neuauflage war mir nicht zugänglich]; J. Quasten, *Patrology I* (1950. Repr. 1986), p.139; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (²1965. Repr. ³1983), p.37; J. C. Marsh-Edwards, *The Nestorian Church of Asia*, in: *IER* 110 (1968), p.22; Plümacher, *Apostelakten* p.42; Bornkamm, *NTApo II* p.308; J. B. Segal, *Edessa*

men, die von Thomas¹⁶ Mission in Indien handeln. Die inhaltlichen Berührungen der erhaltenen Texte mit den Akten oder dem Thomas-Evangelium sind gering. Als weiteres Pseudepigraphon des Apostels kommen vermutlich die manichäischen Thomas-Psalmen in Frage.¹⁷ In der Regel wird in der Forschung angenommen, dass die Psalmen von einem Schüler Manis namens Thomas gedichtet wurden. Da es für dessen Existenz jedoch keinen expliziten Beleg aus den manichäischen Originalquellen gibt, steht einer Zuweisung der fraglichen Psalmengruppe an den Apostel im Grunde nichts im Wege.¹⁸ Die Schriften, die unter Thomas' Namen umliefen,¹⁹ sind damit noch nicht erschöpft. Von „Thomas, dem israelitischen Philosophen“ bzw. „dem heiligen Apostel Thomas“ stammen angeblich die Erzählungen über Jesu Kindheit, eine in mehreren, z. T. stark von einander abweichenden Rezensionen bekannte Legendensammlung (syr., griech., lat., slav.), die u.a. nicht wenige Parallelen zu

(1970. Repr. 2001), p.35.44; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975. Repr. 1978), p.713; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento II* (1966. Repr. 1978. Repr. 1992), p.311f [ca. 250 n. Chr.]; H. Köster, *Einführung in das NT* (1980), p.655; P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (1981), p.275f; H. J. W. Drijvers, Edessa, in: *TRE IX* (1982), p.282.283; Y. Tissot, L'énocrisme des Actes de Thomas, in: *ANRW II* 25.6 (1988), p.4415.

¹⁶ Zu Thomas im Neuen Testament vgl. W. Bonney, *Caused to believe: the Doubting Thomas story at the climax of John's Christological narrative* (Biblical interpretation series 62) 2002 < W. L. Bonney, *Why the risen Jesus appeared to Thomas. An analysis of John 20:24-29 in the context of a synchronic reading of the gospel: PhD Fordham Univ. New York, NY 1997*; G. J. Riley, *Resurrection reconsidered: Thomas and John in controversy* (1995), vgl. noch G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the history of the western Diatessaron* (1975); N. Perrin, *Thomas and Tatian. The relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* (2002).

¹⁷ Text/Übs.: C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book II* (1938), p.203-228; A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (BZNW 24) 1959; P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* (1980).

¹⁸ W. E. Crum, Coptic Anecdota, in: *JThS* 44 (1943), p.181 Anm. 9; F. F. Church - G. G. Stroumsa, Mani's disciple Thomas and the Psalms of Thomas, in: *VigChr* 34 (1980), p.47-55.

¹⁹ Zu den Schriften, die unter dem Namen des Apostels umliefen, vgl. noch G. Bornkamm, Thomas (Nr. 1), in: *PRE* [2. R.] VI.1 (1936), p.317ff; Cl. Scholten, Thomas, Tómas IV. Apokryphe Schriften, in: *LThK IX* (32000), p.1507-1509.

indischen Erzählstoffen besitzt²⁰ und die vermutlich in der Gegend von Nisibis verfasst wurde.²¹

Edessa scheint recht früh in der syrischen Tradition mit dem Apostel Thomas verbunden gewesen zu sein, jedoch auf seltsame Weise: er tritt in keinem Bericht als Missionar Edessas auf – das überlässt er seinem Schüler Addai – und kommt erst als Toter in die Stadt seiner Wahl, als seine sterblichen Überreste von Indien nach Edessa überführt werden. Ab dem 4. Jh. gilt Edessa als die heilige Stadt des Apostels Thomas.²² Im syrischsprachigen Raum wird der Apostel, den das Neue Testament nur unter dem aramäisch-griechischen Beinamen „Zwilling“ (Thomas Didymos, Joh 11.16, 20.24, 21.2) kennt, Judas genannt. Die Entstehung des Eigennamens, eine Eigentümlichkeit der syrischen Kirche, ist nicht ganz durchsichtig.²³ In der Vetus Syra wird der in Joh.14.21 genannte Jünger „Judas, nicht der Iskariot“ mit Thomas identifiziert. In Judas Thomas, wie der Apostel an der betreffenden Stelle heißt, erkannten die Syrer offenbar den in Mk 6.3 erwähnten Herrenbruder Judas wieder. Das theologische Motiv der Zwillingsbruderschaft wird mit reicher Symbolik besonders in den Akten, aber auch im Thomas-Evangelium und im Thomas-Buch entfaltet.²⁴ Nach der modalistischen Theologie der Akten ist Thomas der irdische Doppelgänger seines himmlischen Zwillingsbruder Jesu, dessen Aussehen und Gesichtszüge er in besonders wichtigen Szenen einzelner Erzählungen annehmen kann, wenn himmlische und irdische Gestalt ineinander überfließen und Gestalt und Name austauschbar werden.²⁵ Eine en-

²⁰ NTApO I p.273.292

²¹ Vgl. Gunther, Meaning p.122f.

²² Vgl. Drijvers, Edessa; Segal, Edessa p.174-176; Klijn, Acts p.304; E. Kirsten, Edessa, in: *RAC* IV (1959), p.571.577f.593.

²³ Zum Eigennamen des Apostels vgl. G. Bornkamm, Thomas [Nr.1], in: *PRE* VIIA (1936), p.316f; Klijn, Acts p.138f; Ders., John XIV 22 and the Name Judas Thomas, in: *FS J. N. Sevenster* (1970), p.88-96; andere Erklärung bei J. J. Gunther, The Meaning and Origin of the Name „Judas Thomas“, in: *Muséon* 93 (1980), p.113-148.

²⁴ Vgl. Gunther, Meaning p.113-115.124.125 u.ö.

²⁵ Vgl. dazu J. A. Delaunay, Rite et symbolique en Acta Thomae, in: *Mémorial Jean de Menasce* ed. Ph. Gignoux - A. Tafazzoli (1974), p.11-34 bes. 18ff.22; H. J. W. Drijvers, Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum, in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* ed. M.Schmidt (1982), p.194f = Ders.,

ge Parallele zu dieser theologischen Konzeption der Akten liefert die manichäische Tradition von Manis alter ego, einem Himmelswesen, das bald „Gefährte“, „Zwilling“ oder „Paargenosse“ in den Quellen genannt wird.²⁶ Da der Apostel in diesen Schriften den aus dem syrischen Raum bekannten Eigennamen Judas trägt, dürften Evangelium wie Buch einem den Akten verwandten Traditionskreis angehören. Wahrscheinlich wurde das Thomas-Evangelium und eventuell auch das Thomas-Buch in Edessa verfasst.²⁷

East of Antioch (1984) [Aufs. V]; Klijn, John XIV 22 and the Name Judas p.92-96; vgl. Noch D. R. Carlidge, Transfigurations of Metamorphosis Traditions in the Acts of John, Thomas, and Peter, in: *The Apocryphal Acts of Apostles* ed. D. R. MacDonald (Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism 38) 1986, p.53-66.

²⁶ Vgl. A. Henrichs - L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, in: *ZPE* 5 (1970. Repr. 1983), p.161-182, vgl. auch Nagel, Apokryphe Apostelakten [Anm. 11] p.177-181.

²⁷ Vgl. F. T. Fallon-R.Cameron, The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis, in: *ANRW* II 25.6 (1988), p.4224-4230 bes. 4230; vgl. noch, wenn auch sehr vorsichtig J. E. Menard, Beziehungen des Philippus- und des Thomas-Evangeliums zur syrischen Welt, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“* hrsg. v. K.-W. Tröger (1980), p.317-325 bes.317.325; Ders., Der syrische Synkretismus und das Thomasevangelium, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Hrsg. v. A. Dietrich (AAWG.PH 96) 1975, p.65-79 bes.78f; zum Thomas-Buch vgl. H.-M. Schenke, The Book of Thomas [NHC II.7]: A Revision of a Pseudepigraphical Epistle of Jacob the Contender, in: *FS R. McL. Wilson* (1983), p.213-228; Ders., Radikale sexuelle Enthaltsamkeit als hellenistisch-jüdisches Vollkommenheitsideal im Thomas-Buch [NHC II. 7], in: *La tradizione dell'Enkrateia* ed. U.Bianchi (1985), p.263-291; Ders., Das Thomas-Buch [Nag-Hammadi-Codex II, 7] (TU 138) 1989; zur These einer urkirchlichen bzw. frühchristlichen „Thomas-Christenheit“ quasi analog zum johannäischen Christentum, rekonstruiert aus dem jeweiligen Schriftenkorpus vgl. Ph. Sellew, Thomas Christianity: Scholars in Quest of a Community, in: J. N. Bremmer (Ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.11-35; G. J. Riley, Thomas Tradition and the Acts of Thomas, in: *Society of Biblical Literature. Seminar papers. Annual meeting* 30 (1991), p.533-542; Ders., *Resurrection reconsidered: Thomas and John in controversy* (1995); St. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (1993), p.121-157; P.-H. Poirier, Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. Une Traditions et ses Transformations, in: *Apocrypha* 7 (1996), p.9-26; zum Thomas-Evangelium vgl. noch Michael Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik* (NTA 22) 1991; St. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (1993); A. D. De Conick, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVigChr 33), 1996; R. Valantasis, *The Gospel of Thomas* (1997); Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium* (NHMS 47) 1999; R. Uro, *Thomas seeking the historical context of the Gospel of*

Da Edessa sich rasch zu einem Zentrum der syrisch-sprachigen Christenheit entwickelte, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die ursprünglich auf Syrisch geschriebenen Akten tatsächlich edessensischen Ursprungs sind, sehr hoch.²⁸ Der syrische Text²⁹ – die älteste Handschrift stammt aus dem 5./6. Jh.³⁰ – wurde bald ins Griechische³¹ übersetzt. Die griechische Übersetzung repräsentiert vielfach ein älteres Textstadium als die erhaltene syrische Fassung, die an nicht wenigen Stellen im Sinne der späteren Orthodoxie bearbeitet wurde. An dem Faktum, dass die griechische Version aus dem syri-

Thomas (2003); E. Pagels, *Beyond Belief. The secret Gospel of Thomas* (2003. Repr. 2004. 2005); H. McG. Ross, *The Gospel of Thomas* (2003); R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Zur Frage des historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien* (2004).

²⁸ Vgl. J. N. Bremmer, The acts of Thomas: Place, Date and Women, in: Ders., *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.74-77 bes.77; Tissot, L'énocratism des Actes; Poirier, Hymne de la Perle; Drijvers, Edessa; Plümacher, Apostelakten [Anm. 1] p.43; Segal, Edessa [Anm. 15] p.44; Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca [Anm. 15]; H.-W. Bartsch, Thomasakten, in: RGG VI (³1962. Repr. 1986), p.865; Lietzmann, Geschichte II [Anm. 9] p.77 = (⁴1975. Repr. ^{4,5}1999), p.399; A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien* (NStB 4) 1965, p.107 [*< Edessa, de stad van de apostel Thomas. Het oudste Christendom in Syrië*, BBBi 28, 1962]; Kirsten, Edessa p.593; Quasten, Patrology I p.139; H. W. Attridge, The Original Language of the Acts of Thomas, in: *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism and Christian origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday* ed. by H. W. Attridge, J. J. Collins, Th. H. Tobin (CTSRR 5) 1990, p.241-250.

²⁹ W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles I/II* (1871. Repr. 1968 und 1990), p.172-333/146-298 [T./Übs.]; P. Bedjan, *AMSS III* (1892. Repr. 1968), p.3-175 [= Sachau Nr. 222 (= E. Sachau, Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin XXIII. *Verzeichnis der syrischen Handschriften I*, 1899, p.289 Nr.75)]; Textauswahl: T. Jansma, *A Selection from the Acts of Judas Thomas* (1952); zu den erhaltenen syrischen Handschriften vgl. Klijn, Acts p.1-4.

³⁰ Palimpsest aus dem Katharinenkloster auf der Sinaihalbinsel (Cod. Sin.Syr.30), Fragmente (vgl. Klijn, Acts p.1, Jansma, Selection p.VIII), Edition: *Acta Mythologica Apostolorum* ed. A. Smith Lewis (Horae Semiticae 3) 1904, p.195-228/(Horae Semitica 4) 1904, p.223-241 [T./Übs.] und F. C. Burkitt, in: *Select Narratives of Holy Women* ed. A. Smith Lewis (Horae Semiticae 9) 1900, p.23-44 [syr.T. p.27-39/Übs.40-44].

³¹ M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II.2* (1903. Repr. 1959 und 1972), p.99-291; M. Lipinski, *Konkordanz zu den Thomasakten* (BBB 67) 1988; J. D. Thompson, *A critical concordance to the New Testament Acts: Acts of Thomas* (The computer Bible 95) 2000; zur Textgeschichte vgl. Klijn, Acts p.4-7.

schen übersetzt wurde und nicht umgekehrt, ändert diese Feststellung nichts.³²

Vollständig ist der Text nur auf Syrisch und Griechisch erhalten. Daneben existierten Versionen bzw. Bearbeitungen des Stoffes auf Grund des ursprünglichen Textes in Lateinisch, Koptisch, Ge'ez, Arabisch, Armenisch³³ und Georgisch.³⁴ Obgleich die Akten die theologischen Normen, die man an Durchschnittschriften in späterer Zeit stellte, nicht völlig befriedigend erfüllten, wurden sie in den Gemeinden gern gelesen. Wegen ihres gnostisch angehauchten Inhalts, der sich besonders in Gebeten und Hymnen³⁵ artikulierte, fanden sie auch bei den Manichäern³⁶ und anderen häretischen Grup-

³² Plümacher, *Apostelakten* p.34; Klijn, *Acts* p.4-7.13-17; Ders., *The Acts of Thomas Revisited*, in: J. N. Bremmer (Ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.4f; G. Bornkamm, *NTApo* II p.299; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I* (CSCO 184/Subsidia 14) 1958, p.66f; P. Devos, *Actes de Thomas et Actes de Paul*, in: *AnBoll* 69 (1951), p.119-130; Attridge, *Original Language*; F. C. Burkitt, *The Original Language of the Acts of Judas Thomas*, in: *JThS* 1 (1900), p.280-290; Ders., *Another Indication of the Syriac Origin of the Acts of Thomas*, in: *JThS* 3 (1902), p.94f; sowie noch D. S. Margoliouth, *Some Problems in the „Acta Judae Thomae“*, in: *Essays in Honour of Gilbert Murray* (1936), p.249-259, der allerdings hinter dem syrischen bzw. griechischen Text teilweise ein hebräisches Original vermutet.

³³ Zu den einzelnen Versionen, angefangen bei den beiden lateinischen Bearbeitungen des Stoffes bis hin zur armenischen Fassung vgl. Klijn, *Acts* p.8-13; P. Peeters, *BHO* (1910. Repr. 1954), p.260-264 No.1186-1219; K. Zelzer, *Zu den lateinischen Fassungen der Thomasakten*, in: *WSt* 84 [= NF 5] (1971), p.161-179 und ebd. 85 [= NF 6] (1972), p.185-212; Ders., *Die alten lateinischen Thomasakten* (TU 122) 1977; P.-H. Poirier, *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas. Avec une contribution codicologique au corpus copte des Acta Apostolorum Apocrypha* par Enzo Lucchesi (SHG 67) 1984; E. Lucchesi, *Additamentum ad Martyrium s. Thomae apostoli coptice*, in: *AnBoll* 106 (1988), p.319-322; A. I. Elanskaya, *The Literary Coptic manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow* (SVigChr 18) 1994, p.60-67; M. van Esbroeck, *Les actes apocryphes de Thomas en version arabe*, in: *ParOr* 14 (1987), p.11-77; G. Garitte, *La passion arménienne de saint Thomas l'apôtre et son modèle grec*, in: *Muséon* 84 (1971), p.151-195.

³⁴ G. Garitte, *Le martyre géorgien de l'apôtre Thomas*, in: *Muséon* 83 (1970), p.497-532; Ders., *The Georgian Narrative of the Martyrdom of St. Thomas*, in: J. N. Farquhar - G. Garitte, *The Apostle Thomas in India according to the Acts of Thomas* (1972), p.77-84.

³⁵ Vgl. insgesamt dazu Plümacher, *Apostelakten* p.39ff; G. Bornkamm, *NTApo* II p.300-308.

³⁶ Vgl. Anm. 8, Poirier, *Hymne de la Perle* p.278f.280.281.282; Klijn, *Acts* p.20-22.52; Nagel, *Apokryphe Apostelakten* [Anm. 11] p.171-173 u.ö.

pen³⁷ begeisterte Aufnahme. Von besonderer Bedeutung für die Religionsgeschichte des syro-mesopotamischen Raumes sind das 'Hochzeitslied der Lichtjungfrau'³⁸ (Kap.6-7) und das 'Perlenlied'³⁹ (Kap.108-113), zwei ursprünglich selbständige Hymnen, die der Verfasser der Akten an mehr oder weniger passenden Stellen in die Erzählung einflocht. Das Interesse der Forschung konzentrierte sich vor allem auf das Perlenlied, ein relativ langer Hymnus, der jeweils nur in einer syrischen und griechischen Handschrift vorliegt. Die religionsgeschichtliche Einordnung des Liedes – sie reicht von der Gnosis bis hin zum Judenchristentum – ist nicht völlig unumstritten. Um dem Dunstkreis latent vorhandener Häresie zu entkommen, wurde der Text nicht selten im großkirchlichen Sinn rezensiert, indem anstößige Passagen geändert oder ganz ausgelassen wurden. Von den 21 griechischen Handschriften bietet nur eine den vollständigen Text der Akten (einschließlich des Perlenliedes) und eine weitere den Text ohne das Perlenlied. In den restlichen Handschriften fehlen längere Passagen.⁴⁰ Die alten Übersetzungen tragen nicht selten den Charakter einer Bearbeitung oder der Nacherzählung des

³⁷ Vgl. Poirier, *Hymne de la Perle* p.280.282; Plümacher, *Apostelakten* p.35; Klijn, *Acts* p.21; Bornkamm, *NTApo II* p.299.

³⁸ Zum 'Hochzeitslied', das einst einen jüdischen Vorläufer besessen haben muss, ehe es gnostische Züge annahm, vgl. G. Gerleman, *Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten*, in: *ASTI* 9 (1973), p.14-22; M. Marcovich, *The Wedding Hymn of Acta Thomae*, in: *Illinois Classical Studies* 6 (1981), p.367-385 = Ders., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (1988), p.156-173; H. Kruse, *Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten*, in: *OrChrP* 50 (1984), p.291-330; J. M. LaFargue, *Language and Gnosis* (1985), p.91-129; zum jüdischen Hintergrund des Liedes vgl. Y. Zur, *Parallels between Acts of Thomas 6-7 and 4Q 184*, in: *RdQ* 16 No.61 Fasc.1 (1993), p.103-107.

³⁹ Kommentar mit erneuter Edition des syrischen und griechischen Textes: P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (1981); Edition des syrischen Textes in Transkription: Kl. Beyer, *Das syrische Perlenlied. Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht*, in: *ZDMG* 140 (1990), p.234-259; H. Kruse, *The Return of the Prodigal. Fortunes of a Parable on its Way to the Far East*, in: *Or.* 47 (1978), p.163-214; P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle et le manichéisme à la lumière du Codex manichéen de Cologne*, in: *Codex Manichaicus Coloniensis* ed. L. Cirillo (1986), p.235-248; C. Angelino, *Il Canto della Perla. Premessa, traduzione, note*, in: *Syncretism. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso* (1982), p.7-40; O. Betz - T. Schramm, *Perlenlied und ThomasEvangelium* (1985), p.34-57; B. E. Colless, *The Letter to the Hebrews and the Song of the Pearl*, in: *Abr-n.* 25 (1987), p.40-55; J. Ferreira, *The Hymn of the Pearl. The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations, and Notes* (Early Christian Studies 3) 2002.

⁴⁰ Vgl. Klijn, *Acts* p.4f.

Originals. Von der griechischen Version des Perlenliedes gibt es noch eine paraphrasierende Bearbeitung durch Niketas von Thessaloniki.⁴¹ Auf die Kontroverse, ob die Akten in ihrer Theologie mehr der Gnosis⁴² oder dem jüdisch geprägten, frühen syrischen Christentum⁴³ verpflichtet sind, soll hier nicht näher eingegangen werden.

I.3 Der Inhalt

Inhaltlich zerfallen die Thomasakten⁴⁴ in zwei deutlich voneinander getrennte Erzählblöcke. Die griechische Übersetzung teilt den Text in 13 Taten (Praxeis) ein, die Thomas 'im Lande der Inder' voll-

⁴¹ M. Bonnet, Actes de Saint Thomas, apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicéas de Thessalonique, in: *AnBoll* 20 (1901), p.159-164; Poirier, Hymne de la Perle p.363-375.

⁴² Bornkamm, La Farge u.a.

⁴³ Klijn, Acts; Ders., *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas* (1965), p.106ff.

⁴⁴ Zur älteren Sekundärliteratur vgl. A. F. Findlay, *Byways in early Christian Literature* (1923), p.273-304.340-346; J. Quasten, *Patrology* I p.140; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* [Anm. 15] p.39-41; F. Spadaforo - A. M. Raggi, Tommaso, in: *BSS* XII (1969), p.536-544; Bornkamm, NTApO II p.297f und den Kommentar von Klijn (Acts [Anm. 15]). Von den Akten gibt es etliche neuere Übersetzungen, die teils auf der Basis des griechischen teils auf der des syrischen Textes angefertigt wurden (A.-J. Festugièrre, *Les actes apocryphes de Jean et de Thomas* 1983, p.45-117; W. Foerster, *Die Gnosis* I, ²1979, p.438-467/engl. Ausg. 1972, p.342-364 [Auswahl]; *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* II. *Atti e leggende. Versione e commento* a cura di M. Erbetta 1966. Repr. ²1978. Repr. 1992, p.307 bzw. 313-374; *Apocrifi del Nuovo Testamento* a cura di L. Moraldi II. *Atti degli Apostoli* 1971. Repr. 1994. ²2000, p.1125-1350; Klijn, Acts p.65-154; *Apokriefen van het Nieuwe Testament vertaald, ingeleid en toegelicht onder eindred. van A. F. J. Klijn* II. *De handelingen van Johannes, de handelingen van Thomas, de handelingen van Andreas, de brief an de Laodicezen, de briefwisseling van Paulus en Seneca, de openbaring van Petrus, de openbaring van Paulus* 1985. Repr. 1990, p.56-160; *Ecrits apocryphes chrétiens* I. Édition publiée sous la direction de Fr. Bovon et P. Geoltrain, Bibliothèque de la Pléiade, no 442, 1997, p.1321-1470; G. Bornkamm, NTApO II, ³1964. Repr. ⁴1971, p.309-372 / =engl. Ausg. 1965 u. 1966, p.425-531; H. J. W. Drijvers, NTApO II, ⁵1989. Repr. ⁶1997 und 1999, p.289-367 = engl. Ausg. ²1992, p.322-411; *The Apocryphal New Testament. A collection of apocryphal Christian literature in an English translation* [ed. by] J. K. Elliott 1993. Repr. 1999. 2004, p.439-511 < *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with other narratives and fragments newly translated* by M. R. James 1924. Repr. 1926. 1950. 1953. 1955. 1960. 1975. 1986, p.364-438).

brachte.⁴⁵ Der erste Teil berichtet in loser Szenenfolge von der Anreise des Apostels und seinem Aufenthalt im Reich des Königs Gundafor.⁴⁶ Der zweite, einheitlich durchkomponierte Teil spielt am Hofe eines benachbarten Herrschers namens Mazdai (griech. Misdaios).⁴⁷

Als die Apostel in Jerusalem ihre zukünftigen Missionsfelder auslosen,⁴⁸ fällt auf Thomas das Los Indien. Thomas lehnt es jedoch kategorisch ab, in jene ferne Gegend der Welt zu fahren, was aber herzlich wenig nützt. Des anderen Tags verkauft ihn der Auferstandene persönlich⁴⁹ an einen Kaufmann, der für Gundafor, „den König der Inder“, einen fähigen Architekten sucht.⁵⁰ Per Schiff in In-

⁴⁵ Zur Komposition vgl. Bornkamm, NTApO II p.299f; Ders., *Mythos und Legende in den apokryphen Thoma-Akten* (1933), p.2-6; Plümacher, *Apostelakten* p.35f; Klijn, *Acts* p.28; sowie noch Y. Tissot, *Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite*, in: *Les Actes Apocryphes des Apôtres* ed. F. Bovon et alii (1981), p.223-232, zu motivischen Dupletten in den einzelnen 'Taten' vgl. M. Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* (TU 48 H.1 [= 4.R., Bd.3 H.1]) 1937, p.27-37 u.ö.

⁴⁶ Praxis 1 u. 2 (= Kap.1-16/17-29). Die folgenden Wundertaten Nr.3-6 (= Kap. 30-61) sind in sich abgeschlossene Geschichten, die anscheinend die geographische Distanz zwischen Gundafor und Mazdais Reich überbrücken sollen. Die Namensform des Königs, bei dem sich Thomas zuerst aufhält, lautet im Syrischen Gwdnpr und im Armenischen Gndap'ar oder Gundip'ar (Klijn, *Acts* p.11).

⁴⁷ Die fast novellistisch ausgestaltete Erzählung umfaßt die Taten 7-13 (= Kap.62-158) und das Martyrium des Apostels (Kap.159-170).

⁴⁸ Zu dem Problem, ob die älteren Apostelakten eine Eingangsszene mit der Verteilung der Missionsgebiete besaßen, vgl. J.-D. Kaestli, *Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes*, in: *Les Actes apocryphes des apôtres* ed. F. Bovon et alii (1981), p.249-264.

⁴⁹ Vgl. dazu M. Pesthy, *Thomas, the Slave of the Lord*, in: J. N. Bremmer (Ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.65-73.

⁵⁰ Zu den ersten Kapiteln der Akten vgl. LaFargue, *Language* bes. p.53ff; J. A. De-launay, *Rite et symbolique en Acta Thomae*, in: *Mémorial Jean de Menasce* ed. Ph. Gignoux-A. Tafazzoli (1974), p.11-34; zur Begegnung des Apostels mit einem Drachen bzw. Schlangendrachen (Kap.30-38) vgl. H. Conzelmann, *Zu Mythos, Mythologie und Formgeschichte, geprüft an der dritten Praxis der Thomas-Akten*, in: *ZNW* 67 (1976), p.111-122 bes.117ff; T. Adamek, *The Serpent in the Acts of Thomas*, in: J. N. Bremmer (Ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.115-124; zu den von Thomas gesprochenen Gebeten vgl. A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LWQF 65) 1984, p.181.183-187.192 vgl. noch 158f.232.233; vgl. ferner H. Kruse, *Zwei Geist-Epiklesen in den syrischen Thomas-Akten*, in: *OrChr* 69 (1985), p.33-53; C. Johnson, *Ritual*

dien eingetroffen,⁵¹ begeben sich der Kaufmann Habbān und sein neu erworbener Sklave an den Hof Gundafors, wo Thomas einen Palast bauen soll. Gundafor fällt aus allen Wolken, als er hört, dass er seinen Palast erst besichtigen könne, wenn er aus dem Leben geschieden sei, und läßt Thomas deshalb samt dem Kaufmann einkerkern. Thomas verschenkte nämlich alles Geld, das er für den Bau erhalten hatte, an die Witwen, Waisen und Armen. Aus Gram über diesen unglaublichen Betrug stirbt Gad, des Königs hochgeschätzter Bruder. Im Himmel angekommen, sieht er einen herrlichen Palast, der, wie er erfährt, seinem Bruder Gundafor gehört und von Thomas erbaut wurde.⁵² Da Gad seinem Bruder den Prachtbau abkaufen will, darf er zum Abschluß der Transaktion auf die Erde zurückkehren. Die Geschichte endet mit der Taufe bzw. Versiegelung⁵³ der beiden Brüder. Im Reich des Mazdai setzt Thomas seine erfolgreiche Mission fort.⁵⁴ Sein enkratitische Evangelium findet vor allem bei den Frauen Anklang. Thomas bekehrt u.a. die Königin Tertia, sowie Mygdonia, die Frau von Koreš (Kyros, altpers. Kuruš), der

Epicleses in the Greek Acts of Thomas, in: *Les Actes Apocryphes des Apôtres* ed. F. Bovon et alli 1981, p.171-204.

⁵¹ Zu den geographischen Angaben siehe Abschnitt I.4.

⁵² Zu antiken Parallelen u.a. aus Indien vgl. A. Hilhorst, The Heavenly Palace in the Acts of Thomas, in: J. N. Bremmer (Ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.53-64 bes. 63; R. Garbe, *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge* (1914), p.142 [> *India and Christendom. The historical connections between their religions* 1959].

⁵³ Vgl. dazu Rudolph, Die Gnosis [Anm. 10] p.244f; Klijn, Acts p.54ff; vgl. noch E. Boone, L'unction pré-baptismale: sens et origine. Un exemple dans les Actes de Thomas, in: *StPatr* 30 (1997), p.291-295; G. Rouwhorst, La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas, in: *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy presented to Herman Wegman* ed. by Ch. Caspers and M. Schneiders (1990), p.51-77.

⁵⁴ Den zweiten zusammenhängenden Teil der Akten, der von Thomas' Missionserfolgen und Tod im Lande des 'Inderkönigs' Mazdai berichtet, verlegte Huxley (Geography p.76-78) ins aksumitische 'Indien'. Die in einigen Handschriften tradierte Reise Mazdais nach Aksūm (Bonnet p.278 Z.15 Kap.165) belegt jedoch letztlich nur, dass die Vorstellung, Äthiopien grenze an Indien, weit verbreitet war (vgl. H. Yule, *The Book of Ser Marco Polo* III, ³1903. Repr. 1975, p.38; T. K. Joseph, 'India', a Continuation of Egypt and Ethiopia. A Résumé, in: *JIH* 26, part II, no. 77, 1948, p.201-207; A. Dihle, *Umstrittene Daten* 1965, p.47f; U. P. Arora, India vis-a-vis Egypt-Ethiopia in Classical Accounts, in: *Graeco-Arabica* 1, 1982, p.131-140). Vgl. Ferner G. Fiaccadori, Tommaso in Etiopia, in: *SCO* 34 (1984), p.298-307.

als naher Verwandter Mazdais das Amt des Vizekönigs bekleidet. Die ablehnende Haltung von Mazdai und Koreš gegen die neue religiöse Botschaft führt schließlich zum Martyrium des Apostels. Auf einem Berg außerhalb der Stadt erleidet er durch vier Lanzenstiche den Tod. Später bringt „einer der Brüder“ seinen Leichnam nach Westen,⁵⁵ in manchen Texten etwas präzisiert und aktualisiert „nach Mesopotamien“⁵⁶ bzw. „nach Edessa“. Nach der *passio sancti Thomae apostoli* wurde der Leichnam des Apostels zur Zeit des römischen Kaisers Alexander Severus (222-235) nach Edessa gebracht.⁵⁷ In den *miracula beati Thomae apostoli*,⁵⁸ die dem griechischen Texte insgesamt näher stehen als die *passio*, rauben die „Brüder“ heimlich die sterblichen Überreste des Apostels und bringen sie „in die Stadt Edessa (in urbe Edissa)“.⁵⁹

Spätestens seit dem 4. Jahrhundert galt Edessa als Begräbnisort des Apostels.⁶⁰ Die aus Gallien oder Galizien stammende Nonne Egeria, die 381-384 eine Pilgerreise zu den damals bekanntesten Stätten der Christenheit unternahm,⁶¹ reiste im April 384 nach Edes-

⁵⁵ Wright I p.332 Z.17f, Bonnet p.286 Z.5 Kap.170; vgl. U. Monneret de Villard, La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tommaso a Edessa, in: *AANLR* [VIII.ser.] 6.3 (1951), p.77-104; G. Sorge, Le traslazioni delle reliquie dell'Apostolo Tommaso, in: *Rivista di studi bizantini e slavi* 2.2 (1982), p.147-157; Ders., *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa Malabarica* (1983).

⁵⁶ Bonnet p.286 Z.11f (Kap.170), nur Mss MS.

⁵⁷ Vgl. K. Zelzer, *Die alten lateinischen Thomasakten* (TU 122) 1977, p.41, Kap. 61f.

⁵⁸ Zur Datierung der beiden lateinischen Thomas-Texte ins 4. Jh. vgl. K. Zelzer, Zu den lateinischen Fassungen der Thomasakten, in: *WSt* 84 (1971), p.169.175f und 85 (1972), p.185f; Ders., Zu Datierung und Verfasserfrage der lateinischen Thomasakten, in: *StPatr* 12 [= TU 115] (1975), p.190-194; Ders. a. a. O. p.XXIV-XXVI; zur translatio der Gebeine des Apostels nach Edessa vgl. U. Monneret de Villard, La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tomaso a Edessa, in: *AANLR* [8.ser.] 6 (1951), p.77-104; A. Baumstark, Orientalisches in altspanischer Liturgie, in: *OrChr* 32 [= 3. Ser., Bd.10] (1935), p.21.

⁵⁹ Vgl. Zelzer a. a. O. p.76, Kap. 90.

⁶⁰ P. Devos, Le miracle posthume de S.Thomas l'Apôtre, in: *AnBoll* 66 (1948), p.249-252.

⁶¹ Zu Egerias Aufenthalt in Edessa vgl. P. Devos, Egérie à Édesse. S.Thomas l'apôtre. Le roi Abgar, in: *AnBoll* 85 (1967), p.381-400 bes. 381-392; J. D. Wilkinson, Egeria's Travels to the Holy Land (21981), p.115.151.237-239.330f; zur Thomas-Verehrung in Edessa vgl. noch E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche* (1904. Repr. 1965 und 1966), p.244-246 [franz. Übs. 1908].

sa. Hier besuchte sie das „Martyrium des heiligen Thomas“ (Kap. 19.2) und las 'in seinen Schriften' (19.2, wohl den Thomasakten).

I.4 Geographische Angaben

Die geographischen Vorstellungen, die der Verfasser der Akten von Palästina hat, sind nach dem vorliegenden syrischen und griechischen Text konfus.⁶² Anscheinend übertrug der Anonymos die geographische Orientierung, die edessenische Kaufleute über die Lage ihrer Heimat und den Seeweg nach Indien hatten, auf das Jerusalem der Apostelzeit. Der von Edessa aus gesehen „in den Süden“ (= Mesene)⁶³ gekommene Habbān kauft einen Sklaven und reist dann von Forat oder Apologos, den wichtigsten mesenischen Hafenstädten, ins Gebiet des Indus-Delta oder in die Syrastrene [\leftarrow sankr. Surāstra].⁶⁴ Nach dem vorliegenden Text segelt Habbān von einer Hafenstadt, wo er Thomas kaufte, nach Sndrwk⁶⁵ bzw. Ἀνδρόπολις,⁶⁶ einer Stadt, die anscheinend, obgleich im Text nicht explizit erwähnt, in Indien liegt. Vermutlich muss man statt des belegten Wortes Sndrwk bei leichter Änderung des Konsonantenbestandes Sndrwd lesen und den Namen mit Herzfeld als Sindröd „Fluß Indus“ erklären (Sind = mittelpers./parth. Hind, dschl. rōd = Fluß). Streicht man in dem Ortsnamen der Thomasakten den Konsonanten r – d und r werden im Syrischen nur durch einen diakritischen Punkt unterschieden – ergäbe sich Sindūk = Hinduk „Inder“.⁶⁷ In diesem Fall wäre Thomas einfach zum „Inder“ gesegelt.

Herzfeld identifizierte die Hafenstadt der Akten mit Daibul, dem alten Seehafen am Delta des Indus. Als Mani kurz nach der Rück-

⁶² Wright I p.173 Z.2: „kam zufällig ein Kaufmann, ein Inder, in das Land des Südens aus [...]“.

⁶³ Vgl. Kap.109.111 = Perlenlied V.18.70.

⁶⁴ Ähnlich auch auch A. Dihle, Neues zur Thomas-Tradition, in: *JAC* 6 (1963), p.59 = Ders., *Antike und Orient* (1984), p.66 und G. Huxley, Geography in the Acts of Thomas, in: *GRBS* 24 (1983), p.72.

⁶⁵ Vgl. Wright I p.174 Z.12 Kap.3; Bedjan p.6 Z.4.

⁶⁶ Var. in Mss. HGZ Ἐναδρόχ / Ἐναδόχ / Ἐδρόν, Bonnet p.104 Z.4 u. XXI, Klijn, Acts p.5.164.

⁶⁷ Vgl. H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi II* (1974), p.100

kehr von seiner Indienreise zwei seiner Jünger aussandte, damit sie die von ihm begonnene indische Mission fortsetzen sollten, reisen sie als erstes in die Hafenstadt Dēb(ul),⁶⁸ in der sich vermutlich bereits Mani aufgehalten und die er als Ausgangspunkt seiner Missionsreise benutzte hatte.

Eine völlig andere Lösung des Problems schlug Huxley vor. Ausgehend von der syrischen Form, jedoch in Kombination mit dem griechischen Wortlaut enträtselte er den fraglichen Namen des Ortes als 'das Hatra (< Ἀνδρα) des Sanatruk (< Sanadruk)', eine durchaus ansprechende Lösung, die allerdings den Nachteil hat, dass sie mit dem Kontext nicht völlig in Einklang zu bringen ist.⁶⁹ In dem Ortsnamen des syrischen und eines Teils der griechischen Texte sah bereits Delaunay „die Stadt des Sanatrūq“, ohne sie allerdings mit Hatra zu identifizieren oder sich für eine der drei möglichen Lösungsvorschläge, die er machte, definitiv zu entscheiden.⁷⁰ Die Diskrepanz der syrischen und griechischen Überlieferung erschwert in erheblichem Maß die Lokalisierung des Ortes, des einzigen indischen übrigens, den die an geographischen Namen armen Akten überhaupt nennen.⁷¹

⁶⁸ Zu Dēb vgl. M 4575: W. Sundermann, Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis, in: *AOH* 24 (1971), p.84.93; Ders., *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (SGKAO. Berliner Turfantexte 11) 1981, p.57 Z.659 Text 4a.1; vgl. noch W. Sundermann, Mani, India and the Manichaean Religion, in: *South Asian Studies* 2 (1986), p.11-19; S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (WUNT 63) ²1992, p.71f.

⁶⁹ Huxley, *Geography* p.73f.

⁷⁰ Huxley, *Geography* p.12.30 bes. 12, Anm. 2.

⁷¹ Zu den verschiedenen Möglichkeiten, die Lage des Ortes zu bestimmen vgl. ferner F. C. Burkitt, *The Original Language of the Acts of Judas Thomas*, in: *JThS* 1 (1900), p.288; E. E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran* (SchL) 1935. Repr. 1980, p.62 [> pers. Übs. Teheran 1975]; Ders., *Sakastān*, in: *AMI* 4 (1932. Repr. 1966), p.107; Klijn, *Acts* p.164; T. K. Joseph, *An Indian Christian date, A.D. 317, from Hindu Documents*, in: *JIH* 26, part I, No.76 (1948), p.42f; Dihle, *Thomas-Tradition* [Anm. 64] p.59f = Ders., *Antike* p.66f; M. Mitchiner, *Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage* IX (1976), p.812; LaFargue, *Language* p.71; W. R. Philipps, *The connection of St. Thomas the Apostle with India*, in: *Indian Antiquary* 32 (1903), p.6.7.158; A. v. Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, in: *RMP* 19 (1864), p.182f = *Kleine Schriften* II (1890), p.362f; zum Namen des Kaufmanns vgl. F. C. Burkitt, *The Name Habbān in the Acts of Thomas*, in: *JThS* 2 (1901), p.429; Klijn, *Acts* p.160.

Entsprechend der in Jerusalem spielenden Eingangsszene der Akten hätte der Apostel von einer Hafenstadt am Roten Meer aus nach Indien reisen müssen. Nach dem Periplus, einem Seefahrerhandbuch des 1. Jh. n. Chr., wären als Ausgangspunkt dafür Leuke Kome an der arabischen Westküste oder Myos Hormos bzw. Berenike auf der gegenüberliegenden Seite des Roten Meeres in Frage gekommen. Leuke Kome, das „weiße Dorf“, erreichte man über die durch Petra führende Weihrauchstraße, die beiden anderen Hafenerorte über Koptos in der Thebais bzw. den Nil.⁷² Von hier aus, insbesondere von Myos Hormos („Mäusehafen“) aus, gab es seit dem ausgehenden 2. Jh. v. Chr. eine regelmäßige Schiffsverbindung nach Indien, d.h. ins Indusgebiet, in die Häfenstädte des Sātavāhana-Reiches und an die Malabar-Küste.⁷³

Die letztere Route war am dichtesten befahren und eine der dortigen Hafenstädte Mouziris⁷⁴ ist sogar in einem Papyrus belegt.⁷⁵ Da die antiken Kapitäne anfangs die gefährliche Umsegelung des Kap Komorin scheuten, waren die Hafenerorte der Koromandel-Küste durch Karawanenwege mit denen der Malabar-Küste verbunden. In Poduke (= Arikamedu, 3km südlich von Pondicherry < tamil. Pudukcheri „Neustadt“ > griech. Poduke) bestand im 1. und 2. Jh. n.

⁷² Vgl. G. W. B. Huntingford, *The Periplus of the Erythraean Sea* (WHS 151) 1980, p.84-87 u.ö.; St. E. Sidebotham, *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa 30 B.C. - A.D. 217* (1986), p.49-61.74 u.ö; Ders., Ports of the Red Sea and the Arabia-India Trade, in: *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte* 52 (1986), p.16-36; zur Datierung des Periplus zuletzt F. Pauli, Nahapāna/Mavḃav.ç vor 78 n. Chr.?, in: *FS Siegfried Lauffer II* (1986), p.743-753; J. Cribb, Numismatic Evidence for the Date of the 'Periplus', in: *Indian Numismatics. History, Art, and Culture. Essays in the Honour of P. L. Gupta I* ed. D. W. MacDowall - S. Sharma - S. Garg (1992), p.131-145.

⁷³ Vgl. D. Schlingloff, Indische Seefahrt in römischer Zeit, in: *Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt*. Hrsg. v. H. Müller-Karpe (1982), p.51-85; H. P. Ray, *Monastery and guild. Commerce under the Sātavāhanas* (1986), p.90ff; M. Njammasch, Das Handelsimperium der Satavahanas im 1. bis 3. Jh. u. Z., in: *Altertum* 35 (1989), p.232-240; M. Dutta, *A Study of the Sātavāhana Coinage* (1990), p.101f.123.293f.316f; vgl. auch J. W. Sedlar, *India and the Greek World* (1980), p.87-98.

⁷⁴ H[odie]: Cranganore, auf Malayālam: Kotunallūr.

⁷⁵ Vgl. G. Thür, Hypotheken-Urkunde eines Seedarlehens für eine Reise nach Muziris und Apographe für die Tetarte in Alexandria, in: *Tyche* 2 (1987), p.229-245 bes. 230/231 Kol.1 Z.2.4.12.

Chr. eine römische Handelsniederlassung,⁷⁶ die möglicherweise schon im 3. Jh. v. Chr. gegründet wurde und die bereits zur Zeit von Eudoxos' Indienreise intensive Handelsbeziehungen⁷⁷ zur Mittelmeerwelt unterhielt.⁷⁸

I.5 Exkurs: Künstler und Frauen als 'Handelsware'

Die Anwerbung eines Künstlers durch einen indischen Kaufmann kann unter Umständen Verhältnisse des ausgehenden 2. oder beginnenden 3. Jh. n. Chr. widerspiegeln, als die sogen. Gandhāra-Kunst (ab 1. Jh.) westliche, insbesondere römische Formen absorbierte

⁷⁶ Vgl. R. E. M. Wheeler, Arikamedu. An Indo-Roman Trading-Station on the East Coast of India, in: *Ancient India* 2 (1946), p.17-124 Pl. VIII-XVII; Ders., *Der Fernhandel des Römischen Reiches* (1965), p.134f.148-153; J. M. Casal, *Fouilles de Virampatnam-Arikamedu. Rapport de l'Inde et de l'Occident aux environs de l'ère chrétienne* (Publication de la Commission des fouilles archeologiques. Fouilles de l'Inde) 1949; P. Francis, Beadmaking at Arikamedu and beyond, in: *World Archaeology* 23/1 (1991), p.28-43; *The ancient port of Arikamedu. New excavations and researches 1989-1992* Vol. I. II ed. V. Begley [et alii] (PEFEO. Mémoires archéologiques 22), 1996. 2004.

⁷⁷ Zum römischen Indienhandel vgl. *Athens, Aden, Arikamedu. Essays on the interrelations between India, Arabia, and the Eastern Mediterranean* ed. by M.-Fr. Boussac – J.-Fr. Salles (1995) = *Topoi* 3/2 (1993), p. 387-623; R. N. Saletore, *Early Indian Economic History* (1975); M. G. Raschke, New Studies in Roman Commerce with the East, in: *ANRW* II 92 (1978), p.604-1378 bes. 623ff u.ö.; S. D. Moti Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India* (1977), p.109-128 u.ö.; A. Dihle, Die entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit, in: *ANRW* II 92 (1978), p.546-580 = Ders., *Antike und Orient* (1984), p.118-152; J. W. Sedlar, *India and the Greek World* (1980), p.87-98; Sidebotham, Roman Economic Policy; I. Puskás, Trade Contacts between India and the Roman Empire, in: *FS P. H. L. Eggermont* ed. G. Pollet (1987), p.141-156; zu den ältesten römischen Münzfunden in Indien, bes. Südindien vgl. P. P. Kulkarni, Early Roman Coins in India, in: *JNSI* 46 (1984), p.37f; vgl. auch S. P. Kandaswamy, The Kongu and the Roman Coins, in: *ebd.* p.39-44, sowie ferner R. Walburg, Antike Münzen aus Sri Lanka, in: *Studien zu Fundmünzen der Antike* ed. M. R.-Alföldi III (1985), p.27-271; P. J. Turner, *Roman Coins from India* (1989); R. Krishnamurthy, *Late Roman copper coins from South India, Karur and Madurai* (1994).

⁷⁸ So V. Begley, Arikamedu reconsidered, in: *AJA* 87 (1983), p.461-481 bes. 467f.477ff; vgl. noch P. Berghaus, Three Denarii of Tiberius from Arikamedu, in: *Indian Numismatics. History, Art, and Culture. Essays in the Honour of P.L.Gupta* I ed. D. W. MacDowall - S. Sharma - S. Garg (1992), p.95-98.

und eventuell Wanderkünstler aus dem syrisch-mesopotamischen Raum oder Alexandria ins obere Indusgebiet zogen.⁷⁹

Ogleich sich die Wahrscheinlichkeit, dass die Gandhāra-Kunst auf römische Vorbilder oder Impulse zurückgehe⁸⁰ angesichts neuer Funde zusehends verringert und Bedenken gegen Schlumbergers These einer lokalen Entwicklung, die sich aus dem östlichen Hellenismus unter Rückgriff auf iranische Elemente bzw. parthische Kunst herauskristallierte, in zunehmendem Maß schwinden, ist das Faktum eines griechisch-römischen Einflusses nicht zu bestreiten,

⁷⁹ Vgl. z.B. F. Tissot, Quelques réflexions sur l'art du Gandhāra, in: *RSO* 60 (1988), p.239f; Kl. Fischer, Eine Reitergruppe in Vorderansicht aus Swāt nach dem Vorbild von Quadriga-Darstellungen, in: *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata* ed. G. Gnoli – L. Lanciotti I (1985), p.366; Ders., Auftraggeber, Bildhauer und Verehrende von mithuna-Gruppen in der mittelmeerländischen Mischkunst, in: *Künstler und Werkstatt in den orientalischen Gesellschaften* ed. A. J. Gail (1982), p.122.129; K. Weidemann, Untersuchungen zur Kunst und Chronologie der Parther und Kuschan vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr., in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 18 (1971), p.167f u.ö.; M. Taddei, On a Hellenistic model used in some Gandharan reliefs in Swāt, in: *EaW* 15 (1965), p.174-178; D. Ahrens, Die römischen Grundlagen der Gandharakunst (1961), p.62; J. H. Marshall, The Buddhist Art of Gandhāra (1960. Repr. 1973. 1981 und 2000), p.29 u.ö.; B. Rowland, Rome and Gandhāra, in: *EaW* 9 (1958), p.199-208; A. C. Soper, The Roman Style in Gandhara, in: *AAJ* 55 (1951), p.301-319, R. E. M. Wheeler, Romano-Buddhist Art, in: *Antiquity* 23 (1949), p.4-19; Ders., *Flames over Persepolis* (1968), p.169-176 [= *Flammen über Persepolis* 1969, p.156ff]; H. Buchthal, The Western Aspects of Gandhara Sculpture, in: *PBA* 31 (1945), p.151-176 [auch sep. London 1945 bzw. 1947, Repr. Lahore o.J. ca.1980]; vgl. auch H. Goetz, Imperial Rome and the Genesis of Classic Indian Art, in: *EaW* 10 (1959), p.153-181.261-270 bes. 153.264; zu stilistischen Parallelen aus dem syro-mesopotamischen Bereich vgl. M. Taddei, Neue Forschungsbelege zur Gandhāra-Ikonographie, in: *Aus dem Osten des Alexanderreiches* [FS Kl. Fischer] ed. J. Ozols – V. Thewalt 1984, p.169; Ahrens, Röm. Grundlagen p.57, sowie D. Schlumberger, Descendants non-méditerranéens de l'art grec, in: *Syr.* 37, 1960, p.131-166.253-318 bes. p.253ff = dsgl. (Institut français d'archéologie de Beyrouth. Publications hors série 10) 1960, = Ders., Nachkommen der griechischen Kunst außerhalb des Mittelmeerraumes, in: *Der Hellenismus in Mittelasien* ed. F. Altheim – J. Rehork (WdF 91) 1969, p.281-405 bes. p.323ff; H. Ingholt, Gandhāra Art in Pakistan (1957); B. Goldman, Parthians at Gandhāra, in: *EaW* 28 (1978), p.189-202; K. Tanabe, Iranian Origin of the Gandharan Buddha and Bodhisattva Images – the catalytic contribution of the Kushan Buddhists, in: *Bulletin of the Ancient Orient Museum* 6 (1984), p.1-27; Ch. Fabrègues, The Indo-Parthian Beginnings of Gandhara Sculpture, in: *Bulletin of the Asia Institute* 1 (1987), p.33-43.

⁸⁰ Rowland, Buchthal, Wheeler, Ahrens, Weisemann u.a.; ablehnend: S. R. Dar, The Question of Roman Influence in Gandhara Art, in: *RIN* 79 (1977), p.61-89.

der im 2./3. Jh. erfolgte, als auch im parthischen Kunstbereich (z.B. Hatra) das Interesse an typisch hellenistischen bzw. griechisch-römischen Formen wuchs.⁸¹ Die Wahrscheinlichkeit, dass der durch den Handel entlang der Seidenstraße angehäufte Reichtum auch Künstler ins Land der Kušān, deren Macht vom Indus bzw. Ganges bis ins Tarim-Becken reichte,⁸² lockte, ist sehr groß, obgleich explizite Belege für einen solchen Transfer rar sind.

Möglicherweise stammte der in Surkh Kotal inschriftlich erwähnte Palamedes von der Insel Kos und ließ sich als Wanderkünstler verpflichten.⁸³ In Mirān nahe des Lop-Nor Sees an der Südroute der Seidenstraße, die durch die Takla-Makan Wüste führte, hielt sich im 3. Jh. n. Chr. ein Künstler namens Tita auf. Sein Name – die Prakrit-Form umschreibt offenbar das lateinische Titus – und der Stil einiger von ihm ausgeführter Wandmalereien legen nahe, dass seine Heimat im östlichen Teil des römischen Reiches, in Ägypten oder Syrien, zu suchen ist.⁸⁴

⁸¹ Schlumberger, *Descendants* p.131-166.253-318 = Ders., *Nachkommen* p.281-417; zum Einfluss griechisch-römischer Kleinkunst und Skulptur auf die Kušān ebd. p.310-315 = 398-402; vgl. auch Taddei, *Neue Forschungsbelege* p.166; Ch. Mustamandy, Herakles, Ahnherr Alexanders, in einer Plastik aus Hadda, in: *Aus dem Osten des Alexanderreiches* [FS Kl. Fischer] hrsg. v. J. Ozols – V. Thewalt (1984), p.176-180; zu neuen Funden vgl. R. Morris, *Some Observations on Recent Soviet Excavations in Soviet Central Asia and the Problem of Gandhāra Art*, in: *JAOS* 103 (1983), p.557-567.

⁸² D. A. Hitch, *Kushan Tarim Domination*, in: *CAJ* 32 (1988), p.170-192; D. W. Macdowall, *Numismatic links Across the Karakorum*, in: *Journal of Central Asia* 8 No.2 (1985), p.153-157.

⁸³ P. M. Fraser, *Palamedes at Baġlan*, in: *Afghan Studies* 3/4 (1982), p.79f.

⁸⁴ H. W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit* (21992), p.200; H. J. Klimkeit, *Die Seidenstraße* (21990), p.178; H. G. Franz, *Die Kunst Zentralasiens - Sinkiang*, in: *Kunst und Kultur entlang der Seidenstraße* hrsg. Ders. (21987), p.175f; Ch. Haesner, *Some Common Stylistic and Iconographic Features in the Buddhist Art of India and Central Asia*, in: *Investigating Indian Art* ed. M. Yaldiz – W. Lobo (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 8) 1987, p.106; B. J. Staviskij, *La Bactriane sous les Kushans* (1986), p.233 Anm. 4; B. Rowland, *Zentralasien* (1970. Repr. 1979), p.30.34; Sh. E. Lee, *A History of Far Eastern Art* (41982), p.133f Fig.157/*Kunstgeschichte des Fernen Ostens* (1966), p.133f Fig. 157; M. Bussagli, *Die Malerei in Zentralasien* (1963. 21979), p.21.25 [*La peinture de l'Asie centrale 1963* > *Painting of Central Asia 1963* > *Central Asian painting 1978* und 1979]; Ders., *L'arte del Gandhāra* (1984), p.8.17.18.85.173.175; M. A. Stein, *Serindia I* (1921. Repr. 1981),

Die Präsenz von Künstlern aus dem Ostteil des römischen Reiches, die während der Blütezeit des Kušān-Reiches mit Kaufleuten dorthin reisten, ist für die Frage nach der Historizität der Indienreise eines Apostels belanglos. Ein gewisses historisches Kolorit gibt allein Aufschluss über das Umfeld, in denen die Akten entstanden, und über den geistigen Horizont des Autors.⁸⁵

Ein einziges Mal wird in der antiken Literatur berichtet, dass ein indischer König einen Griechen, jedoch keinen Künstler, sondern einen Philosophen kaufen wollte. Nach den Hypomnemata des Hegesandros von Delphi (2. Jh. v. Chr.) wandte sich Amitrochates (sanskrit. Amitraghāta, „Vernichter der Feinde“) an Antiochos I. Soter (280-261 v. Chr.) mit der Bitte, ihm süßen Wein, getrocknete Feigen und einen redewandten Sophisten zu verkaufen.⁸⁶ Der Seleukide hatte jedoch Bedenken gegen diese geschäftliche Transaktion, sodass Bindusāra Amitraghāta (ca. 300-273 v. Chr.), der Sohn und Nachfolger von Candragupta (griech. Sandrakottos), dem Gründer des Maurya-Reiches, in Pataliputra nur in den Genuß von Wein und Feigen kam.⁸⁷

p.530f.538; vgl. auch J. Thorley, The Roman Empire and the Kushans, in: *GaR* 26 (1979), p.188f.

⁸⁵ Zur Entwicklung und Entfaltung der sogen. Gandhāra-Kunst vgl. L. Nehru, *Origins of the Gandhara Style* (1989); R. S. Wicks, *Gandharan Sculpture* (1985); R. C. Sharma, *Buddhist Art of Mathurā* (1984), p.237ff; M. Bussagli, *L'arte del Gandhāra* (1984) [> *L'art du Gandhāra* 1996]; G. A. Pugacenkova, *Isskusstvo Gandchary* (1982); B. J. Staviskij, *Kunst der Kuschan* (1979); M. Hallade, *Indien. Gandhāra – Begegnung zwischen Orient und Okzident* (1968. Repr. ²1975) [*< Inde, un Millénaire d'art buddhique. Rencontre de l'Orient et de l'Occident 1968 > The Gandhara Style and the Evolution of Buddhist Art 1968/ Gandharan Art of North India and the Graeco-Buddhist Traditions in India, Persia and Central Asia* 1968]; vgl. auch S. D. Nagar, *Gandhāran Sculpture* (1981); zur materiellen Kultur aufgrund von Analysen der Reliefs und Skulpturen vgl. K. Krishna Murthy, *The Gandhāra Sculptures* (1977); F. Tissot, *Gandhāra* (1985) *The Art of Gandhāra* (1986).

⁸⁶ Athenaios XIV. 67 §652f.653a ed. Ch. B. Gulick VI (LCL 327) 1937. Repr. 1950 u.ö., p.526/527; ed. G. Kaibel III (BSGRT) 1890. Repr. 1962, p.444; FHG IV (1851. Repr. 1928), p.421 Frgm.43.

⁸⁷ Vgl. dazu auch F. F. Schwarz, Mauryas und Seleukiden, in: *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein* (IBKW 14) 1968, p.227f; Ders., Die Griechen und die Maurya-Dynastie, in: F. Altheim – R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum* (1970), p.297f; Ders., Daimachos von Plataiai, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*. FS

Die Episode mit der hebräischen Flötenspielerin in Kap. 3ff impliziert nicht, dass 'hier beinahe ein Anzeichen von Historizität' vorliegt.⁸⁸ Frauenhandel zum Zweck der Prostitution wie im Fall der „Hebräerin“ oder dem außerhalb der Stadt in einem Gasthaus wohnenden Mädchen (Kap. 51) stellt weder für die Antike noch für die Gegenwart etwas besonderes dar.

Der von Poseidonios bzw. Strabo (II 3.4 §99c) und dem Periplus bezeugte 'Export' von „hübschen Mädchen“ und Musikanten dürfte nicht nur auf den königlichen Hof (wohl den des Kṣathrapa-Herrschers Nahapāna) in Barygaza (§49) beschränkt gewesen sein.⁸⁹ Wie aus Philostrats Apollonios-Biographie zu erschließen ist, reisten Mädchenhändler mit ihrer 'Ware' ins Partherreich.⁹⁰ Wenn in Hafenstädten der Mesene kein Handel mit Frauen getrieben worden wäre, würde das angesichts moderner Parallelen geradezu an ein Wunder grenzen. Die Präsenz 'hebräischer' Mädchen in Indien wirft im Gegenteil ein Schlaglicht auf die miserable wirtschaftliche Lage der ärmeren Bevölkerungsschichten Mesopotamiens, sodass auch Juden, die ansonsten ausgesetzte Säuglinge aufnahmen, gezwungen waren, ihre Kinder mit zweifelhaften Arbeitsvermittlern in die Ferne ziehen zu lassen. Als unmittelbare Ursache für die Pauperisierung käme die Ausdehnung adligen Grundbesitzes auf Kosten der kleinen Bauern in Frage, die über Schuldknechtschaft allmählich zu Hörigen degradiert wurden.⁹¹

F.Altheim I (1969), p.293f; Ders., Neue Perspektiven in den griechisch-indischen Beziehungen, in: *OLZ* 67 (1972), p.14.

⁸⁸ So J. A. Delaunay, *Rite et symbolique* p.158.

⁸⁹ Poseidonios, *Peri ōkeanou* (Poseidonios. Die Fragmente I. Texte hrsg. V. W.Theiler, 10.1, 1982, p.32; Posidonius I. The Fragments ed. L. Edelstein – I. G. Kidd ²1989. Repr.1994, p.71 F49); Strabo ed. H.L.Jones I, LCL 49 (1917. repr. 1931 u.ö. 1989), p.380/381 und G. Aujac I.2 (1969), p.62/63; vgl. ferner Casson, *Periplus* p.16/17 u. bes. 209f; Tarn, *Greeks in Bactria* p.373-375.

⁹⁰ *Philostrat* I 20 ed. V. Mumprecht 1983, p.60/61 und ed. F. C. Conybeare I, LCL 16 (1912. Repr. 1917 u.ö. 1989), p.54/55; vgl. dazu O. Klīma, *Ruhm und Untergang des alten Iran* (1987), p.156f.

⁹¹ Vgl. Galizien um die Wende zum 20. Jahrhundert, B. Schidlof, *Der Mädchenhandel* (1904), p.55-57.155; A. Dietrich, *'Mädchenhandel': Geschichte oder Vergangenheit?*, in: *Frauenhandel in Deutschland* (1989), p.22.35f.

I.6 Die Rezipienten

Oft werden die Akten der Kategorie der „freischaffenden Volksschriftstellerei“⁹² zugeordnet. Doch das einfache Volk gehörte nicht zum Leserkreis der Indienabenteuer des Thomas. Das Lesepublikum ist vielmehr dort zu suchen, wo sich der Apostel „im Lande der Inder“ am liebsten aufhält: an Fürstenhöfen. Hier entfaltet er die Botschaft von der *Enkrateia*, dem einfachen Leben, dem Verzicht auf Reichtum, Luxus, schöne Kleider, üppiges Essen mit täglichem Fleischgenuss⁹³ und vor allem der sexuellen Enthaltbarkeit.⁹⁴ Die

⁹² Lietzmann, Geschichte II [Anm. 9] p.77 = (⁴1975. Repr. ^{4,5}1999), p.399; vgl. auch W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie* (1979), p.23ff.

⁹³ Koreš isst täglich Rebhühner (ἡγἄλῃ/πέρδικες; Wright I p.259 Z.19-21/II 225, Bonnet p.205 Z.23-25, Kap. 91). Zum Ideal des 'einfachen Lebens' vgl. R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (1965); zu den Anhängern der antiken vegetarischen 'Bewegung' vgl. J. Hausleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (RGVV 24) 1935; *Porphyrios: Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung*. Bearb. und neu hrsg. v. D. Weigt (2004); R. H. Schwartz, *Judaism and vegetarianism* (1982); L. A. Berman, *Vegetarianism and the Jewish tradition* (1982). Aufgrund seiner tierpsychologischen Schriften (*Bruta animalia ratione uti*, *De sollertia animalium*) kam Plutarch (ca. 50-120) zu der Überzeugung, dass der Fleischgenuß zu unterlassen sei, was er in *De esu carniū oratio* (I.II.) ausführlich begründet (Plutarch's *Moralia* XII. ed. H. Cherniss – W. C. Helmbold, LCL 406, 1957. Repr. 1968. 1984, p.537-579, die beiden anderen Traktate ebd. p.311-486/489-533, vgl. dazu R. Beutler, Plutarch, PRE XXI.1, 1951, 706.732-743 u. 743ff). Den gleichen Standpunkt vertrat Porphyrios (234-ca.305) in seinem Werk *De abstinentia* (I-IV ed. J. Bouffartigue – M. Patillon I-III 1977. 1979. 1995=2003). In der ostsyrischen Kirche nehmen Bischöfe und der Patriarch nach ihrer Weihe nur vegetarische Gerichte zu sich.

⁹⁴ Vgl. dazu G. Blond, *L'Encratisme dans les Acts apocryphes de Thomas*, in: *RTU-CO* 12 (1946), p.5-25; Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*, in: *ANRW* II 25.6 (1988), p.4415-4430, vgl. ferner noch E. Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano* (1928), p.109-122; F. Martinez, *L'ascetismo chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église* (1913), p.54-72; G. S. Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (1984); *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* ed. U. Bianchi (1985). Die beiden zuerst genannten Autoren behandeln die *enkrateia* in dem eingeschränkten Sinn der sexuellen Enthaltbarkeit. Nach Y. Tissot und H. J. W. Drijvers entstanden die Akten in einem von Tatians enkratitischer Theologie geprägten Milieu (East of Antioch 1984, p.10-13). Im frühen syrischen Christentum waren Taufe und sexuelle Enthaltbarkeit untrennbar miteinander verbunden (A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* I, CSCO 184/Subsidia 14,

beiden von E. Fehrle eruierten Hauptmotive für sexuelle Enthalt-samkeit bei den Griechen und Römern schimmern in den Akten mehr oder weniger deutlich durch:⁹⁵

- a) Der Geschlechtsverkehr befleckt und macht unrein.
- b) Wer von einem Gott geliebt wird, muss der irdischen Liebe entsagen.

Das erste Motiv kehrt an der oben zitierten Stelle wieder, jedoch mit anderer Begründung, das zweite wird unverhohlen von Mygdonia vor ihrem Mann ausgesprochen.⁹⁶

In der einschlägigen Literatur zu den Akten wird nie auf das Phä-nomen eingegangen, dass die Botschaft von der *Enkrateia* in erster Linie auf Frauen eine besondere Faszination ausübte. In dem Ausbruch aus der Institution Ehe spiegelt sich mit Sicherheit ein Stück Emanzipation wieder. Die bewusste Hinwendung zu dem asketisch gefärbten Christentum war für die Frauen gleichbedeutend mit der Befreiung von alten Zwängen. Die soziale und rechtliche Lage der Frauen war in Edessa, wenn sich der Adel wie sonst primär an iranischen Verhältnissen orientierte, nicht übermäßig gut.⁹⁷ Eine Verschlechterung der rechtlichen Stellung der Frau⁹⁸ lässt sich aufgrund griechischen Einflusses bereits im seleukidischen Babylonien feststellen,⁹⁹ was auch im stärker griechisch geprägten Edessa der Fall gewesen sein mag.

1958, p.69ff; Ders., Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, in: *PETSE* 5, 1953, p.49-58).

⁹⁵ Vgl. *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910. Repr. 1966), p.3ff.25ff; dsgl. H. Chadwick, *Enkrateia*, in: *RAC* V (1962), p.347.363f.

⁹⁶ „Der, den ich liebe, ist vortrefflicher als alles, was du besitzt und als all das, was dir gehört“, Wright I p.287 Z.9f/II 254, Kap. 117, dsgl. eb. I p.295 Z.2f/II 261, Kap. 124.

⁹⁷ Vgl. O. Klíma, *Mazdak* (1957. Repr. 1979), p.92-116; Ders., Ruhm [Anm. 90], p.155-157 [vorwiegend zur sasanidischen Zeit].

⁹⁸ Zur rechtlichen Lage der *παλλακή* (cf. *ψάρη*), die (abgesehen von der *ἐταίρα*) für das Wohlergehen des Mannes sorgte, sofern er wohlhabend war, und der *γυνή* im hellenistischen Ägypten, die für das Kindergebären zuständig war, vgl. E. Grzybek, Die griechische Konkubine und ihre „Mitgift“ (P.Eleph. 3 und 4), in: *ZPE* 76 (1989), p.206-212.

⁹⁹ Vgl. G. J. P. McEwan, Babylonia in the Hellenistic Period, in: *Klio* 70 (1988), p.419.

Um der eigenen Kinder willen werden die Eltern – so belehren die Akten den Leser – „zu Räubern und Habsüchtigen, die Waisen schinden und Witwen übervorteilen“,¹⁰⁰ um die missratenen Nachkommen mit den nötigen Gütern für ein standesgemäßes Leben zu versorgen. Doch nur wer ein reines Gewissen hat und auf die vergängliche Äußerlichkeit irdischen Lebens verzichtet, kann der Begegnung mit dem Geist Gottes gewürdigt werden.¹⁰¹ Vor Gott – so predigt der Apostel¹⁰² – sind alle gleich.¹⁰³ Beim Gericht nützt den Reichen weder ihr Reichtum noch den Armen ihre Armut. Gottes Schöpfungsordnung widerspricht es, wenn die Knechte oder Sklaven wie „unvernünftige Tiere“ behandelt werden.¹⁰⁴ Als Adressat für derartige Worte kommen nur der Adel und die wohlhabenden Kaufleute Edessas in Frage. Die soziale und wirtschaftliche Lage der abhängigen Bevölkerungsschichten verschlechterte sich in sasanidischer Zeit zunehmend¹⁰⁵ und war vermutlich während der Herrschaft der Parther kaum erheblich besser gewesen. Im parthisch orientierten Edessa dürften vergleichbare Verhältnisse geherrscht haben, sodass der Text wohl zeitgenössische Praktiken und Verhaltensweisen widerspiegelt.

II. Gondophares: Die Akten und die Geschichte

Wie in anderen Apostelakten ist das Element des Wunderbaren ständiger Gast in den Thomasakten. Der Apostel begegnet z.B. einem späten Nachfahren von Bileams Esel, mit dem er sich in ein Gespräch vertieft.¹⁰⁶ Ein anderes Mal bittet er vier auf einer Wiese grasende Wildesel sich an seinen Wagen spannen zu lassen, von

¹⁰⁰ Wright I p.181 Z.10f/II 155f., Kap. 12.

¹⁰¹ Wright I p.181 Z.4-p.182 Z. 5 bes. 182, Z.2-5.

¹⁰² Wright I p.253 Z.4-6/II 219, Kap. 83. Im griechischen Text fehlt dieser Satz.

¹⁰³ Vgl. allgemein dazu den von G. Kehrer herausgegeben Sammelband *Vor Gott sind alle gleich. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen* (1983).

¹⁰⁴ Bonnet p.198 Z.21, Kap. 83, syrischer Text nur: „wie Tiere“ (Wright I p.253 Z.1/II 219).

¹⁰⁵ Vgl. Klíma, Ruhm [Anm. 90] p.151-163.

¹⁰⁶ Kap. 39-41 (Wright I p.207-211/II 179-282).

denen einer nach Ankunft in der Stadt dem staunenden Volk eine Missionspredigt hält.¹⁰⁷ Verschlossene Kerkertüren öffnen sich¹⁰⁸ und Tote kehren ins Leben zurück,¹⁰⁹ wenn der *theos aner*¹¹⁰ auftritt. Angesichts des miraculösen Inhalts und der verschwommenen geographischen Lokalisierung des Missionsgebiets, das nur als Indien betitelt wird, liegt die Vermutung nahe, dass der Verfasser seiner Phantasie freien Lauf gelassen hat, zumal zu seiner Zeit nicht viel mehr bekannt war, als dass der Apostel in Parthien gewesen sein soll, und dass es im Reich der Parther und Kušān (Kušāna)¹¹¹ Ende des 2. Jahrhunderts bereits Christen gab.

Kurioserweise gehört jedoch der im ersten Teil der Akten erwähnte König Gondophares, dem Thomas einen Palast bauen soll, nicht dem Bereich der Legende an,¹¹² sondern ist eine historische

¹⁰⁷ Kap. 68-81 (Wright I p.238 Z.1ff/II 206ff).

¹⁰⁸ Kap.154 (Wright I p.321 Z.1-5/II 286).

¹⁰⁹ Kap. 30ff. 51ff (Wright I p.196ff. 219ff/II 169ff. 190ff).

¹¹⁰ Zur Erscheinungsform des 'göttlichen Menschen' in der antiken Literatur vgl. L. Bieler, *Θεῖος ἄνθρωπος* I.II (1935/1936. Repr. 1967 und 1976); C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism* (1977); G. Haufe, UUC I (⁸1990), p.74-77; G. P. Corrington, *The „divine man“, his origin and function in Hellenistic popular religion* (1986); B. Blackburn, *Theios anēr and the Markan miracle traditions: a critique of the theios anēr concept as an interpretative background of the miracle traditions used by Mark* (WUNT II.40) 1991; D. S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (WUNT, 2.Reihe 91) 1997; E. Koskeniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion* (WUNT II.61) 1994; *Gottmenschen: Konzepte existentieller Grenzüberschreitung im Altertum* hrsg. v. G. Binder et alii (2003); Drijvers, *Legende des heiligen Alexius* p.187-217 = Ders., *East of Antioch* (1984); vgl. auch C. M. Antonaccio, *The archaeology of early Greek „hero cult“*: Ph.D. Princeton University 1987 > *An archaeology of ancestors. Tomb cult and hero cult in early Greece* (1995); E. Kearns, *The heroes of Attica* (1989); M. Deoudi, *Heroenkulte in homerischer Zeit* (1999); *Ancient Greek hero cult*. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult ed. by R. Hägg (1999); D. Boehringer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit: Attika, Argolis, Messenien* (2001).

¹¹¹ H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (STT 3) 1965, 605ff/61; A. Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, in: *BJRL* 9 (1925. Repr. 1967), p.301f.

¹¹² Zu Gondophares in Sage und Legende vgl. E. Herzfeld, *Sakastān*, in: *AMI* 4 (1932. Repr. 1966) und A. D. H. Bivar, *Gondophares and the Shāhnāma*, in: *Iran* 16 (1981), p.141-150.

Persönlichkeit, die in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. im östlichen Iran herrschte.

In den Dreißigerjahren des vorigen Jahrhunderts sammelte der Abenteurer und Forschungsreisende Charles François Philibert Masson (< James Lewis, *16. Febr. 1800-†1853) systematisch große Mengen an Münzen in Afghanistan, darunter auch Gondophares-Münzen.¹¹³ Den Königsnamen der Legende las Masson als Unadpherros.¹¹⁴ Unter den von Horace Hayman Wilson in seinem Buch¹¹⁵ veröffentlichten Münzen aus der Masson-Sammlung befanden sich nicht wenige Undopherres/Gondophares-Münzen, in denen Wilson allerdings zwei verschiedene Fürsten sah.¹¹⁶ Die Kharoṣṭhī-Legenden begann James Prinsep zu entziffern.¹¹⁷ Dass der König Gondophores der von Wilson und Prinsep veröffentlichten Münzen mit dem König Gundaphoros der Akten identisch sein muss, erkannte zuerst Joseph-Tousaint Reinaud (1795-1867).¹¹⁸

¹¹³ Vgl. Memoir on the Ancient Coins found at Behgrám, in the Kohistán of Kábul, in: *JASBe* 3 No.28 (1834), p.153-175; Ders., Second Memoir [...], in: *ebd.* 5 (1836), p.1-28; Ders., Third Memoir [...], in: *ebd.* p.537-547; Ders., *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, and in the Panjab; including a residence in those countries from 1826 to 1838* III (1842. Repr. 1975), p.148f; vgl. ferner dazu E. Errington, Rediscovering the Collections of Charles Masson, in: *Coins, art, and chronology. Essays on the pre-Islamic history of the Indo-Iranian borderlands* ed. M. Alram and D. E. Klimburg-Salter (DÖAW.PH 280) 1999, p.207-237.

¹¹⁴ C. Masson, *Memoir* p.158.162.170 Pl.X; Ders., *Second Memoir* p.20.21; Ders., *Third Memoir* p.547; zu Masson, dessen tatsächlicher Name und Herkunft nicht sicher bekannt sind, vgl. C. Grey, *European adventurerers of Northern India 1785 to 1849* (1929), p.176-210; R. B. Whitehead, James Lewis alias Charles Masson, in: *NumC* [6.ser.] 3 (1943), p.96f; G. Whitteridge, *Charles Masson of Afghanistan, Explorer, Archaeologist, Numismatist and Intelligence Agent* (1986).

¹¹⁵ H. H. Wilson, *Ariana Antiqua. A descriptive Account of the Antiquities and Coins of Afghanistan*. With a memoir on the buildings called topes [stüpa] by C. Masson (1841. repr.1971).

¹¹⁶ Vgl. Wilson, *Ariana Antiqua* p.338-343; vgl. dazu auch K. W. Dobbins, Wilson's Ariana Antiqua: The Discovery of Ancient Afghanistan, in: *JNSI* 44 (1985), p.139-143 bes. 141.142f.

¹¹⁷ Vgl. Wilson, *Ariana Antiqua* p.4; *Note on Historical Results, deducible from recent Discoveries in Afghanistan* ed. H. T. Prinsep (1844), p.102f Pl.VIII.6f.9/IV.8 = *Historical Results from Bactrian Coins and other Discoveries in Afghanistan* (1974).

¹¹⁸ J.-T. Reinaud, *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde, antérieurement au milieu du XIe de l'ère chrétienne d'après les écrivains arabes*, per-

Gondophares, wie er nach den griechischen Münzlegenden genannt wird,¹¹⁹ ist somit tatsächlich entsprechend den Angaben der Akten ein Zeitgenosse Jesu. Er ließ Münzen in den ostiranischen Landschaften Sakastān (> Sīstān), Arachosien und Gandhāra prägen.¹²⁰

Die von Phraates II (138-127 v. Chr.) im Kampf gegen Antiochos VII. Sidetes (139/38-129 v. Chr.) zu Hilfe gerufenen Saken plünderten nach Verweigerung des vereinbarten Soldes die östlichen Gebiete des Partherreiches aus und ließen sich in der Drangiane am Mittel- und Unterlauf des Etymandros (h. Hilmend) nieder, weshalb die Gegend seitdem „Sakenland“ (h. Sīstān) genannt wird.¹²¹ Die königliche Rezidenz befand sich nach Isidor von Charax in Sigal (= Sigara).¹²² Sīstān war der Ausgangspunkt von Gondophares' Reichsbildung. Arachosien liegt östlich des 'Sakenlandes'.¹²³ Zentrum der Landschaft war das mit dem heutigen Qandahār¹²⁴ identische Ale-

sans et chinois, in: *MAIBLE* 18 No.2 (1846), p.95f, auch separ. ersch. 1849, Repr.1993.

¹¹⁹ Vgl. z.B. M. Alram, Pahlavas: Hybouzanēs, ein neuer König, und eine neue Lesung für Gondophares, in: *Litterae Numismaticae Vindobonensis* 2 (1983), p.70f; M. Mitchiner, *Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage* VIII (1976), p.713.727ff.

¹²⁰ Zur Münzprägung in den einzelnen Provinzen seines Reiches vgl. Mitchiner, *Coinage* VIII p.714.719.722.726ff.740ff.749ff.755ff; vgl. auch J. Cribb, New Evidence of Indo-Parthian Political History, in: *Coin Hoards* 7 (1985), p.282-300; R. C. Senior, More Gondophares, less Azes and just who met St.Thomas?, in: *Oriental Numismatic Society Occasional papers* 25 (1991), p.1-12; zur Deutung eines kleinen kreisförmigen Mals auf Gondophares' rechter Wange als *xvarnah* vgl. K. Tanabe, A New Gold Dinar of Kanishka I with the Buddha Image, in: *Orient* 23 (Tokyo 1987), p.139; Ders., Iranian Xvarnah and the Treasure of Shosoin at Nara in Japan, in: *IrAnt* 23 (1988), p.375.

¹²¹ Vgl. P. Bernard, Les nomades conquérants de l'empire gréco-bactrien, in: *CRAI* (1987), p.766-768; G. Walser, Die Route des Isidorus von Charax durch Iran, in: *AMI* 18 (1985), p.153f; P. Daffina, *L'immigrazione dei Saka nella Drangiana* (1967).

¹²² *FGH* IIIC (1958. Repr. 1969), p.781 Nr.781 Frgm.2 §18; W. H. Schoff, *Parthian Stations by Isidore of Charax* (1914. Repr. 1989), p.8/9.32-34 §18; I. Ronca [ed.], *Ptolemaios, Geographie* 6, 9-21. *Ostiran und Zentralasien* (1971).

¹²³ Vgl. W. Vogelsang, Early Historical Arachosia in South-East Afghanistan, in: *IrAnt* 20 (1985), p.55-99.

¹²⁴ Zu den in Qandahār gefundenen Gondophares-Münzen vgl. D. W. MacDowall - M. Ibrahim, Pre-Islamic Coins in Kandahar Museum, *ebd.* 1 (1978), p.68.71f; Helms, Excavations [1982] p.14.

xandreia Arachotis.¹²⁵ Da der Ortsname Qandahār innerhalb von Gondophares Machtbereich mehrmals vorkommt,¹²⁶ könnte man, wenn nicht erhebliche philologische Bedenken beständen, mit E. Herzfeld versucht sein, in Qandahār den verballhornten Namen einer Stadt sehen, die nach Gondophares benannt war.¹²⁷ Die Etymologie 'Klosterstadt', abgeleitet von qand-vihāra, ist, sofern es keine Volksetymologie ist, angesichts einer Klosteranlage (vihāra und stūpa) am einleuchtendsten, obwohl sie nicht erklärt, warum der Qandahār-Name auch bis China und Hinterindien wanderte.¹²⁸ Die Grenzen des Gebietes, das zu Gandhāra (= sanskr., altpers. Gandāra) gezählt wurde, schwanken im Lauf der Geschichte. Die achämenidische Satrapie Gandhāra und die entsprechende Verwaltungseinheit des Maurya-Reiches (Pāli: Moriya) waren nicht auf die gleichnamige, von den Gandarioi bewohnte Landschaft zwischen Kābul, Indus und Swat (griech. Soastos) beschränkt. Sie umfasste nicht nur Gebiete entlang des Kābul-Flusses (griech. Kophen), sondern auch das ein Stückchen östlich des Indus gelegene Taxila.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. A. N. Oikonomides, The τέμενος of Alexander the Great at Alexandria in Arachosia [Old Kandahar], in: *ZPE* 56 (1984), p.145-147; W. Ball, The Seven Qandahārs. The Name Q.ND.HAR in the Islamic Sources, in: *South Asian Studies* 4 (1988), p.132-134; P. Bernard, Un problème de toponyme antique dans l'Asie centrale: les noms anciens de Qandahar, in: *Studia Iranica* 3 (1974), p.171-185, vgl. noch S. W. Helms, Excavations at 'the City and the Famous Fortress of Kandahar, the foremost Place in all of Asia', in: *Afghan Studies* 3/4 (1982), p.1-24 bes. 2f u.ö. 18.21, zur Stadt vgl. noch Kl. Fischer, Kandahar in Arachosien, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ges.-Sprachw.* 7,6 (1958), p.1152-1163.

¹²⁶ Vgl. Ball, Seven Qandahārs p.115-142 bes.129-131.

¹²⁷ Vgl. E. Herzfeld, Sakastān; Ders., *Archaeological History of Iran* (SchL) 1935. Repr. 1980, p.63; Ders., *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East* (1968), p.335; dsgl. Helms, Excavations p.14.21.

¹²⁸ Vgl. Ball, Seven Qandahārs; zum Kloster vgl. S. W. Helms, *Old Kandahar Excavations 1976: Preliminary Report*, in: *Afghan Studies* 2 (1979), p.1-6, Ders., *Excavations* [1982] p.14.

¹²⁹ Vgl. P. H. L. Eggermont, Alexander's Campaign in Gandhāra and Ptolemy's List of Indo-Scythian Towns, in: *OLP* 1 (1970), p.63-123 bes. 104ff.115-123; A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (1957), p.31; W. Vogelsang, Four short Notes on the Bisutun Text and Monument, in: *Iran* 21 (1986), p.135-138; zur Geographie vgl. noch F. Tissot, *Gandhāra* (1985), p.17-20; N. Sen Gupta, *Cultural History of Kapisa and Gandhara* (1984), p.12f u.ö.; B. K. Koul Deambi, *History and Culture of Ancient Gandhāra and Western Himalayas From Sāradā Epigraphic Sources* (1985), p.9f; K. Chakrabarti, *Society, Religion and Art of the Kushāna India* (1981), p.30f.35; E. Kiessling, Gandaritis, in: *PRE* VII.1 (1910), p.696-701 bes.

Auf den Münzen mit mittelindischer Legende (Prakrit) in Kha-roṣṭhī-Schrift lautet der Name des Königs Gudaphara¹³⁰ oder auch Gadavira/Gudapharna.¹³¹ Den gleichen Namen trägt Dareios' erfolgreicher General Intaphernes,¹³² dessen Name auf Altpersisch Vindafarnah („den Glücksglanz erlangend“) lautet.¹³³ Ein Gundefarr oder Gundafarr (griech. Gundifer) wird in Šāpūrs Inschrift an der Ka'ba-i Zardošt erwähnt.¹³⁴ Der zweite Bestandteil von Gondophares Namen ist vermutlich skythischer bzw. sakischer Herkunft.¹³⁵

Vermutlich residierte er zeitweise in Taxila, der Hauptstadt¹³⁶ von Gandhāra. Taxila (= griech., sanskr. Takṣaśilā, pāli: Takkasilā) liegt östlich der Chukhsa-Ebene (= prakrit, h. Chach), die sich in der Höhe der Kopphen-Mündung am linken Indus-Ufer erstreckt. Die fruchtbare Gegend von Taxila war seit alters dicht besiedelt. Zu den ältesten Siedlungen gehören die Ruinenhügel Hathiel innerhalb des

696-699; A. Foucher, Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra [commentaire à un chapitre de Hiuen-Tsang], in: *BEFEO* 1 (1901), p.322-369 = Notes on the Ancient Geography of Gandhāra, in: *ASInd* (1915), bes. p.33-37.

¹³⁰ Vgl. Mitchiner, Coinage VIII p.713.742.749 u.ö.; Ders., *Oriental Coins and their Values* (1978), p.348; E. Herzfeld, Sakastān, in: *AMI* 4 (1932. Repr. 1966), p.101.

¹³¹ Vgl. Mitchiner, Coinage VIII p.764/732; Ders., *Oriental Coins* p.348.

¹³² Herodot III 70.78.118.119.

¹³³ Bisutun-Inschrift III 48f, R. G. Kent, *Old Persian* (2¹⁹⁵³. Repr. 1982), p.208.

¹³⁴ Vgl. M. Back, Die sasanidischen Staatsinschriften [Acta Iranica 18] 1978, p.216.360; zur Etymologie vgl. noch Ph. Gignoux, *Iranisches Personennamenbuch II. Mitteliranische Personennamen* Fasz. 2. *Noms propres sassanides en Moyen-Perse épigraphiques* (1986), No.401; St. Zimmer, Zur sprachlichen Deutung sasanidischer Personennamen, in: *Altorientalische Forschungen* 18 (1991), p.125.

¹³⁵ Vgl. P. Lecoq, Le mot farnah- et les Scythes, in: *CRAI* (1987), p.671-181; zu weiteren mit farnah zusammengesetzten Personennamen vgl. A. S. Shahbazi, An Achaemenid Symbol II. Farnah = „(God given) Fortune“ symbolised, in: *AMI* 13 (1980), p.145f; vgl. noch K. Luke, Gondopharnes, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 8/9 (1995-1996), p.431-450.

¹³⁶ Vgl. Eggermont, Alexander's Campaign p.118f.120; D. R. Bhandakar, in: *A Comprehensive History of India* II ed. K. A. Nilakanta Sastri (2¹⁹⁸⁷), p.25; B. Srivastava, *Trade and Commerce in Ancient India* (1968), p.65; R. K. Mookerji, *Aśoka* (1928), p.51; A. Grünwedel, *Buddhist Art in India* (1901. 2¹⁹⁶⁵. Repr. 1985); A. Cunningham, Four reports made during the Years 1862-63-64-65, in: *ASInd.AR* 2 (1871); vgl. noch Dani, Taxila p.55; zu Taxila als Sitz von Aśokas Vizekönig vgl. G. Fussman, Quelques problèmes aśokéens, in: *JA* 261 (1974), p.370.376.378.379 u.ö.; T. Thapar, *Aśoka* (1961. Repr. 2¹⁹⁸⁵), p.193 u.ö.

Sirkap-Areals und Sarai Khola, südwestlich des Bhir Mound.¹³⁷ In achämenidischer Zeit verschob sich das städtische Zentrum zum Bhir Hügel.¹³⁸ Die baktrischen Griechen legten zu Beginn des 2. Jh. v. Chr. fast unmittelbar nordöstlich der achämenidischen Stadt, die immer noch bewohnt war, ähnlich wie in Peukela (= Shaikhān Dheri [Šayhān-Hügel] neben Bālā Hisār beim heutigen Chārsada, griech. Peukela = Puṣkalāvātī/Puṣkarāvātī, „Lotusstadt“) ein neues städtisches Zentrum mit schachbrettartigem Grundriss an. Dank seiner geographischen Lage am Schnittpunkt dreier Handelsstraßen entwickelte sich Taxila zum beherrschenden städtischen Zentrum der Gegend, dessen Ausstrahlungskraft ohne Zweifel bis in die Landschaft Gandhara im engeren Sinn reichte. Die griechische Stadtanlage besaß nebenbei bemerkt einen Sommer- und einen Winterpalast, die beide aus der Zeit der Śaka-Herrschaft stammen.¹³⁹ Die Paläste benutzten die Śaka-Herrscher bzw. ihre in Taxila residierenden Satrapen.

Das Gelände von Sirkap, wo sich die griechische Stadtanlage befand, ist vom Bhir Mound durch den Tamrā nālā-Fluß getrennt und wurde von John Hubert Marshall zwischen 1912 und 1934 zum größten Teil freigelegt.¹⁴⁰ Als Taxila an die Kuṣān-Herrscher fiel, verlagerte sich der städtische Mittelpunkt (endgültig) nach Sirsukh,

¹³⁷ Vgl. B./R. Allchin, *The Rise of Civilization in India and Pakistan* (1982), p.314; F. R. Allchin, How old is the city of Taxila?, in: *Antiquity* 56 (1982), p.8-14; M. Abdul Halim, Excavations at Sarai Khola I.II, in: *Pakistan Archaeology* 7 (1970-71), p.23-89 / 8 (1972), p.1-112.

¹³⁸ Vgl. M. Sharif, Excavations at Bhir Mound, Taxila, in: *Pakistan Archaeology* 6 (1969), p.6-99; J. Marshall, *Taxila I* (1951. Repr. 1975), p.87-111, II passim, sowie noch Ders., *A Guide to Taxila* ([1918. ²1921. ³1936.] ⁴1960. Repr. 1983. 1990), p.47-59; K. Fischer et alii, *Architektur des indischen Subkontinents* (1987), p.148b Abb.140; F. Tissot, *Les arts anciens du Pakistan et de l'Afghanistan* (1987), p.40f.

¹³⁹ Vgl. Marshall, *Taxila I* p.171-177.214-216; Ders., *Guide* p.67-70.

¹⁴⁰ Vgl. Marshall, *Taxila I* p.112-216 u.II; Ders., *Guide* p.60-84; Tissot, *Arts anciens* p.43-45; vgl. dazu noch S. R. Dar, *Taxila and Hellenism - Architectural Evidence* (1982); zu Šayhān Dheri [Hügel] vgl. M. Wheeler, *Chārsada* (1962), p.13f.16f; A. H. Dani, Shaikhān Dheri Excavation [1963 and 1964 Seasons], in: *Ancient Pakistan* 2 (1965-66), p.17-214; Ders., *Recent Archaeological Discoveries in Pakistan* (1988), p.77-80; Tissot, *Arts anciens* p.46-48.

ein Stück nordöstlich von Sirkap, wo nochmals eine neue Stadt entstand, die archäologisch jedoch nur ungenügend erforscht ist.¹⁴¹

Da in Taxila zahlreiche Münzen von bzw. für Gondophares geprägt wurden und zur Konsolidierung seiner Herrschaft im Norden ein Aufenthalt in Taxila erforderlich war, ist es nicht ausgeschlossen, dass auch der König zeitweise in Taxila-Sirkap residierte. Während Gondophares' Regierungszeit¹⁴² hielt sich der Neupythagoräer Apollonios von Tyana mit seinem Reisebegleiter Damis in Taxila auf.¹⁴³ Die Beschreibung der Stadt und ihrer Umgebung, die Philostrat in seiner Apollonios-Vita gibt, beruht wie die Ausgrabungen zeigen, auf z.T. relativ genauer Ortskenntnis.¹⁴⁴ Mit dem dort-

¹⁴¹ Vgl. Marshall, *Taxila I* p.217-221; Ders., *Guide* p.91-94, zu Ruinenstätten außerhalb der genannten Lokalitäten vgl. Marshall a. a. O., zu Taxila vgl. noch W. Vogelsang, *A Period of Acculturation in Ancient Gandhara*, in: *South Asian Studies* 4 (1988), p.106-108; R. Dittmann, *Problems in the Identification of Achaemenian and Mauryan Horizon in North-Pakistan*, in: *AMI* 17 (1984), p.155-191 bes. 156.159ff.168ff; H. G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens* 1965, p.67-72.80-92.97-102; Ders., *Von Gandhara bis Pagan* (1979), p.15f.21-23; zur Geschichte der Stadt vgl. A. H. Dani, *The Historic City of Taxila* (1986. Repr. 2001), M. Wheeler, *Flammen über Persepolis* (1969), p.102-122; Marshall, *Taxila I* p.11-78; N. Ahmad, *The History and Archaeology of Taxila*: Ph.D. London 1958; S. R. Dar, *Taxila and the Western world* (1984); M. I. Bhatti, *Taxila, an ancient metropolis of Gandhara* (2001); vgl. noch Sophia Liva, *Στα βήματα του Μεγάλου Αλεξάνδρου: ταξίδι με άντοκίνητο από τη Μακεδονία ως την Ταξίλα των Ινδίων* (1994).

¹⁴² Zur Gondophares-Herrschaft in Taxila vgl. J. M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans* (1967. Repr. 1993), p.129.136; K. W. Dobbins, *Indo-Hellenistic Coins from Taxila Excavations*, in: *Numismatic Digest* 4 (Bombay 1980), p.12f.14f.16f vgl. auch F. Tissot, *Gandhāra* (1985), p.48f.

¹⁴³ Philostrat, *Vita Apollonii II* 12.20.23-25.27.42 ed. V. Mumprecht (1983), p.150f.170-173.184-187.190-193.230f; ed. F. C. Conybeare I, *LCL* 16 (1912. Repr. 1917. 1948. 1960 u.ö. 1989); ed. Chr. P. Jones I, *LCL* 16 (2005); vgl. dazu O. de Beauvoir Prialux, *The Indian travels of Apollonius of Tyana and the Indian embassies to Rome from Augustus to Justinian* (1873); J. Charpentier, *The Indian Travels of Apollonius of Tyana* (SHVU 29 No.3) 1934, bes. p.48-59; Dani, *Taxila* p.69-70.93.112.114.

¹⁴⁴ Vgl. Marshall, *Taxila I* p.63.64.139.140.175f.201.227.702.758f; Ders., *Guide* p.28f.69.88f; Charpentier, *Indian Travels* p.49ff; zum Aufenthalt von Apollonios in Taxila vgl. noch G. Anderson, *Philostratus* (1986), p.158.208.214.233; zum Wert der Indienne Nachrichten von Philostrat und Aristobul über Taxila vgl. J. Fillozat, *La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde*, in: *JS* 1981, p.130; vgl. auch M. Dzielska, *Apollonius of Tyana* (1986), p.29; G. R. S. Mead, *Apollonius of Tyana* (1966); Kl. Karttunen, *India in early Greek literature* (StOr 65) 1989, p.221-225; A. Dihle, *Indien*, in: *RAC* XVIII (1998), p.34-36; P. Bernard,

gen Herrscher Phraotes¹⁴⁵ einem überzeugten Vegetarier wie Apollonios selbst, unterhielt sich der Philosoph auf Griechisch.¹⁴⁶ Nach Herzfeld handelt es sich bei Phraotes nicht um einen wirklichen Personennamen, sondern um die Sanskrit-Form des Pāli-Beinamens Apatihata, den Gondophares nach den Prakrit-Legenden seiner bilinguen Münzen trägt.¹⁴⁷ Den Beinamen Apratihata bzw. Apadihata/Aniketos (griech.) führen außerdem auch die gräko-indischen Könige Könige Lysias, Philoxenos und Artemidor¹⁴⁸ und offenbar bereits Demetrios, der Sohn und Nachfolger von Euthydemos.¹⁴⁹

Die Regierungszeit Gondophares' kann auf Grund der Inschrift von Taht-i Bāhī noch näher eingegrenzt werden. Etwa 25km nordöstlich von Peukela (auch Peukelaotis, Peukelaitis genannt, sanskr. Puṣkalāvātī oder Puṣkarāvātī, „Lotusstadt“, h. Chārsada), dem wichtigsten städtischen Zentrum der Landschaft Gandhāra im engeren Sinn, entfernt liegt die buddhistische Klosteranlage von Taht-i Bāhī.¹⁵⁰ Hier fand um das Jahr 1857 Henry Walter Bellew (1834-

Greek geography and literary fiction from Bactria to India: the Case of the Aornoī and Taxila, in: *Coins, art, and chronology. Essays on the pre-Islamic history of the Indo-Iranian borderlands* ed. M. Alram and D. E. Klimburg-Salter (DÖAW.PH 280) 1999, p.51-98 bes.69-80.

¹⁴⁵ II 26.41 u.ö. ed. V. Mumprecht (1983), p.188f.230f u.ö.

¹⁴⁶ Vgl. Charpentier, *Indian Travels* p.52f; Haussleiter, *Vegetarismus* p.302 vgl.303.

¹⁴⁷ Sakastān p.112f.1011, dsgl. Marshall, *Taxila I* p.64; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (³1984), p.341; J. N. Banerjea, in: *A Comprehensive History of India II* ed. K. A. Nilakanta Sastri (²1987), p.213f; anders, wenn auch mit Vorbehalt B. N. Mukherjee, *Coins of Prahata*, in: *JNSI* 30 (1968), p.190; zur Lesung und Datierung dieser Münzen vgl. Mitchiner, *Coinage VIII* p.779; A. M. Simonetta, *The Chronology of the Gondopharean Dynasty*, in: *EaW* 28 (1978), p.164.

¹⁴⁸ Vgl. Mitchiner, *Coinage II* (1975), p.143-145, III (1975), p.198-202.223-225; A. K. Narain, *The Coin Types of the Indo-Greek Kings* (1976), p.22f.24.32.40.

¹⁴⁹ Vgl. Narain, *Coin Types* p.6-9; Mitchiner, *Coinage I* (1975), p.61.

¹⁵⁰ Vgl. A. Cunningham, *Takht-i-Bahi/Inscriptions from Yusufzai*, in: Ders., *ASInd. Report for the year 1872-73*. Vol. 5 (1875. Repr. 1966), p.23-36 Pl.VI-X/p.58-60 Pl.XVI.3; D. B. Spooner, *Excavations at Takht-i-Bāhī about 3 miles from Sahri-Bahlol*, in: *ASInd.AR* (1907/08), p.132-148; Ders., *Excavations at Takht-i-Bāhī and Shah-ji-ki-dheri*, in: *ASInd.AR* (1908-11); H. Hargreaves, *Excavations at Takht-i-Bāhī*, in: *ASInd* (1910/11), p.33-39; Ders., *Gandharan Sculpture* (1929. Repr. 1986), p.56.82-92.95f.104f; W. Zwalf, *A Catalogue of the Gandhāra Sculpture in the British Museum*. Volume I (1996), p.22 u.ö. 79.86f no.2.21; Grundriss/Photo/Rekonstruktionszeichnung des Klosters: P. Brown, *Indian Architecture I* (⁴1959. Repr. ⁶1971 und 1983), p.33.157 Pl.XXXIII [Rekonstruktion]; K. Fischer, *Schöpfungen indischer Kunst* (²1961), Taf.40; Ders., *Dächer, Decken und Gewölbe indischer Kultstätten und Nutzbauten* (1974), p.38f.56.82.108.121. 133

1892) einen Stein mit einer Inschrift, der sich heute im Museum von Lahore befindet. Der Text der Inschrift berichtet von einer religiösen Stiftung, die offenbar zu Gunsten des Klosters erfolgte.¹⁵¹ Als die Inschrift im 103. Jahr einer nicht näher spezifizierten Ära gesetzt wurde, war Gondophares bereits 26 Jahre König. Wählt man für das 103. Jahr keinen fiktiven Ausgangspunkt, sondern legt die im Jahr 58 v. Chr. beginnende Vikramā-Ära¹⁵² zu Grunde, trat Gondophares seine Herrschaft im Jahr 19 n. Chr. an und war auch noch im Jahr 46 n. Chr. an der Regierung.

Die nach Vikramāditya, dem König von Mālava, benannte Zeitrechnung ist mit der Ära identisch, die der Sakenherrscher Azes einführte, eine These, die zuerst Marshall aufstellte und die durch neuere Funde bestätigt werden konnte.¹⁵³ In älteren epigraphischen

Abb.122; H. G. Franz, *Buddhistische Kunst Indiens* (1965), p.123f Fig.80.81 Abb.208; V. Thewalt, *Stützelemente und ihr Schmuck in der Architektur der Kusāna-Zeit*: Phil.Diss. Bonn 1982, p.113.131.173.203.309.316 Abb.163.191; M. Bussagli, *L'arte del Gandhāra* (1984), p.64 u. ö. [*L'art du Gandhāra* 1996]; F. Tissot, *Gandhāra* (1985), p.51 u.ö. 168f Pl.VIII.2 fig. 24-26.35-38; vgl. auch T. Rosiny, *Pakistan* (1983), p.113-115 Abb. 30; I. Shaw, *An Illustrated Guide to Pakistan* (1988), p.145.150-152; B. Geoffroy-Schneiter, *Gandhara. La rencontre d'Apollon et de Bouddha* (2000) > *Gandhara. The memory of Afghanistan* (2001), weitere Lit. bei: P. Guenée, *Bibliographie analytique des ouvrages parus sur l'art de Gandhara entre 1950 et 1993* (MAIBL 16) 1998.

¹⁵¹ Vgl. D. Ch. Sircar, *Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization I* (1986), p.125f; S. Konow, *CII Vol.II.1* (1929), p.57-62 Nr.XXVI; Ders., Indoskythische Beiträge, in: *SPAW.PH* 1916, p.800f; vgl. auch J. Dowson, *Notes on a Bactrian Pali Inscription and the Samvat Era*, in: *JRAS* (1875), p.376-383. Zu einer weiteren eventuellen Gondophares-Inschrift aus Chilas vgl. A. H. Dani, *Chilas, the City of Nanga Parvat (Dyamar)* 1983, p.64f No.46.

¹⁵² G. Fussmann, *Nouvelles inscriptions Śāka: ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère Vikrama, ère de Kaniska*, in: *BEFEO* 67 (1980), p.1-43 bes. 29ff, Ders., Une étape décisive dans l'étude des monnaies kouchanes, in: *RNum* 28 (1986), p.148; A. D. H. Bivar, in: *The Cambridge History of Iran* 3(1) ed. E. Yarshater (1983), p.196.201.222ff; Ders., The Azes Era and the Indravarma Casket, in: *South Asian Archaeology* 1979 (1981), p.369-376; Ders., The 'Vikrama' Era, the Indravarma Casket, and the Coming of the Indo-Scythians, forerunners of the Afghans, in: *Monumentum Georg Morgenstierne I* (Acta Iranica 21) 1981, p.47-58; R. Salomon, The Avaca Inscription and the Origin of the Vikrama Era, in: *JAOS* 102 (1982), p.59-68; Mitchiner, Coinage VII (1976), p.610-613; K. W. Dobbins, Eras of Gandhara, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* 7 (1970); J. Marshall, The Date of Kanishka, in: *JRAS* (1914), p.975f.

¹⁵³ Nachweis bei Fussmann und Bivar, vgl. auch Mitchiner, Dobbins (siehe die vorhergehende Anm.).

Quellen wird sie als Ära des Azes oder der Saken bezeichnet. Der früheste Beleg ist das Reliquiar des Prinzen (kumara) Indravarma, dessen Inschrift nach dem „63. Jahr des verstorbenen Großkönigs Aśa [= Azes]“ datiert ist.¹⁵⁴ Nach Ausweis der Münzfunde war Azes der bedeutendste Sakenherrscher. Wie die Numismatik lehrt, fällt seine Regierungszeit ins 1. Jh. v. Chr. Die indische Tradition schreibt die Einführung dieser Zeitrechnung Vikramāditya zu, der im Jahr 57 v. Chr. die Śaka aus Ujjain (gr. Ozene) vertrieben haben soll.¹⁵⁵

An der Datierung der Gondophares-Inschrift nach der Azes-Vikramā-Ära bestehen kaum noch Zweifel.¹⁵⁶ Dieser Zeitanatz

¹⁵⁴ Vgl. H. Bailey, Two kharosthī inscriptions from Avaca, in: *JRAS* (1978), p.3-13; B. N. Mukherjee, An Interesting Kharosthī Inscription, in: *Journal of Ancient Indian History* 11 (1977/78), p.93-114; Fussman, Nouvelles inscriptions p.2-4.7ff; R. Salomon, Avaca Inscription p.59-68; Ders. – G. Schopen, The Indravarma (Avaca) Casket Inscription Reconsidered: Further Evidence for Canonical Passages in Buddhist Inscriptions, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7 (1984), p.107-123.

¹⁵⁵ Vgl. Konow, Indoskythische Beiträge p.812; F. Altheim – R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum* (1970), p.617f; J. E. van Lohuizen-de Leeuw, *The „Scythian“ Period* (1949. Repr. 1995), p.385f; sowie noch S. Shrava, *The Śakas in India* (²1981), p.52-54 u.ä., der allerdings zwischen der Vikramā-Ära und einer älteren Śaka-Ära unterscheidet, die er 204 v. Chr. beginnen lässt [p.V.39-60 bes.55ff].

¹⁵⁶ Vgl. Fussman, Nouvelles inscriptions; dsgl. Zwalf p.16.357; Mitchiner, Coinage VIII p.699.700.714; Ders., Oriental Coins p.347; J. Cribb, New Evidence [Anm. 120] p.297.300; A. D. H. Bivar, in: *The Cambridge History of Iran* 3(1) ed. E. Yarshater (1983), p.197.219.222; M. Alram, Zur Vorbildwirkung der arsakidischen Münzprägung, in: *Litterae Numismaticae Vindobonensis* 3 (1987), p.134; J. N. Banerjee, in: *A Comprehensive History of India* II ed. K. A. Nilakanta Sastri (²1987), p.212f; G. Huxley, Geography p.75; K. H. J. Gardiner, Yarkand in the First century A.D., in: *India: History and Thought. Essays in Honour of A. L. Basham* ed. S. N. Mukherjee (1982), p.54.65, Anm. 38; G. N. Banerjee, *Hellenism in Ancient India* (1919. ³1981), p.107f; Marshal, Taxila I p.58; Tarn, Greeks in Bactria p.353.494.498.501; K. W. Dobbin, Sanabares and the Gondophares Dynasty, in: *NumC* 11 (1971), p.141 Anm. 5; B. N. Mukherjee, A Note on the date of Gondophares I, in: *IHQ* 38 (1962), p.239-241; Ders., *An Agrippan Source – A Study in Indo-Parthian History* (1969), p.183-198; Ders., Revenue, Trade and Society in the Kuṣāṇa Empire, in: *Indian Historical Review* 7 (1980/81), p.46; A. M. Simonetta, Chronology p.161.168; V. A. Smith, *The Oxford History of India* (1958), p.145; Ders., *Early History of India* (1904), p.203 = (¹1924. Repr. 1957), p.244; Ders., The Kushān, or Indo-Scythian, Period of Indian History, B.C. 165 to A.D. 320, in: *JRAS* (1903), p.40f; S. Konow, Kalawān Copper-plate Inscription of the Year 134, in: *JRAS* (1932), p.957; Herzfeld, Sa-

stimmt auch mit dem numismatischen Befund überein. Gondophares imitierte Münzprägungen von Phraates III. (70-57 v. Chr.)¹⁵⁷ und Vonones (8-12 n. Chr.).¹⁵⁸

In Sīstān waren Münzen von Phraates III., z.T. auch Imitationen, in Umlauf, die von sakischen Fürsten mit Gegenstempeln versehen wurden.¹⁵⁹ Schreibt man Sellwoods Serie Nr.33, deren Avers den Phraates-Münzen entspricht, statt Gotarzes¹⁶⁰ Sinatrukes (77[?]-71/70 v. Chr.) zu, der bei den Saken im Exil lebte und mit deren Hilfe als Achtzigjähriger auf den parthischen Thron kam, steht der Annahme nichts im Wege, dass der Hirsch, der nur auf den zuvor genannten Münzen vorkommt, als heiliges Tier der sakischen Königsideologie entlehnt ist.¹⁶¹ In diesem Fall läge nur eine partielle

kastān p.104.105; E. J. Rapson, in: *The Cambridge History of India I. Ancient India* (1922. Repr. 1968), p.515.520; Ders., *Ancient India* (1914), p.145. Im Gegensatz dazu z.B. F. Altheim – R. Stiehl und J. E. van Lohuizen-de Leeuw, die Gondophares aufgrund einer postulierten fiktiven Ära in das 1. Jh. v. Chr. datieren (*Geschichte Mittelasiens im Altertum* 1970, p.622f.625; *The „Scythian“ Period* 1949, p.351-362).

¹⁵⁷ Tetrdrachme von Phraates, Avers: König mit Tiara, Revers: König auf einem Thron sitzend, nach links gewandt, in der ausgestreckten Hand einen Adler haltend, in der linken ein langes Zepter, hinter ihm eine stehende Tyche mit Kranz (D. Sellwood, *An Introduction to the Coinage of Parthia* 1980, p.119-121 Type 39; A. M. Simonetta – D. G. Sellwood, *Again on the Parthian Coinage from Mithridates II to Orodes II*, in: *Numismatica e Antichità Classiche* 7, 1978, p.107 Pl.II.11.12; M. Alram, *Vorbildwirkung* p.133 Taf.12 Nr.35; vorzügliche Abbildung bei J. Sugiyama, *Some Problems of Parthian Kings' Crowns*, in: *Orient* 9, 1973, p.31-41 Pl.I; sowie auch R. Ghirshman, *Iran. Parther und Sassaniden* 1962, p.114 Abb. 139; M. A. R. Colledge, *The Parthian Period*, IR 143, 1986, p.35 Pl.XVIIIc; gute Abb. der Gondophares-Münze zum Vergleich: A. D. H. Bivar, *Gondophares and the Shāhnāma*, in: *IrAnt* 16, 1981, p.146 Pl.Ia).

¹⁵⁸ Sellwood, *Coinage of Parthia* p.195 T.60.5f, Alram, *Hybouzanēs* p.72; Ders., *Vorbildwirkung* p.133.

¹⁵⁹ Vgl. A. M. Simonetta, *Chronology* p.156.157; Alram, *Hybouzanēs* p.73 Taf. 6.8.

¹⁶⁰ So Sellwood p.87.

¹⁶¹ Vgl. Sugiyama, *Some Problems* p.33ff; O. Sudzuki, *Eastern Origin of Scythian Art*, in: *Orient* 4 (1967), p.6 u.8. 12; K. Jettmar, *Mittelasiatische Bestattungsrituale und Tierstil*, in: *IrAnt* 6 (1966), p.7f [nach Clenova] vgl. 21; D. G. Sellwood, *Wroth's Unknwon Parthian King*, in: *NumC* 5 (1965), p.125; J. Dilmaghani, *Parthian Coins from Mithradates II to Orodes II*, in: *NumC* 146 (1986), p.220; vgl. auch B. A. Likvinskij – I. P. Pitchikjan, *Découvertes dans un sanctuaire du dieu Oxus de la Bactriane septentrionale*, in: *RAr* (1981), p.202 Fig.5; zur Zuweisung von Ser.33 an Sinatrukes, die allerdings nicht unbestritten ist, vgl. D. O. A. Klose, *Von Alexander zu Kleopatra. Herrscherporträts der Griechen und Barbaren* (1992), p.78 Nr.142; Dilmaghani, *Parthian Coins*; Bivar, *Gondophares* p.146,

Imitation vor, da das Dekor im Gegensatz zur Tiara fremden Ursprung ist. Auf sakische Traditionen verweist der Hirsch, auf gräko-baktrische das Stierhorn.¹⁶² Beide Elemente, dem parthischen Bereich eigentlich fremd, fanden dank Sinatrukes' längjährigem Aufenthalt bei den Saken kurzfristig Eingang in die Tradition der Parther, wurden dann von seinem Sohn Phraates beibehalten, von den Nachfolgern als Bestandteil der königlichen Insignien jedoch wieder ausgeschieden.¹⁶³

Die Rückseite der Gondophares-Münze lehnt sich wie nicht anders zu erwarten ist, eng an das Revers der Phraates-Serie an, ohne sie allerdings sklavisch zu kopieren:¹⁶⁴ Nike steht mit einem Kranz in der Hand hinter dem Königsthron. Phraates III., dessen Münzen im östlichen Iran wie die seiner Nachfolger Orodes II. (57-38 v. Chr.) und Phraates IV. (38-2 v. Chr.) umliefen (Anm. 161), wandelte den üblichen Typus des auf einem Thron sitzenden Königs¹⁶⁵ ab: Dem in der Pose eines Zeus Aetophoros dargestellten Königs setzt Tyche, die von hinten an den Thron herantritt, einen Siegeskranz auf.¹⁶⁶ Phraates' Nachfolgern Orodes und Phraates IV. überreicht Tyche Palmzweige bzw. Kränze oder kniet vor ihnen.¹⁶⁷ Beide Könige glichen das Reversbild an entsprechende Darstellungen von Zeus Nikephoros an: die auf den ausgestreckten Arm geflogene Nike ist im Begriff dem thronenden König einen Kranz aufzusetzen.¹⁶⁸ Einmal reicht Athena – als Athena Nikephoros auf Münzen des indo-griechischen Herrscher Theophilos (Anfang des 1. Jh. v. Chr.)

Sellwood, Parthian King; anders z.B. Ders., *Coinage of Parthia* p.87; die etymologische Deutung von Saka als Hirsch ist nicht haltbar, vgl. O. Szemerényi, Scythian-Skudra-Sogdian-Saka, in: *SÖAW.PH* 371 (1980), p.41; anders z.B. Suzuki, Eastern Origin p.12; G. Kossack, Mittelasien und skythischer Tierstil, in: *Allgemeine und vergleichende Archäologie. Beiträge* 2 (1980), p.92.

¹⁶² Vgl. Mitchiner, *Coinage I* (1975), p.91ff, II p.147.150 u.ö, III p.200 u.ö., IV p.303.

¹⁶³ Zu Sinatrukes und Phraates vgl. M. Karras-Klapproth, *Prosopographische Studien zur Geschichte des Partherreiches auf der Grundlage antiker literarischer Überlieferung* (1988), p.135-137.161-163.

¹⁶⁴ So mit Alam, *Hybouzanēs* p.72, gegen Simonetta, *Chronology* p.158.

¹⁶⁵ Mit Armlehne ab Mithridates II. (123-88 v. Chr.). Vgl. dazu Sellwood, *Coinage of Parthia* T 52.

¹⁶⁶ Vgl. Sellwood, T 39.

¹⁶⁷ Vgl. Sellwood, T 45 u.ö.

¹⁶⁸ Vgl. Sellwood, T 48.54.

belegt¹⁶⁹ – dem auf seinem Thron sitzenden König einen Kranz.¹⁷⁰ Auf der Gondophares-Münze kann das Motiv der Phraates-Emission, die als Vorbild diente, im Lichte späterer Darstellungen leicht abgewandelt sein.¹⁷¹ Gondophares' Zeitgenossen sahen in der geflügelten Gestalt mit Kranz vermutlich die Nike der Saken, die sich anschickte, Gondophares die Herrschaft über die Länder der Saken zu übertragen. Nike, als Bildtypus von den baktrischen Griechen entlehnt, gehört zum Standardrepertoire sakischer Reversbilder.¹⁷² Die nicht gerade bescheidene Münzlegende und der Symbolgehalt der Nike-Darstellung legen die Vermutung nahe, dass Gondophares erst nach der Konsolidierung seiner Herrschaft mit der Münzprägung begann. Die auf parthischen Vorbildern beruhenden Münzen wurden nur in Sīstān geprägt. Das gleiche Reversbild wie Gondophares benutzten nur Orthagnes und sein Sohn Hybouzanes,¹⁷³ während Abdagases zum gängigen Reversstyp der Partherwährung zurückkehrte, die den König mit einem Bogen auf einem Thron sitzend zeigt.

Von Phraates III. übernahm Gondophares¹⁷⁴ die Tiara mit Stierhorn im Lateralfeld und liegenden Hirschen auf dem Scheitel der Kronhaube, von Vonones dagegen die doppelte Diademschleife. Die Legende der vorliegenden Münze teilt mit Vonones' Prägung (Anm. 62 und 69) die Eigenart, statt des Genetivs durchweg den Nominativ zu benutzen, was ziemlich ungewöhnlich ist. Aus den Details, die von Phraates III. Prägung abweichen, kann der Schluss gezogen werden, dass Gondophares im 1. Jh. n. Chr. regierte.¹⁷⁵

Die so durch numismatische Quellen bestätigte Datierung der Taht-i Bāhī-Inschrift nach der Vikramā-Āra impliziert letzten En-

¹⁶⁹ R. Göbl, *Antike Numismatik* II (1978), No.2218.

¹⁷⁰ Münze von Phraates IV., vgl. Sellwood, T 52.

¹⁷¹ Vgl. Alam, Hybouzanēs p.72.

¹⁷² Vgl. Göbl, *Numismatik* II Nr.2218.2230f/2261.

¹⁷³ Vgl. Alam, Hybouzanēs p.72f Taf. 6.4-7, sowie Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.699.715; Ders., *Oriental Coins* p.356.

¹⁷⁴ Gute Abbildung des Avers wie Revers der Gondophares-Münze bei: Bivar, *Gondophares* Pl.I; Alam, Hybouzanēs Taf. 6.1-3, bes. Taf. 62f; weitere Abb.: Alam, *Vorbildwirkung* Taf.18 Nr.150; Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.727ff; Ders., *Oriental Coins* p.350; Simonetta, *Chronology*; Ders. – Sellwood, *Parthian Coinage* p.107 Fig.1.

¹⁷⁵ Vgl. Alam, Hybouzanēs, bes. p.72; Bivar, *Gondophares* p.147.

des, da Taxila bald nach Gondophares' Tod in den Besitz der Kušān übergang und Kujula Kadphises Münzen von Gondophares überprüfen ließ,¹⁷⁶ dass das Jahr 1 der von Kaniška eingeführten Zeitrechnung eher in die Jahre zwischen 78 n. Chr. (= Beginn der Śāka-Ära) und 144 n. Chr. fällt als ins 3. Jh. (= 232 n. Chr.,¹⁷⁷ sofern man nicht wie Göbl die Regierungsdaten der ersten Kušān-Könige streckt.¹⁷⁸

Gondophares ist der bekannteste Herrscher der sogen. Pahlava-Dynastie.¹⁷⁹ Die Könige tragen parthische Namen,¹⁸⁰ was jedoch

¹⁷⁶ Vgl. Mitchiner, *Coinage* VIII p.735.

¹⁷⁷ So R. Göbl, *System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches* (1984), p.57ff. 61ff bes. 60. 64. 91; Ders., *Donum Burns. Die Kušānmünzen im Münzkabinett Bern und die Chronologie* (1993); Ders., *Zwei neue Termini für ein zentrales Datum der Alten Geschichte Mittelasiens, das Jahr I des Kušānkönigs Kaniška* (AÖAW.PH 1964), sowie Ders., *The Rabatak Inscription and the Date of Kanishka*, in: *Coins, art, and chronology. Essays on the pre-Islamic history of the Indo-Iranian borderlands* ed. M. Alam and D. E. Klimburg-Salter (DÖAW.PH 280) 1999, p.151-175; dsgl. M. Alam, *Indo-Parthian and early Kushan chronology: the numismatic evidence*, in: *ebd.* p.19-48.

¹⁷⁸ Zur neueren Diskussion der zeitlich umstrittenen Fixierung der Kušān-Ära vgl. J. Cribb, *The Early Kushan Kings: New Evidence for Chronology. Evidence from the Rabatak Inscription of Kanishka I*, in: *Coins, art, and chronology. Essays on the pre-Islamic history of the Indo-Iranian borderlands* ed. M. Alam and D. E. Klimburg-Salter (DÖAW.PH 280) 1999, p.177-205; B. N. Mukherjee, *New Light on the Kanishka Era*, in: *Journal of the Asiatic Society* 31 (1989), p.68; Ders., *The Yavanajātaka of Spujidhvaja. The Śakakāla and the Kanishka Era*, in: *JAOS* 102 (1982), p.361-363; B. R. Mani, *The Kushan Civilization* (1987), p.11ff.20.22f; G. v. Mitterwallner, *Münzen der späten Kušānas, des Hunnen Kidara/Kidara und der frühen Guptas* (1983), p.9-66 bes. 50-55; H. Plaeschke, *Indische Daten zum Kaniška-Problem*, in: *EAZ* 22 (1981), p.15-28; Ders., *Zur indischen Numismatik*, in: *Klio* 69 (1987), p.285-288; sowie bes. Fussmann, *Nouvelles inscriptions* [1980] und *Étape décisive* [1986] p.145-173 bes.148f.150. 155f.162f.165ff; vgl. auch J. E. van Lohuizen-de Leeuw, *The second century of the Kaniška era*, in: *South Asian Studies* 2 (1986), p.1-9; Dies., *The „Scythian“ Period* (1949), p.2-5.9-11.14-16 u.ö. 65.181-183 u.ö.; A. C. Soper, *Recent Studies Involving the date of Kaniška I.II*, in: *Artibus Asiae* 33 (1971), p.339-350, 34 (1972), p.102-113 bes.110ff [Rez.zu *Papers on the Date of Kaniška* ed. A. L. Basham 1968].

¹⁷⁹ Pahlavi ist die mittelpersische Form von 'parthisch' (Back, *Staatsinschriften* p.245; W. Sundermann, *Parthisch*, in: *Compendium Linguarum Iranicarum* ed. R. Schmitt 1987, p.118).

¹⁸⁰ Die Namen, die Gondophares oder seine Nachfolger tragen, sind iranischer Herkunft. Manche sind typisch parthisch, so etwa der Königsname Pakores oder Abdagases (Karras-Klapproth, *Studien* p.10ff.119ff/Herzfeld, *Sakastān* p.102f.105; R. Schmitt, *Der Name des Hybouzanes*, in: *Litterae Numismaticae Vindobonensis* 2, 1983, p.75-77).

nicht impliziert, dass sie auch parthischer Herkunft waren.¹⁸¹ Mit Gondophare treten sie aus dem Schatten der Saka-Herrschaft und reißen die Macht an sich oder übernehmen sie friedlich auf Grund verwandtschaftlicher Beziehungen. Seinen allmählichen Aufstieg markieren die Münzlegenden. Auf seinen griechischen Münzen nennt er sich βασιλευς σωτηρ,¹⁸² βασιλευς βασιλεων μεγας αυτοκρατωρ,¹⁸³ βασιλευς βασιλεων μεγας ο επονομαζομενος Σαη,¹⁸⁴ βασιλευς βασιλεων¹⁸⁵ und schließlich, als er auf dem Gipfel seiner

¹⁸¹ Vor allem Herzfeld trat für die parthische Herkunft der Gondophares-Dynastie ein. Aus den parthischen Namen ergibt sich jedoch nicht *eo ipso*, dass die Träger Parther sind. Im Grunde kann aus der parthischen Namengebung im Lande der Saken nur geschlossen werden, dass irgendwelche politische und verwandtschaftliche Beziehungen zur Arsakidendynastie bestanden und das Partherreich vermutlich als Modell für die Staatenbildung diente. Den historischen Umständen nach müsste die in Sīstān beheimatete Gondophares-Dynastie sakischer Abstammung sein. Seit Sinatruk, der bei den Saken im Exil gelebt hatte, existierten sicherlich engere politische Beziehungen zu den Saken und wohl auch dynastische (Anm. 51). Der in Gondophares' Namen enthaltene Bestandteil -phar(r), der 'königliche Glücksglanz', ist seiner lautlichen Gestalt nach vielleicht sakischer Herkunft (vgl. Anm. 135) und kommt auf Kušān-Münzen als personifizierte göttliche Gestalt vor (M. L. Carter, *Trifunctional Pharro*, in: *Studia Iranica* 15, 1986, p.89-98).

¹⁸² Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.732ff; Ders., *Oriental Coins* p.352f.355; Simonetta, *Chronology* p.163; vgl. auch Herzfeld, *Sakastān* p.101; G. K. Jenkins – A. K. Narain, *The Coin-Types of the Saka-Pahlava Kings of India* (1957), p.16-18; D. W. MacDowall, *The Dynasty of the Later Indo-Parthians*, in: *NumC* 5 (1965), p.137-139 u.ö.

¹⁸³ Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.727; Ders., *Oriental Coins* p.350; gute Abb. bei Bivar, *Gondophares* p.146 Pl.Ib. Auf der schlecht erhaltenen Büste der Vorderseite scheint Gondophares eine Tiara zu tragen. Den relativ seltenen Titel autokrator tragen der parthische König Orodes I. (ca.90-80 v. Chr.) und der Usurpator Tiridates (ca. 29-27 v. Chr.), sowie der graeco-indische König Theophilus (Sellwood, *Coinage of Parthia* T 31 u.T 55.7ff; Ders., in: *Cambridge History of Iran* 3(1) ed. E. Yarshater 1983, p.286.292; Herzfeld, *Sakastān* p.102/Mitchiner, *Coinage* III p.214). In späterer Zeit galt autokrator im Orient als Synonym für „König der Könige“ (vgl. R. Duval, *Bar Bahlul. Lexicon Syriacon* I, 1890 = I, 1970, p.58; M. Maróth, Ein Brief aus Turfan, in: *Altorientalische Forschungen* 12, 1985, p.286).

¹⁸⁴ Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.727; Ders., *Oriental Coins* p.350; gute Abb. bei Bivar, *Gondophares* p.147 Pl.Ia.

¹⁸⁵ Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.751.764; Ders., *Oriental Coins* p.358. Auf dem Aversbild, das Münzen der Sakenkönige imitiert, sitzt der König auf einem nach rechts schreitenden Pferd. In der rechten Hand hält er eine Peitsche. Die Rückseite zeigt einen stehenden Śiva mit Dreizack (= triyūla, vgl. dazu auch S. Chakraborty, *Some Anthromorphic Representations of Śiva on Ancient Indian Coins*, in: *JNSI* 49, 1987, p.93-97 bes.94f; G. Kreisel, *Die Śiva-Bildwerke der Mathurā-Kunst* 1986, p.22.104f; D. M. Srinivasan, *Significance and Scope of Pre-Kuṣāna Śaivite Iconography*, in: *Discourses on Śiva* ed. M. W. Meister 1984,

Macht gelangt ist βασιλευς βασιλεων μεγας,¹⁸⁶ ein Titel, den zuvor die Könige der Saken trugen.¹⁸⁷

p.37; N. P. Joshi, Early Forms of Śiva, in: *ebd.* p.48; Sh. Sh. Singh, *Early Coins of North India* 1984, p.49.103.105; I. Ch. Tyagi, *Shaivism in Ancient India* 1982, p.144-146; O. Pr. Singh, *Religion and Iconography on Early Indian Coins* 1978, p.41f; anthropomorphe Darstellungen Śivas fehlen in der gräco-indischen Numismatik, vgl. P. Kundu, Indian Deities on Bactrian and Indo-Greek Coins, in: *JNSI* 44, 1982, p.133 vgl.131f; O. Pr. Singh, *Religion* p.37; Tyagi, *Shaivism* p.143.144.159).

Der von den Saken übernommene Typus des reitenden Königs geht auf die baktrischen Griechen zurück (Mitchiner, Coinage) und kommt auch in späterer Zeit vor (S. Shrava, *The Kushāna Numismatics* 1985, p.94f Pl.V.48-53; Göbl, *Dokumente I* p.95-97 Nr.105-107; Rosenfield, *Dynastic Arts* Pl.I.XV Nr.14-16.291).

Zur Bedeutung des Pferdes in der Vorstellungswelt der Saken vgl. A. D. H. Bivar, in: *The Cambridge History of Iran* 3(1) ed. E. Yarshater (1983), p.195.

¹⁸⁶ Mitchiner, Coinage p.729.732f.749.757; Ders., *Oriental Coins* p.351.355.358; Herzfeld, *Sakastān* p.101.

Die vor allem in Alexandria Arachotis (= Qandahār) und in den Nordprovinzen geprägten Münzen tragen z.T. bilingue Legenden. Auf der Vorderseite ist die mit einem doppelten Diadem versehene Büste des Königs zu sehen oder der auf einem Pferd reitende König mit einer Peitsche in der Hand (zur Peitsche als Königsinsignie in der iranischen Tradition vgl. P. O. Harper, *Reflections on the Whip in the pre-islamic Near East*, in: *Studia Iranica* 11, 1982, p.181-195). Als Variante kommt auch vor, dass der nach links reitende König von einer Nike, die von hinten herbeigeflogen kommt, bekrönt wird. Auf der Rückseite ist Nike mit einem Kranz in der Hand abgebildet (wie Anm. 187. 192. 196) oder Śiva (wie Anm. 185).

¹⁸⁷ Azes und Azilises (sofern er nicht mit Azes identisch ist) bedienten sich ausschließlich des Titels Basileus basileōn megas (Mitchiner, Coinage VI, 1976, p.491 u.ö.; Ders., *Oriental Coins* p.320 u.ö.). Der Gründer des Sakenreiches Maues nennt sich anfangs Basileus, später stets Basileus basileōn megas (Mitchiner, Coinage V, 1976, p.466f; Ders., *Oriental Coins* p.317/318 u.ö.; vgl. noch Fr. Widemann, *Maues king of Taxila, an Indo-Greek kingdom with a Saka king*, in: *EaW* 53, 2003, p. 95-125). Während Gondophares anfangs seine Herrschaft durch Anlehnung an parthische Emissionen legitimierte, griff er in späteren Jahren, als er seine Herrschaft bis Gandhāra ausgedehnt hatte, auf sakische Vorbilder zurück, um zu dokumentieren, dass in seiner Person das Sakenreich erneut Gestalt angenommen hat, ohne allerdings den Versuch zu machen, eine landeseinheitliche Währung zu schaffen. Nike mit einem Kranz in der Rechten, nach links gewandt, ist eine Imitation von Münzen, die griechische Stempelschneider für Maues und Azes herstellten (Mitchiner, Coinage V; Ders., *Oriental Coins* p.317.320; S. Shrava, *The Śakas in India* 1981, p.105.107 Pl.XLIX.41.43.63) und dem Motiv nach Eukratides oder Menander bzw. deren Nachfolgern entlehnt sind. Der berittene König mit Speer oder einer Peitsche gehört zum Standardrepertoire der sakischen Münzprägung (Mitchiner, Coinage; Ders., *Oriental Coins* p.310.318/318.324.328 u.ö.; Shrava, *Śakas* p.106-108.109 Pl.XLIX.45ff; J. P.

Die Rückseite entspricht der vorher genannten Münze dem Motiv nach (abgesehen von der Legende). Das Aversbild ahmt eine Emission von Phraates III. nach. Wie der Arsakide trägt Gondophares eine Tiara, die ein Stierhorn ziert. Statt Hyndopherrēs autokratoros ist auf dem Avers Hyndopherrēs ho eponomazomenos Saē („Gondophares, der den namen šāhi trägt“) zu lesen.¹⁸⁸ Der sakische Königstitel šāhi (parth., indische Form: sāhi) steht in auffälligem Kontrast zu dem griechischen Basileus basileōn megas. Dem paronomastischen Intensitätsgenetiv entspräche eher ein sāhānu sāhi (König der König), wie nach einer jainistischen Überlieferung der oberste Sakenherrscher bzw. der Murunda-König nach der Inschrift von Samudragupta (ca. 335-ca. 375) in Allahabad genannt wurde.¹⁸⁹ Berücksichtigt man, dass die Herrscher des Kušān-Reichs sich ebenfalls des Titels šāhi im Sinne eines 'König par excellence' bedienten, entfällt der Widerspruch. Nach Humbach ist sāhi eine verkürzte Form von sāhānu sāhi.¹⁹⁰ Mit der Imitation parthischer Emissionen beginnt Gondophares' Münzprägung in seinem Heimatland Sakastān.¹⁹¹

Die Rückseite der in Arachosien geprägten Münzen zeigt eine nach rechts schreitende Nike mit einem Siegeskranz und einem

Singh, A religious Study of the Indo-Greek Coins, in: *JNSI* 33, 1971, p.13f; Rosenfield, *Dynastic Arts Pl.XIVf* Nr.269ff).

¹⁸⁸ Vgl. Alram, *Hybouzanēs* p.71.

¹⁸⁹ Vgl. J. F. Fleet, *CII* III (1963), p.8 Nr.1; S. Konow, *Indoskythische Beiträge*, in: *SPAW.PH* (1916), p.812; Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.617-620; van Lohuizen-de Leeuw, „Scythian“ Period p.330; G. Schäfer, „König der Könige“ – „Lied der Lieder“ (*AHAW.PH* Jg.1973) 1974, p.56.58 Anm. 33; vgl. dazu noch G. D. Davary, *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine* (1982), p.274f.

¹⁹⁰ Vgl. H. Humbach, *Herrscher, Gott und Gottessohn in Iran und in angrenzenden Ländern*, in: *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* hrsg.v. D. Zeller (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 7) 1988, p.112; zu sāhi/sāhi in der Titulatur der Kušān-Herrscher vgl. die Tabelle bei Rosenfield, *Dynastic Arts* p.265ff, sowie p.43.52.144.258; A. D. H. Bivar, in: *The Cambridge History of Iran* 3(1) ed. E.Yarshater (1983), p.225 u.ö.; zur Beliebtheit des Titels in nachkuschischer Zeit vgl. R. Göbl, *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien I* (1967), p.64.65.66.67.75 u.ö.; H. Humbach, *Baktrische Sprachdenkmäler I*, 1966, p.14ff.27.30 u.ö.; D. B. Pandey, *The Shahis of Afghanistan and the Punjab* (1973); U. Thakur, *The Hunas in India* (1967), p.96ff; Davary, *Baktrisch* p.275.

¹⁹¹ Vgl. Alram, *Hybouzanēs* p.72; Mitchiner, *Coinage VIII* p.697.75.719.

Palmblatt in der Hand. Nike und der Beiname Soter scheinen anzudeuten, dass Gondophares' militärische Unternehmungen von Erfolg gekrönt waren.¹⁹² In Arachosien ließ Gondophares posthum geprägte Münzen des letzten graeco-indischen Königs Hermaios überprägen.¹⁹³ Die einen Kranz und einen Palmzweig haltende Nike kommt sowohl auf Münzen der graeco-baktrischen bzw. graeco-indischen Könige als auch bei den Saken vor.¹⁹⁴ Einige dieser Nikemünzen wurden in Arachosien geprägt.¹⁹⁵ Das gleiche Motiv kommt im Übrigen auch auf Münzen des parthischen Königs Vonones I. (8-12 n. Chr.) vor,¹⁹⁶ mit dem Gondophares des öfteren die Eigenart teilt, die Legende im Nominativ auf die Münzen zu setzen. Nach D. W. MacDowall gäbe es von Gondophares auch Münzen, auf denen er sich als „Satrap“ bezeichnet.¹⁹⁷

Gondophars Reich umfasste nun Sakastān, Arachosien, Gandhāra und vielleicht das Indoskythien¹⁹⁸ genannte Indusdelta, also im wesentlichen Gebiete, die zuvor den Saken untertan waren. Da die Parther Arachosien als „Weißindien“ (India alba)¹⁹⁹ bezeichneten und Gondophar für seine Münzlegenden und Gondophar für seine Münzlegenden auch Prakrit (in Kharoṣṭhī-Schrift) verwendete, galt

¹⁹² Zur symbolischen Bedeutung des Nike-Motivs vgl. Carter, *Trifunctional Pharro* p.97f.

¹⁹³ Vgl. Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.735; vgl. Ders., VIII p.699.701 u.ö.; Ders., *Oriental Coins* p.288.347.

¹⁹⁴ Eukratides, Antimachos/Menander, Epander, Philoxenos, Archebios, Artemidor: Mitchiner, *Coinage* I p.75.76.97.100, II p.129.133.135f.138.168, III p.202.212.224/Maues, Azes: ebd. V p.466f.470.477.479/VI p.491.493f; vgl. auch A. K. Narain, *The Coin Types of the Indo-Greek Kings* (1976), p.11.14 u.ö.; H. K. Deb, *Indo-Greek Coin Types*, in: *IHQ* 10 (1934), p.514 = Narain, *Coin Types* p.50; Sh. Sh. Singh, *Early Coins of North India* (1984), p.84f.

¹⁹⁵ Vgl. Mitchiner, *Coinage* I p.100, II p.129, V p.448.

¹⁹⁶ Nike nach links gewandt: Sellwood, *Coinage of Parthia* p.194 T 60.1ff, nach rechts gewandt: ebd. p.195 T 60.5ff.

¹⁹⁷ *The Context of Rajuvula the Satrap*, in: *AAH* 25 (1977), p.190.

¹⁹⁸ *Periplus maris Erythraei* §38.41.48.57 (ed. H. Frisk 1927, p.12f.14.16.18f), Huntington, *Periplus* p.41.43.47.53 u. p.84.108.153; R. Drexhage, *Untersuchungen zum römischen Osthandel* (1988), p.80f.

¹⁹⁹ Isidor von Charax §19 (*FGH* IIIC, 1958. Repr. 1969, p.782 Nr.781; ed. Schoff, *Parthian Stations* [Anm. 122] p.8/9); W. Vogelsang, *Early Historical Arachosia in South-East Afghanistan*, in: *Iran* 20 (1985), p.13.77-82.91-93; Walser, *Route des Isidorus* p.154f; zur Verwendung von „weiß“ in geographischem Sinne (= Westen) vgl. z.B. Leukosyrien (L. Franck, *Sources classiques concernant la Capadoce*, in: *RHAs* 24, 1966, p.84f.86-89).

er bei den aus dem Westen angereisten Kaufleute vermutlich als Inderkönig. Auf Grund der geographischen Ausdehnung von Gondophars Reich entlang der Südroute der Seidenstraße,²⁰⁰ die über Baktra, Taxila und dann stromabwärts zum Indusdelta führte, existierten für den Fernhandel günstige Rahmenbedingungen. Von Taxila verlief eine Route nach der alten Maurya-Hauptstadt Pataliputra (griech. Pali[m]bothra) in Magadha, die auf halbem Weg in Mathura eine Abzweigung zu dem am Indischen Ozean gelegenen Hafen Barygaza (= griech., h. Broach) besaß. Die westliche Verlängerung der alten Königsstraße (rājamārga oder rājapatha)²⁰¹ der Maurya, in späterer Zeit Uttarāpatha genannt, führte den Kophen (h. Kābul) entlang über Peukela (sanskrit. Puṣkalāvātī, h. Chārsada) nach Kāpiśa (h. Begram) und weiter nach Baktra. Ins Tarim-Becken konnte man nicht nur auf dem Umweg über Baktra (oder eine ähnliche Westroute) gelangen, sondern auch direkt von Taxila aus quer durch das Hindukusch- und Karakorum-Gebirge.²⁰²

²⁰⁰ Den Begriff 'Seidenstraße' oder 'Sererstraße' prägte Ferdinand von Richthofen (1833-1905) in einem 1877 erschienenen Aufsatz (Über die zentralasiatischen Seidenstraßen bis zum 2. Jh. n. Chr., in: *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 5/6, 1877, p.98-122, vgl. auch Ders., *China* I, 1877. Repr. 1971, p.491.493.499.507 u. Reg., zu seinem Leben und Werk vgl. L. Zögner, *China cartographica* 1983).

²⁰¹ Vgl. Kautilya, *Artaśāstra* II. 4.4.8 und Megasthenes, *Indika* (FGH IIIC, 1958. Repr. 1969, p.611 Nr.715 Frg.6c = Strabo XV 111 §689 [ὁδὸς βασιλική]).

²⁰² Vgl. J. Marshall, *Taxila* I (1951. Repr. 1975), p.1f.66; M. Wheeler, *Der Fernhandel des römischen Reiches in Europa, Afrika und Asien* (1965), p.159; Ders., *Chārsada* (1962), p.4f; H. Chakraborti, *Trade and Commerce in Ancient India* (1966), p.23ff.153-166.169-173.181-185; R. N. Saletore, *Early Indian Economic History* (1975), p.334.344f.347-349.351f u.ö.; B. Srivastava, *Trade and Commerce in Ancient India* (1968), p.26.65-69.72f.74 u.ö.; S. D. Moti Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India* (1977), p.5ff.98.11 u.ö.; Huntingford, *Periplus* p.45-47.85.112; K. Chakrabarti, *Society, Religion and Art of the Kushāna India* (1981), p.30f.35 vgl.18f; *Zwischen Gandhāra und den Seidenstraßen* (1985), p.9-11; G. Fussman, *La route oubliée entre l'Inde et la Chine*, in: *L'Histoire* 93 (1986), p.50-60; B. R. Mani, *The Kushan Civilisation* (1987), p.33f.35f.196f.200 u.ö.; vgl. auch N. Sen Gupta, *Cultural History of Kapisa and Gandhara* (1984), p.99-124; zu Barygaza vgl. bes. B. G. Gokhale, *Bharukaccha/Barygaza*, in: *India and the Ancient World. History, trade and culture before A.D. 650*. P. H. L. Eggermont *Jubilee Volume* ed. G. Pollet (1987), p.67-79; nicht bes. aufschlussreich hinsichtlich des internationalen Handels: K. W. Dobbins, *The Commerce of Kapisene and Gandhāra after the Fall of Indo-Greek Rule*, in: *JESHO* 14 (1971), p.286-302.

Seit alters bestand vor allem zwischen dem Indusgebiet und Babylonien eine gute Seeverbindung.²⁰³ Auf diesem Weg gelangten durch Kaufleute sicherlich landeskundliche Informationen nach Mesopotamien. Gondophars Nachfolge trat nicht sein Sohn an, sondern der Sohn seines Bruders. Sein Neffe Abdagases bezeichnet sich auf seinen Münzen mit Prakrit-Legende als Gadapharabrāda-putra „Sohn von Gondophars (Gadapharas) Bruder“. Die griechi-

²⁰³ Zu Kontakten zwischen Babylonien und dem Indusgebiet in altorientalischer Zeit vgl. R. Delbrueck, Südasiatische Seefahrt im Altertum, in: *BoJ* 155/56 (1955/56), p.13-18; E. C. L. During Caspers, Some Motifs as Evidence for Maritime Contact between Sumer and the Indus Valley, in: *Persica* 5 (1971), p.107-118; Dies., Harappan Trade in the Arabian Gulf in the Third Millenium B.C., in: *Mes.* 7 (1972), p.167-191; Dies., A short survey of a still topical problem: the third millenium Arabian Gulf trade mechanism seen in the light of the recent discoveries in Southern Iran, in: *Acta Praehistorica et Archaeologica* 3 (1972), p.35-42; Dies., Westward Contacts with Historical India – A Trio of Figurines, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 9 (1979), p.10-30; Dies., Sumer, Coastal Arabia, and the Indus Valley in Protoliterate and Early Dynastic Eras, in: *JESHO* 22 (1979), p.121-135; Dies., In the Footsteps of Gilgamesh: In Search of the Prickley Rose, in: *Persica* 12 (1987), p.57-95; S. Parpola – A. Parpola – R. H. Brunswig, The Meluḥḥa Village. Evidence of Acculturation of Harappan Traders in late Third-Millenium Mesopotamia?, in: *JESHO* 20 (1977), p.129-165; J. G. Shaffer, Harappan Commerce: An Alternative perspective, in: *Anthropology in Pakistan* ed. St. Pastner – L. Flam (1982. Repr. 1985), p.166-210 bes. 180-186 u.ö.; C. M. Piesinger, *Legacy of Dilmun. The Roots of Ancient Maritime Trade in Eastern Coastal Arabia in the 4th/3rd Millenium B. C.*: Ph.D. University of Wisconsin, Madison (1983); Th. Howard-Carter, Dilmun: at sea or not at sea?, in: *JCS* 39 (1987), p.54-117 bes.69.73.75f.77.79.81-83.84.86.87f.103.106; S. Ratnagar, Harappan trade in its „world“ context, in: *Trade in early India* ed. by R. Chakravarti (2001), p.102-127; Dies., *Encounters: the Westerly trade of the Harappa civilization* (1981); T. Vosmer, The Magan Boat Project: a process of discovery, a discovery of process, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 33 (2003), p.49-58; M. Tengberg, The importation of wood to the Arabian Gulf in antiquity. The evidence from charcoal analysis, in: *ebd.* 32 (2002), p.75-81; zu den Handelsbeziehungen zwischen Babylon und dem Indusgebiet bzw. der nördlichen Westküste Indiens ab der Achämenidenzeit vgl. Delbrueck, Südasiatische Seefahrt p.18-21.24-26.29f.36-38.48f. 233f.239 u.ö.; H. Schiwiek, Der Persische Golf als Schifffahrts- und Seehandelsroute in Achämenidischer Zeit und in der Zeit Alexanders des Großen, in: *BoJ* 162 (1962), p.4-97; Saletore, Economic History p.291f.296ff u.ö.; vgl. auch Ch. Rouéché – S. M. Sherwin-White, Some Aspects of the Seleucid Empire: The Greek Inscriptions from Failaka in the Arabian Gulf, in: *Chiron* 15 (1985), p.38f; P. Högemann, Die Bedeutung des Indischen Ozeans für die Weltmächte von Altertum und Neuzeit. Geophysikalische und geopolitische Konstanten in der Geschichte, in: *Saec.* 37 (1986), p.34-44 bes. 35-40.

sche Legende auf dem Avers schwankt bei den einzelnen Prägeserien, die auf der Vor- und Rückseite stets den König zu Pferd mit Peitsche und stehendem Zeus mit Zepter zeigen. Sie nennt bald Gondophares zusammen mit seinem Neffen, bald den Neffen allein, entweder mit seinem Namen Abdagases oder unter der Bezeichnung „des Hyndopheres Brudersohn (adelphideos)“.²⁰⁴

Die gleiche Erbfolge kannten auch die Saken,²⁰⁵ deren Herrschaft auf Gondophar übergegangen war. Herzfeld ging davon aus, dass die Erbfolge über die Schwester des Herrschers verläuft, was mit Altheim-Stiehl²⁰⁶ in ein Erbrecht der Söhne des Bruders abzuändern ist. Herzfelds Ansicht über die Erbfolge teilt Friedrich Wilhelm. Nach ihm ist Azes der Sohn von Maues Schwester.²⁰⁷ Dass der Nefte mütterlicherseits die Thronfolge antritt, kommt nicht selten in Makurien und Alodien, den mittelalterlichen christlichen Reichen Nubiens, vor.²⁰⁸ Nach dem Reisenden Abū Šālih, einem Armenier, besaß der Schwestersohn ein Anrecht auf den Thron. Der leibliche Sohn des Königs folgte seinem Vater nur dann nach, wenn kein Nefte mütterlicherseits vorhanden war.²⁰⁹ Im „Reich des goldenen

²⁰⁴ Mitchiner, *Coinage* [VIII] p.752-754; Ders., *Oriental Coins* p.359; Herzfeld, *Sakastān* p.79.101.105; MacDowall, *Dynasty* p.139.143; vgl. auch A. M. Simonetta, *Chronology* p.159.163.168; Ders., *The Chronology of NW India in the first Century A.D. and its possible verification*, in: *Numismatica e Antichità Classiche* 22 (1993), p.177; Cribb, *New Evidence* [Ann. 120], p.294f.300; R. B. Whitehead, *Notes on the Indo-Greeks III*, in: *NumC* [6.ser.] 10 (1950), p.225.

²⁰⁵ Herzfeld, *Sakastān* p.94-96.97; Ders., *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East* (1968), p.272f §220; Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.447f.620-622; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen I* (1969), p.121, zu Spalirises als 'Königsbruder' von Maues (entsprechend Herzfeld und Altheim) vgl. A. M. Simonetta, *Chronology* p.162.175; Ders., *An essay on the so called „Indo-Greek“ Coinage*, in: *EaW* 8 (1957), p.46.47; etwas anders Salomon-Schopen (*Indravarman* p.111) und Fussman (*Nouvelles inscriptions* p.23f), die das Erbrecht der Brüder betonen.

²⁰⁶ Vgl. Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.620-622, p.447 noch nach Herzfeld.

²⁰⁷ F. Wilhelm, *Indien. Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft* (Fischer Weltgeschichte 17) 1967. ⁶⁶⁻⁶⁷1993/2000, p.101.

²⁰⁸ Vgl. S. C. Munro-Hay, *Kings and kingdoms of ancient Nubia*, in: *RSEI* 29 (1982-83), p.100.105.108.110.112.115.118f.121.122.124; G. Vantini, *Christianity in the Sudan* (1981), p.129.173 u.ö.

²⁰⁹ Vgl. B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abu Šalih the Armenian* (1894. Repr. 1969

Stuhles“ wird einer der Söhne der ältesten Königsschwester Nachfolger des Asantehene. Diese Erbfolge nimmt ab dem Herrscher Osai-Tutu im Aschanti-Reich institutionalisierte Form an. Matrilineare Erbfolge gilt auch heute noch unter den Aschanti. Die Genealogie der Sakenkönige wird in der numismatischen Literatur zu meist abweichend von Herzfeld und Altheim rekonstruiert.²¹⁰

Den Thron erbt der Neffe. Der Vater des Kronprinzen stand in hohen Ehren und durfte als Vizekönig und zweiter Mann im Reich sogar Münzen prägen, deren Legende, Griechisch oder Prakrit, seinen Rang als „Bruder des Königs“ hervorhebt. Im Reich der Saken nahm der Bruder des Herrschers eine hohe Stellung ein und konnte sogar eigene Münzen prägen. Als „Bruder des (Groß)königs“ (βασιλέως ἀδελφός/mahārājabhṛata) bezeichnet sich Spalahora,²¹¹ Spalirises²¹² und ein gewisser Arsakes adelphos.²¹³ In Gondophares' Machtbereich spielten Brüder und Neffen ebenfalls eine große Rolle. Nicht in Erscheinung tritt der Vater von Gondophares' Neffen und Nachfolger Abdagases. Folgt man Mitchiners Identifikation von Orthagnes mit Gadana (= Gad, dem Bruder des Gondophares nach den Thomasakten),²¹⁴ könnte man in Hybouzanes, dem Sohn des Orthagnes, von dem nur wenige Münzen bekannt sind,²¹⁵ ein früh verstorbenes Familienmitglied sehen, das zur Thronfolge bestimmt war. Orthagnes und Hybouzanes prägten Münzen, auf deren Revers Gadanans Name (in Prakrit) erscheint.

Innerhalb von Gondophares' Machtbereich scheinen plötzlich auch manche Fürsten die Erbfolge über die Brudersöhne praktiziert zu haben. Aśpavarma, der bereits unter dem Sakenherrscher Azes (oder Azes II.) das Amt eines *stratega* (prakrit, < strategos) in Taxi-

und 1992), p.165 Z.4ff/271f §99a; G. Vantini, *Oriental Sources concerning Nubia* (1975), p.333.

²¹⁰ Vgl. Mitchiner, *Coinage V* p.443 u.ö., A. M. Simonetta a. a. O.; K. W. Dobbins, *The Commerce of Kapisene and Gandhāra after the Fall of Indo-Greek Rule*, in: *JESHO* 14 (1971), p.286-301; Ders., *Śaka-Pahlava Coinage* (1973), p.4f.6ff; Rosenfield, *Dynastic Arts* p.124-127.

²¹¹ Vgl. Mitchiner, *Coinage V* p.449f, nur Prakrit-Legende.

²¹² Vgl. Mitchiner, *Coinage V* p.453: bilingue Legende.

²¹³ Vgl. Simonetta, *Chronology* p.174.

²¹⁴ Vgl. Mitchiner, *Coinage [VIII]* p.713.720 u.ö.

²¹⁵ Vgl. Mitchiner, *Coinage* p.730; Alram, *Hybouzanēs*; Cribb, *New Evidence* [Anm. 120] p.286.292.295.

la bekleidet hatte, vererbte seine Rangstellung seinem Neffen Sasan.²¹⁶ Ašpavarmas Vorfahren könnten teilweise indischer Herkunft gewesen zu sein, wahrscheinlich besitzen sie aber auch nur indische Namen und waren sakische Fürsten.²¹⁷ Sein Vater Indravarma, der Sohn (oder Nachkommen?) des Vijaśamitra, des Königs (raja) von Apraca (Avaca > h. Baja-ur), prägte am Ausgang der Sakenherrschaft, als das Reich in einzelne Teilfürstentümer zerfallen war, Münzen in Taxila.²¹⁸ Die Genealogie der männlichen Linie ist hauptsächlich durch Münzen bekannt, über die weiblichen Familienmitglieder gibt Indravarmans Reliquiar Auskunft. Hier werden u.a. Indravarmans Onkel mütterlicherseits und väterlicherseits erwähnt. Der letztere ist Vaga (< pers. бага), der „Bruder des Königs von Avaca“, der das Amt eines *stratega* bekleidete. Der gleichen Epoche der Satrapenherrschaft gehört Zeionises (= Jihonika) an. Auf Münzen nennt er sich anfangs „Satrap, Sohn des Manigula“,²¹⁹ später „Großsatrap“.²²⁰ Aus der Aufschrift einer Silbervase aus Taxila ist ersichtlich, dass Manigula ein „Bruder des Großkönigs“ war und sein Sohn Jihonika das Gebiet von Cukhsa (h. Chach) in der Nähe von Taxila verwaltete.²²¹ Von den Satrapen, die nach Azes' (II) Tod eine eigene Münzprägung aufnahmen, was zuvor nicht üblich gewesen war, prägten (abgesehen von Athamas' isolierter Goldprägung) nur Zeionises und Rājūvula (=Rājula), der Mahākšatrapa von Mathurā, Silbermünzen.²²² Als Neffe des Großkönigs scheint sich Zeionises Hoffnungen auf die Herrschaft gemacht zu haben und zur Silberprägung nach Azes' und Maues' Vorbild übergegangen zu sein. Das häufige Vorkommen von „Königsbrüdern“ und zur Nachfolge berechtigter Neffen in der Periode der

²¹⁶ Vgl. Mitchiner, Coinage IV p.344f/VIII p.677.697.746.755f; R. B. Whitehead, The Dynasty of the General Aspavarma, in: *NumC* [6.ser.] 4 (1944), p.99-104; Ders., Notes III [Anm. 204] p.221-223; Cribb, Date of the 'Periplus' [Anm. 72] p.144 Fig. 18; zu dem Lehnwort *stratega* und dem calque *hinaza* als sakischem Königstitel in Khotan vgl. Cs.Töttösy, Graeco-Indo-Iranica, in: AAH 25 (1977), p.132f.

²¹⁷ Vgl. Fussman, Nouvelles inscriptions p.24.

²¹⁸ Vgl. Mitchiner, Coinage IV p.344, zu Avaca vgl. Fussman, Nouvelles inscriptions p.13.21.

²¹⁹ Vgl. Mitchiner, Coinage VII p.592-596.

²²⁰ Vgl. Mitchiner, Coinage VII p.596.

²²¹ Vgl. Mitchiner, Coinage p.582.610, St. Konov 1929, Nr.XXX.

²²² Vgl. Mitchiner, Coinage VII p.587 Anm. 1/592.599.604.606.

Herrschaft der Saken und des Gondophares beruht sicher nicht auf Zufall und setzt eine entsprechende Regelung in der Erbfolge voraus. Ansonsten müsste man annehmen, dass die Fürsten im 1. Jh. v./n. Chr. besonders häufig an Kinderlosigkeit litten oder die Königssöhne damals stets rasch verstarben, was kaum denkbar ist.

Diese Art der Erbfolge, nach einem keltischen Wort *tanistry*²²³ genannt, herrschte auch bei manchen anderen Steppenvölkern, z. B. den Hunnen,²²⁴ und kommt sogar bei den Partherkönigen²²⁵ vor. Die *tanistry*-Erbfolge ist keine Regel im Partherreich und kommt (nur) in der Anfangszeit vor, als das nomadische Erbe noch in lebendiger Erinnerung war. Nach Arrian²²⁶ war der zweite Partherkönig Tiridates, sofern er nicht wie gewöhnlich aus der Genealogie gestrichen wird,²²⁷ ein Bruder des Dynastiegründers Arsakes. Auf Phriapites (191-176 v. Chr.) folgten seine drei Söhne Phraates (176-171), Mithradates I. (171-139/38) und Artabanos (128-124/3), unterbrochen durch die Herrschaft von Mithradates jungem Sohn Phraates II. Ein weiterer Bruder Bacasis (akk. Baga-asa) verwaltete die Satrapie Medien.²²⁸ In der einschlägigen Literatur wird die letztere Identifikation, so weit ich sehe, nicht vorgenommen. Es ist kaum

²²³ Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.447.621; Altheim, *Hunnen I* p.119.

²²⁴ Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.447; Dies., *Die Araber in der alten Welt II* (1965), p.503; Altheim, *Hunnen I* p.120.364f, IV (1962), p.272; weitere Belege zu dieser Erbfolge bei Altheim, *Hunnen I* p.119f; zum Doppelkönigtum und zur Erbfolge unter Umgehung der leiblichen Söhne vgl. auch W. Pohl, *Die Awaren* (1988), p.293ff bes. 298 u. 177; zum Doppelkönigtum bei den Alchon vgl. Göbl, *Dokumente I* (1967), p.62, II (1967), p.252, bei den Protobulgaren vgl. V. Becevliev, *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte* (1981), p.338-341.

²²⁵ Altheim-Stiehl, *Geschichte Mittelasiens* p.445-447.621; Dies., *Araber II* (1965), p.503-505, anders G. A. Košelenko [Koshelenko], *La genealogia dei primi Arsacidi*, in: *Mes.* 17 (1982), p.133-146.

²²⁶ *Parthica I. 2* (ed. A. G. Roos – G. Wirth II, 1967, p.225f).

²²⁷ Vgl. K. Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte* (1980), p.20; J. Wolski, *Arsace Ier, fondateur de l'état parthe*, in: *Commémoration Cyrus. Hommage universel III* (Acta Iranica 3) 1974, p.159-199; Ders., *L'origine de la relation d'Arrien sur la paire es frères Arsacides, Arsace et Tiridate*, in: *AAH* 24 (1976), p.63-70; Ders., *Untersuchungen zur frühen parthischen Geschichte*, in: *Klio* 58 (1976), p.439-457 bes. 441ff; Ders., *Arsace II et la généalogie des premiers Arsacides*, in: *Hist.* 11 (1962), p.136-145; Ders., *L'empire des Arsacides* (1993), p.58ff.

²²⁸ *Iustin XLI.6*; T. G. Pinches, *The Old Testament in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia* (31908), p.483.

denkbar, dass Phraates keine männlichen Nachkommen besaß und sein Bruder Mithradates bei seinem Tode nur einen minderjährigen Sohn. Explizit erwähnt auch der byzantinische Kaiser Konstantin VII. Prophyrogenetos (913-959) in seinem Werk *de administrando Imperio* die tanistry-Erbfolge für das Nomadenvolk der Petschene- gen: „Nach ihrem Tod (sc. der Fürsten des in 8 Provinzen eingeteil- ten Steppenreiches) erben ihre Vettern (ἑξάδελφοί) die Herr- schaft.“²²⁹ Im Folgenden betont Konstantin, dass das Erbrecht altem Brauch folge und die Erbfolge stets über die Söhne oder Enkel des Bruders verlaufe. Bei den Bulgaren konnte der Neffe oder der Bru- der des verstorbenen Khans die Nachfolge antreten.²³⁰

Da dem Verfasser der Akten bekannt war, dass Gondophar ein Zeitgenosse Jesu und der Apostel war, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass in die Erzählung über die nackten Daten wie Lebens- zeit und Name des Königs hinaus, auch Überlieferungen eingeflos- sen sind, die Sitten und Gebräuche aus dem Sakenland widerspie- geln. In der wundersamen Erzählung von Thomas' Palastbau, die Jesu Antwort auf die Frage des reichen Jünglings (Mk 10.21, vgl. Mt 6.19f) anschaulich exempliziert, lassen sich bestimmte Details auf dem Hintergrund der im Ostiran praktizierten tanistry-Erbfolge besser verstehen. Gondophar verbindet nämlich mit seinem Bruder ein besonders enges Verhältnis. Seinen plötzlichen Tod betrauert der König über alle Maßen, „denn“ – so die Akten – „er hatte ihn sehr lieb“.²³¹ Umgekehrt trifft den Bruder das Leid, das der betrüge- rische Baumeister aus Jerusalem Gondophar angetan hat, so sehr, dass er vor Kummer stirbt. „Ich weiß“, – so versichert Gad nach seiner Wiederkehr auf Erden – „dass du die Hälfte deines Reiches für mich, wenn jemand dich darum bäte, dahingeben würdest“.²³² Mit dieser biblischen Floskel – dem persischen Großkönig ist seine Lieblingsfrau Esther die Hälfte seines Reiches wert (Est 5.3,6 und 7,2) – soll die unverbrüchliche Eintracht, die zwischen den königli-

²²⁹ Ed. Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, *CFHB* 1 (1967. Repr. 1985), p.166 Z.24f/167, Kap. 37 < *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio* ed. by Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins (Magyar-görög tanulmányok 29) 1949, p.166 Z.24f/167, Kap. 37; K. Dieterich, *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völk- erkunde* II (1912. Repr. 1973), p.54; vgl. Altheim, Hunnen I, p.365.

²³⁰ Becevliev, Protobulgarische Periode p.337f.

²³¹ Wright I p.189 Z.15/II 163.

²³² Wright I p.190 Z.16f.

chen Brüdern besteht, nachhaltig betont werden. Gondophar ist für des Bruders Leben kein Opfer zu hoch. Auf dem Hintergrund der sakischen Bruder-Sohn-Erbfolge gewinnt die gewiss auch literarisch verklärte Bruderliebe, an persischen Königshöfen eher die Ausnahme als die Regel, erst ihre richtige Bedeutung. Gondophars Hochschätzung hat nicht philanthropische Gründe, sondern auch handfest dynastische. Durch den Bruder ist die Kontinuität in der dynastischen Erbfolge gesichert. Gad, wie Gondophars Bruder in den Akten genannt wird, dürfte eine Kurzform der Münzlegende Gadapharabrādaputra „Gondophars Neffe“ sein, sofern er sich nicht hinter Gadana verbirgt, der zusammen mit Gondophar Münzen prägte. Gadana ließ in Alexandria Arachotis (Qandahār) eine Serie von bilinguen Münzen prägen, die auf dem Revers Nike und auf dem Avers den König mit doppeltem Diadem zeigen. Die griechische Legende der Vorderseite nennt Gondophares, die Prakritlegende der Rückseite bezeichnet Gadana als „Großkönig“ und „siegreichen General [stratega]“²³³ ein und dieselbe Person.²³⁴ Nach Mitchiner wären Orthagnes, Gadana und Gad identisch mit Gondophares Bruder.

Im zweiten Teil der Akten, der am Hof eines Königs namens Mazdai spielt, tritt das tanistry-Motiv ebenfalls in Erscheinung. Mazdai, im Syrischen eine hypokoristische Form eines mit Mazda²³⁵ zusammengesetzten Personennamens, ist als König im indo-iranischen Raum zwar nicht belegt, kommt aber auf sogdischen Münzen des 3. Jahrhunderts (als Mazda Khodad²³⁶) vor. Als Satrap von Kilikien prägte Mazaïos in Tarsos Münzen mit reichsaramäischer Legende. Unter Alexander war er Satrap von Babylonien. Im Aramäischen lautet sein Name Mazdai.²³⁷ Nicht selten wird der Name Mazdai über Bazdai bzw. Bazdeo mit dem Namen des

²³³ Mitchiner, *Coinage* VIII p.729.740; Whitehead, Notes III [Anm. 204] p.223-225.

²³⁴ Vgl. Mitchiner, *Coinage* p.713.718.720.741-743 bes. 718; ähnlich auch W. Otto, Hyndopherres, in: *PRE* IX.1 (1914), p.191; W. Schur, *Die Orientpolitik des Kaisers Nero* (1923. Repr. 1963), p.77.

²³⁵ F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (1895. Repr. 1963 und 1976), p.201.

²³⁶ R. Göbl, *Antike Numismatik* II (1978), p.213 No.2310.

²³⁷ Vgl. Justi, *Namenbuch* p.201; *Numismatic Fine Arts* VII (Beverly Hills 1979), Nr.251/ VIII (1980), Nr.324.325; M. Alram, *Iranisches Personennamenbuch* IV. *Nomina Propria Iranica in Nummis* (1986).

Kušān-Herrschers Vāsudeva in Verbindung gebracht, der sich auf Münzen Bazodeo oder Bazdeo nennt.²³⁸

In Mazdais Reich, das offenbar an Gondophars Gebiet grenzt, nimmt Koreš (Kyros)²³⁹ einer der männlichen Hauptprotagonisten der Erzählung, den Rang eines Vizekönigs, des „Zweiten“²⁴⁰ nach dem König, ein. Das Amt des *secundus* kannte der Verfasser aus seiner edessenischen Heimat. In der Doctrina Addai, dem legendären Bericht von Edessas Missionierung durch den Thomas-Jünger Addai, nimmt ein hoher älterer Adliger den Rang des 'zweiten Mannes im Reich' ein.²⁴¹ Im Perlenlied, nach den Akten vom Apostel gedichtet, wird der designierte Thronfolger²⁴² mehrmals der

²³⁸ So bes. S. Lévi, Notes sur les Indo-Scythes III. Saint Thomas, Gondopharès et Mazdeo, in: *JA* 9 [9.sér.] (1897), p.36-40 = Ders., Notes on the Indo-Scythians III. Saint Thomas, Gondophares, and Mazdeo, in: *Indian Antiquary* 33 (1904), p.14f; Philipps p.159; J. F. Fleet, St. Thomas and Gondophernes, in: *JRAS* (1905), p.235f; M. Bussagli, The Apostle St. Thomas and India, in: *EaW* 3 No.2 (1952), p.89f; zur Münzlegende vgl. R. Göbl, System, Taf. 28-31; Rosenfield, *Dynastic Arts* p.107 u.ö.

²³⁹ Altpers. Kuruš, elam. Kuraš, akk. Kuraš/Kuraššu, hebr. Korāš/Kōrāš, aram. Krš; ägypt. Kwrš [= Kawaruša?], griech. Κῶρος [mit Langvokal in der ersten Silbe], gelegentlich auch Κόρος, Κόρος [mit Kurzvokal in der ersten Silbe] (dsgl. Philipps, Connection p.6.7; zu den einzelnen Namensformen vgl. W. Hinz, Kyros, in: *RLA* VI, 1980-83, 400-403; KBL II, ³1974, p.445/ KBL ²1958, p.428; *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* hrsg. v. H. Donner, 3. Lfg., ¹⁸2005, p.535; [F. H.] Weißbach, Kyros [Nr.5-7], in: *PRE.S* IV, 1924, 1128; W. Eilers, *Semiramis* 1971, p.28 Anm. 31a; Ders., Kyros. Eine namenkundliche Studie, in: *Beiträge zur Namenforschung* 15/2, 1964, p.180-236 bes. 192-199). In dem von Wright edierten Text aus dem Britischen Museum wird der Name stets Kryš geschrieben, was der griechische Übersetzer der Acta unter Hinzufügung von -ios an den Personennamen Charisios anglich (vgl. auch Klijn, Acts 11.267). In der von Carl Eduard Sachau für die frühere Königlich-Preussische Staatsbibliothek in Berlin erworbenen Handschrift (Sachau Nr. 222 [= E.Sachau, Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin XXIII. *Verzeichnis der syrischen Handschriften* I, 1899, p.289 Nr.75]) wird als Namensform Kwrš/Krš bevorzugt, was der alttestamentlichen Orthographie entspricht, die neben der Plene-Schreibung auch Formen ohne *mater lectionis* kennt (Bedjan, *AMSS* III, 1892. Repr. 1968, p.86 Z.11, 91 Z.6, 92 Z.18). In der armenischen Thomas-Überlieferung lautet der Königsname K'uris (Klijn, Acts p.11), was voraussetzt, daß im Syrischen die erste Silbe entweder mit einem u gelesen wurde oder ein Waw als Lesehilfe besaß.

²⁴⁰ Wright I p.286 Z.8 (Kap.115).

²⁴¹ Ed. G. Phillips (1876), p.9/9 Z.10f; ed. G. Howard (1981), p.9 Z.10f/19; A. Un-gnad, *Syrische Grammatik* (²1932. Repr. 1992 und 2001), p.*36 Z.17.

²⁴² pašgrībā, V.48.

„zweite“²⁴³ genannt. Die von der Welt des parthischen Adels inspirierte Terminologie des Liedes war in Edessa nicht unbekannt. Der Hof des Großkönigs in Ktesiphon blieb auch nach der Eingliederung ins Römische Reich das Vorbild für Edessas Adel, sodass es nicht verwunderlich ist, wenn der Verfasser der Akten die fremde Welt an Mazdais Hof mit den Augen eines edessenischen Adligen beschreibt. Ebenso verfuhr bereits die Doctrina Addai, die sich die Funktion des Claudius unter Tiberius' Herrschaft nicht anders vorstellen kann als die des 'Zweiten in seinem Reich'.²⁴⁴ Den hellenistischen Reichen war der Titel fremd.²⁴⁵

Kores' Rat als φίλος (im technischen Sinn)²⁴⁶ schätzt der König überaus hoch ein. Wie sich aus der Doctrina Addai erschließen lässt, besaß auch der edessenische König einen Kronrat von „Freunden“.²⁴⁷ Die Institution der „Philoī“ geht in Edessa über die Seleukiden auf das achämenidische Persien zurück. Mehrmals wird betont, der König folge Kores' Ratschlägen aufs Wort.²⁴⁸ Er ist zwar kein Bruder Mazdais, aber ein enger Verwandter,²⁴⁹ was fast im Sinne eines Titels gebraucht wird. Mit rāhmā (φίλος) und karīb,²⁵⁰ dessen Rang höher als der eines bloßen „Freundes“ ist,²⁵¹ be-

²⁴³ trayānā, V.15.42.60.

²⁴⁴ Ed. G. Phillips (1876), p.10/10 Z.10; ed. G. Howard (1981), p.10 Z.10/21; Ungnad, Syr. Grammatik p.37 Z.13.

²⁴⁵ Zum titularen Gebrauch von *secundus* im parthischen und armenischen Raum vgl. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (1960), p.27 Anm. 100; E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966), p.51-65; Poirier, *Hymne de la Perle* [1981] p.223-227, zu griechischen und lateinischen Belegen für den Gebrauch des Titels im Orient vgl. H. Volkmann, *Der Zweite nach dem König*, in: *Ph.* 92 (1937), p.285-316 = Ders., *KISchr* (1975), p.82-109.

²⁴⁶ Wright I p.262 Z.10/II 227 (Kap. 95), Bonnet p.208 Z. 9, Kap. 95 [ὁ τοῦ βασιλέως συγγενής τε καὶ φίλος], vgl. Kap.102.138: „sein Verwandter“ (syr. T., Wright I p.268 Z.17 und p.306 Z.5), vgl. dazu J. Wiesehöfer, *Die „Freunde“ und „Wohlthäter“ des Großkönigs*, in: *Studia Iranica* 9 (1980), p.7-21 bes.11-14.17f.18f; vgl. auch G. Herman, *The 'Friends' of the Early Hellenistic Rulers: Servants or Officials?*, in: *Talanta* 12/13 (1980/81), p.103-127; H. Scharfe, *The Maurya dynasty and the Seleucids*, in: *ZVSF* 85 (1971), p.211-216 bes. 215f.

²⁴⁷ A. R. Bellinger – C. B. Welles, *A Third-Century Contract of Sale from Edessa*, in: *YCS* 5 (1935), p.126 bes. Anm. 21.

²⁴⁸ Wright I p.260 Z.11, 266 Z.9f, 268 Z.18ff II 226.231.233 (Kap. 93. 99. 102).

²⁴⁹ Wright I p.257 Z.20, 260 Z.10 u.δ./II 223.225 u.δ.

²⁵⁰ Wright I p.268 Z.17, 306 Z.5.

²⁵¹ Vgl. Wiesehöfer, „Freunde“ p.14.



schreibt der Verfasser der Akten das innige Verhältnis, das zwischen Mazdai und seinem *alter ego* Koreš besteht.

Durch die Predigt des Apostels kommen Mazdai und Koreš die Ehefrauen, Tertia und Mygdonia, anscheinend ihre Schwestern,²⁵² abhandeln. Tertia ist ein häufiger lateinischer Frauenname (Praenomen/Cognomen). Mygdonia spielt sicherlich auf die gleichnamige Landschaft bei Nisibis (syr. Nšīḫīn, akk. Našībīna, neuasyr. Našīpīna) an, die vom Mygdonios (akk. Ḫarmiš, arab. Ġaġġaġ), einem Quellfluß des Chaboras (syr. Ḫāḇōr, arab. Ḫāḇūr), durchflossen wird.²⁵³ Die makedonischen Militärkolonisten, die sich hier ansiedelten, nannten die östlich von Edessa gelegene Gegend um Nisibis nach ihrer heimatlichen Landschaft Mygdonia.²⁵⁴

Sowohl Mazdai wie Koreš reden ihre Frauen mit ἀδελφῆ μου / ḫāt („meine Schwester“) an. Ebenso nennen sich auch die beiden Frauen untereinander 'Schwestern'. In Kap. 99 benutzt der syrische Text einmal stattdessen brāt („meine Tochter/mein Mädchen“²⁵⁵), gebraucht dafür in Kap. 134 ḫāt zweimal kurz hintereinander. Auf dem Hintergrund des Indravarma-Reliquiars ist wenig wahrscheinlich, dass das Wort Schwester durchgängig im übertragenen Sinn zu verstehen sei. Der sakische Fürst Indravarma spricht von Vasavadattā, Mahāphīdā und Nikā (< griech. Nike) als „seinen Schwestern und Frauen“.²⁵⁶ Demnach spricht nichts gegen die Annahme, dass Tertia und Mygdonia, „die schönste aller Frauen in Indien“²⁵⁷ was an die Tochter des Oxyartes, „die schönste aller Frauen Asiens“ erinnert,²⁵⁸ entweder mit ihren Brüdern oder Halbbrüdern Mazdai und Koreš verheiratet sind oder dass beide Frauen Mazdais Geschwister sind und Koreš aufgrund des engen Verwandtschaftsverhältnisses zur herrschenden Dynastie Tertia daher ebenfalls als seine Schwester bezeichnet.

²⁵² Bonnet p.211 Z.16f.19, 240 Z.21, 241 Z.14 (Kap. 99. 134. 135): ἀδελφῆ μου, Wright I p.302 Z.14.15, 303 Z.7, II 268.269 (Kap. 134. 135): ḫāt (3x).

²⁵³ Vgl. Klijn, Acts p.264.289.

²⁵⁴ Plinius, Historia naturalis VI 42; vgl. dazu J. Sturm, Nisibis, in: PRE XVII.1 (1936), p.714f.729.

²⁵⁵ Wright I p.266 Z.6, II 231.

²⁵⁶ Fussman, Nouvelles inscriptions p.4.15; Salomon-Schopen, Indravarma p.109.110.

²⁵⁷ Wright I p.286 Z.18-20, II 253f., Kap. 116.

²⁵⁸ Roxane [pers. Rauxšnakā]: Arrian IV 195.

Offenbar huldigt die königliche Familie im zweiten Teil der Thomasakten [Acta Thomae] der zervanistischen Sitte der Verwandtenehe (xvētodaṭīh) mit Mutter, Tochter oder Schwester, wie sie seit alters von den Magiern praktiziert und vom zervanistischen Mythos legitimiert wurde.²⁵⁹ Da Mazdai eine hypokuristische Form eines mit Ohrmazd (< Ahura Mazdā) zusammengesetzten Personennamens ist, wäre es nicht verwunderlich, wenn der Verfasser der Akten ihn eine eheliche Verbindung mit seiner Schwester eingehen ließe, was in sasanidischer, aber auch in parthischer Zeit beim Adel und im Königshaus durchaus üblich war und in religiöser Hinsicht als verdienstvoll galt.²⁶⁰ Mithradates II. (123-88 v. Chr.) heiratete seine Schwestern Siake und Azate²⁶¹ und Orodes I (ca. 90-80 v. Chr.) die nur aus Keilschrifttexten bekannte Izbubarza, die als „seiner Schwester, die Königin“ bezeichnet wird.²⁶² Phraatakes' (2 v. Chr.-4 n. Chr.) Ehe mit seiner Mutter Musa, die auf Münzen den Beinamen Thea Ourania erhält, mag eine Ausnahme gewesen sein.²⁶³

Nach Strabo²⁶⁴ soll die Geschwisterehe auch im alten Südarabien üblich gewesen sein.²⁶⁵

²⁵⁹ Vgl. G. Widengren, *Die Religionen Irans* (1965), p.288-290; O. Klíma, *Mazdak* (1957. Repr. 1979), p.93f.96; R. N. Frye, *Zoroastrian Incest*, in: *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicta* ed. G. Gnoli – L. Lanciotti I (1985), p.445-455; N. Sidler, *Zur Universalität des Inzesttabu* (1971), p.86-149.

²⁶⁰ Vgl. Klíma, *Mazdak*; Frye, *Inzest* p.450.451f. u.ö.; W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen* (1969), p.124.126.139.140. 147; vgl. noch M. Macuch, *Inzest im vorislamischen Iran*, in: *AMI* 24 (1991 [ersch.1993]), p.141-154.

²⁶¹ Vgl. E. H. Minns, *Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan*, in: *JHS* 35 (1915), p.28.31.39 Pap. I A2-5.

²⁶² Vgl. J. Oelsner, *Randbemerkungen zur arsakidischen Geschichte anhand von babylonischen Keilschrifttexten*, in: *Altorientalische Forschungen* 3 (1975), p.36.37; Ders., *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit* (1986), p.277; vgl. auch M. Karras-Klapproth, *Studien* p.44. 80 Anm. 1, 103 Anm. 1, 159.

²⁶³ Belege dafür finden sich z.B. bei Karras-Klapproth, *Studien* p.95f.146; Sellwood, *Coinage of Parthia* T 58.

²⁶⁴ Strabo: XVI. 425.

²⁶⁵ Oft wird ein Beispiel zitiert, wonach 15 Brüder mit ihrer Schwester verheiratet waren, zur Bewertung der Strabo-Notiz vgl. J. Henninger, *Polyandrie im vorislamischen Arabien*, in: *Anthr.* 49 (1954), p.314-322 bes. 316-318 = Ders., *Arabi-ca Varia* (OBO 90) 1989, p.305-343 bes.317-31-318; Ders., *Neue Forschungen zum Problem der Polyandrie in Arabien*, in: *Meqor Hajjim. Festschrift für Georg Molin* ed. I. Seybold (1983), p.127-153 bes.133-136.

Obgleich Mazdai einen erwachsenen und bereits verheirateten Sohn²⁶⁶ hat, dem eigentlich nach parthischer Sitte der Rang eines Kronprinzen und „Zweiten“ zustände,²⁶⁷ empfindet er die dubiose neue Religion des Apostels als extreme Gefährdung seines Hauses, d.h. seiner Dynastie. Mazdai macht Koreš bittere Vorwürfe, dass er ihn davon abgehalten habe, den Apostel zu töten²⁶⁸ und beschuldigt ihn, die Vernichtung der Dynastie zu betreiben: „Warum hast du mich getötet, ohne selbst Leben [d.h. Nachkommen] zu haben? [...] Warum hast du mir nicht erlaubt, jenen Zauberer zu vernichten, bevor er durch seine Zauberei mein Haus vernichte?“²⁶⁹ Dieser Vorwurf ist angesichts eines erwachsenen Sohnes nur dann sinnvoll, wenn die Erbfolge über den Neffen verläuft. Im Licht der tanistry-Sitte betrachtet, bedeutet das, da Kores' Ehe bisher kinderlos geblieben war, dass eine legitime, alter Tradition entsprechende Erbfolge nach Mygdonias Konversion nicht mehr möglich wäre. „Wehe mir um deinetwillen, meine Ehegefährtin, der ich jetzt beraubt bin. Wehe mir um deinetwillen, meine Geliebte (*ḥabbībt*), meine Freundin (*rāhemt*), denn du bist mir lieber als mein ganzes Geschlecht, weder einen Sohn noch eine Tochter habe ich von dir, um an ihnen Wohlgefallen zu haben.“²⁷⁰ Die Erzählung scheint überdies vorauszusetzen, dass der König bzw. sein Stellvertreter nur einen Partner von gleichem adligem Rang heirateten, vorzugsweise nach zoroastrischer Sitte die eigene Schwester.

III. Die historische Einkleidung und ihre Herkunft

Man ist versucht, dem legendarischen Opus einen geschichtlichen Kern zuzuschreiben, Nordwestindien als Missionsgebiet des Apos-

²⁶⁶ Wīzān (= syr., griech. Wazan) ist 21 Jahre alt und seit 7 Jahre mit Manašar (= syr., Mnšr) verheiratet (Wright I p.301 Z.2.5f. und 311 Z.11f.18-20, II 273.283f; Bonnet p.245.259, Kap.139.150). Zu den Namen vgl. Gutschmid, Königsnamen p.165f = KISchr II p.339.

²⁶⁷ Nach dem in die Akten aufgenommenen Perlenlied, das höfische Sitte des parthischen Reiches widerspiegelt, müsste der älteste Sohn den Thron erben.

²⁶⁸ Vgl. Wright I p.295 Z.7, II 262, Kap. 125.

²⁶⁹ Wright I p.306 Z.8f.10f, II 272, Kap.138.

²⁷⁰ Wright I p.266 Z.22-267 Z.2, Kap. 100.

tels Thomas, angesichts der historischen Einkleidung, Gondophar als Zeitgenosse Jesu, *tanistry*, iranische Personennamen²⁷¹ oder des indischen Lokalkolorites an manchen Stellen.

Koreš' Traum in Kap 91 verarbeitet z.B. den Mythos vom Raub des Soma durch den Himmelsadler Garuda.²⁷² Außerdem verrät der Text Kenntnis der etesischen Winde, des *Boreas indicus* (Wintermonsun) und des *Africus indicus* (Sommermonsun). Der Apostel will zu Gondophares Verwunderung während der Wintermonate von November (Tešrī) bis April (Nīsān) an dem Palast arbeiten und nicht in der Sommerzeit.²⁷³ Der trockene Wintermonsun, der aus nordöstlicher Richtung kommt, setzt Ende Oktober ein und weht stetig ab November vier Monate lang. Im April fängt es bereits zu regnen an.²⁷⁴ Der Verfasser der Akten lässt Gondophares über den merkwürdigen Zeitpunkt ebenso staunen wie seine edessenischen Leser, die aus eigener Erfahrung wußten, dass mit Beginn des Winterregens im November die Bautätigkeit der Handwerker im Prinzip zum Erliegen kam. Das entsprach aber keineswegs indischen Verhältnissen, wo die Regenperiode in den Sommer fällt.

Ansonsten ist das Indienbild des Autors merkwürdig diffus. Im großen und ganzen unterscheidet sich das „Land der Inder“ – von der Erbfolge einmal abgesehen – nicht besonders gravierend vom parthisch geprägten Edessa. Der Verfasser beschreibt die ständische Gliederung des „indischen“ Adels mit Begriffen, wie sie ihm aus seiner Heimat vertraut waren (raurhānē/ħērē = vazurgān/azatān). Nur aufgrund des Königsnamens Gondophares lässt sich das Reiseziel des Apostels näher bestimmen. Es ist das von den Saken und später von den Kušān beherrschte Indusgebiet.²⁷⁵

²⁷¹ Mazdai, Gondophares, Siphor (< syr. Šāpōr, griech. Sapores, Šāpūr).

²⁷² Vgl. G. Bornkamm, NTApO II p.301; Ders., *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten* (1933), p.60-68 bes. 64f; zustimmend: Lietzmann, *Geschichte II* [Anm. 9] p.78 = ⁴1975. Repr. ^{4,5}1999, p.400; zu Viṣṇus Reittier Garuda vgl. Sh. L. Nagar, *Garuda, the celestial bird* (1992); E. M. Raven, *Gupta gold coins with a Garuda-banner: Samudragupta - Skandagupta I.II* (1994).

²⁷³ Vgl. Wright I p.186 Z.8-10, II 160, Kap. 18.

²⁷⁴ Vgl. R. Böker, Monsunschiffahrt nach Indien, in: *PRE.S IX* (1962), p.403-411.

²⁷⁵ Zum gleichen Ergebnis, jedoch auf anderem Wege, kommt A. Dihle: *Thomas-Tradition* [Anm. 64] p.54-70 = Ders., *Antike* p.61-77.

Die spätere Tradition half dem offenkundigen Mangel der Akten an geographischer Präzision ab. In diversen *indices Apostolorum discipulorumque Domini*, kurze Viten des Zwölferkreises und der 70 Jünger (aus Lk 10,1), wird berichtet, dass Thomas den Märtyrertod in einer indischen Stadt namens Calamina (< Καλαμίνα) erlitt. Die Orthographie des Ortsnamen variiert in einzelnen Handschriften, was teilweise mit dem Itazismus zusammenhängt. Isidor von Sevilla (ca.560-636) und Ps.-Isidor (= Appendix zum gleichnamigen Buch von Isidor) lassen den Apostel in Calamina (< Καλαμίνα) sterben.²⁷⁶ Etwa zur gleichen Zeit (8. Jh.) oder früher entstanden einige Apostelkataloge, die Hippolyt von Rom (†235) oder von Theben (ca.700), Epiphanius von Salamis (367-403, *ca. 315) und einem gewissen Dorotheos, einem Bischof von Tyrus, zugeschrieben werden, der im vorletzten Regierungsjahr von Kaiser Julian den Märtyrertod im Alter von 107 Jahren gestorben sein soll.²⁷⁷ Etwas älter könnte Ps.-Sophronios sein. Seit Erasmus (von Rotterdam) wird die griechische Übersetzung von Hieronymus' *de viris illustribus* Sophronios von Bethlehem († nach 392) zugeschrieben. Der

²⁷⁶ Vgl. Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum. Vida y muerte de los santos. Introducción, edición crítica y traducción por C. Chaparro Gómez (1985), p.210/211 Kap.73: ... occubuit in Calaminia [Var. Calamina] Indiae ciuitate; Ps.-Isidor: PL 83 (1862. Repr. 2004), p.1290; K. Zelzer, *Die alten lateinischen Thomasakten* (TU 122) 1977, p.LVIII: ...occubuit in Calaminica Indiae civitate.

²⁷⁷ Ps.-Hippolyt: PG 10 (1857 und 1860. Repr. 1978. 2004), p.953; Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicate* (BSGRT) 1907, p.166 Z.3f: ... ἐν πόλει Καλαμηνῆ τῆς Ἰνδικῆς ... [Var.: Καλαμίνη, Καλουμένη, Καλαμικῆ]. Vgl. ferner Ders., *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31 H. 3) 1907, p.153-160 u.ö.; Fr. Diekamp, *Hippolytos von Theben, Texte und Untersuchungen* (1898), p.LIXf; PG 117 (1864. Repr. 1894. 1964. 1977. 1982. 2004), p.1053; Ps.-Epiphanius: Schermann, *Prophetarum vitae* p.111 Z.5f: ... ἐν πόλει Καλαμηνῆ τῆς Ἰνδικῆς ... [Var.: Καλαμίνη, Καλαμηνῆ]; vgl. ferner Ders., *Propheten- und Apostellegenden* p.134-144 u.ö.; [Ps.-]Dorotheus: PG 92 (1860. Repr. 1964. 2004), p.1072; Schermann, *Prophetarum vitae* p.156, Z.1f: [...] τελευοῦται ἐν πόλει τῆς Ἰνδίας Καλάμη λεγομένη; [Var.: Καλαμιτῆ, Καλαμίτη, Καλαμητῆ]; zum Autor vgl. J. Dummer, Dorotheos v. Tyrus [II], in: *LThK* III (³1995), p.349 und bes. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden* p.144-149.174-182 u.ö.; hinzu kommt ein Mischtext: Schermann, *Prophetarum vitae* p.199 Z.6f: ... ἐν πόλει τῆς Ἰνδίας Καλαμίτη λεγομένη; vgl. noch T. K. Joseph, Kalamina and Kala of India, CA. 650 A.D., in: *JIH* 28 Part III, No.84 (1950), p.189ff. 192ff; Medlycott, *India* p.150ff. 161ff; Schermann, *Propheten- und Apostellegenden* p.275.

Text enthält einige kleinere Zusätze u.a. die aus den zuvor erwähnten Apostelkatalogen bekannte Kurzvita von Thomas. Sophronios war ein Freund des in Stridon in Dalamatien geborenen und in Bethlehem verstorbenen Hieronymus (ca. 345-419). Die Lebensgeschichte des Apostels endet mit den Worten „έκομήθη έν πόλει Καλαμίνη της Ίνδικης.“²⁷⁸ Ein anonymer lateinischer Apostelkatalog, das *Breviarium Apostolorum*, – Thomas stirbt in *Calamia civitate Indiae* – enthält eine interessante Variante: *Colamia*²⁷⁹ ließe sich von der Vokalfolge her mit Cholamandalam, einer der möglichen Identifikationen des Ortsnamens, in Verbindung bringen. Im syrischen Raum taucht diese Örtlichkeit zuerst in einem im Jahr 874 geschriebenen Manuskript,²⁸⁰ in einem Epiphanius von Salamis zugeschriebenen Apostelkatalog aus dem 9. Jahrhundert.²⁸¹ Die Orthographie der genannten syrischen Belege variiert leicht, aber es ist stets der gleiche Ort gemeint. Im Syrischen ließe sich die erste Silbe auch mit einem langen o vokalisieren. Erst im Lauf der Überlieferung schält sich allmählich mit Deutlichkeit heraus, dass Calamina mit Mailapur, dem Ort des Thomas-Grabes an der Coromandel-Küste (< Cholamandalam > Calamina) identisch ist.²⁸² Die seit al-

²⁷⁸ O. v. Gebhardt, *Hieronymus de viris illustribus in griechischer Übersetzung [der sogenannte Sophronius]* (TU 14.1b) 1896, p.8 Z.2; PL 23 (1845. Repr. 2004), p.722.

²⁷⁹ Vgl. Schermann, *Prophetarum vitae* p.213 Z.14.

²⁸⁰ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* III ed. J. B. Abbeles – Th. J. Lamy (1877), 9/10 Anm. 1: Qälīm[ā]yā [Qlymy’]; A. E. Medlycott, *India and the Apostle Thomas* (1905), p.152 = *Indian Church history Classics I. The Nazranies*. Ed. By G. Menachery 1998, p.217.

²⁸¹ A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, StSin 1 (1894). p.7 Z.9; Scherbaum, *Prophetarum vitae* p.219 Z.3: Tōmā mīṭ bQālāmīnā [Qlmyn’] mđittā ḡPartwāyē, Thomas starb in Kalamina, einer Stadt der Parther) und in der Kirchengeschichte von Bar Hebräus auf (ebd. p.9/10: Qālāmīnī [Qlmyny], Medlycott, ebd., J.S.Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III.2. *De Syris Nestorianis* 1728. Repr. 1975 und 2000, p.XXXIII; dsgl. zu Beginn der *historia ecclesiastica*: Thomas erleidet das Martyrium bQālāmīnī [Qlmyny] mđittā ḡHendū: Lamy-Abeloes I, 1872, p.33/34; Assemanus, *Bibliotheca ... II. De scriptoribus Syris monophysiti*, ebd. 1721. Repr. 1975. 2000, p.387). Bar Hebräus (1226-1286) erwähnt den Todesort des Apostels (= Qlmyn’, Qālāmīnā) noch in der Kommentierung des Matthäusevangeliums in seinem Bibelkommentar *Horreum mysteriorum* (Aušar rāzē, vgl. Assemanus ebd. p.XXXIII).

²⁸² Vgl. dazu Philipps, *Connection* p.148-151; P. J. Podipara, *Die Thomas-Christen* (1966), 25f [eng. 1970]; L. W. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*

ters in Südindien existierende Christenheit – bereits Pantainos traf Ende des 2. Jh. n. Chr. dort Christen an – beruft sich auf Thomas als Missionar Indiens. Als Garant seines Wirkens dient das Grab in Mylapore (oder Mylapur, Mailapur, tamil. Mayilāpuram, „Pfauenstadt“ oder Malaipuram „Bergstadt“) und die mündliche, allerdings erst in portugiesischer Zeit schriftlich fixierte Überlieferung, die jedoch in ihren Grundzügen dem Bericht der Akten folgt. Die Diskrepanz zwischen der südindischen Tradition und dem aus den Akten erschlossenen nordwestindischen Reiseziel wird in der einschlägigen Literatur nicht selten durch die Annahme überbrückt, dass der Apostel zuerst im Indusgebiet im Reich Gondophars wirkte und sich dann zu dem südindischen König Mazdai bzw. an die Malabar-Küste begab.²⁸³ Vor allem in der südindischen Forschung, die na-

(²1982), p.55-57; A. M. Mundadan, *History of Christianity in India* I (1984), p.28.55-59.76.403; B. J. Lamers, Der Apostel Thomas in Südindien, in: *ZM* 14 (1958), p.121.122f; G. Sorge, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa Malabarica* (1983), p.7.18; M. K. Kuriakose, *History of Christianity in India. Source Materials* (1982), p.10 vgl. 15.18 etc.; vgl. auch Medlycott, *India* p.150ff = Nazranies p.216ff; andere Möglichkeiten der Etymologie/Identifikation des Ortsnamens bei: vgl. T. K. Joseph, Kalamina and Kala of India, CA. 650 A.D., in: *JIH* 28 Part III, No.84 (1950), p.183-216; Ders., An Indian Christian date, A.D. 317, from Hindu Documents, in: *JIH* 26, part I, No.76 (1948), p.183.

²⁸³ Vgl. z.B. Mitchiner, *Coinage VIII* p.718f; Festugière, *Actes apocryphes* [Anm. 44] p.46 Anm.; J. C. Panjikaran, *The Syrian Church in Malabar* (1912. ²1914) = *Indian Church History Classics I. The Nazranies*. Ed. by G. Menachery (1998), p.277-279; J. N. Farquhar, The Apostle Thomas in North India, in: *BJRL* 10 (1926), p.80-111 und Ders., The Apostle Thomas in South India, in: *ebd.* 11 (1927), p.20-50, beide Aufsätze nachgedruckt in: *The Apostle Thomas in India according to the Acts of Thomas* by J. N. Farquhar – G. Garitte (1972), p.1-39/40-76 und dsgl. in: *Indian Church ... Nazranies*. Ed. G. Menachery, p.313-322/323-331; Th. Mootheden, The Apostolate of St. Thomas in India, in: *ECQ* 9, No.7 (1952), 349-358; D. Daniel, *The Orthodox Church of India. History* 1972. Repr.1986, p.1-32 bes.24-26; J. Kolangadan, The Historicity of Apostle Thomas. Evangelization in Kerala, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 8/9 (1995-1996), p.305-328; vgl. auch K. Heck, *Hat der heilige Apostel Thomas in Indien das Evangelium gepredigt? Eine historische Untersuchung* (1911); A. Väth, *Der Hl. Thomas, der Apostel Indiens. Eine Untersuchung über den historischen Gehalt der Thomas-Legende* (²1925); Ders., *Die Inder* (Geschichte der führenden Völker 28) 1934, p.52; C. D. G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (KIG I Lfg. D2) 1981, p.312f; weitere Lit. bei Mundadan, *History* I p.26f u.ö., Lamers, *Apostel* p.117, vgl. ferner J. Kurikilamkatt, *The apostle Thomas at Taxila. Historical investigation of the mission of Thomas to North India with special reference to the Acts of Thomas*. Theol.Diss. Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 2002.

turgemäß an einem historischen Kern der eigenen Überlieferung stärker interessiert ist als abendländische Autoren,²⁸⁴ herrscht die Tendenz vor, die Akten im Licht der abendländischen Kritik zu betrachten und zugunsten der Thomas-Tradition Südindiens unterzubewerten.²⁸⁵ Mit viel Aufwand wurde vor allem in der älteren Literatur versucht, das Wirken des Apostels entweder in Nordwestindien²⁸⁶ oder (nur) in Südindien zu lokalisieren.²⁸⁷ Zu den besonderen Verfechtern einer Historizität von Thomas' Apostolat in Indien gehören diverse Autoren, die (ähnlich wie Adolf E. Medlycott) einen großen Teil ihres Lebens in Indien verbrachten oder aus Indien selbst stammen.²⁸⁸ In der abendländischen Forschung wird die Frage, die hauptsächlich südindische Gelehrte bewegt, ob die Anfänge des indischen Christentums in die apostolische Zeit zurückreichen,

²⁸⁴ Vgl. *Thōmāpēdia. Apostle Thomas - Kerala - Malabar Christianity*. Ed. by G. Menachery (2000) < *The St. Thomas Christian Encyclopedia of India II. Apostle Thomas - Kerala - Malabar Christianity*. Ed. by G. Menachery (1973).

²⁸⁵ Vgl. z.B. Mundadan, *History I* p.12, Anm. 1, 26 u. bes. 61; Bernard of St. Thomas, *A Brief Sketch of the History of the St. Thomas Christians* (1924) = Nazranies ed. Menachery p.293f; Fr. Placid [J. Podipara], *The South Indian Apostolate of St. Thomas*, in: *OrChrP* 18 (1952), p.229-245 bes.243f.

²⁸⁶ Vgl. J. Dahlmann, *Die Thomas=Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum Fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde* (1912); J. Charpentier, *St.Thomas, the Apostle and India*, in: *KHÄ* 27 (1927), p.23-47 bes. 24.32-35.45f; sowie bes. T. K. Joseph, *An Indian Christian date, A.D. 317, from Hindu Documents*, in: *JIH* 26, part I, No.76 (1948), p.36ff.

²⁸⁷ Vgl. z.B. Lamers, *Apostel* p.120ff, P. J. Thoma, *The South Indian Tradition of the Apostle Thomas*, in: *JRAS* (1924), p.203-223; weitere Autoren bei Mundadan, *History I* p.26f u.ö.; Daniel, *Church* p.24.

²⁸⁸ L. M. Zaleski, *The Apostle St. Thomas in India. History, tradition and legend* (1912) > *L'apôtre St. Thomas et l'Inde. L'histoire, la tradition, la légende* (1912); Ders., *Les origines du Christianisme aux Indes: St. Barthelemy, St. Thomas, St. Pantene, St. Frumence* (1915); Ders., *The saints of India* (1915); J. N. Ogilvie, *The apostles of India* (1915); H. Hosten, *Antiquities from San Thomé and Mylapore* (1936); H. Heras, *The Two Apostles of India* (1944); vgl. ferner F. A. D'Cruz, *St. Thomas, the apostle, in India. An investigation based on the latest researches in connection with the time-honoured tradition regarding St. Thomas in Southern India* ([1922].²1929) = *Indian Church history Classics I. The Nazranies*. Ed. By G. Menachery 1998, p.335-362; G. M. Moraes, *A history of Christianity in India. From early times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542* (1964), p.25-43; S. G. Pothan, *The Syrian Christians of Kerala* (1963); C. V. Cheriya, *History of Christianity in Kerala from the Mission of St. Thomas to the Arrival of Vasco da Gama* (1973).

in der Regel aufgrund der ungünstigen Quellenlage negiert.²⁸⁹ Gelegentlich wird in der neueren Literatur der Versuch unternommen, die Historizität der Indienmission des Apostels nachzuweisen.²⁹⁰

Die Thomas-Überlieferung ist eine sehr rätselhafte apostolische Tradition mit völlig disparaten Traditionssträngen. An der Malabar-Küste gilt der Apostel als Gründer der ersten Gemeinden. Sieben noch bestehende Kirchenbauten gehen auf ihn zurück. Sein Wirken in Kerala ist der Gegenstand mehrerer Lieder, die vermutlich bis in die vorportugiesische Zeit zurückreichen.²⁹¹ Die Tradition lässt den Apostel jedoch nicht in Kerala oder irgendwo an der Westküste sterben, sondern an der Coromandel-Küste in einem nichtchristlichen Umfeld an einem Ort, der mehr als Tausend Kilometer ent-

²⁸⁹ So z.B. Fr. Sieffert, Thomas, in: *RE* XIX (1907. Repr. 1971), p.703f; R. Garbe, *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge* (1914), p.131-145 bes. 135ff [engl. Übs. 1959]; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (¹1924. Repr. 1981), p.698; Ders., *OAZ* 1 (1912/13), p.360-365; L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi* (1930), p.276-280; R. Hennig, Indienfahrten äbendländischer Christen im frühen Mittelalter, in: *AKuG* 25 (1935), p.272; D. S. Margoliouth, Some Problems [Anm. 32] p.250; Kl. Karttunen, On the contacts of South India with the Western World in Ancient Times, and the Mission of the Apostle Thomas, in: *South Asian Religion and Society* ed. A. Parpola – B. S. Hansen (1986), p.189-204 bes.196-198; A. Dihle, Indien, in: *RAC* XVIII (1998), p.43ff; L. P. van den Bosch, India and the Apostolate of St. Thomas, in: J. N. Bremmer, *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6) 2001, p.125-148; wohlwollende Skepsis: Brown, *Indian Christian Apocrypha* p.63; C. B. Firth, *An introduction to Indian church history* (The Christian students' library 23) 1961. ²1968. ³1976. Repr. 1976 und 1983, p.17 u.ö; dsgl. doch deutlich positiver St. Neill, *A History of Christianity in India* I (1984), p.28.30.36.49; E. R. Hambye, Saint Thomas and India, in: *CleM* 16 (1952), p.362-375; E. Tisserant, *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day* (1957) < Ders., *Syro-Malabare (l'Eglise)*, in: *DThC* XIV (1941), p.3089ff > *Recueil Cardinal Eugène Tisserant «Ab Oriente et Occidente»* II. Ed. S. Pop, G. Levi della Vida, G. Garitte et O. Bärlea (1955), p.344ff; ältere Literatur zur Thomas-Frage bei Garbe, Indien; Vallée-Poussin, *Inde* p.277; Charpentier, *St.Thomas* p.21-25.

²⁹⁰ Vgl. M. Gielen, *St. Thomas, the apostle of India* (1990); H. Waldmann, *Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom* (1996) > *Der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom* (²1997), p.9-57; Kurikilamkatt, *Apostle Thomas at Taxila* [Anm. 283].

²⁹¹ Ramban Pattu, Veeradyan Pattu, Margam Kali Pattu etc.; vgl. F. X. Rocca, *La legenda di S. Tommaso Apostolo*, in: *OrChr[R]* 32 (1933), p.168-179; H. Hosten, *The song of Thomas Ramban* (1931) = Nazranies ed. G. Menachery p.520-525 [Auszug].

fernt ist. Die „Pfaunenstadt“ war nie ein Zentrum der Thomas-Christen. Es gab auch keine nennenswerte Zahl an Christen dort. Nach den Thomasakten müsste sich der Apostel wegen der Erwähnung des historisch belegten Königs Gondophares in der Indus-Gegend aufgehalten haben. Der anonyme Autor der Akten gibt jedoch an keiner Stelle dem Leser einen Hinweis, dass der Apostel vom Indus an die Coromandel-Küste reiste. Kein Personenne der Akten ist aus einer Sprache Indiens entnommen. In Mylapore, heute ein Stadtteil von Madras, ist die Thomastradition mit drei verschiedenen Lokalitäten verbunden, die ziemlich weit voneinander entfernt liegen. Das sind Peria Malai (auch Farangi Malai genannt, > portug. Monte Grande, „Big Mount“), der Todesort des Apostels, und Chinna Malai (> portug. Monte Pequeno, „Little Mount“), die landeinwärts südlich des Adayar Flusses liegen. Begraben ist der Apostel aber in einer Kirche nahe des Meeres nördlich des Adayar, die er einst selbst errichtet haben soll und die mehrmals umgebaut wurde (= die 1893-96 in neugotischem Stil errichtete San Thomé Kathedrale). Das Grab scheint ein hohes Alter zu besitzen, was in der Diskussion (im Okzident) allerdings nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wird.²⁹² Zur Kirche auf dem „großen Berg“ gehört das sogen. Thomaskreuz oder Bergkreuz mit einer Pahlavi-Inschrift.²⁹³ Ähnliche Kreuze z.T. mit (der gleichen) Pahlavi-Inschrift stammen aus Kerala.²⁹⁴ Eine kritische Aufarbeitung der

²⁹² Zum Grab und zur Kirche bzw. zu den Kirchen vgl. H. Hosten, *Antiquities from San Thomé and Mylapore* (1936); B. A. Figredo, „Voices from the Dust.“ *Archaeological finds in San Thome & Mylapore* (1952); Ders., *Bones of St Thomas and the antique casket of Mylapore, Madras* (1972); A. Pereira De Andrade, *Our Lady of Mylapore and St. Thomas the Apostle [With Historical Notes on Mylapore and Suburbs]* (o.J. [1956]), p.26ff.38ff.43.53ff; H. D'Souza, *In the steps of St. Thomas* ([1952. ²1964]. ⁴1983), p.35ff. 43ff.48ff; Mundadan, *History I*, p.49ff; G. Schurhammer, *The Tomb of Mailapur*, in: *Thömāpēdia*. Ed. by G. Menachery (2000), p.5 = *The St. Thomas Christian Encyclopedia of India II. Apostle Thomas - Kerala - Malabar Christianity*. Ed. by G. Menachery 1973, p.5; E. R. Hambye, *Excavations at S. Tome-Mylapore*, in: *ibid.* p.5-7.

²⁹³ G. Gropp, *Die Pahlavi-Inschrift auf dem Thomaskreuz in Madras*, in: *AMI* 3 (1970), p.267-271.

²⁹⁴ So z.B. zwei Kreuze in der Valiyapally „der alten Kirche“ (St. Mary's Knanaya church) in Kottayam; vgl. dazu J. Vazhuthanapally, *The Biblical and Archaeological Foundations of the Mar Thoma Šlibā* (Oriental Institute of Religious Studies India Publications 139), 1988, p.12ff; J. Kollapampil, *The Persian Crosses in India are Christian not Manichaean*, in: *Christian Orient. An Indian*

Thomas-Überlieferung müsste eine Erklärung für den befremdlichen Umstand finden, warum die Tradition den Apostel an sehr weit voneinander entfernten Orten wirken lässt.

Nach der ältesten fassbaren Überlieferung (Mitte des 2. Jh. n. Chr.) verstarb Thomas friedlich im Bett. Herakleon, ein Schüler des Gnostikers Valentin (geb. um 100 n. Chr.), geht in seinen exegetischen Hypomnemata implizit davon aus, dass der Apostel Thomas eines natürlichen Todes gestorben sei.²⁹⁵ Außerdem sind die Akten an namentlich genannten Stationen der Missionsreise analog zur Apostelgeschichte überhaupt nicht interessiert. Daher dürfte dem Autor bzw. der mündlichen Tradition nicht viel mehr vorgelegen haben, als dass Thomas im östlichen Parthien (bzw. Indusgebiet) missionierte, was mit der ältesten fassbaren Überlieferung übereinstimmt.²⁹⁶ Die gleiche Tradition findet sich auch in den ps.-klementinischen Rekognitionen IX. 29.2.²⁹⁷ Die genannte Passage gehört zu der ersten Hälfte der im 3. Jh. in Syrien verfassten 'Grundschrift'.²⁹⁸ Unter Parthien ist vielleicht weniger das Partherreich insgesamt zu verstehen als vielmehr Edessa, „die Tochter der Parther“²⁹⁹ oder das „Edessa der Parther“,³⁰⁰ wie die Stadt in der syrischen Literatur in der Spätantike genannt werden konnte, obgleich

Journal of Eastern Churches for creative theological thinking 15 No.1 (1994), p.24-35; W. Hage, Crosses with Epigraphs in Medieval Central and East Asian Christianity, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 8/9 (1995-1996), p.375-382; T. K. Joseph, Christian and Non-Christian Crosses in Ancient India, in: *JIH* 28, part II, Serial No.83 (1950), p.112-122; zum Anuradhapura-Kreuz vgl. G. P. V. Somaratna, Pre-Portuguese Christianity on Sri Lanka, in: *JCHR* 23 (1989), p.150-152; D.P.M. Weerakkody, *Taprobanè. Ancient Sri Lanka as known to Greeks and Romans* (1997), p.135f.

²⁹⁵ Klemens Alexandrinus, *Stromateis* IV 9.71,3 (ed. O. Stählin, *GCS* 15, 1906, p.280; PG 8, 1841. Repr. 1891. 2004, p.1282; W. Foerster, *Die Gnosis* I, ²1979. Repr. 1995 u. 1997, p.238f/ engl. Ausg. 1972, p.182; Philipps, *Connection* p.9f).

²⁹⁶ Euseb, *Historia ecclesiastica* III. 11 (ed. E. Schwartz, *GCS* 91, 1903, p.188)/Rufin III. 11 (ed. Th. Mommsen, *ebd.* p.189) nach Origenes' (185-254) Kommentar zur Genesis, zur Stelle vgl. E. Junod, Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des Apôtres, in: *Les Actes Apocryphes des Apôtres* ed. F. Bovon et alli (1981), p.233-248.

²⁹⁷ Ed. B. Rehm[- G. Strecker], *GCS* 51 (1965. ²1994), p.312/314.

²⁹⁸ Vgl. H. J. W. Drijvers, Bardesanes, in: *TRE* V (1980), p.207.

²⁹⁹ W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* (1864. Repr. 1967. 2001. 2004. 2005), p.93/94 Z.7f u. 105/106 Z.12; P. Bedjan, *AMSS* I (1890. Repr. 1967), p.169 Z.22f u.142 Z.21.

³⁰⁰ Cureton a. a. O. p.41/41 Z.1 v.u., Bedjan a. a. O. p.95 Z.14.

das nördliche Mesopotamien längst zum Römischen Reich gehörte (ab 165 n. Chr.).

Gegen Ende des 3. Jh. taucht im Orient die Indientradition auf, die sich im Laufe des 4. Jh. in der kirchlichen Historiographie allgemein durchsetzte. Am Ende des 4. Jh. war selbst im Lateinisch sprachigen Westen bekannt, dass Edessa die Stadt des Apostels Thomas sei und der fromme Pilger dort sein Grab besichtigen könne. Den vermutlich ältesten Beleg für die Missionstätigkeit in Indien liefern die Sarakoton und Herakleides-Psalmen des manichäischen Psalmenkorpus.³⁰¹ Das kurz geschilderte Martyrium des Apostels³⁰² und die Erwähnung seiner Jüngerin Mygdonia lassen keinen Zweifel daran, dass bereits die ersten manichäischen Missionare die Thomasakten kannten.³⁰³ Kenntnis der Thomasakten und somit auch der Indientradition³⁰⁴ verrät offensichtlich die *Didascalia Apostolorum*, eine ursprünglich in Griechisch geschriebene Kirchenordnung, die ein Bischof aus dem nördlichen Syrien in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. zusammenstellte.³⁰⁵ Die jetzt nur noch auf Syrisch und Lateinisch erhaltene Schrift berichtet analog zu den Akten, dass die Apostel die bewohnte Welt in 12 Missionsgebiete aufteilten.³⁰⁶ Da die Zwölftelung ansonsten nur in späteren Apostelgeschichten vorkommt und die *Didascalia* wie die Thomasakten aus Syrien stammen, wäre es nicht ausgeschlossen, wenn der anonyme syrische Bischof mit der edessenischen Thomas-Tradition vertraut gewesen wäre.

Ohne den Zwang, sich an eine bereits vorgegebene Überlieferung eng anlehnen zu müssen, konnte der Autor seiner Phantasie nach dem Gusto seiner potentiellen Leser mehr oder weniger freien Lauf lassen. In die Erzählung verwob er einige Nachrichten, die tatsäch-

³⁰¹ C. R. C. Allberry, *A Manichaeian Psalmbook* (1938), p.192 Z.15 u. 194 Z.13.

³⁰² Allberry, *A Manichaeian Psalmbook* p.142 Z.27-29.

³⁰³ Vgl. Nagel, Apokryphe Apostelakten [Anm. 11], zur Datierung der Psalmen-sammlung vgl. Kaestli, Utilisation [Anm. 11] p.114; A. Baumstark, OrChr 36 [= 3.Ser., Bd.14] ([1939-]1941), p.122f = *Der Manichäismus* ed. G. Widengren (1977), p.288.

³⁰⁴ Zu den einzelnen literarischen Belegen für die Indientradition vgl. Philipps, Connection p.6-15.145-148; Medlycott, India p.18-170 = Nazranies p.194-220.

³⁰⁵ B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie* (⁸1978), p.84.

³⁰⁶ Ed. A. Vööbus, CSCO[S] 407/408 [179/180] (1979), p.229 Z.10-12/212, Kap. XXIII/ed. E. Tidner (TU 75) 1963, p.71, Kap. XLIII.12-15.

lich aus dem indo-parthischen Raum stammten, um den Geschichten einen quasi-historischen Hauch zu verleihen. Über die politischen Verhältnisse im Indusgebiet waren edessenische Kaufleute mit Sicherheit aus geschäftlichen Gründen informiert, da kriegerische Auseinandersetzungen eine kontinuierliche Entwicklung des Ost-Westhandels gefährdeten. Sie reisten zum Einkauf ihrer Waren vermutlich wie ihre palmyrenischen Kollegen in die Hafenstädte der Mesene an der Euphrat-Tigrismündung, dem „Treffpunkt der Händler des Osten“,³⁰⁷ wie es im Perlenlied der Thomasakten heißt, oder eventuell direkt ins Indusgebiet, um den lästigen Zwischenhandel auszuschalten. Manche palmyrenischen Kaufleute besaßen Schiffe und fuhren, wie in Inschriften berichtet wird, nach „Skythien“ d.h. ins Indusgebiet.³⁰⁸ Ein hochseetüchtiges Schiff ist auf einem Relief im Museum von Palmyra abgebildet.³⁰⁹ Ein Graffiti aus Dura Europos zeigt vermutlich einen Kušān-Krieger mit einer Lanze, der vermutlich eine Gruppe von Kaufleuten auf dem Land- oder Seeweg begleitet.³¹⁰ Dass zwischen dem Kušān-Reich und der Mesene Handelsbeziehungen bestanden, belegen drei Münzen der Herrscher Vima Kadphises und Kaniška, die zu einem Hort von ca. 500 Münzen des mesenischen Königs Maga gehörten.³¹¹ Außerhalb des

³⁰⁷ Perlenlied (V. 18.70) bei: Poirier, *Hymne de la Perle* [1981] p.330.334/344.346; Jansma, *Selection* p.36 Z.2f, 38 Z.16f; P. Bedjan, *AMSS* III (1892. Repr. 1968), p.111 Z.9f, 113 Z.17f; Wright I (1871. Repr. 1968 und 1990), p.275 Z.4f, 277 Z.14f; griechische Version (Kap. 109. 111) bei Bonnet p.220.223; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (1962), p.303.306; Poirier, *Hymne de la Perle* p.352.355/ 359.361; syrischer Text in Umschrift und Übersetzung bei Beyer, *Perlenlied* p.243.246/244.247 u. 253f; zum mesenischen Handel vgl. J. P. Brown, *Israel and Hellas III* (BZAW 299) 2001, p.65-71.

³⁰⁸ Vgl. R. Drexhage, *Untersuchungen zum römischen Osthandel* (1988), p.80f.

³⁰⁹ M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra* (1976), p.76 Pl. 103; H. Ingholt, *Gandhāran Art in Pakistan* (1957), p.26 Pl. VI.2; S. D. Moti Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India* (1977), p.120 Pl. Ia; G. W. Bowersock, *Social and Economic History of Syria under the Roman Empire*, in: *Archéologie et histoire de la Syrie* II éd. J.-M. Dentzer – W. Orthmann (1989), p.72 Fig.10.

³¹⁰ Vgl. B. Goldman, *Foreigners at Dura-Europos: Pictorial Graffiti and History*, in: *Muséon* 103 (1990), p.14-18 Fig.1.

³¹¹ Zu den drei Exemplaren vgl. G. F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum* [28]. *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (1922. Repr. 1965), p.CXCVf Pl.XXV.12, XXVII.7; R. Ghirs[h]man, *Bégram* (MDAFA 12) 1946, p.106f; Sh. A. Nodelman, *A Preliminary History of Characene*, in: *Ber.* 13 (1959/60), p.115; G. K. Jenkins, *Kushan Coins from Iraq*,

Kušān-Imperiums fand man bisher nur in Äthiopien Kušān-Münzen.³¹² Dem 4. Jh. n. Chr. gehört ein fragmentarisches Relief von Śiva mit seinem heiligen Stier Nandin an, das in Vēh-Ardašīr (Kōḱē, Neu-Seleukeia) bei Ausgrabungen zum Vorschein kam. Das aus dunkelgrauem Gandhāra-Schiefer hergestellte Kunstwerk kam auf dem Handelsweg durch Kaufleute in die persische Metropole Seleukeia-Ktesiphon.³¹³ Auf Münzen der Sātavāhana-Könige (im Dekhan-Hochland) sind häufig hochseetüchtige Schiffe mit zwei Masten zu sehen.³¹⁴ Zu einem Ostrakon aus Myos Hormos („Mäusehafen“, h. Quşayr al-qadīm am Roten Meer in Ägypten) mit einem Prakrit-Text in Brāhmī-Schrift.³¹⁵

in: *Numismatic Digest* 12, Bombay 1977, p.26-29 bes. 26f und Ders., Coins from the collection of C[laudius] J[ames] Rich, in: *BMQ* 28 (1964), p.92f.

³¹² Zu dem Hort von 104 Goldmünzen der Könige Vima Kadphises, Kaniška, Huviška und Vāsudeva aus dem Kloster Dabra Dāmō vgl. A. Mordini, Gli aurei Kushana del convento di Dabra Dammō. Un'indizio sui rapporti commerciali fra l'India e l'Etiopia nei primi secoli dell'era volgare, in: *Atti del convegno internazionale di Studi Etiopici, Roma 1959* (Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura 48) Roma 1960, p.249-254 > Gold Kushana coins in the Convent of Dabra Dammo, in: *JNSI* 29.2 (1967), p.19-25; R. Göbl, Der kusanische Goldmünzschatz von Debra Damo (Äthiopien) 1940, in: *CAsJ* 14 (1970), p.241-252; S. Berzina, Kushana coins in Axum, in: *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia. Information Bulletin*, Issue 7 (Moscow 1984), p.57-64; vgl. auch Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270* (1972), p.85, allgemein zum Ostwest-Handel der Kušān vgl. X. Liu, *Ancient India and Ancient China. Trade and religious Exchanges AD 1-600* (1988. Repr. ²1990), p.2-11 u. ö.; Mukherjee, Revenue, Trade [Anm. 156] p.24-53 = VDI 1984, p.60-81; T. Sherkova, The Nature of Contacts between the Kushan Kingdom and the Eastern Mediterranean [on the Basis of Archaeological Evidence from Bactria], in: *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia. Information bulletin* 1 (1982), p.47-55.

³¹³ M. Taddei, Neue Forschungsbelege zur Gandhara-Ikonographie, in: *Aus dem Osten des Alexanderreiches* [FS Kl. Fischer] ed. J. Ozols – V. Thewalt (1984), p.169 Abb.17; Ders., On the Śiva Image from Kūḥah, Mesopotamia, in: *AION* 31 [NS21] (1971), p.548-552; A. Invernizzi, A Relief in the Style of the Gandhara School from Choche, in: *Mes.* 3/4 (1968/69), p.145-158.

³¹⁴ Vgl. Schlingloff, Indische Seefahrt p.57f Abb.4; Njammasch, Handelsimperium p.232-240; sowie Ray, Monastery p.90ff; Dutta, Sātavāhana Coinage p.101f.123.293f.316f.

³¹⁵ Vgl. R. Salomon, Epigraphic remains of Indian Traders in Egypt, in: *JAOS* 111 (1991), p.731-736/(1993), p.593; zur Identifikation des Ortes mit Myos Hormos vgl. L. Blue, Myos Hormos/Quşayr al-Qadīm. A Roman and Islamic port on the Red Sea coast of Egypt – A maritime perspective, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32 (2002), p.139-150 bes. 139.142.

Möglicherweise besaß auch die edessenische Königsfamilie mittelbar oder unmittelbar irgendwelche Beziehungen zur Gondophares-Dynastie. Auf der Basis von Heiraten geknüpft Kontakte³¹⁶ – ein solches Beziehungsnetz besaßen z.B. Roms östliche Vasallenfürsten³¹⁷ – konnten sich in der Innenpolitik des Partherreiches als nützlich, vielleicht auch als lebensnotwendig erweisen. In diesem Fall hätte der Autor seine Informationen über Gondophar als Zeitgenossen der Apostel weniger den Erzählungen von Kaufleuten zu verdanken, sondern eben jenen Kreisen entnommen, in denen sein Geschichten-Zyklus auch spielt, der höfischen Welt des indoparthischen Adels. Ansonsten konnte er dem Genre entsprechend frei schalten und walten. Gelegentlich streute er eine Reminiszenz an seine Heimat ein: so wird der Apostel wie sein Schüler Addai, der legendäre Missionar Edessas, im Familiengrab der herrschenden Dynastie beigesetzt. Wie Addai, der im Familiengrab des 'Hauses Aryū', d.h. der Abgariden, beigesetzt wird,³¹⁸ bestattet man den Apostel im „Grab der Königsfamilie“.³¹⁹ Gondophar soll wie die edessenischen Könige einen Palast an Wasserquellen und Teichen erhalten (griech./syr. Text):

„Es [dukkṭā, Ort] war eine Wiese und viel Wasser
[mayyē saggīyē] war nahe von ihr [...].“³²⁰

„Er war aber hainartig und hatte viel Wasser [ὕδατα
πολλά].“³²¹

³¹⁶ Der adiabenenische Fürst Izates II. heiratet Symacho (var. Sammacho), die Tochter des mesenischen Königs Abennerigos I. ('Abennerig < 'Abed Nerig, „Diener des Nergal“), an dessen Hof er sich längere Zeit aufhielt (Josephus, Ant. XX. 21 §22). Vgl. Nodelman, Preliminary History p.100.

³¹⁷ Zu den dynastischen Beziehungen der kleinasiatischen und syrischen Fürstenthäuser (z.B. Kommagene, Emesa, Herodes-Familie etc.) vgl. R. D. Sullivan, Die Stellung der kommagenischen Königsdynastie in den Herrscherfamilien der hellenistischen Staatenwelt, in: *Kommagene. Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft (Antike Welt 6. Jg. Sondernummer)* 1975. Repr.1986, p.31-39; Ders., The Dynasty of Commagene, in: *ANRW II. 8 (1977)*, p.732-798; Ders., *Near Eastern Royalty and Rome, 100-30 BC* (1990).

³¹⁸ Doctrina Addai ed. G. Phillips (1876), p.47/p.49 Z.10-14; ed. G. Howard (1981), p.98 Z.10-14/99.

³¹⁹ Wright I p.331 Z.8f, II 296; Bonnet p.283 Z.1f, Kap. 168.

³²⁰ Wright (I p.186 Z.3f, II 160).

³²¹ Bonnet p.126 Z.13, Kap. 18.

Der Palast der edessenischen Könige lag an einem Teich bzw. innerhalb des Palastareals gab es Quellteiche.³²² Mygdonia, eine der weiblichen Hauptgestalten des zweiten Teils der Akten, ist nach der gleichnamigen Landschaft benannt, in der das zeitweise offenbar auch von Edessas Fürsten beanspruchte Nisibis lag. Nach der armenischen Version der Bekehrungsgeschichte Edessas regierte Abgar zuerst in Nisibis, ehe er seine Residenz nach Edessa verlegte.³²³

³²² Vgl. dazu Vf., *Acta orientalia belgica* 8 (1993), p.41-78.

³²³ Vgl. Sturm, Nisibis p.733f.

Ökumenische Beziehungen der Kirchen in Südindien

Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)

I. Vorbemerkung

Ich möchte vorausschicken, dass ich mich in diesem Vortrag nicht mit dem gesamten südindischen Raum befassen kann. Ich beschränke daher meine Überlegungen auf das Gebiet des Bundesstaates Kerala und hier vor allem auf die leider heute gespaltene Christenheit der Thomas-Christen, die bis ins 17. Jahrhundert noch eine Einheit darstellte und sich selbst als Nazrani-Kirche, als Jüngerschaft des Nazareners, bezeichnete.

In dem von Paul Verghese, dem jetzigen Metropoliten von Delhi der malankarischen orthodoxen syrischen Kirche, 1974 im Evangelischen Verlagswerk in der Reihe „Die Kirchen der Welt“ (= Bd. 13) herausgegebenen Buch, schreibt der damalige Vorsteher des Orthodoxen Seminars in Kottayam:

„Die ökumenische Denkweise gewinnt, wenn auch langsam, an Boden. Die gegenseitigen Schmähungen haben aufgehört. Die 35 Bischöfe der sechs bischöflichen Kirchen Keralas [...] haben sich zu einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen und gemeinsam zu sozialen und pädagogischen Problemen von allgemeiner Bedeutung Stellung genommen. Es besteht Grund zu der Hoffnung, dass der Geist der Ökumene wachsen wird. ... Eine der wichtigsten ökumenischen Aufgaben ist es, zu wissenschaftlich

*einwandfreien Schlussfolgerungen über die Entstehung der verschiedenen Gruppen aus einer gemeinsamen Keimzelle zu gelangen.*³²⁴

In der Tat, dieses Zitat stammt aus einer Zeit, etwa fünf Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils, als man auch in Kerala zaghaft, wenn auch mit großer Skepsis, an den Ökumenismus heranging.

II. Zeitgeschichtlicher Hintergrund

II.1 Die Zeit vor dem Abschluss des Zweiten Vatikanums

Zuvor kannte man lediglich ein ökumenisches Ereignis, in das Teile der anglikanischen und protestantischen Christenheit Keralas einbezogen waren; der Protestantismus kam unter der britischen Kolonialoberhoheit ins Land und gewann unter den einheimischen orientalischen Christen Anhänger, bevor er sich auch den Nichtchristen zuwendete. Er hatte nicht nur in Kerala Fuß gefasst, sondern vor allem in den Nachbarstaaten. So kam es am 27. September 1947 in Madras zu einer Vereinigung der South India United Church, die sich aus Kongregationalisten und Presbyterianern (Basler Mission) zusammensetzte, der südindischen Provinz der Methodistischen Kirche sowie der Südindischen Diözese der anglikanischen Kirche von Indien, Burma und Ceylon zur Church of South India (CSI). Der anglikanische Bischof Arthur Michael Hollis (1899-1986) wurde 1948 der erste Moderator der Synode der CSI. Diese vereinigte Kirche versucht, die kongregationalistischen, presbyterianischen und anglikanischen Traditionen zu vereinen. Die ersten theologischen Diskussionen zwischen den Kirchengemeinschaften begannen bereits 1919/20; eine Konstitution wurde 1941 verabschiedet. Besondere Schwierigkeiten verursachte die Frage nach dem historischen Episkopat. Bei der Vereinigung 1947 wurden alle Amtsträger in ihren Ämtern ohne Reordination belassen und die Gläubigen wurden als Vollmitglieder in die CSI aufgenommen, was vor allem

³²⁴ *Die Syrische Kirche in Indien* (Stuttgart 1974), p.14

den Anglikanern große theologische Schwierigkeiten bereitete. Man war jedoch übereingekommen, dass alle künftigen Bischöfe nur von Bischöfen ordiniert werden dürften und die Priester nur von den geweihten Bischöfen. So setzte sich das anglikanische Amtsverständnis durch. Heute gibt es in der CSI nur noch Geistliche, die von ihren Bischöfen ordiniert worden sind. Die volle bischöfliche Struktur der CSI war eine der Bedingungen, die die 1843 aus der orthodoxen syrischen Kirche entstandene reformierte Mar-Thoma-Kirche für die Aufnahme der vollen sakramentalen Gemeinschaft mit der CSI gestellt hatte. Diese Kommuniongemeinschaft ist inzwischen Wirklichkeit geworden.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass bis in die siebziger Jahre von Ökumenismus kaum die Rede sein konnte. Die Mentalität, in gesellschaftlichen Kategorien, „Kasten“, zu denken, war auch den Christen, vor allem den Christen syrischer Überlieferung, nicht fremd. Die Thomas-Christen gehörten überlieferungsgemäß zu den höheren Schichten, und es war zum Beispiel undenkbar, dass Eheschließungen zwischen ihnen und anderen Christen, die seit der Missionstätigkeit westlicher Missionare zu Kirchen westlicher Traditionen bekehrt waren, ursprünglich aber niederen Kasten angehört hatten, vorkamen bzw. von ihren kirchlichen Autoritäten geduldet wurden. So führten nach den Spaltungen die einzelnen Kirchen ihr eigenes Leben. Eheschließungen fanden in der Regel zwischen Angehörigen derselben Kirche statt. Bei bekennnisverschiedenen Ehen folgte die Braut in der Regel der Kirche ihres Bräutigams. „Heiraten zwischen Orthodoxen und Katholiken sind sehr selten“, schreibt Paul Verghese, „zwischen Syrern der Kirche von Südindien und orthodoxen Syrern häufig und zwischen Orthodoxen und Gliedern der Mar-Thoma-Kirche noch häufiger.“ Da die Zahl der anglikanischen Thomas-Christen gering ist und sie nicht außerhalb ihrer sozialen Schicht heiraten können, müssen sie ihren Ehepartner in anderen Kirchen suchen. Seit 1948 gehören sowohl die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche als auch die Malankarische Mar-Thoma-Kirche und die Church of South India dem Ökumenischen Rat der Kirchen an. Erstere ist jedoch weder beim National Council of Churches in India (NCCI) noch beim Kerala Christian Council Mitglied, dem die meisten nichtkatholischen Kirchen angehören.

II.2 Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum

Kehren wir nochmals zu dem eingangs zitierten Satz des Theologen Paul Verghese, jetzt Paulos Mar Gregorios, zurück. „Die ökumenische Denkweise gewinnt, wenn auch langsam, an Boden.“ Seit den 70er Jahren haben die Kirchen damit begonnen, gemeinsam auf offizieller Ebene zusammenzuarbeiten, und zwar in Aktion und Gebet. An den Großfesten Ostern und Weihnachten gibt es zum Beispiel gemeinsame Kundgebungen des Glaubens an die Auferstehung bzw. Menschwerdung Christi, die man „United Easter (Christmas) celebrations“ nennt. Sie werden unter Beteiligung von Bischöfen und Kirchenführern, wie z.B. in Kottayam, durchgeführt, aber auch auf Ortsebene, wenn sich Gläubige aller Kirchengemeinschaften eines Dorfes oder eines mit ihren Seelsorgern zu einem gemeinsamen Wortgottesdienst in einer der dortigen Kirchen treffen. Gemeinsame Wortgottesdienste finden auch in der Weltgebetwoche für die Einheit der Christen im Januar statt.

In dem schon erwähnten Artikel von vor mehr als 20 Jahren lesen wir ferner:

„Unter den christlichen Gruppen sind jedoch häufig krasse Rivalitäten zutage getreten. Die Hauptursache sind Bekehrungsversuche, der Ehrgeiz, größere und bessere Kirchen, Colleges, Spitäler zu bauen als die anderen und gegenseitige Verächtlichmachung.“

In dieser Hinsicht haben sich die Zeiten grundlegend geändert, es sei denn wir haben es mit aggressiven Sekten, die mit großen finanziellen Mitteln ihre Mission betreiben, oder mit den Zeugen Jehovas zu tun. Unter den syrischen Kirchen ist das, was man „Proselytismus“ bezeichnet, rar geworden. Einzelkonversionen sind heutzutage selten geworden, es sei denn, dass Christen in abgelegenen Gebieten, die über Jahre nicht mehr seelsorglich von ihren ursprünglichen Kirchengemeinschaften betreut wurden, von sich aus darum bitten, aus geistlichen Motiven in die örtliche Gemeinde aufgenommen zu werden.

In Kottayam und Umgebung gibt es drei Hochschulen: das katholische, syro-malabarische Päpstliche Orientalische Institut „Pau-

rastya Vidyapitham“, eine international anerkannte theologische Fakultät, das malankarische orthodoxe syrische Seminar „Orthodox Theological Seminary“ sowie das Mar-Thoma-Seminar „Mar Thoma Theological Seminary“. Schon häufiger sind Professoren dieser drei Hochschulen zu Gastvorlesungen an den anderen Instituten eingeladen worden. Die Päpstliche Theologische Fakultät, die alle akademischen Grade bis zum Doktorat verleihen kann, steht auch Studierenden aus anderen Kirchen offen, und so haben dort bereits verschiedene Theologen aus der orthodoxen syrischen Kirche, der syrisch-orthodoxen Kirche und der Mar-Thoma-Kirche ihre höheren theologischen Studien absolviert. Auch nichtkatholische Theologen können sich hier um ein Stipendium bewerben.

Nichtkatholische Theologen gingen früher in der Regel entweder an das Serampur-Kolleg nach Calcutta oder an das United Theological College in Bangalore. Seit einigen Jahren haben sich das Orthodoxe Syrische Seminar, das Mar-Thoma-Seminar sowie das Seminar der Kirche von Südindien zu einer „Federated Faculty of Research on Religion and Culture“ zusammengetan, die an die Serampur-Universität affiliert ist, die je nach Studiengang die Diploma eines Bachelor in Divinity oder eines Master in Theology verleiht. Dabei können die Theologiestudenten an ihren jeweiligen Hochschulen verbleiben. Ein weiteres, neueres ökumenisches Unternehmen ist auch die Vereinigung für indische Kirchengeschichte, die Church History Association of India: Kirchenhistoriker der verschiedenen Kirchen Indiens arbeiten hier wissenschaftlich zusammen. Die Vereinigung hat bereits mehrere Bände publiziert. Ihr gehört u. a. auch der Metropolit der Kirche des Ostens in Trichur, Dr. Dr. Mar Aprem (< George Mooken) an.

Seit sieben Jahren arbeiten die Kirchen syrischer Überlieferung auch am St. Thomas-Ökumenischenzentrum in Nilackal, einem Ort, an dem der Apostel Indiens eine Kirche gegründet hat, zusammen: Es ist ein Zentrum des Dialogs. Unter den ökumenischen Initiativen in Kerala aber nimmt das Ökumenische Forschungsinstitut St. Ephräm (St. Ephrem Ecumenical Research Institute [SEERI]) in Kottayam, mit dessen Leitung ich seit Anbeginn beauftragt bin, eine einmalige Rolle ein. Dieses Institut nahm seine Tätigkeit im Jahre 1985 als Antwort auf eine tief empfundene Notwendigkeit auf. In unserem Land gibt es sieben Kirchen syrischer Überlieferung mit

etwa zehn Millionen Gläubigen; sie stammen aus derselben Kirche des hl. Thomas, haben ein gemeinsames geistliches Erbe, gemeinsame Überlieferungen und Lebensformen, aber es fehlte ihnen eine Institution zum Erlernen der syrischen Sprache und Bekanntwerden mit den eigenen Traditionen.

Von den sieben Kirchen haben die Syro-Malabarische Kirche, die der syro-orientalischen Überlieferung angehört, und die syromalankarische Kirche, die zur syro-antiochenischen Tradition gehört, volle Kirchengemeinschaft mit Rom. Die in Indien Chaldean Syrian Church – das ist die ursprüngliche Bezeichnung der Thomas-Christen – genannte Kirche des Ostens in Trichur hat 1995 ihre innere Spaltung überwunden und steht nun in voller Kirchengemeinschaft mit Mar Denha IV., dem „assyrischen“ Patriarch-Katholikos der Kirche des Ostens. Die malankarische syrisch-orthodoxe jakobitische Kirche hat ihre eigene Synode mit einem Mafryono bzw. Katholikos an der Spitze und hat volle Kirchengemeinschaft mit dem Syrisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien. Die malankarische orthodoxe syrische Kirche hat sich vor einigen Jahren vom syrisch-orthodoxen Patriarchat gelöst und betrachtet sich als autokephal. Die ebenfalls malankarische Unabhängige Syrische Kirche von Malabar mit etwa 10000 Gläubigen wurde aus der Kirchengemeinschaft mit der syrisch-orthodoxen und der orthodoxen syrischen Kirche entlassen, weil ihre Metropoliten an Bischofsweihen der protestantisierenden Mar-Thoma-Kirche beteiligt gewesen sind. Die Mar-Thoma-Kirche entstand durch die Exkommunikation eines reformierten Flügels der orthodoxen syrischen Kirche. Sie folgt der anglikanischen Low-Church-Theologie und hat Abendmahls-gemeinschaft mit den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft, der Unabhängigen Syrischen Kirche von Malabar sowie der Kirche von Südindien.

Nirgendwo gab es im Lande eine Institution, ein Zentrum, wo die Manuskripte, Dokumente, Quellenwerke usw., die für eine solche Studien- und Forschungsarbeit notwendig sind, aufbewahrt wurden. Die ersten Planungen für das St-Ephräm Institut gehen auf den katholischen syro-malankarischen Bischof von Tiruvalla, Mar Athanasios († 1977), zurück. Es wurde unter seinem Nachfolger, Mar Youhanon († 1987) errichtet und seitdem erweitert. Sein Ziel ist es von Anfang an, das bestehende Vakuum auszufüllen. Das St. Eph-

räm Institut ist gleichzeitig ein Lehr- und Lernzentrum; es dient ebenso dem Wissenschaftler als auch dem Studierenden, der sich mit der syrischen Literatur, der Geschichte, der Liturgie und den Überlieferungen der syrischen Kirchen beschäftigen will. Gleichzeitig ist es für die eben genannten Kirchen ein pastoralliturgisches Zentrum.

Wenn das Institut auch in der Trägerschaft der katholischen syro-malankarischen Diözese Tiruvalla steht, wofür dieser und ihren Bischöfen nur gedankt werden kann, so sind doch seine Ziele und Anliegen eindeutig ökumenischer Natur. Das Institut arbeitet mit allen sieben Kirchen der Thomas-Christen zusammen, es bemüht sich darum, das gegenseitige Verständnis dieser Kirchen zu fördern und zu vertiefen durch eine enge Zusammenarbeit beim Studium und bei der Erforschung des gemeinsamen Erbes. Dass dieses Bemühen nicht fruchtlos im Sande verläuft, zeigt auch die Tatsache, dass in der dem Institut angeschlossenen syro-malankarischen Pfarrkirche erstmals seit der Begründung der Chaldean Syrian Church in Trichur, eine syro-„orientalische, nestorianische“ Eucharistiefier (Qurbānā) unter dem Vorsitz des Metropoliten Mar Aprem, einem der Beiratsmitglieder des Instituts, gefeiert wurde, und zwar wenige Monate bevor Papst Johannes Paul II. (1978-2005) und Patriarch-Katholikos Mar Denha IV. die gemeinsame christologische Erklärung unterzeichneten und eine offizielle Theologenkommission für den Dialog zwischen der Kirche des Ostens und der katholischen Kirche beschlossen.

Zu den Aktivitäten des St. Ephräm-Instituts gehört die Durchführung verschiedener Seminare: Liturgie, Theologie der syrischen Kirchen, syrische Kirchenmusik, ferner syrische Sprachkurse. Die Studierenden und die Lehrenden kommen aus allen Kirchen. So unterweist z. B. der Dozent für Kirchenmusik am malankarischen orthodoxen syrischen Seminar die jungen syro-malankarischen Nonnen des Ordens von der Nachfolge Christi in Kirchengesang. Seit seinem Bestehen hat das St. Ephräm Institut fünf syrische Weltkongresse durchgeführt, zu denen Fachleute aus der ganzen Welt gekommen sind, so auch Prof. Dr. Jürgen Tubach. Die Vorträge und Referate dieser Kongresse werden in unserer Zeitschrift *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* veröffentlicht. Der sechste Weltkongress ist für das Jahr 2006 (8.-16. September) vorgesehen. Auch arbeitet das Institut seit geraumer Zeit mit der Mahatma-

Gandhi-Universität in Kottayam zusammen. Das Institut St. Ephräm ist als Universitätsinstitut anerkannt; es kann Fernkurse in Syrisch anbieten, die mit einem Diplom abschließen, ferner Studierende, die die vorgeschriebenen Voraussetzungen mitbringen, zum Magister- und Doktorgrad in Syrisch (M.A. Syriac bzw. Ph.D. Syriac) führen. Das Institut St. Ephräm ist das einzige Institut in ganz Indien, das solche Möglichkeiten bietet. Die Verlagsabteilung des St.-Ephräm-Instituts gibt die dreimal jährlich erscheinende Zeitschrift *The Harp* heraus. Die hier veröffentlichten Beiträge müssen in einer zugänglichen westlichen Sprache verfasst sein. Des Weiteren wird eine englische Buchreihe Moran 'Eth'o veröffentlicht. Wir haben auch einen Korrespondenzkurs veröffentlicht, der dem Studierenden eine Einführung in die Theologie und Spiritualität der syrischen Kirchen vermitteln soll. Seit 1995 veröffentlichen wir auch eine deutsche liturgische Reihe, die die gottesdienstlichen Texte der syro-orientalischen und der syro-antiochenischen liturgischen Traditionen enthält und die der Kollege Johannes Madey vom Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, ein Beiratsmitglied des St.-Ephräm-Instituts seit der Gründungszeit, betreut. Daneben stehen auch unsere sporadischen Veröffentlichungen in der Landessprache Keralas, Malayalam.

II.3 Der theologische Dialog zwischen Kirchen syrischer Überlieferung in Indien und katholischer Kirche

Eines der wesentlichsten ökumenischen Ereignisse, war der Besuch des malankarischen orthodoxen syrischen Katholikos Basilios Mar Thoma Mathews I. (1975-1991), also des Hauptes der autokephalen Kirche, in Rom im Jahre 1983. Bei diesem Besuch wurde die Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen beschlossen und eine gemischte Kommission ernannt. Dieser Dialog betrifft nicht nur die römisch-katholische bzw. lateinische Kirche, sondern in gleichem Maße die beiden örtlichen katholischen Kirchen syrischer Überlieferung, die syro-malabarische und die syro-malankarische Kirche. Die erste Zusammenkunft dieser Kommission fand vom 22. bis 25. Oktober 1989 im Sophia Centre des orthodoxen Seminars in Kottayam statt. Im Namen des Papstes und der römisch-katholischen Kirche nahmen teil Bischof Patrick D'Sou-

za von Varnasi, P. Getzt Bischof Pierre Duprey und Msgr. Gerard Daucourt vom Einheitsrat sowie der inzwischen verstorbene Professor Edouard René Hambye S.J., der lange Zeit in Indien gewirkt hatte. Die syro-malabarische Kirche vertrat Metropolit Mar Joseph Powathil von Changanacherry der auch Vorsitzender der ökumenischen Kommission seiner Kirche ist, Bischof Kuriakos Kunnacherry von Kottayam sowie die beiden Professoren des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Kottayam Mathew Vellanickal and Xavier Koodapuzha. Die syro-malankarische Kirche entsandte zwei Delegaten, den damaligen Bischof von Battery, Cyril Mar Baselios, der jetzt Metropolit von Trivandrum und damit Oberhaupt der Kirche ist, sowie den Patrologieprofessor Geevarghese Chediath. Von orthodoxer Seite nahmen an dem Gespräch teil der damalige Katholikos-Koadjutor und Metropolit von Quilon, Mathews Mar Kurilos, Metropolit Paulos Mar Gregorios von Delhi, Ramban Theophoros, die Professoren V. C. Samuel und T. L. Yoshua, J. Kurien als Vertreter von Thomas Mar Athanasios, M. A. Mathai also Vertreter von Prof. Kondothra M. George, V. P. Mathai sowie Herr P. Mathai. Zu Ko-Präsidenten wurden Pater Duprey und Metropolit Paulos Mar Gregorios bestellt. Den während der nichtoffiziellen, von der Wiener Stiftung „Pro Oriente“ organisierten Konsultationen erzielten christologischen Konsens. Prof. Hambye sprach über die gemeinsamen Erklärungen, die Papst Johannes Paul II. mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Mar Ignatios Yacoub III. und dem koptischen Papst Shenuda III. unterzeichnet hatte. Bischof Kunnacherry und Professor Kuriens Vorträge befassten sich mit der Frage der bekenntnisverschiedenen Ehen. Im Laufe des Gesprächs kamen die Teilnehmer zu der Schlussfolgerung, dass es hinsichtlich der Person und der Tätigkeit zwischen ihnen in großem Ausmaß Übereinstimmung besteht. Trotz einer unterschiedlichen Terminologie und verschiedener Denkansätze teilen sie miteinander denselben Glauben. Die bestehenden Unterschiede rechtfertigen nicht länger die Spaltung der Kirche Christi. In diesem Sinn wurde eine Erklärung redigiert und an die zuständigen kirchlichen Autoritäten geschickt. – Bei der Frage nach den bekenntnisverschiedenen Ehen stieß man dagegen auf den rigoristischen Standpunkt der malankarischen orthodoxen syrischen Kirche, die keine bekenntnisverschiedenen Ehen gestattet. Ein Diskussionspapier wurde einer Subkommission

vorgelegt mit der Aufgabe, bei der folgenden Zusammenkunft im Dezember 1990 zu berichten. Gastgeber sollte Metropolit Mar Joseph von Changanacherry sein. Als Thematik wurde festgelegt: 1. Kirchengemeinschaft; 2. Gemeinschaft an den sakramentalen Mysterien.

Die zweite Zusammenkunft fand im Zentrum für Spiritualität der Metropole Changanacherry in Manganam vom 9. bis 12. Dezember 1990 und die dritte vom 15. bis 18. November 1991 im Sophia Centre in Kottayam. Für den inzwischen verstorbenen Professor Hambye nahm Professor Clarence Gallagher S. J. vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom als neues Mitglied teil. Die Beratungen begannen mit Vorträgen von zwei syro-malabarischen und zwei malankarisch-orthodoxen Theologen über die kirchliche und sakramentale Gemeinschaft. Darauf redigierte die Kommission zwei Erklärungen zur Vorlage bei den kirchlichen Autoritäten. Diese Erklärungen handeln über die Eheschließung von Mitgliedern der malankarisch-orthodoxen und der katholischen Kirche sowie über die Kirchengemeinschaft als eucharistische Gemeinschaft. Zum Abschluss wurden zwei Subkommissionen eingesetzt, die die Themen „Die Geschichte der Kirche in Indien im Kontext der Einheit und Trennung unserer Kirchen“ und „Die Rolle des Episkopats im Hinblick auf die Einheit der Kirche“ einer gründlichen Erwägung unterziehen sollten. Zu Vorsitzenden der Subkommissionen wurden Metropolit Mar Joseph von Changanacherry und Metropolit Paulos Mar Gregorios bestimmt. Die folgende Zusammenkunft befasste sich in der Tat mit den bekenntnisverschiedenen Ehen. Nachdem man fast eine Übereinstimmung erzielt hatte, erklärten die Orthodoxen plötzlich, dass in solchen Ehen es dem katholischen ebenso wie dem orthodoxen Ehepartner nicht länger gestattet werden könne, in seiner ursprünglichen Kirche die Kommunion zu empfangen, da eheleiche Einheit und eucharistische Einheit einander bedingen. Wortführer dieser rigoristischen oder fundamentalistischen Einstellung war ausgerechnet Metropolit Mathews Mar Saveros von Kandanad, der sein Doktorat am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom erworben hat. Ihn unterstützten die Dozenten vom Malankarischen Orthodoxen Syrischen Seminar in Kottayam. Am 15. Dezember 1990 begann auch der offizielle Dialog der katholischen Kirche mit der Malankarischen Jakobitischen Syrisch-Orthodoxen Kirche, die

die Oberhoheit des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Mar Ignatios I. Iwas anerkannt haben. Auch dieser Dialog wurde in dem Räumen des Zentrums für Spiritualität in Manganam geführt. Während der Dialog zwischen der Malankarischen Orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche bisher zu keinen weiteren konkreten Schritten geführt hat, ist der Dialog zwischen der Jakobitischen Syrisch-Orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche, obwohl später begonnen, schon bei konkreten Folgerungen angelangt. Rahmen des Dialogs ist zweifelsohne der Dialog, den die katholische Kirche und das syrisch-orthodoxe Patriarchat Antiochien führen. Im indischen Dialog sind die Ko-Präsidenten Abraham Mar Clemis, Großmetropolit des Ostens und Oberhirte von Chingavanam für die Knanaya- bzw. Südisten-Gemeinschaft, und Bischof Pierre Duprey vom römischen Einheitsrat. Zur katholischen Delegation gehören Metropolit Mar Joseph Powathil und Bischof Kuriakos Kunnacherry von der syro-malabarischen Kirche, Bischof Patrick D'Souza von der römisch-katholischen Kirche und Bischof (jetzt Metropolit und Erzbischof) Cyril Mar Baselios von der syromalankarischen Kirche, ferner die Professoren Clarence Gallagher, Mathew Vellanickal, Xavier Koodapuzha, Geevarghese Chediath und Msgr. Bernard Dubasque vom Einheitsrat. Die jakobitische syrisch-orthodoxe Delegation hat seit dem zweiten Treffen im malankarischen syrisch-orthodoxen Seminar von Mulanthuruthy als Co-Präsidenten den Metropoliten Thomas Mar Athanasios. Der Delegation dieser Kirche gehören an Metropolit Thomas Mar Timotheos für die Gemeinden außerhalb Keralas, Metropolit Yuhanon Mar Meletios von Trichur, Chorbischof Joseph Palickaparampil, die Priester Cherian Puthicote, Dr. Adai Jacob (der in Regensburg Dr. theol. wurde), Kuriakos Mulayil und R. V. Markose. Hinzu kommen ein Laie, der in der syrisch-orthodoxen Kirche eine hohe Position innehat, Dr. Babu Paul, sowie die Theologen und Diakone Shibu Cherian, Biji C. Markos und K. V. Saji. Nach erfolgreichen Vorarbeiten legte die Kommission eine am 19. November 1993 unterzeichnete gemeinsame Erklärung den zuständigen kirchlichen Autoritäten vor. Diese gemeinsame Übereinstimmung hinsichtlich bekenntnisverschiedener Ehen (sie werden in diesem Dokument als „inter-church marriages“ bezeichnet) und des Empfangs der Eucharistie in besonderen Fällen wurde von beiden Kirchen am 25. Januar

1994 veröffentlicht. Zusammen mit diesem Dokument veröffentlichte der Rat der katholischen Bischöfe Keralas, Kerala Catholic Bishop's Council, ein Beratungsorgan der Bischöfe der drei katholischen Eigenkirchen, pastorale Richtlinien, die von den katholischen Bischöfen in Absprache mit den syrisch-orthodoxen Mitgliedern der gemeinsamen Kommission erarbeitet worden waren. Diese Richtlinien stützen sich auf das von Papst Johannes Paul II, und Patriarch Ignatios Zakka I. geschlossene Übereinkommen vom 23. Juni 1984. Die beiden Dialoggruppen bestätigen, dass ihre Kirchen eine identische Theologie über das Sakrament der Ehe sowie über deren Unauflöslichkeit besitzen. Bei der Feier einer Eheschließung zwischen einem katholischen und einem syrisch-orthodoxen Partner sind die Brautleute und die Glieder ihrer Familien befugt, die Eucharistie in der Kirche zu empfangen, in denen die Eheschließung gefeiert wird. Leider ist bis heute die malankarische orthodoxe syrische Kirche diesem Beispiel nicht gefolgt, im Gegenteil: eine einflussreiche Gruppe mit Metropolit Paulos Mar Gregorios, dem eingangs erwähnten Paul Verghese, behauptet, dass das Übereinkommen, das von der syrisch-orthodoxen und der katholischen Kirche unterzeichnet worden ist, eine direkt gegen die Malankarische orthodoxe syrische Kirche gezielte Aktion sei. Man kann durchaus die Meinung vertreten, dass die Rivalität zwischen den beiden malankarischen Kirchen der Grund für diese Haltung ist, die ein bestimmtes Ausmaß an Eifersucht zum Ausdruck bringt.

II.4 Die ökumenische Zusammenarbeit der Wiener Stiftung „Pro Oriente“

Vom 30. September bis zum 4. Oktober 1993 organisierte die Wiener Stiftung „Pro Oriente“ erstmals ein Regionalsymposium in Kerala. Das Symposium fand im St.-Thomas-Priesterseminar der syromalabarischen Kirche in Vadavathoor bei Kottayam statt. Der Präsident, Diplomkaufmann Alfred Stirnemann, und andere Mitarbeiter der Stiftung nahmen an diesem Symposium teil. Alle sieben Kirchen syrischer Tradition haben die Einladung zur Teilnahme angenommen. Anlässlich dieses Symposiums kam es sogar zu einer ökumenischen Begegnung zwischen den zerstrittenen Teilen der malankarischen orthodoxen Kirche. Der Katholikos Baselios Mar

Thoma Mathews II. (1991-26. Jan. 2006), der der autokephalen Kirche vorstand, besuchte die jakobitische St.-Josephs-Kathedrale in Kottayam und nahm an der Agapefeier teil; andererseits besuchten jakobitische syrisch-orthodoxe Bischöfe den Devalokam-Palast, wo der autokephale Katholikos residiert, und nahmen am Mittagessen teil. Die jüngeren Bischöfe aller Kirchen, besonders die jakobitischen, scheinen einer Union der Kirchen gegenüber offen zu sein, ausgenommen vielleicht der schon genannte orthodoxe syrische Metropolit Mathews Mar Severos. Am Symposium nahm nicht teil Metropolit Paulos Mar Gregorios von Delhi. Beim Empfang durch die Behörden von Kottayam hatte der 1994 verstorbene katholische syro-malankarische Metropolit Benedict Mar Gregorios von Trivandrum den Vorsitz inne. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, dass zweifelsohne der syro-malabarische Metropolit Mar Joseph von Changanacherry der treibende Motor dieses Symposiums war.

Kurz darauf, am 28. Oktober 1993, nahmen auf Einladung von Metropolit Mar Joseph von Changanacherry, Präsident des Rates der katholischen Bischöfe Keralas, und von Bischof Geevarghese Mar Timotheos, Sekretär dieses Rates, Katholikos Baselios Mar Thoma Mathews II. von der malankarischen orthodoxen syrischen Kirche und Metropolit Mar Aprem von der Kirche des Ostens der Chaldean Syrian Church, an der Sitzung des katholischen Bischofsrats teil.

Vom 24. bis 28. Juni 1994 fand in Wien die erste Zusammenkunft für den nichtoffiziellen Dialog zwischen Vertretern der orientalischen katholischen Kirchen syrischer Überlieferung (Chaldäer, Maroniten, Syrer, Syro-Malabaren und Syro-Malankaren), orthodoxen Kirchen (Syrer, Malankaren) und Assyrern (früher „Nestorianer“ genannt) statt. Aus Indien nahmen teil Metropolit Mar Joseph von Changanacherry und Prof. Xavier Koodapuzha (Syro-Malabarische Kirche), Metropolit Mar Aprem von der Chaldean Syrian Church, die ein Teil der assyrischen Kirche ist, und Prof. Geevarghese Chediath (Syro-Malankarische Kirche). Das Ziel dieser und der künftigen Begegnungen besteht in der Förderung des gegenseitigen Verständnisses auf theologischem Gebiet und der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen. Diese Begegnung leitete eine entscheidende Phase ein, die in der Veröffentlichung der gemeinsamen christologischen Erklärung der katholischen Kirche

und der Kirche des Ostens mündete, unter welche Papst Johannes Paul II. und Katholikos-Patriarch Mar Denha IV. am 11. November 1994 ihre Unterschriften gesetzt haben. Inzwischen ist auch die gemeinsame offizielle theologische Dialogkommission ernannt worden. Zu ihr gehört der syro-malabarische Neutestamentler, Prof. Dr. Mathew Vellanickal, der langjährige Präsident des Päpstlichen Orientalischen Instituts „Paurastya Vidyapitham“ in Vadavathoor bei Kottayam.

Die zweite Konsultation fand vom 22. bis 27. Februar 1996 statt. An dieser nahmen aus Indien wiederum die Metropolen Mar Joseph und Mar Aprem sowie die Professoren Xavier Koodapuzha und Geevarghese Chediath teil, ferner Dr. Baby Varghese vom orthodoxen syrischen Priesterseminar in Kottayam sowie ein Vertreter der Mar-Thoma-Kirche. Professor Chediath und Dr. Varghese gehörten zu den Vortragenden dieser Tagung, die sich mit den vorausgehenden Konsultationen zwischen der katholischen Kirche und den orientalischen orthodoxen bzw. „vorchalkedonischen“ Kirchen, dem Konzil von Ephesus, der Relevanz des Dreikapitelstreites heute und der ostsyrischen Liturgie als Ausdruck der Christologie befassete. Metropolitan Mar Joseph von Changanacherry hatte auch am Ökumenischen Seminar der Stiftung Pro Oriente über „Ekklesiologie und Einheit der Kirche“ vom 1. bis 5. Juli 1994 teilgenommen, währenddessen er mit der Ehrenmitgliedschaft von „Pro Oriente“ ausgezeichnet wurde.

Abschließend können wir also sagen, dass in den letzten beiden Jahrzehnten in den Kirchen der Thomas-Christen vieles in Bewegung gekommen ist, wovon man noch kurze Zeit vorher nicht einmal hätte träumen dürfen. Diese Kirchen, lange Zeit von der Weltökumene fast vergessen, nehmen heute aktiv am ökumenischen Geschehen teil und sind ihrer Verantwortung bewusst, den Willen des Herrn der Kirche, „dass alle eins seien“ (Joh 17,21) in Aufrichtigkeit zu befolgen, eine Verantwortung, die um so größer ist, als sie in einem Land und Kontinent wirken, wo der Same der Frohbotschaft des Evangelium weite Teile noch nicht erreicht hat.

SEERI: Ökumenisches Forschungsinstitut

St. Ephräm in

Kottayam, Kerala (Indien)

Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)

I. Einleitung

Im September 1994, während der Dritten World Syriac Conference im Ökumenisches Forschungsinstitut St. Ephräm (Saint Ephrem Ecumenical Research Institute, abgekürzt SEERI) in Kottayam im indischen Bundesstaat Kerala, haben indische Kollegen unser Interesse für die archäologischen Spuren der syrischen Kirchen in dieser südlichen Region des indischen Subkontinents geweckt, insbesondere an der Malabarküste. Sie betonten dabei vor allem das Vorhandensein mehrerer syrischer Inschriften. Würde man nicht, wenigstens vom Hörensagen, die Inschrift kennen, die sich in Kottayam auf einer mit einem sog. nestorianischen Kreuz geschmückten Säule bzw. Stele befindet und die eine Inschrift in Pahlavi enthält, würde keine Publikation die syrischen Inschriften Keralas erwähnen. Es gab Gerüchte über ihr hohes Alter im Zusammenhang mit den Überlieferungen über die Ursprünge des Christentums in Indien, die mit dem Apostel Thomas selbst verknüpft sind. Es war ganz offensichtlich notwendig, sich dieser Frage zuzuwenden, d. h. eine systematische Untersuchung in Angriff zu nehmen und die epigraphischen Texte zu studieren, um sie in die Geschichte, zumindest die christliche Geschichte, Keralas einzuordnen. Im Übrigen erscheinen immer mehr Studien von Syrologen aus Kerala, die sich

mit den sie betreffenden syrischen Überlieferungen beschäftigen, theologische und vor allem liturgische Texte. Der Katalog der syrischen Manuskripte, die sich in Kerala befinden, den 1983 Johannes Petrus Maria van der Ploeg O.P. (1909-2004) veröffentlicht hat,³²⁵ hatte schließlich Aufmerksamkeit bei den Erforschern des Reichtums der Bibliotheken Keralas geweckt, ebenso das Interesse an einer Geschichte der syrischen Kirchen dieser Region.

Wir haben also den Vorschlag gemacht, ein systematisches Verzeichnis der syrischen Inschriften in Kerala zu erstellen. Da sich seit einigen Monaten zwei Forschungskräfte des Centre National de Recherche Scientifique darum bemühten, das gesamte Material für eine Dokumentation über die syrischen Inschriften zu sammeln, wurde eine franko-indische Forschungsgruppe gebildet, deren Ziel es ist, das Kerala-Faszikel des Repertoire des Inscriptions Syriaques (RIS) zu erstellen. Natürlich muss man sich bei der Erfüllung dieser Aufgabe auch aufmerksam für den Kontext dieser Inschriften interessieren, d.h. gleichzeitig eine Ortung der christlichen Denkmäler vorzunehmen und eine Skizze mit ihren wesentlichen architektonischen Besonderheiten anzufertigen.

II. Die Forschungskampagne von 1996

Mit Unterstützung der Generaldirektion für kulturelle, wissenschaftliche und technische Beziehungen des französischen Außenministeriums fand im Februar-März 1996 eine 25 Tage dauernde Forschungsreise statt, die auf örtlicher Ebene vom Ökumenischen Forschungsinstitut St. Ephräm unterstützt wurde. Es ging darum, eine kohärente Mission auszuführen, die das Ziel hatte, wenn schon nicht vollständig, so doch mindestens in einem bescheidenen Umfang sich diese Epigraphie, die nicht mehr ignoriert werden darf, zur Aufgabe zu machen. Einer der Einsätze war die wissenschaftliche Bewertung der Nachwelt der syrischen Kulturen von Malabar sowie

³²⁵ *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts* by J.P.M. van der Ploeg (Placid Lecture Series, no. 3) Center for Indian and Inter-Religious Studies, Rome / Dharmaram Publications: Bangalore, India 1983.

die Datierung der geschichtlichen Denkmäler, die in einer ganzen Anzahl Veröffentlichungen manchmal mit legendären Aussagen vermischt ist. Wir konnten uns auch auf eine solche Weise organisieren, dass diese wissenschaftliche Mission davon bei der Prüfung der Manuskriptbestände profitierte.

Die Mission leitete Alain Desreumaux vom Centre d'Etudes des Religions du Livre der Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sektion für Religionswissenschaft. Zu den Mitgliedern gehörten Frau Françoise Briquel-Chatonnet vom Institut für semitische Studien am Collège de France, Thomas Koonammakkal, Professor für Patrologie und Syrisch am Päpstlichen Orientalischen Institut in Vadavathoor, und mir, dem Leiter des Saint Ephrem Ecumenical Research Institute und Syrisch-Professor an der Mahatma-Gandhi-Universität in Kottayam. Wir besuchten 51 Denkmäler und entdeckten dabei 50 Inschriften; manche kirchlichen Zentren besitzen mehrere Inschriften in der Kirche selbst, auf einem Grab oder an den Priesterhäusern; bei manchen Zentren wurden sie wohl im Laufe der Zeit entfernt. Hinsichtlich des materiellen Aspekts, ist zu sagen, dass die Inschriften unter Verwendung verschiedener Techniken realisiert wurden. Die beiden ältesten wurden in jenen feinkörnigen schwarzen Stein, den man in Kerala findet und der so glatt und so hart ist, dass er keine Schädigung erfährt, eingraviert; sie sind auch heute noch genau lesbar. Außer einer neueren langen Gedenkinschrift auf weißem Marmor ist die Mehrzahl der Inschriften Reliefarbeit, hauptsächlich in Holz, bemalt auf roten Hintergrund in Gold, der Ästhetik der nachbarocken Retabeln der Portugiesen nachempfunden. Man kann feststellen, dass alle syrischen Inschriften von Kerala ihre Daten nach christlicher Zeitrechnung haben; oft ist die örtliche Datierung, die man *kollam* nennt, beigelegt.

III. Kategorisierung der entdeckten Inschriften

Man kann die Dokumente nach ihrer Bestimmung in vier Kategorien aufteilen.

III.1 Inschriften auf Gebäuden.

Die älteste datierte Inschrift befindet sich in der alten Kathedrale von Palai. Sie ist tief auf den Strebepfeiler des ursprünglichen Altars eingraviert, der heute vom portugiesischen Retabel verdeckt wird. Obgleich die Inschrift zu einem großen Teil verborgen ist, beginnt sie auf der rechten Seite in einem sorgfältig gravierten Estranghelo mit chaldäischer Punktierung. Sie gibt ein Datum aus dem 13. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung an, was auch die in Malayalam gehaltene Inschrift ganz links bestätigt.

Eine besonders bezeichnende Inschrift ist auf den Innenrahmen der westlichen Eingangstür zum Kirchenschiff der St.-Thomas-Kirche von Mulanthuruthy im Bezirk Ernakulam eingraviert. Sie gedenkt der Errichtung der Pforte des Heiligtums im Jahr 1575. Kann man darin ein Zeugnis allgemein für die Errichtung des Baus während der portugiesischen Besetzung, aber vor jener berüchtigten Synode, die 1599 in Diamper abgehalten wurde, sehen? Kirchenschiffe vor rechteckigen Bemas waren früher die einzigen Teile waren, die aus Gestein waren.

Die Aufschrift auf der Glocke der St.-Marien-Kirche von Kuruvilangad – sie wurde 1584, also auch vor der Pseudosynode von Diamper, gegossen – zeigt, dass in den von der portugiesischen Ästhetik am meisten beeinflussten Heiligtümern das Syrische die Sprache der Kirche im Allgemeinen und der Liturgie im Besonderen verblieb.

Zahlreiche Inschriften gedenken der Tätigkeit von Qurillos Mar Yuyaqim, der aus dem Tur Abdin im Südosten der heutigen Türkei stammte. Er scheint ein recht fruchtbarer Bauherr gewesen zu sein und spielte eine große Rolle in der Zeit der Renaissance der syrisch-orthodoxen Kirche von Kerala um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Seiner Tätigkeit gedenkt z. B. der in Reliefarbeit gefertigte Stein, der des Baus der Patriarchalzelle, die dem Patriarchen Elias II. von Antiochien zugedacht war, im Jahre 1846 in Kandanad gedenkt. Hingewiesen sei noch auf die Inschrift auf einem hölzernen Balken im Dachstuhl des St.-Thomas-Klosters in Vettickal im Jahre 1881. Sie ist typisch für die Bewahrung des Gebrauches des Syrischen am Ende des 19. Jahrhunderts.

III.2 Altarinschriften

Unter einer besonderen Kategorie ordnen wir die Altarinschriften ein. Es handelt sich um biblische Zitate, Vierzeiler des hl. Ephräm oder Bildlegenden. Obwohl sie im Allgemeinen kaum Informationen enthalten, bestätigen sie, dass über den am meisten barocken portugiesischen Retabeln das Syrische die Sprache des Heiligtums ist.

Die älteste ist zweifelsohne jene des nördlichen Seitenaltars des Qeströmā der St.-Marien-Kirche, genannt Valliapally (alte Kirche), in Kottayam. Sie ist nicht datiert. Sie besteht lediglich aus einem paulinischen Zitat zu Ehren des Kreuzes Christi. Das dargestellte Motiv ist ein Blumenkreuz persischen Typs über Stufen; dieses Motiv findet sich in Kerala mehrmals. Die eingravierte chaldäische (syrische) Inschrift stammt vermutlich aus einer Zeit vor dem 15. Jahrhundert, vielleicht ist sie mehrere Jahrhunderte älter. Beigegeben ist eine Inschrift in Pahlavi; sie weist auf die Bedeutung der Bindungen mancher syrischer Gemeinschaften Keralas mit der syro-orientalischen Kirche Persiens hin.

Die jüngste Altarinschrift ist eine Kuriosität. Es handelt sich um eine fromme Ermahnung zur Verehrung des hl. Joseph, gemalt in Buchstaben, die einem die Illusion geben, sie befinde sich auf dem modernen Retabel der Kirche von Kerala. Sie stellt zweifelsohne das letzte Entwicklungsstadium der keralesischen Schreibweise dar.

III.3 Grabinschriften

Die dritte Kategorie umfasst die Grabinschriften. Diese geben Auskünfte über die Laufbahn mancher Kirchenmänner und sind daher eine wichtige Informationsquelle für die Geschichte der Ortskirchen.

Die Inschrift von Angamaly ist besonders interessant. Es handelt sich um eine feine Gravur von sieben Zeilen, die auf der südlichen Chormauer befestigt ist. Sie bezieht sich auf eine kirchliche Persönlichkeit, die den Kirchen Keralas eigen ist, und zwar den Archidiacon, der der Verantwortliche für die Ortskirche war, während der

Bischof nur geistliche Aufgaben hatte. In Angamaly starb der Archidiakon Georg im Jahre 1640. Er war eine bedeutende Persönlichkeit, denn die Inschrift erwähnt seine erneute Beisetzung nach dem Wiederaufbau des Gebäudes.

Die beiden Inschriften von Kuravilangad, in geschmückten Zierrahmen, sind sehenswert. Die größere, die 2.10 m lang ist, ist in drei Sprachen abgefaßt: Englisch, Chaldäisch und Malayalam. Sie betrifft den Bischof Alexander de Campo (Parampil Chandy), der aus Kuravilangad stammt und am 23. Dezember 1687 gestorben ist. Der Bischof spielte eine große Rolle bei der Überwindung des Schismas von Mattancherry.

III.4 Weitere Inschriften

Die sonstigen Inschriften sind verschiedene Gedenk- und Gebets-texte. Die große Inschrift auf weißem Marmor in Kothamangalam erzählt die Geschichte des Mar Basilios, eines syrisch-orthodoxen Bischofs vom Tur Abdin, der 1685 nach Malabar gekommen war.

IV. Besonderheiten der entdeckten Inschriften

Wie wir anhand der angeführten Beispiele gesehen haben, erscheinen die syrischen Inschriften in Kerala in einer Vielfalt, die die verschiedenen charakteristischen Momente der christlichen Geschichte Keralas im zweiten Jahrtausend widerspiegelt. Ihr paläographisches Studium zeigt, dass die ältesten Inschriften chaldäischen Typus ohne jede örtliche Besonderheit sind. Örtliche Eigentümlichkeiten erscheinen im 16. Jahrhundert. Diese Tatsache wird durch die Manuskripte bestätigt, auch wenn man leider keine Codices aus vorportugiesischer Zeit besitzt. Jedoch ist die Schrift, die man die „keralesische“ nennt, lediglich bei den Inschriften des 19. Jahrhundert bezeugt.

Vielleicht konnte man die Hoffnung haben, irgendeine ältere Inschrift zu finden, die uns näher an die Ursprünge des Christentums in Südindien heranbringen würde. Aber abgesehen von unwahr-

scheinlichen neueren Elementen gibt es nichts dergleichen. Keine bedeutungsvolle Inschrift stammt mit Sicherheit aus einer Zeit, die dem 13. Jahrhundert vorausgeht. Mit Ausnahme zweier mittelalterlicher Dokumente, der Inschrift von Pala und jener von Kottayam, stammen die epigraphischen Dokumente einerseits aus der portugiesischen Zeit vor der „Synode“ von Diamper und andererseits aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Zeit der Erneuerung der Beziehungen zu den Mutterkirchen des Nahen Ostens und einer Epoche der syrischen Renaissance in Kerala.

Wie bereits bemerkt worden ist, befinden sich die syrischen Inschriften, die alle einen religiösen Charakter haben, ausschließlich in den Kirchen und um sie herum. Es war deshalb von wesentlicher Bedeutung, diese Denkmäler zu untersuchen und festzustellen, ob man aufgrund dieser Untersuchung die gleichen Schlussfolgerungen ziehen könnte wie bei den Inschriften. Erkennen wir an, dass diese Gebäude insgesamt, sowohl in ihrer Anlage als auch in ihrer Ausschmückung offensichtlich den europäischen, vor allem seit dem 16. Jahrhundert prägenden portugiesischen Einfluss widerspiegeln. Dennoch bringt eine gründliche Untersuchung dieser Heiligtümer den Erweis, dass sie hinter der augenscheinlichen Verwestlichung ältere Züge bewahren konnten, die man nicht auf diese zurückführen kann.

Der Besuch von etwa 50 der ältesten und der bedeutendsten Kirchen Keralas hat uns erlaubt, die große konzeptuelle Einheit, die sie charakterisierte, auszumachen. Man folgte einem Modell, das kurz beschrieben werden soll. Im Allgemeinen befinden sich die Heiligtümer in einer sakralen Einfriedung, die von Mauern umgeben und durch ein oder mehrere geschmückte Portale zugänglich ist. Wie dem auch sei, das Hauptportal führt auf einen Hof gegenüber der Fassade des Heiligtums oder dient selbst als Fassade; der Hof liegt also zu beiden Seiten oder hinter der Kirche. In der Einfriedung befindet sich häufig der Friedhof für Priester; der Friedhof für die Gläubigen liegt etwas seitwärts. Ferner befindet sich hier auch ein mehrstöckiges Gebäude mit den Wohnungen der Priester; es liegt im Süden oder Südosten des Hofes und besitzt einen doppelten Balkongang.

Von außen her gesehen, setzt sich die Kirche selbst aus drei abgehobenen Teilen zusammen, deren Erhebung von Westen nach Osten aufsteigend ist: ein meist an den Seiten offener länglicher Gang, der niedriger und gerader ist als die Kirche selbst, den man den Vorhof nennen kann; ein breites Mittelschiff mit zwei Seitenschiffen oder, was allgemeiner ist, mit Gängen, die nach außen hin offen sind; schließlich der Chor, der von außen das Aussehen eines viereckigen, befestigten Turms hat und mit vier gleichförmigen Abdachungen bedeckt ist. Dieser Chor kann im Süden und Norden niedrigere Anbauten haben. Die beiden ersten Teile, die Vorhalle und das Schiff, besitzen im allgemeinen eine doppelte Fassade portugiesischen barocken Typus, die mit weißer oder heller Farbe bemalt ist; darauf sind die ausschmückenden Elemente oft mit kräftiger Pastellfarbe ausgemalt. Von vorn hat es den Anschein, dass die beiden Fassaden übereinander liegen.

Der Chor (*maḡbahō*) öffnet sich zum Schiff hin durch einen Rundbogen. Er liegt höher als das Kirchenschiff und ist mit diesem durch eine Treppe unterhalb des Rundbogens verbunden. Vor der Öffnung zum Chor liegt ein Teil des Schiffes, der durch eine kleine Schranke von diesem abgetrennt ist und *Qeṣṣrōmā* (< *κάστρωμα*, westsyrr. *qeṣṣrūmō*) heißt. Hier befindet sich der Tisch, auf dem sich die Lektionare sowie die Bücher für das Stundengebet befinden und an dem sich der diensthabende Vorleser (Lektor) während der Liturgie des Wortes aufhält. Zu beiden Seiten des Rundbogens befinden sich zwei Seitenaltäre. Auch im *Qeṣṣrōmā* befinden sich manchmal die Gräber hoher kirchlicher Würdenträger, wie dies der Fall ist bei den Bischofsgräbern der Unabhängigen Syrischen Kirche von Malabar in Thozhiyur.

Der Chor, von seiner Anlage her fast viereckig, ist stets mit einem Tonnengewölbe bedeckt, das häufig die Rundung des Öffnungsbogens berührt. Der Turm erhebt sich noch weiter über diesem Bogen; er besitzt Öffnungen zu allen vier Seiten unterhalb der Dachflächen, was ihm das Aussehen eines Festungsturms verleiht. In den Kirchen, die zur syro-orientalischen Überlieferung gehören, die man im Allgemeinen die sog. „nestorianische“ nennt und die die älteste in Indien ist, befindet sich das Baptisterium an der südlichen Seite neben dem Chor und ist mit diesem durch eine Tür verbunden. In der westsyrischen, antiochenischen Überlieferung hat das Baptis-

terium seinen Platz auch an der südlichen Seite, jedoch auf der Höhe des Qeṣṣrōmā. Nördlich vom Chor befindet sich im Allgemeinen das Martyrion.

Der Hauptaltar innerhalb des Chors ist oft mit einem großen barocken Retabel geschmückt; das Retabel ist aus vergoldetem Holz und mit roter Farbe bemalt. Die Seitenaltäre des Qeṣṣrōmā sind manchmal kleinere Gegenstücke davon. Diese Altäre, deren älteste möglicherweise aus dem 17. Jahrhundert stammen, sind oft so aufgestellt, dass sie Malereien, die die hintere Mauer schmückten, verdecken. Auch die Seitenwände des Chores sind sehr oft ausgemalt. Im Allgemeinen handelt es sich um historisierende Szenen: Episoden aus der Bibel, aus dem Leben Christi, Apostelgalerien, oder aus dem Leben des Apostels Thomas, wobei man sich auf das apokryphe Buch der Acta des Apostels Indiens (*Acta Thomae*) stützt, oder auch Wunderszenen aus örtlichen Legenden. Diese Malereien lassen sich schwer datieren. Manche scheinen höchstens aus dem 18. Jahrhundert zu stammen, wie z. B. die von Cheriapally in Kottayam. Andere könnten sicherlich älter sein. Wenn es schwierig ist, sich auf ein Gewand persischer Inspiration zu stützen, das manche Persönlichkeiten tragen, was durchaus stilistisch auch aus jüngster Zeit stammen könnte, so wird man zum Beispiel berücksichtigen, dass die Malereien der alten Kathedrale von Pala durchaus mit dem alten steinernen Altar eine Verbindung haben könnten, der jetzt von dem barocken Retabel verborgen ist und eine Inschrift besitzt, die man dem 13. Jahrhundert zuschreiben kann.

Die Gebäudearchitektur und auch die Ausschmückung der Kirchen in Kerala verrät einen starken westlichen Einfluss, und der Barockstil der Fassaden wie der Retabeln der Altäre zeigt, dass die lateinische Tradition, die im Gefolge der portugiesischen Missionare ins Land kam, ein Übergewicht erhalten hat. In der Tat scheint heute keine Kirche, wenigstens in ihrer Gesamtanlage, einem vorportugiesischen Modell zu entsprechen. Das ist durchaus nicht verwunderlich, wenn man das wenig haltbare Material berücksichtigt, dass in der überlieferten Architektur von Kerala verwendet wird, ferner die starken Regenfälle in der Monsunzeit sowie allgemein das völlige Fehlen, soweit wir das beurteilen konnten, von alten Denkmälern in der Region, ganz gleich ob für den zivilen Gebrauch oder auch für den kultischen Gebrauch der Hindureligion. Es erscheint daher

logisch, dass die christlichen Denkmäler, die nach der Ankunft der Missionare auf eine auf Dauer angelegte Art gebaut wurden, deutlich den Einfluss ihres architektonischen Konzeptes aufweisen.

Dennoch ähnelt das allgemeine äußere Aussehen der Kirchen dem Profil nach kaum dem, was man in Europa zu sehen gewohnt ist. Uns hat in der Tat ein Merkmal überrascht: In den Kirchen, den die Überlieferung ein besonderes hohes Alter zuschreibt – und die Kirche von Kalloopara aus dem 14. Jahrhundert ist ein treffendes Beispiel – scheint der Chor ein eigenständiges Bauwerk auszumachen, das oft auf eine ziemlich ungeschickte Art mit dem Schiff verbunden worden ist. Von außen her dehnt sich das Schiff und die mit ihm verbundenen Gänge derart aus, dass sie die Mauer des Chors im Norden und Süden sozusagen einschachteln. Von innen her gesehen, ist der Bogen, der als Öffnung zum Chor hin dient, manchmal teilweise verborgen, oder er wird von der Decke des Schiffes beschnitten. Von daher der Eindruck, der Chor und eventuell seine Anbauten könnten zu einem ursprünglichen Gebäude gehört haben, und man habe später daran das Schiff und den Vorhof angefügt. Man kann so die Hypothese aufstellen, nach welcher der ursprüngliche Bau nur den Chor enthielt, eventuell – bei den bedeutenderen Heiligtümern – mit dem Baptisterium und dem Martyrion zu beiden Seiten. Die Gläubigen hätten sich draußen versammelt, eventuell unter dem Dach einer leichten Konstruktion aus Bambus, die mit Palmenblättern bedeckt waren wie man sie heute noch gelegentlich verwendet.

Nimmt man an, der Chor ist in seiner heutige Anlage das alte Element der christlichen Architektur von Kerala, müsste man deutlich machen, welcher Überlieferung man dieses Modell zuzuschreiben hätte. Zwei Möglichkeiten scheinen sich anzubieten: (a) eine örtliche Überlieferung Südindiens, in Bezug auf welche wir unsere Unwissenheit zugeben müssen und die Hilfe von Spezialisten der indischen Tradition erbeten wird; (b) die christliche syro-orientalische Überlieferung, d.h. jene der ostsyrischen Kirche von Mesopotamien und Persien, die mit den Anfängen der Christianisierung Südindiens verbunden ist und von der die Kirche von Kerala kirchenrechtlich abhing. Zur Unterstützung der letztgenannten Hypothese möchten wir auf die Form der Tonnengewölbe der Chöre aller Kirchen, die wir besucht haben, hinweisen; sie sind systematisch mit Senkkasten

ausgeschmückt. Dieser Stil erschien uns nicht ohne Beziehung zu dem der iranischen Architektur in der sassanidischen Epoche.

Es ist bereits bei der Behandlung der Inschriften auf das bestehende Auseinanderfallen zwischen dem hohen Alter der Gründung der Kirche in Kerala, die nach einmütiger Überlieferung mit dem hl. Thomas im ersten Jahrhundert verbunden ist – Kosmas Indocopleustes bestätigt das Vorhandensein dieser Tradition im sechsten Jahrhundert – und dem Fehlen sichtbarer materieller Spuren hingewiesen worden, die man mit Sicherheit einer Periode vor dem Ende des Mittelalters zuweisen könnte. Nun, wenn auch die heute sichtbaren Denkmäler jüngerer Datums zu sein scheinen, so mussten doch die eventuell alten Heiligtümer Spuren hinterlassen angesichts des Fortbestehens der kultischen Stätten und der mit diesen Orten verbundenen Überlieferungen; man findet diese Spuren unter den heutigen Bauwerken. Das sicherste Mittel, um eine eventuelle Antwort auf dieses Problem zu erhalten, wäre ohne Zweifel, einige Probegrabungen an genau umrissenen Orten zu machen, z. B. in Kottakavu, wo die Überreste einer heute zerstörten Kirche aus dem 13. Jahrhundert noch sichtbar sind. Dies würde die Untersuchungen erleichtern. Das gleiche gilt für Cranganore, dem besonders verehrten Ort, an dem die Überlieferung den Landeplatz des hl. Thomas legt. Die Entdeckung antiker, vergrabener Spuren würde nicht nur Elemente der Datierung, sondern auch wesentlichen Information über die charakteristischen Merkmale der Gebäude vor der Ankunft der Portugiesen liefern.

V. Handschriften

Wie wir schon zu Beginn dieser Ausführungen angeführt haben, war unser Ziel bei der Vorbereitung dieser epigraphischen Mission in Kerala, den Versuch zu unternehmen, so weit wie möglich die syrische Kultur in dieser Region aufzudecken. Auch wenn das nicht das Hauptthema unserer Expedition war, haben wir versucht, mehrere Manuskriptsammlungen aufzusuchen, auf die der Repertoire van der Ploegs die Aufmerksamkeit gezogen hat.

Die erste ist jene des St.-Ephräm-Forschungsinstituts, die übrigens seit den Forschungen van der Ploegs angelegt wurde und die neben den Manuskripten, die er im Bischofshaus von Tiruvalla gesehen hatte, noch einige andere enthält, auf die er nicht hingewiesen hat. Die Möglichkeit, die uns unser Aufenthalt im Institut bot und die uns bei Tag und bei Nacht den Zugang zur Bibliothek gab, erlaubte uns, die Redaktion des Katalogs dieser Sammlung in Angriff zu nehmen, die jetzt abgeschlossen ist. Diese interessante und recht umfangreiche Sammlung des St.-Ephräm-Instituts enthält 48 Handschriften unterschiedlichen Inhalts. Das älteste Manuskript – es handelt sich um das Manuskript 41 – stammt aus dem 16. Jahrhundert; auf dem Kolophon ist das Jahr 1588 angegeben. Die meisten Manuskripte sind neueren Datums; sie wurden im 19. Jahrhundert kopiert. Man findet biblische Handschriften, Kommentare, mehrere Dionysios bar Salibi zugeschriebene Werke, von apokryphen Werken die Abgar-Jesus-Korrespondenz, hagiographische, kirchenrechtliche, theologische Werke, das „Buch der Blitze“ und die „Sammlung merkwürdiger Geschichten“ von Barhebraeus; einen bedeutenden Anteil machen liturgische Handschriften (Stundengebet, Sammlungen von Anaphoren, Ritualien für verschiedene Anlässe, Gebete) und Grammatiken aus.

Wir hatten das Glück, Zugang zu der Sammlung von P. Konatt in Pampakuda (mehr als 300 Manuskripte), jenen des Diocesan Biblical, Catechetical and Liturgical Centre (20 Manuskripte) und des Metropolitan Palace der Kirche des Ostens in Trichur (mehr als 80 Manuskripte), des St.-Josephs-Klosters in Mannanam (95 Manuskripte), der Manjinikara Dayara (10 Manuskripte) und des Erzbischöflichen Hauses in Trivandrum (28 Manuskripte) zu erhalten. Der größte Teil dieser Handschriften ist relativ neueren Ursprungs, meist aus dem 19. Jahrhundert und dem liturgischen Genre zugehörig. Eine sorgfältige Untersuchung der Sammlungen erlaubt jedoch sehr interessante Entdeckungen. Das älteste Manuskript, das zur Sammlung von P. Konatt gehört, ist eine Kopie des Nomocanon des Barhebraeus, des berühmten Polygraphen des 13. Jahrhunderts. Das erhaltene Kolophon gibt als Datum der Abschrift das Jahr 1290 an, das heißt nur vier Jahre nach dem Tode des Verfassers. Dieses Manuskript wurde also zweifelsohne anhand der Urschrift abgeschrieben und stellt auf jeden Fall das älteste bekannte Exemplar dieses

Werkes dar; es ist daher von wesentlicher Bedeutung, dass es bei einer künftigen kritischen Ausgabe dieses Werkes berücksichtigt wird.

Ein Genre, das besonders gut in den Sammlungen in Kerala vertreten ist – und diese Tatsache ist besonders interessant zu vermerken –, ist die apokryphe Literatur. Wenn es auch natürlich ist, mehrere Exemplare der Acta Thomae zu finden, die in Kerala anscheinend von großer Popularität waren, ist es vielleicht überraschend zu sehen, dass man gleichfalls Kopien der Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus, der Acta der verschiedenen Apostel, der Erzählungen über das Leben der Jungfrau Maria, des Buches der Biene oder der Schatzhöhle findet. Ein Manuskript, das sich in der Sammlung der Metropole der Kirche des Ostens in Trichur befindet, hat unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich gelenkt, weil es – nach einer theologischen Abhandlung „nestorianischen“ Ursprungs, des Buches der Perle – allein apokryphe Texte enthält, darunter eine noch nicht edierte Erzählung über die Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers. Die Handschrift wurde 1615 kopiert und stellt ein bedeutendes Zeugnis für die der infrage kommenden Texte dar. Interessant sind auch die Sammlungen der Handschriften der syrischen Grammatik, sowie der Malayalam-Wörterbücher in Karschuni-Schrift.

Die Seltenheit alter Manuskripte in Kerala ist auffallend. Sie findet im Übrigen sehr gut eine Erklärung im Zusammenhang mit der berüchtigten Pseudosynode von Udayamperur, bekannter unter der europäisierten Bezeichnung Diamper. Im Jahre 1599 wurde die Kirche von Kerala, bis dahin, wie wir schon erwähnt haben, abhängig vom chaldäischen (ostsyrischen) Patriarchat in Bagdad, unter dem Vorsitz des portugiesischen Erzbischofs von Goa Menezes (der auch Vizekönig in Indien war),³²⁶ an Rom angeschlossen, und die als häretisch angesehenen Aspekte ihres Glaubens und ihrer Liturgie wurden ausgemerzt. Um die Reinheit und die Orthodoxie der Kirche Indiens zu garantieren, wurde beschlossen, die zweifelhaften Texte zu verbrennen. So gingen auf einem großen Scheiterhaufen

³²⁶ Alejo (> Alexius de Jésus) de Menezes (Menezes), 25.1.1559-2.5.1617, ab 1595 Erzbischof von Goa, 1611 Rückkehr nach Portugal.

die alten Bücher der Gemeinden von Kerala unter. Es ist auffallend, dass die alten Manuskripte, die jetzt in den Sammlungen von Kerala aufbewahrt werden, im Nahen Osten abgeschrieben wurden und in Indien in relativ neuerer Zeit eingetroffen sind. Das betrifft insbesondere das eben erwähnte Barhebraeus-Manuskript, in dem eine Notiz beigefügt ist, die vermerkt, dass es dem Priester Mattai, malfono von Malabar, im Jahre 1893 christlicher Zeitrechnung gegeben worden ist. Dasselbe gilt vom Manuskript 41 des St.-Ephräim-Instituts – es handelt sich um einen Bēt Gazzō, eine Sammlung von Gebeten; es wurde 1588 im Kloster Mar Zakkai in der Region Gargar (im Norden des jetzigen Irak) abgeschrieben, wie im Kolophon vermerkt ist. Die erste Erneuerung des Manuskripts geschah zweifelsohne noch im Nahen Osten, denn sie wurde auf einem Papier mit einem besonderen Wasserzeichen vorgenommen, das typisch war für die Herstellung italienischen Papiers, das für den Gebrauch im ottomanischen Reich bestimmt war. Die Ankunft dieser Handschriften in Indien zeugt für die Fortdauer der Beziehungen zwischen den syro-orthodoxen Gemeinschaften des Nahen Ostens und ihren Schwesterngemeinden in Kerala. Wir haben auf dieses Phänomen bereits hingewiesen bei der Erwähnung der Gestalt des Qurillos Mar Yuyakim, für dessen Tätigkeit in Kerala mehrere Inschriften sprechen. Ebensolche Verbindungen bestanden auch zwischen der syro-orientalischen Gemeinschaft in Indien und ihrer mesopotamischen Mutterkirche, die bis in jüngste Vergangenheit mehrere Metropolen stellte: Ein Zeugnis dafür liefert das berühmte Manuskript von Trichur mit den apokryphen Texten. Es stammt aus der Zeit kurz nach Diamper und enthält Texte, die ausdrücklich in den Canones dieser „Synode“ als häretisch zitiert werden; es konnte nicht in Indien kopiert werden und ist sicher zu einem jüngeren Zeitpunkt in Kerala eingetroffen.

Sogar die neueren Handschriften, selbst wenn sie die banalsten Texte enthalten, sind nicht ganz ohne Interesse. Wir haben schon ein interessantes Phänomen hervorgehoben, eine besondere Form syro-orientalischer Schrift, die auf manchen Inschriften erscheint. Dieses Phänomen tritt noch deutlicher zutage in den Handschriften, die ihren Ursprung in den Gemeinschaften syro-orientalischer Tradition haben, ganz gleich ob sie „nestorianisch“ oder katholisch sind. Diese Schrift zeichnet sich durch die ungewöhnliche Form

mancher Buchstaben aus, *Zain* in einer Ringform wie ein arabisches *Waw*, oder *Semkaṭ* mit zwei übereinander gesetzten und nicht aneinander gefügten Ringen, *Ṣādē* (westsyrr. Ṣōḏē) mit einem sehr konturierten Ring, während einige Buchstaben manchmal auf eine Reihe kleiner paralleler Striche reduziert sind. Die ersten charakteristischen Schriftzüge scheinen zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu erscheinen, aber diese Schrift findet in den syro-orientalischen Gemeinschaften hauptsächlich im 19. und 20. Jahrhundert weite Bearbeitung. Auf den ersten Blick ist dieser Schriftduktus sehr schwer zu lesen, denn er scheint von der Malayalam-Schrift beeinflusst zu sein. Obwohl dieses Phänomen in den syrischen Grammatiken keine Erwähnung gefunden hat, vor allem nicht in jener von Rubens Duval (1839-1911),³²⁷ der der große Lehrer der französischen syrischen Wissenschaft war, fanden wir es zu unserer Überraschung erwähnt in dem Kommentar der Enzyklopädie von Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) und Denis Diderot (1713-1784), der sich auf die syrische Schrift bezieht!

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Arbeiten der Forscher Keralas, die sich dem Studium der syrischen Sprache und Kultur widmen, in den letzten 20 Jahren Frucht zu tragen beginnen. Sie konnten die Aufmerksamkeit westlicher Forscher wecken und ihr Interesse auf die literarischen, theologischen, geistlichen und liturgischen Überlieferungen, die zu ihrem Erbe gehören, lenken. Studienreisen zu den Gemeinschaften zeigen, dass man die Geschichte der syrischen Kirchen in diesem Teil der Welt, auch die neuere, berücksichtigen muss. Das Repertoire der Handschriften, das van der Ploeg vor einigen Jahren veröffentlicht hat, ist dafür schon ein sprechender Beweis. Das Verzeichnis der Inschriften bestätigt, dass eine Geschichte der syrischen Kirchen von Kerala eine schöne Aufgabe wäre; dabei müssten sich die Historiker auch mit der syrischen Epigraphie befassen, der Epigraphie in Malayalam, den Codices, der Paläographie, der Archäologie der Ausgrabungen, der Geschichte der Texte, ohne das Studium der Gebäude, wenn das

³²⁷ *Traité de Grammaire syriaque* (T. Vieweg, Libraire-Éditeur: Paris 1881) = *Traité de grammaire syriaque: écriture, phonétique, orthographe, les parties du discours et les formes des mots, syntaxe, index des mots* (Repr. Philo-Press: Amsterdam 1969).

möglich ist, zu vergessen. Man wird sich dabei der Mitarbeit der Spezialisten der Geschichte Europas versichern müssen, um die portugiesischen, niederländischen und englischen Dokumente zu integrieren. Gewiss, zunächst stehen einige, genau umrissene Aufgaben an: die Erstellung eines Inventars der Inschriften in Malayalam, die Restaurierung und Konservierung aller Manuskripte, ein vollständiger Katalog der Handschriften, ihre Übertragung auf Mikrofilm, ihre Archivierung, die Katalogisierung sämtlicher Handschriftensammlungen, Veröffentlichung von entsprechenden Untersuchungen und Studien usw. Diese Perspektiven enthalten ein reiches Programm und sollten Anregung sein für eine intensiviertere internationale Zusammenarbeit. Die Zusammenarbeit zwischen Forschern aus Frankreich und Kerala hat ihre ersten Früchte getragen. Sie muss auf internationaler Ebene weiterentwickelt werden. Zu diesem Engagement lade ich Sie alle, ein. Ich möchte meine Ausführungen nicht abschließen, ohne auf die wichtigsten Fundstellen von Handschriften hinzuweisen, die sich in Bibliotheken in Kerala und anderswo befinden.

Die syrischen Kirchen Indiens, die heute zahlenmäßig den größten Teil der Christenheit syrischer Tradition darstellen, etwa 10 Millionen Gläubige, besitzen auch mehrere Handschriften, die das geistliche Leben und den geschichtlichen Verlauf der Kirchengeschichte der Thomas-Christen darstellen. Nach der sog. Synode von Diamper im Jahre 1599 wurden viele syrisch verfasste Bücher auf Befehl der Portugiesen verbrannt. Dennoch findet man Handschriften, die für die literarische Überlieferung der syrischen Kirchen in Indien grundlegend sind.

V.1 Sammlungen syrischer Handschriften (in Indien)

Nennenswert sind in diesem Zusammenhang die Bibliotheken der ost- und westsyrischen Bischofshäuser, der Priesterseminare, aber auch von Einzelpersonen. Diese Bibliotheken sind die heutigen Fundsteilen für syrische Handschriften.

V.1.1 Handschriftensammlungen in kirchlichem Besitz

1. Bibliothek des katholischen syro-malankarischen Erzbischöflichen Hauses in Trivandrum: 27 Handschriften.
2. Bibliothek des katholischen syro-malankarischen Bischofshauses in Tiruvalla, die sich jetzt im St. Ephrem Ecumenical Research Institute in Kottayam befindet: 48 Handschriften.
3. Bibliothek des syro-malabarischen St.-Josefs-Klosters der Karmeliten (CMI) in Mannanam: 14 Handschriften.
4. Bibliothek des syro-malabarischen Großerbischofs in Ernakulam: 5 Handschriften.
5. Bibliothek des syro-malabarischen Bischofs in Trichur: 9 Handschriften.
6. Bibliothek des ostsyrischen, chaldäo-syrischen Metropoliten in Trichur: 80 Handschriften.
7. Bibliothek der westsyrischen Unabhängigen Kirche von Malabar in Anjoor: 6 Handschriften.
8. Bibliothek der Theologischen Fakultät der syro-malabarischen Karmeliten, Dharmaram College, in Bangalore: 3 Handschriften.
9. Bibliothek des Priesterseminars der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche in Kottayam: 2 Handschriften.
10. Bibliothek des syro-malabarischen Karmelitenklosters Kuruvilassery, Trichur: 3 Handschriften.

V.1.2 Private Handschriftensammlungen

1. Mar Geevarghese Gregorios, Metropolit der „jakobitischen“ syrisch-orthodoxen Diözese Kottayam. Er ist bekannt als Perumpallil Thirumeni. In seinem Besitz befinden sich einige liturgische Handschriften sowie ein Codex des Alten Testaments aus dem 17./18. Jahrhundert.
2. Der syro-malabarische Priester Thomas Arayathinal († 1980), der eine detaillierte Grammatik der syrischen Sprache, „Aramaic Grammar“ in 2 Bänden verfasst hat, besaß 3 Handschriften, die sich heute in der Bibliothek des syro-malabarischen Priesterseminars St. Thomas in Vadavathoor bei Kottayam befinden.

3. Herr K. N. Daniel, ein Laie der Malankara Mar Thomas Syrian Church, der sich für die evangelisch orientierte Liturgie seiner Kirche engagierte, besaß etwa 20 Handschriften.

4. Bibliothek der orthodoxen syrischen Familie Konat in Pampakuda: 305 Handschriften.

V.1.3 Europäische Manuskripte

Verschiedene Bibliotheken in Europa besitzen Manuskripte, die in Kerala kopiert und von dort nach Europa gebracht worden sind:

1. Vatikanische Bibliothek: 19 Manuskripte
2. Bibliothek der Universität Cambridge: 27 Manuskripte
3. Bodleian Library, Oxford: 10 Manuskripte
4. Bibliothéque Nationale in Paris: 5 Manuskripte
5. Universitätsbibliothek Leiden: 5 Manuskripte
6. Stadtbibliothek von Amsterdam: Briefe
7. Archive der römischen Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens: Briefe

V.2 Bestände

Bei diesen Handschriften handelt es sich:

1. um die Schriften des Alten Testaments (ohne die Psalmen);
2. um die Psalmen mit und ohne Überschriften;
3. um die vier Evangelien des Neuen Testaments;
4. um Lektionare:
 - a) mit den Lesungen aus dem Alten Testament, b) aus den Apostelbriefen, c) aus den Evangelien;
5. um Bibelkommentare;
6. um liturgische Texte der ost- und der westsyrischen Liturgie, d.h.:

a) Anaphoren: Raza, b) Sakramente, c) Stundengebet an Sonn- und Festtagen, d) Stundengebet an Wochentagen, e) Bestattungsgebete, f) Kalendarien zum Kirchenjahr;

7. um syrische Grammatiken:

eine beträchtliche Anzahl der älteren und neueren Handschriften befasst sich mit der syrischen Grammatik.

8. um syrische Wörterbücher:

Diese geben die Bedeutung in der Malayalam-Sprache an, sind aber mit syrischen Buchstaben in der Karschuni-Schrift geschrieben. Die Anzahl solcher Karschuni-Handschriften ist beträchtlich. Sie geben einen Hinweis darauf, dass die Kleriker und die Gelehrten unter den Christen Keralas sich beim Schreiben allezeit der syrischen Sprache bedienten. Sie waren noch nicht mit den Buchstaben des Malayalam-Alphabets vertraut, das erst vor 100 bis 150 Jahren entwickelt worden ist.

... eine beträchtliche Anzahl der älteren und neueren Handschriften befasst sich mit der syrischen Grammatik.

8. Im syrischen Wörterbuch: syrische Manuskripte
 a) Biblesgaben, die in der syrischen Sprache geschrieben sind, aber auf lateinische Handschriften in demselben Buchstaben gesetzt sind. Die Anzahl solcher Handschriften ist beträchtlich. Sie geben einen Hinweis darauf, dass die Kopten und die Griechen im Inneren des Reiches sich nicht selten mit dem Griechischen befassten. Die syrische Biblesgabe ist eine wertvolle Ergänzung der Handschriften des lateinischen Biblesgaben, die erst vor 100 Jahren in die Welt gekommen sind.

- 3. Universitätsbibliothek Leipzig; 5. Universitätsbibliothek Wien
- 6. Stadtbibliothek von Amsterdan; Briefe
- 7. Archive der römischen Kongregation: Beschreibung des Gleibitz, Briefe

V.2. Bestände

- Bei diesen Handschriften handelt es sich:
- 1. um die Schriften des Alten Testaments (ohne die Psalmen);
 - 2. um die Psalmen mit und ohne Überschriften;
 - 3. um die vier Evangelien des Neuen Testaments;
 - 4. um Lectionare
 - a) mit den Lesungen aus dem Alten Testament, b) aus den Apostelbriefen, c) aus den Evangelien;
 - 5. um Bibelkommentare;
 - 6. um liturgische Texte der ost- und der westsyrischen Liturgie.



Beispiele für Gemeinsamkeiten in der Ost- und der Westsyrischen Liturgie

Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)

Angesichts der Tatsache, daß beträchtliche Teile der Thomas-Christen nach der im 17./18. Jahrhundert erfolgten Spaltung sich in relativ kurzer Zeit die westsyrische Liturgie unter Aufgabe der traditionellen ostsyrischen Liturgie zu eigen machten, stellt sich die Frage, wie dies ohne großes Aufsehen geschehen konnte. Nun, beide Liturgien gehören dem Typus „Antiochien-Jerusalem“ an, entstammen vor allem dem syro-aramäischen Sprachraum, und die Kirchen, die durch sie nach Heiligkeit, Vollendung, streben, verehren bis heute trotz verschiedener geschichtlicher Entfaltung dieselben Väter und apostolischen Lehrer. Hinzu kommt, daß auch das Kirchenjahr in beiden liturgischen Überlieferungen sehr ähnlich ist; lediglich die Zeit der „Kirchweihe“ (Qudōš 'Ītō, ostsyrr. Quddāš 'Ēttā) ist bei den Ostsyrrern (4 Sonntage) am Ende des liturgischen Jahres, bei den Westsyrrern (2 Sonntage) an dessen Anfang. Das Hauptthema dieser Zeit ist die Tempelreinigung durch Jesus.

Es ist ein Kennzeichen der „syrischen“ Christenheit, zu der auch die Thomas-Christen gleich ob ost- oder westsyrischer Überlieferung gehören, daß ihre Spiritualität auf ihrer Liturgie beruhte. Ein Christ erhält seine religiöse Ausprägung und geistliche Nahrung aus der Liturgie der Kirche. Die Liturgie ist daher Quelle seines Lebens und das Herz seiner Spiritualität. Die Tatsache, daß die Liturgie das Gebet der Kirche, des ganzen sichtbaren Leibes Christi, des Klerus ebenso wie des Volkes ist, spricht für ihre Bedeutung und Wichtig-

keit: Liturgie ist das Gebet der Gläubigen als Gemeinschaft, als Volk Gottes. Darum ist das liturgische Buch, das in den Kirchen ostsyrischer Überlieferung Ḥudrā (Zyklus) bzw. bei den Kirchen westsyrischer Überlieferung Fenqītō (πιννακίδιον) bzw. Šḥīmō heißt, nicht ein Brevier und auch nicht das kanonische Gebet (qānōnā qānōnaitā) der Priester und Ordensleute allein, sondern das Gebet des ganzen Volkes Gottes. Andererseits hat das Gebet der Stunden, obwohl Gebet des ganzen Volkes Gottes, im ostsyrischen Ritus am reinsten den Unterschied zwischen monastischem und Kathedralgebet bewahrt. Das westsyrische Stundengebet ist mehr vom Gebet der Klöster geprägt.

Monastisches Gebet sind Lēlyā (westsyrr. Līlyō) und die Kleinen Stunden. Dem Kathedralgebet gehören an Ramšā (Vesper), Sahrā (Sonntagsvigil) und Saṗrā (Morgenlob). Das monastische Gebet betont sehr stark die Buße. Der Bußgedanke kommt im Inhalt durch eine entsprechende Auswahl von Psalmen und Antiphonen, im Verhalten der Mönche (weniger Bewegungen, keine Prozessionen) und durch die Wahl der Zeit (nachts und mehrmals am Tage: dritte, sechste, neunte Stunde und Subbā'ā [Komplet]) zum Ausdruck. Das Kathedralgebet zeichnet sich durch eine Vielfalt der konstitutiven Elemente und der Struktur aus. Sowohl Ramšā als auch Sahrā enthalten Prozessionen zum Bēmā (westsyrr. Bīmō), das Offizium des Lichtes, die entsprechende Psalmenauswahl etc. Die Liebe zu feierlichen Umgängen und Prozessionen findet sich auch im westsyrischen Ritus, entweder am Ende der Dritten „Nokturn“ (Qaumō) des Līlyō oder nach dem Quqlīyōn der Gottesmutter vor der Kommunion. Es soll hier nicht im einzelnen darauf eingegangen werden, da jüngst eine deutsche und eine englische Ausgabe des Madedono (M'ād'dōnō), des Festbuches, erschienen sind.¹

Obwohl in beiden Liturgien von der Heiligen Schrift in den Lesungen reichlich Gebrauch gemacht wird, stellt man fest, daß das Buch der Offenbarung des Johannes, wie auch im byzantinischen

¹ Johannes Madey, *Prozessionen und Segnungen an Festen des Kirchenjahres und zu besonderen Anlässen nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche (und der Malankarischen Kirche)*, Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute 1997; *Ma'de'dono, the book of the church festivals according to the ancient rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch* ed. and publ. by Mar Athanasius Yeshue Samuel, Beirut 1984.

Ritus, der sich ja aus dem antiochenischen herausentwickelt hat, nicht zur liturgischen Lesung herangezogen wird. Die Ostsyrer lesen auch nicht aus den sog. Katholischen Briefen des Neuen Testaments.

Vergleichen wir die Texte, die in beiden Liturgien, d. h. sowohl in der Feier der Eucharistie als auch in anderen sakramentalen und nichtsakramentalen liturgischen Feiern vorhanden sind, stellen wir manche Parallelen fest, was nicht bedeutet, daß es sich um Textgleichheit handeln muß.

a) Ost- und westsyrische Liturgie beginnen ihre liturgischen Feiern mit einem Lobpreis der Dreieinigkeit. Im ostsyrischen Ritus kommt dies mit dem dreifachen Anstimmen des Hymnus der Engel von Bethlehem zum Ausdruck: „Ehre sei Gott in der Höhe“ – Volk: „Amen – und auf der Erde Friede und den Menschen die gute Hoffnung allezeit und in Ewigkeit. Amen.“

Im westsyrischen Ritus beginnen der erste und der zweite Dienst der eucharistischen Liturgie mit der Doxologie:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Und uns schwachen und sündigen Menschen möge Erbarmen und Mitleid erwiesen werden in beiden Welten, in Ewigkeit. Amen.“

b) In beiden Liturgien finden wir zu Beginn der Liturgie das Vaterunser. Während die nahöstlichen Syrer es still beten, beten es die indischen Malankaren ebenso wie die Ostsyrer laut. Die ostsyrische Form wird mit einer nur diesem Ritus eigenen Einleitung und einem Abschluß gesprochen:

„Vater unser im Himmel, geheiligt sei dein Name, dein Reich komme. Heilig, heilig, heilig bist du. Vater unser im Himmel, Himmel und Erde sind erfüllt mit dem Lobpreis deiner Ehre. Engel und Menschen rufen dir zu: Heilig, heilig, heilig bist du Vater unser im Himmel [...]“.

Das laute Sprechen des Gebets des Herrn in der westsyrischen Liturgie Indiens ist möglicherweise die Beibehaltung der alten ostsyrischen Überlieferung, die man nicht hat missen wollen.

c) Ferner finden wir in beiden Liturgien das Trishagion, das zu Beginn der Katechumenenliturgie, der Liturgie des Wortes, seinen Platz hat. Ost- und Westsyrer setzen hier jedoch den Akzent verschieden. Während im Ostsyrischen Ritus sich die betende Gemeinde – wie im byzantinischen und im römischen Ritus – an den dreieinigen Gott wendet, ist das Trishagion bei den Westsyrem, wo es auf den christologischen Hymnus „Eingeborener Sohn und Wort des himmlischen Vaters“ folgt – die Syrer schreiben die Verfasserchaft dieses Hymnus ihrem Patriarchen Severos von Antiochien (†538) zu, während nach Meinung der Byzantiner ihn Kaiser Justinian I. im Jahre 528 verfaßt haben soll. Doch das ist hier ohne Belang – eindeutig christologisch bestimmt. Daher kennt der westsyrische Ritus den Zusatz „der du für uns gekreuzigt worden bist (ὁ σταυρώθεις δι' ἡμῶν, how deṣṭlebt ḥlōḡpain)“ vor dem „Erbarme dich unser“: „Heilig bist du, o Gott. Heilig bist du, der Starke. Heilig bist du, der Unsterbliche, der du für uns gekreuzigt wurdest. Erbarme dich unser.“

d) Beide Liturgien haben einen recht entwickelten sog. „Ritus der Brechung und Bezeichnung“. Die liturgischen Vorschriften des ostsyrischen Ritus bestimmen folgendes: Der Priester hält den Bukrā, den „Erstgeborenen“, d. h. das konsekrierte eucharistische Opferbrot in der Hand, bricht es in zwei Hälften von oben nach unten, dann legt er den linken Teil an seinen Platz zurück, jedoch mit der Rückseite nach oben. Anschließend bezeichnet er den Kelch mit der Hälfte in seiner rechten Hand, und zwar von Ost nach West und von Nord nach Süd. Er taucht sodann etwa ein Drittel des Teils in seiner rechten Hand in den Kelch und bezeichnet mit dem kostbaren Blut in gleicher Weise die Hälfte auf dem Diskos. Anschließend nimmt er beide Hälften fügt sie über dem Kelch zusammen, wobei er ein Gebet an die heilige Dreieinigkeit richtet. Zuletzt legt er die beiden Teile auf dem Diskos in Kreuzesform übereinander. Ähnliche Vorschriften finden wir auch im westsyrischen Ritus, Hier bricht der Priester den Bukrō und bezeichnet ihn mit dem heiligen Blut; dies deutet an, daß der Leib und das Blut Christi, die im Tode getrennt waren, sich in der Auferstehung wieder vereinigen. Die Partikel der Hostie werden so gelegt, daß sie entweder ein Lamm oder einen Menschen darstellen. Das Gebet, das die Brechung begleitet, geht

auf Ephräm den Syrer zurück und hat das versöhnende Opfer Christi zum Thema.

e) Die Erhebung der heiligen Gestalten, im ostsyrischen Ritus nur des heiligen Leibes, findet in beiden Liturgien an verschiedener Stelle statt. Im ostsyrischen Ritus folgt sie unmittelbar einem Weihrauchritus und geht der Brechung und Bezeichnung voraus, im westsyrischen Ritus hat sie ihren Platz vor der Kommunion, nach der Auflegung der Hände. In der ostsyrischen Liturgie verneigt sich der Priester und nimmt mit beiden Händen den „Eingeborenen“ vom Diskos, erhebt ihn und betet aufblickend: „Ehre sei deinem heiligen Namen [...]. Das ist nämlich das lebendige und lebenspendende Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der ganzen Welt Leben gibt. Die es essen, sterben nicht, und die es empfangen, werden gerettet und geheiligt und leben dadurch in Ewigkeit.“ Dann küßt der Priester den „Eingeborenen“ symbolisch, d. h. ohne ihn zu berühren, und zwar in Kreuzesform. In der westsyrischen Liturgie ruft der Diakon vor der Erhebung aus: „Mit Furcht und Zittern laßt uns schauen.“ Während der Erhebung der Mysterien stehen zwei Altardiener zu beiden Seiten des Zelebranten mit brennenden Kerzen in den Händen. Diese heben und senken sie, wenn der Priester die Mysterien hebt und senkt. Er ruft aus: „Das Heilige den Heiligen!“ Die Antwort des Volkes ist dieselbe wie im ostsyrischen Ritus nach der Kommunionseinladung: „Allein der Vater ist heilig, allein der Sohn ist heilig, allein der lebenspendende Heilige Geist ist heilig.“ Im westsyrischen Ritus hebt der Priester zuerst den Kelch auf, dann nimmt er die Patene in die rechte und den Kelch in die linke Hand, wobei er die rechte Hand kreuzweise über die linke legt. Von Amen-Rufen des Volkes unterbrochen, singt er: „Der eine heilige Vater sei mit uns, der in seiner Güte die Welt gebildet hat. Der eine heilige Sohn sei mit uns, der sie durch sein kostbares Blut erlöst hat. Der eine lebendige Heilige Geist sei mit uns, der Vollerfüller und Erfüller all dessen, was war und sein wird. Gepriesen sei der Name des Herrn von Geschlecht zu Geschlecht und in Ewigkeit.“

f) Von besonderer Eindringlichkeit und eschatologischer Dimension ist in beiden Liturgien das Gebet des Abschieds vom Altar, nachdem der Priester die liturgischen Gewänder abgelegt hat. Die syro-malabarische Liturgie hat es teilweise der westsyrischen bzw.

maronitischen Liturgie entlehnt. Die westsyrische Form lautet: „Bleibe in Frieden, heiliger und göttlicher Altar des Herrn, denn ich weiß nicht, ob ich zurückkehren werde oder nicht. Der Herr mache mich würdig, dich in der Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel ist, zu schauen. Auf diesen Bund vertraue ich. Bleibe in Frieden, heiliger und versöhnender Altar. Möge der heilige Leib und das versöhnende Blut, die ich von dir empfangen habe, mir zur Verzeihung der Beleidigungen und zur Vergebung der Sünden und zu einem vertraulichen Ansehen gereichen vor dem furchtbaren Richterstuhl unseres Herrn und unseres Gottes auf ewig. Bleibe in Frieden, heiliger Altar, Tisch des Lebens und erbitte mir von unserem Herrn Jesus Christus, daß ich nicht aufhöre, deiner hinfort und auf ewig zu gedenken, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

Breiten Raum nimmt im Beten der Kirche das Gebet für die Verstorbenen ein. Das Offizium der Neunten Stunde, der Sterbestunde Christi, ist täglich den verstorbenen Christgläubigen gewidmet. Der Hymnus (Qōlō) vom Freitag der westsyrischen Kirche findet sich auch im ostsyrischen Kleinen Offizium für die Verstorbenen: „Die beiden Welten sind dein, o Herr, auf beide erstreckt sich deine Macht. Bewahre die Lebenden durch dein Kreuz und erbarme dich der Entschlafenen in deiner Gnade. Der Regen verläßt eine Pflanze auf Erden nicht, ohne daß er sie zum Wachsen bringt; und Christus lasse keinen Toten in der Unterwelt, ohne ihn aufzurichten.“ Im ostsyrischen Text finden wir einige kleine Veränderungen. So wird „Macht“ ergänzt „von in gleicher Weise.“ Anstelle von „dein Kreuz“ heißt es „deine Barmherzigkeit.“ Der Abschluß der ersten Strophe sagt: „Gib den Entschlafenen die Auferstehung.“ In der zweiten Strophe steht anstelle „Christus lässt keinen Toten“: „keines seiner Glieder in der Unterwelt.“

Im Offizium für verstorbene Priester sind in der ost- und westsyrischen Liturgie die Lesungen – I Kor 15, 34-57 und Mt 24, 45-52 – identisch, die westsyrische Liturgie fügt jedoch noch die Parabel von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1-30) hinzu. In beiden Liturgien beginnen die Abschiedsriten mit Pūšbašlōmō – „Gehe hin in Frieden.“ Die westsyrische Form ist ausführlicher und logischer als die ostsyrische. Vers 15 aus dem westsyrischen Quqlīyōn (<κύκλιων) des dritten Dienstes der Bestattung – Ps 103, 13-16 – „Des Men-

schen Tage gleichen dem Gras [...] er blüht wie die Blumen des Feldes“ kommt auch bei den Ostsyern vor.

Noch einige Detailfragen:

Die ost- und noch viel mehr die westsyrische Liturgie verwenden reichlich Weihrauch in ihren Gottesdiensten. Der Weihrauch hat verschiedene religiöse Bedeutungen. Er ist:

1. ein Symbol Christi, denn sein Wohlgeruch ist Abbild dessen, der dem Vater von Ewigkeit wohlgefallen hat und das Urbild all derer ist, die durch ihn dem Vater wohlgefallen; im ostsyrischen Ritus heißt es: „Im Namen der ruhmreichen Dreieinigkeit wird dieser Weihrauch gesegnet, den wir auflegen zu deiner Ehre, damit er dir wohlgefalle und zur Vergebung der Schuld der Schafe deiner Herde beitrage, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in Ewigkeit [...] dann werden wir würdig sein, die Offenbarung deines geliebten Sohnes zu empfangen [...]“.

2. Symbol unseres Gebetes und steigt zusammen mit diesem zum Himmel auf;

3. Medizin, die uns wie alles, was dem Dienste Gottes dient, reinigt und heiligt. Daher werden auch Altar, Altardiener und Gläubige im Kirchenschiff beräuchert.

Bei allen Umzügen und Prozessionen wird daher das Kreuz, das bei den Syern Zeichen der siegreichen Auferstehung, nicht des Leidens, und daher ohne Kruzifix ist, stets von Trägern von Leuchtern mit brennenden Kerzen und von Weihrauch begleitet. Alle wichtigen liturgischen Handlungen werden daher auch durch Beräucherungen begleitet. Die westsyrische Liturgie hat einen eigenen „Ritus der Absolution“ bzw. Ḥusōyō, Gebet der Verzeihung, vor dem eigentlichen Anafūrō (ἀναφορά, ostsyrr. annapōrā bzw. annapōrā), dem Hochgebet der eucharistischen Liturgie. Dieses Gebet der Verzeihung besteht auf dem prōmyōn (προομιον, Proömion), dem sedrō, einem thematischen Weihrauchgebet, bei dem Weihrauch aufgelegt wird, und einer kurzen Strophe oder einem kurzen Gebet zur Darbringung des Weihrauchs, dem ʿetrō. Dieser Abschluß ist dem Bischof vorbehalten, wenn er anwesend ist. Ein Beispiel: „Durch den Weihrauch, den wir vor dir darbringen, Herr, möge dein Wille befriedigt werden. Mögen durch ihn deine Diener und deine Mutter

geehrt und möge deinen gläubigen Verstorbenen, die in deiner Hoffnung entschlafen sind, verziehen werden, unser Herr und unser Gott in Ewigkeit.“

Eine herausragende Rolle spielt in beiden Liturgien der Diakon, auch wenn es hier in der Praxis oft anders aussieht. In der ostsyrischen „Kirche des Ostens“, die man früher fälschlicherweise „nestorianisch“ nannte, ist es einem Priester sogar untersagt, die Eucharistie bei Abwesenheit eines Diakons darzubringen. In der indischen Erzdiözese Thrissur (Trichur) gibt es nach der letzten Weihe von vier Diakonen am 11. April 1999 insgesamt 28 Diakone, in der chaldäischen katholische Diözese St. Thomas von Detroit sogar 80. Zu Diakonen können nur Männer, die das 18. Lebensjahr vollendet haben, bestellt werden. Bei den Westsyryern ist die Zahl der pfarrlichen Diakone heutzutage klein. In der syrisch-katholischen Kirche gibt es nur 14, in der katholischen syro-malankarischen Kirche fünf ständige Diakone. Das Fehlen von Diakonen sowohl bei den Orthodoxen wie bei den Katholiken kann nicht gerade als Idealzustand angesehen werden. Die Berufung des Diakons ist es, das Gebet des Volkes zu leiten und gemäß den liturgischen Vorschriften zu kommentieren.

Eine weitere Gemeinsamkeit beider Liturgien ist der Vorhang, der das Heiligtum von den anderen Teilen des Kirchenraums trennt. Im allgemeinen ist das Heiligtum, der Altarraum, verhüllt, denn es symbolisiert den Himmel. Nur wenn Gott es will, können wir einen Blick in den Himmel tun. Daher wird während bestimmter Zeiten in der Liturgie der Vorhang des Heiligtums geöffnet. Nur in der Liturgie erhalten wir die Chance einer himmlischen Erfahrung.

Abschließend sei noch auf die Sprache hingewiesen. Ost- und westsyrische Liturgie verwenden beide das Aramäische bzw. Altsyrische, wobei sie sich lediglich in der Aussprache unterscheiden. In Indien werden die in die Landessprache Malayalam übergegangenen Ausdrücke nach der ostsyrischen Weise ausgesprochen, was darauf hinweist, daß westsyrische Schrift und Aussprache hier eine relativ kurze, etwas mehr als einhundertjährige Tradition haben.

Erwähnt sei noch eine Reihe von liturgischen Ausdrücken, die beiden Liturgien bekannt sind: Barrekmār (ostsyrr.), Barekmōr (westsyrr.): „Segne, Herr“; Bukrā (ostsyrr.), Bukrō (westsyrr.): „Erst-

geborener“ = „das eucharistische Brot, Leib Christi“; Ḥuttāmā (ostsyrr.), Ḥutōmō (westsyrr.): „Siegel“ = das Abschluß- bzw. Entlassungsgebet am Ende eines Gottesdienstes; Kārōzūtā (ostsyrr.), Kōrōzūtō (westsyrr.): Verkündigung, Ermahnung, Einladung des Diakons zu Gebet und Sammlung; Lēlyā (ostsyrr.), Līlyō (westsyrr.): der lange nächtliche Gottesdienst; Madbhā (ostsyrr.), Madbhō (westsyrr.): Altar, Heiligtum; Madrāšā (ostsyrr.), Madrōšō (westsyrr.): Hymnus mit bestimmtem Lehrinhalt. Der größte Dichter der Madrōšē ist zweifelsohne der hl. Ephrām der Syrer. Ramšā (ostsyrr.), Ramšō (westsyrr.): Vesper, Abendlob; Suḡītā (ostsyrr.), Suḡītō (westsyrr.): Eine besondere dichterische Kunst der syrischen Hymnologie. Ursprünglich wurde die Suḡītō von zwei und mehr Sängern in Form eines dramatischen Dialogs vorgetragen. Charakteristisch dafür ist, daß ein solcher Hymnus fast immer ein alphabetisches Akrostichon enthält.

Es gibt zweifelsohne noch weitere Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten, die allesamt zu besprechen der Umfang dieser Ausführungen nicht erlaubt. Meine Absicht bestand deshalb nur darin, einiges aufzuzeigen, was auf die gemeinsame Quelle und den gemeinsamen Urgrund west- und ostsyrischer liturgischer Tradition hinweist.

Literaturverzeichnis

Ṭeksō dQurōbō (o.O. u.J. [Alwaye {Aluva} 1960].

Johannes Madey / Georg Vavanikunnel, *Qurbana oder die Eucharistiefeyer der Thomaschristen Indiens* (Paderborn – Changancherry – Trivandrum: Verl. Sandesaniyam, 1968) > *Qurbana. Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung* (Syro-Malabarische Kirche) Paderborn – Kottayam ²1992.

„Kommunion“ oder „Eucharistie“ ist die heilige Handlung, die den Gläubigen die Gemeinschaft mit Christus ermöglicht. In der russisch-orthodoxen Kirche wird die Eucharistie in der Form des Weines und des Brotes gefeiert. Die Eucharistie ist die zentrale Handlung der Liturgie und wird in der Regel am Sonntag oder an Feiertagen gefeiert. Die Eucharistie wird durch den Priester gesegnet und den Gläubigen gereicht. Die Eucharistie ist die Quelle des Lebens und der Gemeinschaft mit Christus. Die Eucharistie wird in der Regel am Sonntag oder an Feiertagen gefeiert. Die Eucharistie wird durch den Priester gesegnet und den Gläubigen gereicht. Die Eucharistie ist die Quelle des Lebens und der Gemeinschaft mit Christus.

Die russisch-orthodoxe Liturgie ist eine komplexe Handlung, die viele Elemente umfasst. Die Liturgie beginnt mit dem Kyrieleison, einer Hymne, die den Namen Gottes preist. Danach folgt die Lesung der Evangelien, die das Leben und die Lehren Jesu Christi erzählen. Die Eucharistie ist die zentrale Handlung der Liturgie und wird in der Regel am Sonntag oder an Feiertagen gefeiert. Die Eucharistie wird durch den Priester gesegnet und den Gläubigen gereicht. Die Eucharistie ist die Quelle des Lebens und der Gemeinschaft mit Christus.

Die russisch-orthodoxe Liturgie ist eine komplexe Handlung, die viele Elemente umfasst. Die Liturgie beginnt mit dem Kyrieleison, einer Hymne, die den Namen Gottes preist. Danach folgt die Lesung der Evangelien, die das Leben und die Lehren Jesu Christi erzählen. Die Eucharistie ist die zentrale Handlung der Liturgie und wird in der Regel am Sonntag oder an Feiertagen gefeiert. Die Eucharistie wird durch den Priester gesegnet und den Gläubigen gereicht. Die Eucharistie ist die Quelle des Lebens und der Gemeinschaft mit Christus.



Der Sedro als eines der bedeutendsten Spezifika des westsyrischen Gottesdienstes

Jacob Thekeparampil, Kottayam (Indien)

I. Vorbemerkung

In diesem Beitrag möchte ich einige allgemeine Bemerkungen über die Sedre machen und mich dann besonders den Passions-Sedre zuwenden.

II. Sedre als eine wichtige Besonderheit der syro-antiochenischen Liturgie

Neben die Anaphoren und die Hymnen treten in der westsyrischen Liturgie noch die Sedre. Bisher sind diese allerdings noch nicht kritisch untersucht worden. Dennoch stellen sie eine wichtige Besonderheit der durch ihre Vielfalt beeindruckenden Liturgie der syro-antiochenischen und damit auch der malankarischen, syromaronitischen und der alten melkitischen Liturgie dar. Die Sedre sind ein Unikum in der liturgischen Literatur und Liturgiegeschichte. Auf ihre herausragende Rolle als *loci theologici* oder als Texte für die Theologie der syrischen Kirche haben u. a. bereits Gelehrte wie Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), François Graffin (1905-2002), Juan Mateos, Sebastian Peter Brock, Julius Aßfalg (1919-2001), Werner Strothmann (1907-1996) und Gernot Wiessner (1933-1999) hingewiesen und eine kritische Edition als dringend

erforderlich erklärt. Im Hinblick darauf habe ich seit einigen Jahren das Gesamtmaterial der Sedre für die Große und Heilige Woche, d. h. die Karwoche in westlicher Terminologie, das in den Handschriften der europäischen Sammlungen vorhanden ist, gesammelt und untersucht.

II.1 Die Bedeutung des Wortes „Sedro“

Das syrische Wort *sedro* (*sedrō*, ostsyr. *sedrā*), in der Mehrzahl *sedre* (*sedrē*), hat die Bedeutung: Rang, Ordnung, Ritus, Ritual, Reihe, Reihenfolge usw. Im kultischen Kontext des syrischen Alten Testaments bedeutet *sedro* das Herrichten des Altars oder der Opfergaben nach einem bestimmten Plan oder nach einer bestimmten Reihenfolge, z.B. des Holzes beim Opfer des Abraham (Gen 22, 9), der Lampen und Kuchen beim Dienst des Aaron (Lev 24, 3-7). Auch in der jüdischen Liturgie wird das Wort häufig gebraucht, etwa, wenn etwas in der richtigen Reihenfolge gelesen, erzählt oder rezitiert wird. Das Wort *seder* (סֵדֶר), das entsprechende hebräische Äquivalent, erscheint auch im Titel jüdischer liturgischer Bücher. Das etymologisch verwandte hebräische Wort hat eine dem Syrischen vergleichbare Semantik und bedeutet „Ordnung, Reihenfolge, Lektionsabschnitt, Erklärung eines Lehrstücks“.

Die Grundbedeutung des Wortes wird auch in der syrischen Liturgie bewahrt. Mit *Sedro* wird nämlich die Form der Darstellung, also die äußere Form bezeichnet, in die der Inhalt, in unserem Fall ein Gebet gekleidet wird. In den Gebeten, die die Syrer *Sedre* nennen, findet man oft eine inhaltlich bestimmte Reihenfolge. In mehreren *Sedren* wird eine alphabetische Ordnung eingehalten. Dass jede Anrede oder begrüßende Bezeichnung Christi, seines Leidens oder Kreuzes mit einem der 22 Buchstaben nach der Reihe des syrischen Alphabets beginnt, ist bei semitischen Schriftstellern eine häufig vorkommende Form. Die Syrer haben – sehr wahrscheinlich seit den Zeiten des Patriarchen Johannes I. (631-14. Dez. 648) – sich diese Form als eine der Darstellungsformen ihrer Theologie und ihrer Gebete zu Eigen gemacht. Die gleichartig formulierten Sätze und deren alphabetische Reihenfolge sind die Merkmale unserer Gebete, die den Namen *Sedro* rechtfertigen.

II.2 Entstehungszeit und Verfasser der „Sedre“

Die handschriftliche Überlieferung der Sedre geht bis in das siebente Jahrhundert zurück. Dies wird dadurch bestätigt, dass mehrere Sedre dem bereits erwähnten Patriarchen Johannes I. zugeschrieben werden, der im Eusebona-Kloster lebte. Deshalb trägt er im Geschichtswerk Michaels des Großen (1166-1199, *1126/7) den Beinamen Yūḥanōn d-Sedrau, Johannes, Verfasser von Sedren. Außer ihm werden den Handschriften als Verfasser einzelner Sedre erwähnt: Patriarch Severos von Antiochien († 538), Bischof Marutha von Tagrit († 649) und Patriarch Athanasios II. von Antiochien († 668). Khouri-Sarkis nennt auch Ephrām († 373) und Jakob Baradaeus (westsyrr. Burdʿōnō, † 578) als Verfasser von Sedre, ohne jedoch einen Beweis dafür anzuführen. Es gibt ein *prumion* (griech. *prooimion*, lat. *prooemium* = Einleitung) und ein Sedro, die Ephrām zugeschrieben werden. Sie sind aber sicher nicht authentisch. Nach Ausweis zahlreicher Handschriften und nach Angabe Michaels des Großen wird also die literarische Gattung der Sedre mit dem Namen des Patriarchen Johannes I. in Verbindung gebracht, ebenso wie die *memre* mit Ephrām, die *bōʿwōtō* (sg. ostsyrr. *bāʿūtā*) mit Jakob von Sarug oder Balai oder auch Ephrām, die *soḡyōtō* (ostsyrr. *soḡyātā*, sg. *soḡītā*) wieder mit Ephrām oder die *gole*, *qūqāyē* (pl. auch *qūqāyātā*) mit der Gestalt Symeons des Töpfers (*Qūqāyā*) verbunden sind.

Daraus ergibt sich nur folgendes: Es ist höchst wahrscheinlich, dass die dem Patriarchen Johannes I. zugeschriebenen einzelnen Sedre von ihm stammen. Ferner ist anzunehmen, dass die äußere Form der Sedre durch ihn in die westsyrische Liturgie eingeführt wurde. Auf keinen Fall aber stammen alle Sedre aus seiner Feder. Sie sind sicherlich von mehreren Verfassern unterschiedlicher Zeit geschrieben worden.

II.3 Sedre bei den Liturgiekommentatoren

Obwohl die Sedre vom 7. Jahrhundert an vorkommen, werden sie von Jakob von Edessa († 708), einem Zeitgenossen des Patriarchen Johannes I., nicht erwähnt. Auch bei den Liturgiekommentatoren

wie dem Araberbischof Georg († 724) oder Moses Bar Kīfō (ostsyrisch Kēfā, † 903) kommen Sedre nicht vor. Der erste, der die Sedre erwähnt, ist Iwannis von Dara († 847). In seiner Schrift *De oblatione* (Über die Eucharistie) versucht er, die Sedre auf mystische Weise auszulegen. Einen solchen Versuch hat auch Dionysios bar Salibi († 1171) unternommen.

II.4 Sedre als Hauptgebet in allen Gottesdiensten

Die Handschriften der Sedre in den europäischen Sammlungen sind zahlreich. Schon in den frühesten Handschriften erscheinen die Sedre mit dem prumion verbunden, d.h. mit einem kurzen Einleitungsgebet, das vor dem jeweiligen Sedro zu sprechen ist, und mit dem 'etro, d.h. einem kurzen Weihrauchgebet, das auf den Sedro folgt. Das Wort 'eṭrō hat die Bedeutungen Geruch, Rauch, Wohlgeruch (die Mehrzahlform ist 'eṭrē). Prumion, sedro und 'eṭrō sind in den Stundengebeten, in der eucharistischen Liturgie und in allen anderen Gottesdiensten wie Taufe, Trauung usw. als unerlässliche Bestandteile vorhanden. Das Hauptstück davon ist der Sedro, der die Theologie des Festes, des Tages und des entsprechenden liturgischen Geschehens zur Darstellung bringt. Mit der Zeit sind die Sedre die *loci theologici* der westsyrischen Kirche geworden. Dieser Charakter der Sedre erklärt ihre ständige Zunahme gemäß der Zahl der Festtage des Kirchenjahres beziehungsweise gemäß der besonderen liturgischen Bedürfnisse, wie es z. B. bei den Buß-Sedre der Fall ist. Von der Zahl und der Vielfalt der theologischen Themen her gesehen, sind die Sedre interessanter als die Anaphoren, deren Theologie natürlich auf die Eucharistie hin orientiert ist.

„Nun flehen wir zu dir mit diesem Wohlgeruch des Weihrauchs“, oder „durch diesen Wohlgeruch des Weihrauchs, den Wir dir darbringen“.

Allerdings ist zu bemerken, dass nur bei wenigen Sedren Weihrauch erwähnt wird, obwohl es sich nach der Überschrift um ein Weihrauch-Sedro handelt. Woher kommt diese Diskrepanz, die schon in den frühesten repräsentativen Handschriften vorhanden ist? Es bietet sich mit Recht folgende Erklärung an: Viele Gebete, die ursprünglich keine Sedre waren, wurden im Laufe der Zeit den

Sedre zugezählt. Dazu hat meines Erachtens auch die geänderte Auffassung über die Natur von Sedren beigetragen. Sie wurden nicht mehr als Weihrauchgebete aufgefasst, sondern als Gebete, die die Theologie z. B. eines Festes darstellen sollten. Sie dienten der Gemeinde als Katechese im Rahmen der Liturgie.

II.5 Sedre als „loci Theologici“ und als Fürbitten.

Im Text eines Sedro lassen sich zwei Teile unterscheiden. Der erste, den man „theologischen Teil“ nennen kann, ist am wichtigsten. Er enthält die theologischen Aussagen der syro-monophysitischen Kirche über ein liturgisches Geschehen. Diese Aussagen sind sehr bedeutsam, da sie mit biblischen Begriffen formuliert und durch biblische Geschichten oder Gleichnisse veranschaulicht werden. Dabei erkennt man oft auch bestimmte Ausdrücke und Formulierungen, die aus den Werken der Kirchenväter stammen und sehr charakteristisch für die monophysitische Theologie sind. Der zweite Teil, der oft als eine Folge des ersten Teiles formuliert wird, enthält Fürbitten: für die Kirche, für die Welt, für die Notleidenden, um günstiges Wetter, um Sündenvergebung, um das Gelangen in das Himmelreich usw. Bei einem Vergleich dieser Fürbitten mit der „Tephilla“ (תפילה, *taḥillā*, Fürbitte, Gebet) bzw. mit den „18 Berakhot (ברכות, *barākōt*)“ (Schmone Ezreh = Achtzehngebet) der jüdischen Liturgie ergeben sich thematische Berührungen, die an eine mögliche Beeinflussung der Sedre durch das „Achtzehngebet“ „Schmone Esreh“ denken lassen. In diesem Teil der Sedre spürt man sogar die Benutzung der Fürbitten, die schon in den alten Litanien z.B. der „Constitutiones Apostolorum“ oder des „Testamentum Domini“ und in den großen Fürbitten der Anaphoren vorhanden waren. Wörtliche Übereinstimmungen zeigen sich in mehreren Sedren.

II.6 Sedre als „Christus-Gebete“

Im Rahmen dieser Erwägungen über die Sedre im Allgemeinen ist zuletzt auf den christologischen Charakter der Sedre-Gebete einzugehen. In beinahe allen Sedren ist Christus der unmittelbar Angeredete. Er ist der „Du“. An ihn sind die Sedre gerichtet. Unter den Gebeten aller liturgischen Traditionen haben die Sedre einen unver-

gleichbaren Platz. Sie sind „Christus-Gebete“, in denen die Syrer Christus im Licht des Alten und des Neuen Testamentes betrachten und als Kyrios anbeten. Sie lassen uns nicht einen „gewöhnlichen Menschen“ sondern „menschgewordenen Gott“ erkennen. Während die „Prumion-Gebete“ Doxologie der Dreifaltigkeit und die Anaphoren Gebete an Gott-Vater sind, müssen die Sedre als an Christus gerichtete Gebete verstanden werden. Sie sind die Folge, aber auch die Frucht einer christologischen Tradition, die nicht als Häresie, sondern als Segen und Reichtum anzusehen ist.

III. „Sedre“ der Passionswoche

III.1 Handschriftliche Angaben über die Karwochen-Sedre

Die ältesten Sedre behandeln das Heilsgeschehen an den Festtagen des Kirchenjahres: Weihnachten, Epiphanie, Passion und Auferstehung, Himmelfahrt usw. Es gibt fast IOD Sedre für die einzelnen Gebetsstunden der Passionswoche, die unter den Syrern auch als „Große Woche“ „Hašō“ (= Leiden), „Passions- oder Leidenswoche“ bekannt ist. Sie sind in 30 Handschriften vorhanden, die aus verschiedenen Gegenden stammen, z.B. aus dem Tur Abdin, Damaskus und einigen anderen Orten, und zu unterschiedlichen Zeiten geschrieben wurden nämlich vom 9. bis zum 18. Jahrhundert. Das Sedre-Material für die ganze Karwoche habe ich aufgrund der Handschriften der europäischen Sammlungen untersucht.

III.2 Die handschriftliche Überlieferung der Karwochen Sedre

Die handschriftliche Überlieferung der Sedre ist etwas verwirrend, denn es gibt nur wenige Handschriften, die bestimmte Sedre für die gleichen Gebetsstunden bestimmen. In einer Handschrift ist ein Sedro z.B. für den „Ramšō“ (Vesper) des Montags bestimmt; das gleiche Gebet ist aber in anderen Handschriften ein Sedro zum „Šaṣrō“ (Laudes) des Mittwochs oder des Karfreitags. Einige Handschriften enthalten keine Sedre für bestimmte Gebetsstunde (z.B. „Sutōrō“ Komplet). Dadurch wird die Einordnung der Sedre

nach den Tagen und Gebetszeiten sehr schwer. Die eine oder andere Handschrift als normativ anzunehmen, ist wegen ihrer Unvollständigkeit und ihres sehr späteren Datums nicht empfehlenswert. Noch schwieriger ist es, einzelne Sedre zu identifizieren. Die ersten Zeilen eines Sedro allein genügen nicht. Denn es gibt mehrere Beispiele, bei denen zwei ganz verschiedene Sedre mit gleichen Zeilen beginnen. Umgekehrt haben nicht selten die gleichen Sedre unterschiedliche Anfangszeilen. Ferner begegnet man Sedre, die in einer Handschrift durch Zitate-reihen oder Begrüßungssätze erweitert sind, so dass sie als eigene Sedre gerechnet werden müssen. Auch Verkürzungen kommen häufig vor, besonders in den Sedren für die kleinen Gebetszeiten wie „Sutōrō“ oder Terz.

Diese Textabweichungen, die auch bei den Sedren anderer Feste vorhanden sind, haben meines Erachtens ihren letztlichen Grund in der liturgischen Autonomie der einzelnen Kirchenprovinzen oder Diözesen. Eine einheitliche syrische Liturgie, die in allen Texten und überall gleich wäre, gab es nie. Die handschriftliche Überlieferung der Sedre für die Passionswoche ist ein konkretes und typisches Beispiel dafür.

III.2.1 Der „Sedre“ des Montags der Passionswoche

Die Sedre der ganzen Karwoche sind in 30 Handschriften vorhanden. Eine Liste dieser Handschriften hier zu geben, ist nicht angebracht, da diese Liste zu lang wäre. Handschriften des Karmontags, sind in den folgenden Bibliotheken zu finden: British Library in London, Bibliotheca Vaticana in Rom, Bibliotheque Nationale in Paris und Staatsbibliothek in Berlin, zusammen 16 Handschriften. Im Verzeichnis werden sie nach dem in den Katalogen angegebenen Alter geordnet und mit Siegeln (A, B, C, usw.) aufgeführt.

III.2.2 Bemerkungen zu den Sedrenhandschriften des Karmontags

Die Untersuchung dieser 16 Handschriften, die aus verschiedenen Orten stammen, ermöglicht folgende Feststellungen: Keine Handschrift enthält das gesamte Material, d.h. Gebete und Lieder aller Art, für die Liturgie des Karmontags. Jede umfasst nur Gebete be-

stimmter Art (z.B. Ankunft im Hafen, Fußwaschung). Mehrere Teilbände wären also notwendig, um die liturgische Feier des Montags zu begehen. Auch in den Handschriften der Sedre gibt es inhaltliche Unterschiede. Einige enthalten Einleitungsgebiet (Ṣlūtō ḡ-šūrōyō), Prumion, Sedro, 'Eṭrō und Schlussgebet (Ḥutōmō), während in anderen einzelne von diesen Gebeten nicht vorhanden sind. Die einzige wirkliche Konstante ist oft nur die Sedre, die unterschiedlich, d.h. für verschiedene Tageszeiten bestimmt sind.

Auch die Zahl der Gebetsstunden ist nicht überall gleich. Denn es gibt gewöhnlich nur drei „Qawmē“ (= Station) des Nachtoffiziums. In einigen Handschriften aber steigt ihre Zahl bis auf vier, offenbar auf Grund der großen Bedeutung der Karwoche und des klösterlichen Ursprungs der betreffenden Handschriften. Man beobachtet hier auch eine Divergenz in den Bezeichnungen der Tageszeiten: Betroffen sind dabei die „Qawmē“ (Stationen), die auch als „Temeštō“ (Offizium, Dienst) und „'Edōnō“ (ostsyrr. 'eddānā, Stunde, Zeit) bezeichnet werden.

III.2.3 Besonderheit des Karmontags

In unseren Handschriften zeigt sich ein Ritus, der sehr charakteristisch für den Montag der Karwoche ist, wie z. B. die Palmweihe für den Hosianna-Sonntag oder Fußwaschung für den Gründonnerstag. Dieser ungewöhnliche Ritus, der heute nicht überall (z.B. nicht in Indien) gehalten wird, hat einen merkwürdigen Namen: „Wa'dō ḡalMīnō, Ankunft im Hafen“. Er findet nach dem zweiten Qawmō des Nachtoffiziums statt. Lorenz Schlimme, der den Aufsatz von Adolf Rücker (1880-1948) berücksichtigt und die betreffenden Handschriften untersucht hat, hat den Ablauf dieses Ritus so beschrieben:

„Er besteht kultdramatisch gesehen im angeführt vom Klerus, der das Kreuz, das Evangelienbuch, die Flabelli und die Rauchfässer trägt. Diese Prozession durchzieht den Kirchenraum nach einem bestimmten, ungefähr in allen Handschriften auf gleiche Weise beschriebenen Schema oder Plan, nach dem stationsweise die einzelnen Gebete, Gesänge und Lesungen des Ritus vorgetragen werden. Ihren Abschluss

findet diese Prozession so dann vor der Haupttür des Altarraumes, wo Klerus und Gläubige, einigen Handschriften gemäß niederknien, nach anderen lediglich die Knie gegen die Tür setzen, wobei sie mehrmals das Kyrie Eleison singen und dann in offensichtlicher kultdramatischer Aktualisierung der, dem Gesamtritus zugrunde liegenden und diesen thematisch bestimmenden Hauptperikope Mt. 25, 1-12, der Parusieparabel von den törichten und klugen Jungfrauen, in den dreimaligen Ruf ‚Tür deiner Barmherzigkeit‘, oder wie es in anderen Handschriften vollständiger heißt: ‚Die Tür deiner Barmherzigkeit verschließe nicht‘ einstimmen. Daraufhin nimmt dann der Zelebrant das Kreuz, das er während der Prozession trug, klopft mit diesem dreimal an die Tür, wobei er jeweils bittet: ‚Herr, Oh Herr, öffne uns‘. Wird dann schließlich die Tür von innen geöffnet, treten alle unter Gesang ein, setzen sich und vernehmen die Verlesung einer Homilie des Johannes Chrysostomos ‚Über die Leuchte‘.“

Der Inhalt dieses Ritus ist also das Parusiegleichnis von den zehn Jungfrauen: Mt. 25, 1-13. Diese Perikope, die schon in den ersten Lektionaren der jakobitischen Kirche für den Karmontag bestimmt ist, wird zum beherrschenden Thema des Gesamtritus. Dazu gehören aber auch die Bilder des Lichtes, der Tür und des Hafens. Für die Deutung dieser Bilder bietet der Aufsatz von L. Schlimme ebenfalls sehr interessante Betrachtungen.

III.2.4 Theologie des Karmontags

Zur Theologie des Karmontags, die zum Teil und konkret im Ritus „Ankunft im Hafen“ zum Ausdruck kommt, gehören u.a. auch das Gleichnis vom Weinberg (Jes 5,1-7; Mt 21, 33-43), das Bild des von den Bauleuten verworfenen Steines, der zum Eckstein wurde (Ps 118, 22-23; Mt 21, 42) und die Gestalt des Samariters, der dem von den Räubern überfallenen Menschen seine Hand reicht und zu rettender Hilfe kommt (Lk 10,25-37). Jedes Sedro hat ein eigenes Thema – hin und wieder auch eigene Themen –, das oft auf den

Schriftlesungen und den Liedern der entsprechenden Gebetszeit fußt. Deshalb sollte man eigentlich alle Sedre untersuchen, um die Theologie des Karmontags im Ganzen zu skizzieren. Das hier zu tun, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

IV. Übersetzung eines Sedro

Nun füge ich hier die deutsche Übersetzung eines Sedro für den Karmontag an, um die Leser mit der literarische Gattung von Sedren vertraut zu machen.

IV.1 Sedro des heilbringenden Leidens (am Karmontag)

Christus, unser Gott du bist barmherzig und reich an Huld und Treue.

Gnädiger, Gütiger, Langmütiger, Menschenfreundlicher, du bist mächtig, der du nach der Heilsordnung unter den Menschen weiltest und freiwillig für unser Heil im Fleisch littest, obwohl du von Natur leidensunfähig und über Schmerzen erhaben bist. Du lehrtest uns, die Leidenschaften der Sünde von unseren Seelen abzuwaschen, uns zu reinigen und ihnen nicht mehr zu dienen.

Weil wir durch das Leiden unseres Gottes, das Leben spendet, gerettet sind durch seine Schläge, befreit und durch sein Wunder geheilt, beten wir ihn an, danken ihm, sehnen und danach, seinem Leiden entgegenzugehen und rufen freudig:

- Komm in Frieden, heilbringendes und heiliges Leiden, der du uns von den schändlichen Leiden der Sünde befreit hast!

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden unseres Gottes. In dir finden wir das neue Leben, das nicht altert.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden unseres Gottes, der du vor uns die Schatzkammer aller geistlichen Güter geöffnet hast.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden unseres Gottes, der du uns die Reinigung vom schändlichen Schmutz verliehen hast.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden unseres Gottes, der du für uns Weg und Pfad zum Reich bist.

- Komm in Frieden, heiliges und lebenspendendes Leiden unseres Gottes. In Dir finden wir Zugang zu allen verheißenen Seligkeiten!

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden Christi, der du unsere Waffe für die Erlösung bist.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, durch dich ist unsere Schuld für die Übertretung des Gebotes vergeben.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, durch dich ist Satans Betrug aufgehoben.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden Christi, der du heute in allen Himmelsrichtungen von allen Völkern als König gefeiert wirst.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, durch dich sind die Schmerzen und die Krankheiten unseres Menschengeschlechts geheilt worden.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, der du von den Wogen und Stürmen der Sünde für uns der Hafen des Friedens bist.

- Komm in Frieden, Leiden, das Heil und Leben bringt, durch dich sind wir von Schmerz und Unrat gereinigt und gesäubert.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, aus dir kommen für die ganze Schöpfung Licht und Leben.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, durch dich sind die Fesseln und die Ketten der Sünden, die auf uns lagen, abgenommen und zerbrochen worden.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, denn von dir wurden uns Hilfen aller Art geschenkt.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, der du um unseretwegen versöhnender Weihrauch für den Vater wurdest.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden Christi, denn durch dich wurde das Bild Adams erneuert.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, denn durch dich erwarben wir Heiligkeit und Gerechtigkeit.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, Denn durch dich wurde uns die Erhöhung von der Erde in den Himmel gegeben.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, denn durch dich wurde uns die Vollendung aller Tugenden verliehen.

- Komm in Frieden, heiliges und heilbringendes Leiden, denn durch dich wurde uns die Tür geöffnet, die durch (Adams) Übertretung verschlossen war.

Nun flehen wir zu dir mit dem Geruch des Weihrauchs und bitten dich, Christus, unser Gott, der du für uns freiwillig im Fleisch littest:

Würdige uns, dass wir

- uns mit deinem Leiden bekleiden,

- deine Schande tragen,

- deine Demut nachahmen,

- uns deines Kreuzes rühmen,

- durch dein Kreuz Vergebung für unsere Seelen empfangen

- und zu deiner Hochzeit geladen und Gäste deines Festes werden.

Wir und unsere Verstorbenen wollen zu deiner Rechten stehen,

- dein Erbarmen sehen

- und dir und deinem Vater Lob und Dank darbringen.

V. Weitere Textbeispiele aus den „Sedre“

V.1 Fasten-Sedre

V.1.1 Fasten als Weg zur Freiheit.

Fasten ist ein Weg zur wahren Freiheit. Der Mensch wird frei nicht dadurch, dass er den innerlichen und äußerlichen Heiligungen und Antrieben freiwillig folgt, sondern indem er nein sagt. Das lernt man während der Fastenzeit. Durch sein Fasten, durch sein Nein gegenüber den Versuchungen zeigt uns der Herr die wahre Freiheit, die eine echte Macht ist, nein zu sagen.

Darum bittet die Kirche während der Fastenzeit: „Herr, der du uns durch dein Fasten befreitest, mach auch uns frei.“ Wenn Gold und Silber einen Mund hätten, hätten sie zu jenen, die versuchen, sie zu besitzen, so gesprochen: „Ihr sollt mir nicht nahen. Ihr habt mich von den Waisen, den Armen, den Witwen sowie von den Feldern der Armen geraubt. Der Tod wird kommen und wird euch heißen, mitzugehen. Dann habt ihr das Weh! Ich werde hier bleiben, auf euch aber wartet das gerechte Urteil und das Feuer, das nicht verlöscht.“

Die Fastengebete sind auch reich an Ermahnungen für die Reichen:

„Du sollst den Armen zu dir rufen und ihm zu essen geben. Nicht er soll zu dir gehen, sondern du sollst zu ihm gehen und seinen Hunger sättigen. Schaut auf die Felder: Sie gehen nicht zu den Bauern, sondern die Bauern gehen zu den Feldern, um zu säen.“

Und weiter heißt es in dem Gebet:

„Wenn der Arme an deinen Türen klopft, sag ihm nicht: „Gott wird dir zu essen geben“ und mit leerem Magen gehen. Das wäre eine Ausrede, die wertlos und ohne jeden Nutzen ist, aber wenn du ihm zu essen gibst, und dann diese Worte sagst, wird es dir nicht schaden. Denn er wird erfahren, mehr als du, wer ihn wirklich nährt.“

Fasten gewährt Worte des Lebens. Der Herr hat, durch sein Fasten, die Enthaltung von leiblicher Speise, Brot, für uns gefastet. Damit das Haus Adams ist und lebt, hat er ihm anstelle bloßen Brotes, Worte des Lebens gegeben.

Interessant ist die auf die Fastenzeit orientierte Auslegung der Erzählung vom Reichen und von Lazarus. Der Reiche spricht unter Seufzen aus dem brennenden Feuer:

„Selig ist, der den Reichtum nicht sieht und besitzt wie ich. Denn ich habe großen Reichtum gesammelt. Trotzdem verbleibe ich in harten Schmerzen. Selig ist, der vollständig solches Leben nicht liebt, er kommt hierher wie Lazarus und lebt in Freude. Selig ist, der sein Leben durch die Höllen führt, er wird keinen Grund haben, nach dem Wassertropfen zu verlangen, den er nicht erhält.“

V.1.2 Dem Besitzenden ist Gold eine Bürde, eine Kette und ein Hindernis

Der wahre Reichtum des Menschen besteht darin, dass er seine Seele auf Gott gerichtet hat. Der Mensch, der sich auf Gott verlässt, ist

reicher als sämtliche Reichtümer aller Könige der Erde zusammen. Der Gewinn der Welt ist wie eine todbringende Frucht. Wer in der Welt nichts besitzt, kostet auch davon nicht.

Der Reiche ist auf Erden berühmt und sehr stolz. Er hat ein gutes Ansehen, schöne Kleider, gutes Essen. Er genießt Ehre, hat viel Freude, wird gelobt und verehrt. Doch all dies ist unecht:

„Schaut auf den Tag, der erstrahlt, schön gekleidet mit Licht und Leben, strahlt er auf die Erde. Doch wenn der Abend kommt, wird er dunkel und die Nacht kommt, und sie entkleidet ihn von aller Schönheit.“

In der Todesstunde möchte man seinen ganzen Reichtum als Bestechung anbieten, aber das wird nicht akzeptiert:

„Du von der Erde Gestalteter, du solltest dich nicht rühmen. Du bist ein Stück Erde, und die Erde ist deine Mutter. Morgen wirst du in sie zurückkehren. Du siehst, was aus den Großen in den Gräbern geworden ist. Bekleide dich mit der Demut, die dir Größe gibt.“

Das Fasten ist darum eine große Macht und voller Vorteile: Es schenkt uns ein strahlendes Antlitz bei der Auferstehung und bringt uns in Verbindung mit den geistlichen Wesen.

Mose erstrahlte durch seine Begegnung mit Gott. Er fastete 40 Tage. So erhielt er die geistliche Rüstung, um in den Kämpfen seines Volkes nicht zu versagen.

V.1.3 Fasten und Beten

Fasten ist eine Zeit ununterbrochenen Gebetes. Das Gebet ist eine Waffe, zu der alle Mächtigen ihre Zuflucht nehmen.

Damit es für die Kinder des Reiches zu einer Waffe im Kampf wird, hat der Sohn Gottes gefastet und dem Fasten Kraft gegeben:

„Betender, du sollst nicht faul werden. Hab Mut, denn das Gebet des Sohnes Gottes ist gänzlich für dich. Verbinde dein Gebet mit seinem kraftvollen Gebet. Denn er wird so dein Gebet annehmen.“

In diesen Gebeten finden wir Ermahnungen an diejenigen, die nach Genuss und Reichtum streben. Die Werte und Normen gelten auch für den Menschen von heute. Gebet, das Wort Gottes, das Sich-Verlassen auf Gott, Entsagen usw. sind der goldene Weg, der zur wahren Freude und Freiheit führt.

Die syrische Liturgie lehrt die Gläubigen, mit der Natur und im Rhythmus des Tagesablaufs zu beten. Der Abend zum Beispiel ist eine Zeit zum Beten. Dazu sagt der Šhīmō im Bō'ūtō des Mār (Mōr) Jakob:

„Am Abend, wenn das Licht der Sonne auf die Erde niedergeht, möge ich erleuchtet werden, O Herr, deine Schöpfung zu preisen. Dein Wort sei meinen Füßen eine Lampe, Sohn Gottes, und anstelle der Sonne möge es mir Licht geben, und mit diesem werde ich meinen Weg gehen.“

Hierin findet man eine Theologie des Abends.

Auch der Morgen (Šafrō) ist eine Zeit des Gotteslobes. Im Qōlō, dem Hymnus nach dem 'Eṭrō, heißt es:

„Am Morgen lasst uns zum Gebet eilen wie Abraham zum Opfer, damit wir an dem großen Morgen, der da kommen soll, Christus sehen, und er zu uns sagen kann: Kommt in Frieden, gute und treue Knechte, kommt, tretet ein und erbt das Reich und das Leben, das kein Ende hat.“

V.2 Die Zwölf-Apostel-Stundengebete der westsyrischen Kirche

V.2.1 Die Zwölf Apostel

Der Šhīmō nennt sie Baumeister und Architekten der Kirche. Im Morgenlob (Šafrō) des Montags werden sie Ärzte genannt, die Jesus in die vier Viertel der Schöpfung ausgesandt hat, indem er sprach:

„Treibt Teufel aus den Menschen aus und heilt die Kranken; umsonst empfangt ihr die Gabe, umsonst gebt davon.“

Ihre Rolle als Verkünder unterstreicht der Qōlō des Šafrō am Freitag:

„Heilige Apostel, Verkünder des Glaubens, wie Pflüger seid ihr über die Erde gezogen. Betet, dass die Wicken unter uns entwurzelt werden, damit die gute Aussaat nicht ersticke, Halleluja. Gepriesen sei, der seine Frohbotschaft ausgesät hat von einem Ende der Erde zum anderen.“

Das syrische Erbe ist sehr reich an Gebeten und Gesängen, die die Theologie eines Festes entfalten. Erwähnenswert sind vor allem die Sedro-Gebete. Ein Beispiel wäre der inhaltsreiche Sedro, der am Fest der Zwölf Apostel gebetet wird. In diesem Sedro findet man die Zwölf Apostel wie folgt dargestellt:

„Die Zwölf Apostel, bekleidet mit dem Heiligen Geist, verbreiteten dein Evangelium in der ganzen Welt und verkündeten deinen heiligen Namen vor dem Volk Israel und vor allen Völkern.“

V.2.2 Darstellung der Zwölf Apostel in der westsyrischen Kirche

1. Sie sind leibhaftige Donner, die das Evangelium in der Welt ertönen ließen.
2. Sie sind strahlende Wolken, die Wasser tragen.
3. Sie sind Ströme von Eden.
4. Sie sind erfahrene Bauern, die die Dornen und das Böse entwurzelt und den Glauben ausgesät haben.
5. Sie sind Heerführer, die gegen die Lager des Feindes anstürmten und die Gefangenen befreiten.
6. Sie werfen mit Klugheit die Netze aus, und so haben sie das Netz des Glaubens zur Rechten der Welt ausgeworfen und viele Seelen gefangen.
7. Wie eine hell leuchtende Lampe zerstreuten sie das Dunkel der Nacht.

8. Sie sind gleich erfahrenen Ärzten, doch sie heilten die Kranken und Verwundeten ohne die übliche Arznei.
9. Sie sind die zwölf hochgepriesenen Namen, die oben und unten eingeschrieben sind.
10. Sie sind die zwölf Monate des geistlichen Jahres, welches das Evangelium ist.
11. Sie sind zwölf hohe Türme, die rund herum um die heilige Stadt der Kirche aufgestellt sind.
12. Sie sind die zwölf Säulen, die die Last der Erde tagen.
13. Sie sind die zwölf Rauchfässer des Hohenpriesters Christus.
14. Sie sind die zwölf Jünger des Lehrers, der die Wahrheit lehrte.
15. Sie sind die zwölf Strahlen der Sonne der Gerechtigkeit.
16. Sie sind die zwölf Stunden des Tages, der Christus ist.
17. Sie sind die zwölf Edelsteine in der Krone der Kirche.
18. Sie sind die zwölf Steine, die Josua aus dem Jordan holte.
19. Sie sind die zwölf Ströme, die Mose in Elim fand und mit denen er dem ganzen Lager zu trinken gab.
20. Sie sind die zwölf Stämme der Kirche, die Väter der Kirche und die zwölf Anführer der Kirche.

„Darum verlassen wir uns auf euch. Wir nehmen Zuflucht zu euren Gebeten und flehen: Schaut auf die Kirche, ihr, die ihr treue und wahren Haushalter seid. Mit dem Schlüssel der Autorität, die euch für oben und unten gegeben worden ist, macht weit auf die Schatzkammern der Barmherzigkeit der Dreifaltigkeit. Zusammen mit euch, unter euch gemischt und in einer Linie stehend, lass uns alle, die Kinder der Kirche, Dich, Herr, zusammen mit deinem Vater und Deinem Heiligen Geist preisen jetzt und in alle Ewigkeit.“

Literaturverzeichnis

Anton Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit auf Grund hs. Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen Hss.-kataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3. Bd., 3. bis 5. Hft) F. Schöningh: Paderborn 1910. Repr. Johnson Reprint: New York 1967

Lorenz Schlimme, *Taxis der Vergebung. Ein jakobitischer Ritus am Samstag der Karwoche, in: Erkenntnisse und Meinungen II*. [Festschrift für Werner Strothmann zum 70. Geburtstag]. Herausgegeben von Gernot Wiessner (Göttinger Orientforschungen. I. Reihe, Syriaca, Bd. 17). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1978, p.223-261.

**Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Heft 33 (2002)**

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 25, 35, 37, 38, 39, 40

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Prof. Dr. Walter Beltz, Prof. Dr. Jürgen Tubach
Mühlweg 15
D – 06099 Halle (Saale)

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg
gegen ein Entgelt von 20 Euro (per Nachnahme).

OPSA 5687

ULB Halle
000 798 258

3/1



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Walter Beltz, Markus Made, Jürgen Tubach
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik
D-06099 Halle (Saale)
Telefon: +49/345-5 52 40 71
Fax: +49/345-5 52 71 23
e-mail (Sekretariat): luise.fender@orientphil.uni-halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
ISSN-Nr.: 0233-2205
Formatvorlage: Walter Beltz
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle
Telefon: +49/345-53 20 00 3
e-mail: info@oe-konzept.de

