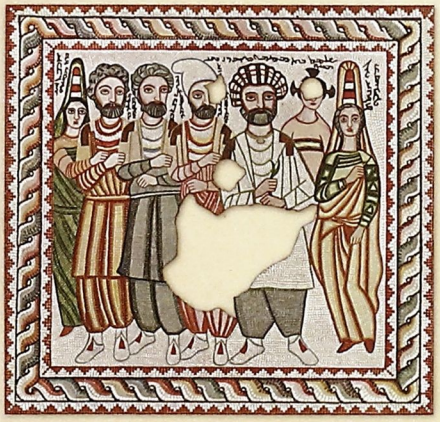
Edessa in hellenistisch-römischer Zeit

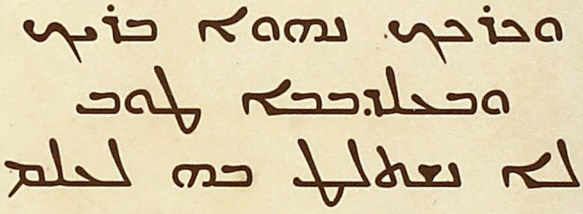
Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West

Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005

Herausgegeben von
Lutz Greisiger
Claudia Rammelt
Jürgen Tubach

in Verbindung mit
Daniel Haas





Orient-Institut Beirut

Beiruter Texte und Studien 116

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000004

Edessa in hellenistisch-römischer Zeit

Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West

Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums
in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000005

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 116

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000006

Edessa in hellenistisch-römischer Zeit

Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West

Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums
in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005

Herausgegeben von

Lutz Greisiger
Claudia Rammelt
Jürgen Tubach

in Verbindung mit

Daniel Haas

BEIRUT 2009

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000007

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian; AUB Publication Office

Druckbetreuung: Sara Binay

Umschlagabbildung: Jesu Segen über die Stadt Edessa aus der *Doctrina Addai* und Familienporträt des Muqīmū, gestaltet von Lutz Greisiger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
09 SA 2840
Zs 163 (116)

ISBN 978-3-89913-681-4
ISSN 0067-4931

© 2009 Orient-Institut Beirut
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: PBtisk, Pribram
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000008

Vorwort

Im Jahre 303/302 v. Chr. gründete Seleukos I. Nikator (312–281 v. Chr.) auf der alten Siedlung Orhāi am Nordrand der Ḥarrān-Ebene eine Stadt griechisch-hellenistischen Charakters, die den Namen der alten makedonischen Königsstadt Edessa erhielt. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert etablierte sich in Edessa und der umliegenden Osrhoene eine arabischstämmige Königsdynastie, die über ein Reich herrschte, das sich zeitweilig über große Teile Nordmesopotamiens erstreckte. Im Grenzgebiet zwischen dem Römischen Imperium im Westen und dem Parther-Reich im Osten gelegen, behauptete der edessenische Staat durch die geschickte Politik seiner Herrscher lange Zeit eine gewisse Unabhängigkeit. Diese Grenzlage prägte auch das Leben, in dem hellenistische, parthische und römische Elemente mit einheimischen Traditionen verschmolzen. Über Jahrhunderte hinweg lebten Angehörige der verschiedensten Religionen weitgehend friedlich zusammen: Anhänger der alten, paganen Kulte, Juden, Christen, Manichäer. Die Bewohner sprachen einen Dialekt des Aramäischen, aus dem sich die klassische Literatursprache Syrisch entwickelte. Als ein wirtschaftliches und kulturelles Zentrum Nordmesopotamiens wurde Edessa Brennpunkt der politischen und geistigen Auseinandersetzungen im Nahen Osten der hellenistisch-römischen Epoche.

Im Sommer 2005 veranstaltete das Seminar Christlicher Orient und Byzanz der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg die erste internationale wissenschaftliche Tagung, die sich Edessa und seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung widmete. Die von Vertretern verschiedener Fachdisziplinen, Religionswissenschaftlern, Historikern, Archäologen, Sprach- und Literaturwissenschaftlern, Orientalisten sowie Theologen zusammengetragenen Arbeitsergebnisse lieferten einen Querschnitt des Forschungsstandes und erlaubten, künftige Forschungsaufgaben zu bestimmen. Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge vermitteln einen Eindruck von der Komplexität des Forschungsgebietes und der Vielfalt der Fragestellungen und methodischen Zugänge unter denen derzeit an der Vervollständigung des Bildes der Geschichte und der Kultur- und Geisteswelt Edessas in hellenistisch-römischer Zeit gearbeitet wird.

Der Dank der Herausgeber gilt zunächst den Autorinnen und Autoren, die mit ihren Beiträgen eindrucksvoll bewiesen haben, wie lohnend verstärkte wissenschaftliche Anstrengungen auf diesem Gebiet sind. Dank ihrer Beiträge konnte das Edessa-Symposium wichtige Impulse für die weitere Forschung geben. Auch die nicht im vorliegenden Band vertretenen Kollegen, deren Beiträge die Tagung auf vielfältige Weise bereicherten aber aus den verschiedensten Gründen nicht in schriftliche Form überführt werden konnten, sollen nicht unerwähnt bleiben: Gerhard Baudy (Konstanz) beleuchtete in seinem Vortrag die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der christlichen Taufe mit dem Atargatiskult; Andreas Luther (Berlin) lieferte Impulse zu einer Revision der politischen Geschichte Edessas

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000009

unter den Abgariden; Dorothea Baudy (Konstanz) betrachtete „Medien der Heilsvermittlung" in der Abgarlegende; Françoise Briquel-Chatonnet (Paris) wies den kulturhistorischen Quellenwert der edessenischen Mosaiken auf; Erica C. D. Hunter (Cambridge) sprach über die Rolle Edessas für die Überlieferung der griechischen Philosophie; Josef Rist (Aachen) analysierte die historischen Hintergründe der Märtyrerakten aus Edessa; Michael Kohlbacher (Sinn) rekonstruierte das komplexe Netzwerk syrischer Kleriker in der Auseinandersetzung um das nizänische Bekenntnis; Bertram Schmitz (Hannover) stellte Bezüge zwischen der koranischen Eschatologie und der von Ephräm dem Syrer her. Gedacht sei hier aber vor allem des 2006 viel zu früh verstorbenen Holger Preißler (Leipzig), dessen Beitrag Einblicke in die Bedeutung Edessas für die Muslime vor dem Jahr 1000 gab.

Unser Dank gebührt ferner der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, die das Symposium durch ihre finanzielle Unterstützung ermöglichten. Wir freuen uns, dass das Orient-Institut Beirut die Beiträge in seine Reihe „Beiruter Texte und Studien" aufgenommen hat. Diese renommierte Plattform erlaubt es, die Forschungsergebnisse einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Wir danken dem Orient-Institut Beirut dafür, dass es darüber hinaus mit einer finanziellen Unterstützung den Druck ermöglicht hat. Ebenso haben wir der Johann-W.-Fück-Stiftung zu danken, die sich mit einer Spende an den Druckkosten beteiligt hat.

Mit seiner sorgfältigen Arbeit an der Korrektur der Beiträge hat Daniel Haas einen unschätzbaren Beitrag zu diesem Band geleistet. Christina Schwarz half bei der Bearbeitung des Bildmaterials und erstellte zusammen mit Daniel Haas das Kartenmaterial. Norman Wetzig danken wir für die Korrektur des Artikels von Alain Desreumaux. Schließlich sei Sara Binay vom Orient-Institut Beirut für ihre geduldige und kompetente Begleitung der Editionsarbeiten gedankt.

Die Herausgeber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000010

Inhalt

Vorwort V

Inhalt VI

Abkürzungsverzeichnis IX

Luise Abramowski
Die nachephesinische Christologie der edessenischen Theodorianer 1

Wilhelm Baum
Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz
und der syrischen Kirche (6.–12. Jahrhundert) 11

Alain Desreumaux
La figure du roi Abgar d'Édesse 31

Lucinda Dirven
My Lord With His Dogs.
Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia 47

Armenuhi Drost-Abgarjan
Zur Rezeption der Abgar-Legende in Armenien 69

Lutz Greisiger
Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, alias Tūṯāēl, Märtyrer in Edessa:
Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme 75

Thomas Koonammakkal
Ephrem on the Icon of Nature 97

Ovidiu Ionut Ioan
Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung
zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahḇ III. und Sāhdōnā 105

Andrew N. Palmer
The *Logos* of the Mandylion: Folktale, or Sacred Narrative?
A New Edition of *The Acts of Thaddaeus*
With a Commentary 117

Ute Pietruschka
Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens in der syrischen Literatur 209

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000011

Ute Possekel
Die Schöpfungstheologie des Bardaisan von Edessa 219

Claudia Rammelt
Die Vorgänge in Edessa im April des Jahres 449
nach den syrischen Konzilsakten des so genannten Latrociniums 231

Jutta Rumscheid
Familienbilder im Haus der Ewigkeit.
Zu Grabmosaiken aus Edessa 255

Martin Tamcke
Was die Dürre lehren kann 267

Jürgen Tubach
Die Anfänge des Königreichs von Edessa.
Vom Zelt- zum Palastbewohner, oder:
Erfolgreiche Migration in hellenistischer Zeit 279

Sylvia Winkelmann
Partherzeitliche Waffenträger in Edessa und Umgebung 313

Über die Autoren dieses Bandes 367

Farbtafeln 371

Karte 375

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000012

Abgekürzt zitierte Reihen, Zeitschriften und Lexika

AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
AAWLM.G	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
ACO	Acta conciliorum oecumenicorum.
AfO	Archiv für Orientforschung.
AnSt	Anatolian Studies.
ASS	Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
AnBoll	Analecta Bollandiana.
AnSt	Anatolian studies.
AW	Antike Welt.
BAH	Bibliothèque archéologique et historique.
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental Studies.
BTAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum Orientalium.
CSCO.S	Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri.
CSCO.Sub	Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia.
DDD	Dictionary of demons and deities in the Bible.
DÖAW.PH	Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse.
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain.
GO	Göttinger Orientforschungen.
HO	Handbuch der Orientalistik.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux.
JNES	Journal of Near Eastern studies.
JSSt	Journal of Semitic studies.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000013

LMA	Lexikon des Mittelalters.
MCAA	Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences.
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MEOL	Mededelingen en verhanddelingen van het Voor-Aziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux".
NEMBN	Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque (du Roi) Nationale et autres bibliothèques.
ÖAW.PH	Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse.
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OCA	Orientalia Christiana analecta.
OCP	Orientalia Christiana periodica.
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta.
OLP	Oriental Library publications.
OrChr	Oriens Christianus.
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca.
PO	Patrologia orientalis.
PTS	Patristische Texte und Studien.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum.
RLA	Reallexikon der Assyriologie.
ROC	Revue de l'Orient chrétien.
SAA	State Archives of Assyria.
SAAS	State Archives of Assyria Studies.
SC	Sources chrétiennes.
SHVL	Skrifter utgivna av Kungl. HumanistikaVetenskapssamfundet i Lund.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TTSS	Text and Translations Society series.
UNHAII	Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul.
VAFLNW	Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000014

Die nachephesinische Christologie der edessenischen Theodorianer[1]

Luise Abramowski

Der Vertreter der edessenisch-theodorianischen Christologie, von dem wir das umfangreichste literarische Material besitzen, ist *Narsai* (ca. 415–502/3). Zunächst wirkte er an der Schule der Perser in Edessa, schließlich für die letzten Jahrzehnte seines Lebens an der von ihm mitbegründeten Schule von Nisibis. Der Traktat, den der in Edessa ausgebildete Habib in den frühen 80er Jahren des 5. Jahrhunderts gegen Philoxenus schrieb, ist zwar nur noch in Zitaten bei Philoxenus erhalten;[2] diese erlauben aber, zusammengenommen mit den christologischen Homilien Narsais, überhaupt erst die Wahrnehmung dieser Christologie als einer spezifischen Ausprägung der antiochenischen Schultheologie. In Edessa geschult sind auch der Bischof Barsauma von Nisibis, dem die Schulgründung dort verdankt wird, und der persische Katholikos Acacius. Doch haben wir von ihnen nur knappe synodale Verlautbarungen im *Synodicon Orientale*,[3] die sich zwar entweder für Theodor äußern oder gerade nur andeutend theodorianisch formulieren, aber die edessenischen Spezifika nicht aufweisen.

Die Wirksamkeit all dieser Theologen fällt in die Zeit nach dem chalkedonischen Konzil 451, aber jene Synode bildet für sie keinen Bezugspunkt; diese Funktion hat vielmehr die monophysitische Ausprägung der kyrillischen Christologie, wie sie vor allem durch Philoxenus im syrischen Sprachbereich aggressiv vertreten wurde. Sowohl Philoxenus wie auch der sehr viel zurückhaltendere Kyrillianer Jakob von Sarug haben ebenfalls in Edessa studiert und sind dort vom antiochenischen Lager in das der Kyrillanhänger übergewechselt.

Habib hat den Grundsatz ausgesprochen, dass die Nomenklatur der *theologia* und der *oikonomia* nicht identisch sei. Diesen Grundsatz befolgt auch Narsai.

---

1 Der vorliegende Text ist der Versuch einer Kurzanzeige des gleichnamigen zweiten Teils eines Kapitels „Von Edessa nach Nisibis"; der erste Teil des Kapitels analysiert unter dem Titel „Narsai" christologische Homilien dieses Theologen. Das ganze Kapitel liegt druckfertig vor und ist für den Band über die orientalischen Kirchen in dem von Alois Grillmeier begründeten und von Theresia Hainthaler fortgeführten Werk *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* bestimmt.

2 Dazu siehe meine Untersuchung „Aus der Streit um das ‚Unus es trinitate passus est': Der Protest des Habib gegen die Epistula dogmatica des Philoxenus an die Mönche", in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II, 3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Theresia Hainthaler, Hrsg., Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 570–647.

3 Barsauma (zitiert im Jahr 605): *Synodicon Orientale ou Receuil des synodes nestoriens. Publ., trad., et annoté par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, Paris 1902 (NEMBN, 37), 211. 475; Acacius: ibid. 54f. 302.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000015

Das wirkt sich so aus, dass *prosopon*,[4] *parsopa*, von ihm nur christologisch, d. für die eine Person Christi gebraucht wird, in der göttliche und menschliche Natur geeint sind; *qnoma* (was *hypostasis*[5] entspricht) dagegen für den Logos als göttliche trinitarische Hypostase reserviert ist. Diese Restriktionen sind aus Theodor von Mopsuestia nicht abzuleiten. Sie müssen ihren Ursprung in den heftigen Streitigkeiten zwischen Theodor- und Kyrillanhängern in Edessa haben. Ich vermute sogar, dass es sich um einen kollektiven Beschluss des theodorianisch gesinnten Teils des Lehrkörpers der Schule handelt, der nicht erst mit den Proklamationen und Provokationen des Philoxenus zu tun hat, sondern schon nach 431, also Jahrzehnte früher gefällt wurde.

Die Provokation war ja auch nicht erst die des Philoxenus, vielmehr schon die Kyrills mit seiner Einführung der einen Hypostase in ihrer pseudoathanasianischen, d. h. apollinaristischen, Bestimmung in die Christologie.

Während Nestorius auf eine Suggestion Kyrills einging und noch in Konstantinopel in einer Predigt von den „doppelten Hypostasen der Naturen" in Christus sprach, enthalten sich die rein christologischen Dokumente des Friedensschlusses zwischen Antiochien und Alexandrien von 433 auf beiden Seiten gänzlich des Begriffs der Hypostase, schon weil sie das Problem der für die Antiochener unannehmbaren Anathemata Kyrills aussparen. Dass die zu postulierende Entscheidung in der Hypostasenfrage hinsichtlich der Christologie mit dem Sprachgebrauch der Dokumente von 433 übereinstimmt und von den Aussagen des Nestorius keine Notiz nimmt, ist zunächst aus der nachephesinischen Situation zu erklären; aber wenn man aus Narsais Homilie XI[6] ablesen kann, was alles ihr Verfasser von Nestorius *nicht* weiß, dann muss man zusätzlich annehmen, dass die entsprechenden Texte des Nestorius in Edessa nicht bekannt waren.[7] Und es ist kein Zufall, dass die genannte Predigt mit ihrer Erwähnung des Nestorius erst aus Narsais nisibenischer Zeit stammt.

Verglichen mit der rigiden Sprachregelung der edessenischen Theodorianer erscheint die Terminologie ihres Meisters Theodor sowohl in der Trinitätslehre wie in der Christologie sehr flexibel, vor allem wenn man die vom Presbyter Charisi-

---

4 Im Folgenden benutze ich das griechische Wort für die syrische Entsprechung, die in diesem Fall ohnehin ein Lehnwort ist.

5 Im Folgenden häufig für die syrische Entsprechung *qnoma*.

6 Vgl. hierzu Luise Abramowski, „Narsai, Homilie XI", *The harp* 20 (2006) = Fs. Jakob Thekeparampil, 333–348.

7 Zwar wissen wir aus edessenischen Protokollen, die auf der ephesinischen Synode 449 verlesen wurden, dass man bei Ibas und seinem Diakon Maron „Schriften" des Nestorius gefunden hatte (*Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch. Hrsg. von Johannes Flemming. Mit Georg Hoffmanns dt. Übers. und seinen Anm.*, Berlin 1917, Nachdr. Göttingen 1970 [AAWG.PH, N. F. 15, 1], 18f. 26f. 44f.) – wenn wir nur auch wüssten, welche Schriften. Jene Schriften sind ohne Zweifel nach ihrem Auffinden durch die edessenischen Feinde des Ibas vernichtet worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000016

us in Ephesus denunzierte *Ekthesis*[8] mit den bekannten christologischen Stücken aus *De incarnatione* und *Contra Eunomium* vergleicht. Allerdings befand sich Theodor auch nicht in einer Situation, die mit der durch die kyrillischen Anathemata und die Verurteilung des Nestorius geschaffenen vergleichbar war.

Die antiochenische Grundformel der Christologie lautet bekanntlich: zwei Naturen, ein *prosopon*. Sie gilt für die Edessener wie für die Kirche des Perserreiches. Bei Narsai ist aber das eine *prosopon* viel seltener, als man erwarten sollte angesichts der vielfachen Betonung der Einheit in Christus. Oft kann man es nur erschließen aus der Abwehr des Vorwurfs, er lehre zwei *prosopa* und zwei Söhne. So sagt er zum Beispiel, die Hörer seiner Predigt sollten nicht denken, dass von zwei *prosopa*, „die voneinander Abstand halten", geredet werde, wenn er von Christus als Mensch spreche. Die Einheit des *prosopon* ist die Einheit des *Sohnes*. Die dyophysitische Konstitution Christi bleibt im Übrigen erhalten im Auferstandenen und in dem zum Gericht Wiederkehrenden; die menschliche Natur in ihm, wiewohl verherrlicht, wird ebenso wenig vermischt oder verwandelt wie der Logos.

Aber „der Sohn Gottes ist ein *prosopon nicht von Natur*" wegen der totalen Verschiedenheit der beiden Naturen, „weil Gott Gott ist und Mensch Mensch". Diese Verschiedenheit kann nur durch die Gottheit überwunden werden. Die Ablehnung der Einheit „von Natur" impliziert den Protest gegen Kyrills ἕνωσις φυσική aus dem dritten Anathematismus gegen Nestorius. Für Narsai ist die Einheit des christologischen *prosopon* ein Geheimnis und deswegen Gegenstand des Glaubens – d., dass die gewöhnlichen Kategorien auf diesen Fall nicht anwendbar sind.

Die Unterscheidung der beiden Naturen (zur Vermeidung ihrer σύγχυσις, syr. *bwlbl'*) haben schon Christus und seine Jünger gelehrt; also ist sie mit dem Christentum selbst gegeben und daher ebenso alt wie dies. Die Differenz der beiden Naturen bezeichnet Narsai als die einer „Ordnung". Es ist der Logos, der den ungeheuren Abstand zwischen den „Ordnungen" überwindet: er nennt seinen Leib aus Liebe „Sohn Gottes in seinem eigenen Rang", also dem göttlichen; er gibt ihm diesen Rang, ohne etwas von seiner Göttlichkeit einzubüßen. Die Einheit des *prosopon* ist Ergebnis der Aktivität des Logos. Etwas anders ausgedrückt: Die Einheit des *prosopon* kommt durch die göttliche Wesenheit zustande, und zwar nicht durch deren Natur, sondern durch die Liebe. Es ist die Liebe Gottes, also eine persönliche Beziehung, die aus Schöpfer und Geschöpf eine Person bildet; sie unterscheidet sich jedoch von allen anderen persönlichen Beziehungen durch ihre Unauflöslichkeit, der auch der Tod nichts anhaben kann.

---

8 Text *ACO* I 1, 7 97–99; dazu Luise Abramowski, „Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431 ‚Über die Befestigung des Symbols der heiligen Väter in Nicäa und über den von Presbyter Charisius übergebenen Libellus'", *ZKG* 115 (2004), 382–390.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000017

Die Auseinandersetzung mit den Kyrillianern kreist um die theologisch korrekte Rede vom Logos. Der Logos als *trinitarische* Hypostase wird vollständig durch seine göttliche Natur bestimmt, er ist ohne Anfang, unendlich, grenzenlos und deswegen nicht begrenzbar. „Physikalische", „physische" Aussagen können von ihm nicht gemacht werden, weder „Werden" noch örtliche Veränderung sind der göttlichen Natur der zweiten Hypostase angemessen. Es sind die Gegner, die sagen: Der Logos *wurde in seiner Hypostase* (sc. Fleisch), oder: *Seine Hypostase* war Fleisch. Das wird ausdrücklich abgelehnt: „*Nicht* wurde der Logos Fleisch *in seiner Hypostase*". Korrekt dagegen ist die Aussage: Der Logos trug den Menschen. Eine charakteristische Wiedergabe von Joh 1, 1 ist: „Im Anfang war der Logos, und er war bei Gott, und der Logos war Gott *in Hypostase und Macht*": Wenn die Gegner sagen, die *Hypostase* sei Fleisch geworden, dann kann der Logos nicht das Fleisch aus Maria getragen haben, was negative soteriologische Folgen nach sich zöge. Das *Werden* von Fleisch „ist fern" vom anfangslosen göttlichen Wesen. – So finden wir, dass der Terminus *qnoma* für den Logos in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen von Narsai nur gebraucht wird, wenn er die Gegner zitiert und zurückweist.

Für die „*oikonomia*"[9] und damit für die Christologie differenziert Narsai zwischen der göttlichen Natur des Logos und seiner Aktivitäten (wir sahen das oben schon in der Frage der Einheit der Person Christi). Die Differenzierung demonstriert Narsai zum Beispiel in der Deutung biblischer Aussagen über das Herabsteigen und Hinaufsteigen Gottes, auch Habib tut das. Es ist das Problem der Ortsveränderung des doch Allgegenwärtigen – die „Toren" verstehen das nicht richtig. Der Aufbruch des Sohnes vom Vater ist nicht Entfernung vom Vater, vielmehr „kam zur Welt sein *Wille*". Der Sohn *kam*, aber „er kam gänzlich *in seinem Willen*". „Seine Natur ist überall, aber sein Wille geht und kommt".

Was Narsai bei genauer Redeweise dem Willen des Logos zuschreibt, kann er an anderen Stellen einfach vom Logos aussagen, das ist sogar der häufigere Fall. Der Wille und die Liebe sind nicht nur die Weise der göttlichen Aktivität, sie liegen ihr auch als Motiv voraus. Vom Sohn, der im Vater verborgen ist, wird gesagt: „Und wegen der Liebe zu uns trug er den vollkommenen Menschen und machte ihn mit sich eins in der Herrschaft und in der Macht". Das Fleischwerden von Joh 1, 14 ist so zu verstehen (man beachte auch hier die aktive Rolle des Logos): „*Er bildete sich das Fleisch* und wohnte in ihm durch seinen Willen". „Sein Wille wohnte in unserer Natur, und es blieb *seine* Natur in ihrer Verborgenheit". Im Gegensatz zur göttlichen Natur kann der Wille begrenzt werden (sonst wäre die Einwohnung nicht denkbar): „Während der Logos seinen Willen im (angenommenen Menschen) begrenzte, hat er seine Natur in ihm nicht begrenzt". D. h. der göttliche Wille des göttlichen Logos wird nicht durch irgendetwas Außergöttliches begrenzt, sondern es ist eine Selbstbegrenzung des Logos für das

---

9 Die Umschrift der griechischen Vokabeln für die syrische Entsprechung *mdbrnwt'*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000018

Wohnen im Leib. Der Eingeborene ist der Schöpfer des Tempels, d. h. des Leibes; in diesem seinem Werk wollte er wohnen.

„Liebe", „Wille" und „Kraft" des Logos sind in ihrer Wirkung auf die menschliche Natur Christi austauschbar. Es kann von der Selbsterniedrigung des Logos gesprochen werden, wenn man sie seinem Willen zuschreibt und nicht seiner göttlichen Wesenheit.

Ein Hauptthema der christologischen Homilien Narsais ist die Offenbarung des Unsichtbaren im Sichtbaren. Das Sichtbare ist unser Zugang zum Unsichtbaren, das Offenbare zum Verborgenen; nicht nur hier auf Erden, jetzt, sondern auch dort im Jenseits. So „offenbarte der Schöpfer dem ganzen Kosmos in einem gekreuzigten Mann den Namen seines göttlichen Wesens und die große Kraft seiner Gottheit". Die Offenbarung durch das Mittel des Sichtbaren ist auf der Seite des Göttlichen notwendig zur Durchführung der Heilsabsichten wegen der göttlichen Transzendenz und auf der Seite der Adressaten wegen deren naturgegebener Begrenztheit und Unfähigkeit.

Der göttliche Sohn konnte in seiner *Natur* von den Sterblichen nicht betrachtet werden; er „trug einen Menschen", um darin „seinen Glanz" zu verbergen. Das gilt noch für die Wiederkunft Christi: „Die Offenbarung seines Leibes sehen die Himmlischen und die Irdischen (während seine Gottheit verborgen ist) durch den Türvorhang der Menschheit". Den Wiederkommenden überhaupt zu *sehen*, ist nur möglich durch den (inzwischen verherrlichten) Leib: „Ihn betrachten die Sterblichen offen von Angesicht zu Angesicht".

Das Sehen des Sichtbaren gewährt uns Trost, da wir doch die Hypostase des Logos nicht sehen können. Freilich entbehren wir nach der Himmelfahrt den unmittelbaren Anblick des verherrlichten Jesus, aber „in gewisser Weise sehen wir ihn hier", d. h. jetzt, „in Mysterien und Rätseln", dort jedoch „mit offenem Antlitz sehen wir ihn selbst, nicht aber die Hypostase des Logos", weil das unmöglich ist.

In der johanneischen Fassung der Taufgeschichte (Joh 1, 32) heißt es allerdings: „Ich *sah* den Geist herabsteigen als eine Taube …". Das wird so erklärt, dass der Täufer zu diesem Sehen „durch eine Offenbarung gewürdigt" wurde. Der Homilet sieht sich hier vor der Notwendigkeit, die Aussage des Evangelientextes mit dem Grundsatz der Unsichtbarkeit des Göttlichen auszugleichen. Seine Paraphrase von Joh 1, 32f. sieht dann so aus: „Ich sah den Geist, *eine verborgene Natur*, im Geheimnis des Vogels herabsteigen (und) verborgen im Offenbaren bleiben in vollkommener Liebe".

Die Einheit von Logos und Leib löst sich weder im Grab noch bei der Himmelfahrt auf: in der Himmelfahrt wird *emporgehoben der Verborgene im Offenbaren*, der Gott im Leib.

In vier Homilien Narsais (LXXIX. IV. XXXVI. XLV) gibt es Aussagen, die sich mit der Unsichtbarkeit des Göttlichen und mit unserer Angewiesenheit auf den Sichtbaren (auch im Jenseits) nicht abfinden wollen. Sie reklamieren für die „Re-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000019

gungen der Seele" eine Sicht in der Tiefe des Unsichtbaren, des Göttlichen. Diese Äußerungen sind literarisch als Interpolationen derselben Hand erkennbar, sie artikulieren ein spirituelles Ungenügen an dem von Narsai vertretenen Grundsatz. In Homilie XLV schließt sich dem eine weitere Stimme an, die das Angewiesensein auf das Sichtbare erst nach schwerem Ringen um den Zugang zur göttlichen Wesenheit akzeptiert.

Der Logos hat „einen von uns" angenommen, durch die Einheit mit ihm wirkt er auf ihn ein und damit auch auf uns. Was die Kyrillianer vom inkarnierten Logos sagen, laufe darauf hinaus, dass sie Gott dem „Verächtlichen" unterwerfen, d. h. allem, was zur menschlichen Natur gehört; andererseits verweigern sie unserer Natur die Ehre dessen, der sie angenommen hat. Der Sohn macht nämlich *uns* groß, indem „er unsere verächtliche Natur anzog und sie mit sich hinaufführte in den Himmel zur Ehre", zum Sitz zur Rechten Gottes. Der Mensch „nahm teil an den herrlichen (Dingen) wegen der Liebe des ihn Annehmenden". „Unser Geschlechtsgenosse" ist zur „Vollkommenheit" gekommen „in der Einheit mit dem Logos". Die Ehrung des Sterblichen durch die „Herrlichkeiten des Eingeborenen" fand nicht nur damals statt, sie gilt bis in alle Ewigkeit, „so dass kein Ende seiner Macht" – wir erkennen hier die Folge des Weiterbestehens der menschlichen Natur Christi auch nach der Himmelfahrt.

Um seine Macht im angenommenen Menschen zu zeigen, hat der Logos ihn als vernunftbegabtes Abbild von sich selber hergestellt; damit wird der Mensch, den der Logos in Maria für sich selbst zur Wohnung schafft, als zweiter Adam charakterisiert – auch er *imago Dei*, aber eben nicht verderbt. Der „Mittler aus unserm Geschlecht" ist Abbild der Herrlichkeit des Logos. Die Wirkung des Annehmenden auf den Angenommenen zeigt sich in der Überwindung des Todes.

Übrigens ist schon durch die Weise seiner Empfängnis und Geburt der Geborene heiliger und herrlicher als die übrigen „Leiblichen", auch erhabener als seine Mutter. Das ist ein Ausdruck der Christusfrömmigkeit, basierend auf den Geburtsgeschichten des Neuen Testaments; ein Ausgleich mit der Rede von der Verächtlichkeit der menschlichen Natur wird nicht vorgenommen.

Im zweiten Adam findet die Erneuerung des Menschen statt. An Leib und Seele ist der zweite Adam dem ersten gleich, aber „in Vollmacht ist er der Herr Adams und seiner Nachkommen", er ist an Ehre größer als alle geworden. „Es ist das Fleisch, das erhöht wurde und Kraft erlangte durch die göttliche Wesenheit", diese jedoch war selbstverständlich nicht auf die Kraft des „verächtlichen Fleisches" angewiesen. Die Himmelfahrt ist das Wunder der Erhöhung der verächtlichen menschlichen Natur. „Ich habe mich sehr verwundert, wie sehr unser Lehm in seiner Verächtlichkeit groß gemacht worden ist, der, obwohl Staub, die Vollmacht erlangt hat und begonnen hat, über alles zu herrschen".

Die „Verächtlichkeit" unserer Natur leitete sich ab aus der Materie, die der Schöpfer bei der Erschaffung benutzt. Diese Natur ist aus Lehm, aus Staub, „irden" in des Wortes ursprünglicher Bedeutung: aus Erde (Gen 2). Im biblischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000020

Text wird dem „Staub der Erde" (hebräisch und syrisch die gleichen Vokabeln) kein qualifizierendes Adjektiv beigegeben. Aber aus dem Alten Testament ist die negative Konnotation leicht zu gewinnen, jedenfalls ist sie Narsai selbstverständlich, auch Habib kennt sie. Die Verwertung des Motivs stellt die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur, unserer und der Christi, seit dem Anfang der Schöpfung fest. Die niedrige Herkunft der menschlichen Natur aus dem verächtlichen Stoff, den der Schöpfer für sie verwendete, stellt aber auch den größtmöglichen Kontrast zur „Erhöhung", zur „Ehre", zu den „Herrlichkeiten" dar, die dieser Natur durch ihre Vereinigung mit dem Logos in Christus zuteil werden. Auch uns, die wir die menschliche Natur mit Christus gemeinsam haben, teilt sich die Ehre mit: „Unser Staub wird erhöht durch die Ehre mit dem Sohn unseres Geschlechts". So sind aus den beiden Schöpfungsgeschichten in Gen 1 und 2 zwei verschiedene Aspekte der menschlichen Natur Christi in Hinsicht auf unser Heil gewonnen worden.

Die edessenisch-theodorianische Schulung hat eine Nachwirkung auch beim Kyrillianer Jacob von Sarug (ca. 451–521) gehabt. Jakob berichtet selber, dass er an der Schule seine Wendung von der theodorianischen zur kyrillianischen Fraktion vollzog, als dort die Schriften Diodors übersetzt wurden. Die Spuren seiner ursprünglichen Ausbildung sind mir erst sichtbar geworden, als ich die Darstellung seiner Christologie und Theologie durch Tanios Bou Mansour[10] ein zweites Mal las, nachdem ich mich durch Habib und Narsai hindurch gearbeitet hatte. Die Debatten über die Echtheitsfragen, geführt von Paul Peeters und Paul Krüger, sind durch die vorzüglichen Arbeiten von Taeke Jansma beendet worden.[11] Bou Mansour bezeichnet die Unterscheidung zwischen Natur und *oikonomia* in Aussagen über den Sohn Gottes als ein Grundaxiom der Christologie Jakobs; in seiner Darstellung in Band II, 3 von *Jesus der Christus* verwendet Bou Mansour das Grundaxiom als Gliederungsprinzip. Er möchte es aus der alexandrinischen Christologie ableiten. Tatsächlich ist es jedoch dieselbe Unterscheidung, mit der sowohl Habib wie Narsai arbeiten. Es handelt sich also um gemeinsames Schulerbe; die Differenz liegt im Umgang damit.

Jacob betont die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur so stark, dass Krüger und Roberta C. Chesnut[12] die Gefahr des Doketismus drohen sehen. Die Gottheit sei überbewertet, logisch ergebe sich daraus die Unmöglichkeit einer Einung des Logos mit der menschlichen Natur. D. h., dass Jacob eine einseitige Übernahme aus der Naturenlehre der Schule vorgenommen hat und auf die Darstellung der

---

10 Tanios Bou Mansour, „Die Christologie des Jacob von Sarug", in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II, 3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Theresia Hainthaler, Hrsg., Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 449–499. Ergänzend dazu ders., *La théologie de Jacques de Saroug*, II: *Christologie, trinité, eschatologie, méthode exégétique et théologique*, Kaslik ^{2}2000 (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 40).

11 Referat über die Diskussion bei Bou Mansour, „Christologie" (Anm. 10).

12 Wie Anm. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000021

menschlichen Natur, jedenfalls in der Form, wie die Schule sie lehrte, verzichtet bzw. sie vermeidet. Und das Leiden Christi schreibt er, seiner neuen Überzeugung entsprechend, der göttlichen Hypostase, *qnoma*, zu. Aus den Referaten bei Bou Mansour könnte man schließen, dass *qnoma* im Sinn von Hypostase bei Jacob relativ häufig sei; aber in vielen Fällen wird das Wort in seiner abgeschliffenen Bedeutung als Reflexiv- oder Identitätspronomen verwendet, so dass man es richtiger mit „Selbst" übersetzen muss, was übrigens das theologische Gewicht der betreffenden Aussagen nicht im Geringsten abschwächt. Bou Mansour sieht die christologische Frage bei Jacob „in die trinitarische Dimension integriert" wie bei Ephräm. Aber dazu bedarf es nicht des Rückgriffs auf Ephräm, denn das Phänomen ergibt sich aus dem Streit der beiden Schulrichtungen über das Problem, wie die mit dem Logos vereinte menschliche Natur Christi in ihrem Verhältnis zur Trinität zu sehen ist.

Ebenfalls zum Schulerbe gehören bei Jacob die Adams-Typologie und das Gegensatzpaar „verborgen" – „offenbar", natürlich in leicht verschobener Verwendung.

Der getadelten Überbetonung der göttlichen Natur in Christus (siehe oben) entspricht, dass Jacob, anders als Kyrill, es vermeidet, die menschliche Natur Christi als *Natur* zu bezeichnen. Die Frage ist, ob es sich nur um einen Verzicht auf den Terminus, oder um einen Verzicht in der Sache handelt. Vermutlich hat Jacob dies simple sprachliche Mittel gewählt, um sich dem Vorwurf, er lehre zwei Naturen, zu entziehen.

Über die Unveränderlichkeit der Natur des Logos in der Menschwerdung gibt es eine Stelle, in der sich exemplarisch Jacobs theologische Herkunft *und* die polemische Abkehr von ihr ausdrücken: „Der Logos ist nicht verwandelt worden, sondern blieb in seiner göttlichen Natur, am Ende stieg er *durch Liebe hypostatisch* und *willentlich* herab … Er *war* nämlich Gott und *wurde* Mensch". Abstieg des Logos durch Liebe und Willen – das lehrten auch die Theodorianer, was sie aber ablehnten, weil der göttlichen Natur des Logos nicht angemessen, war der Abstieg der *Hypostase* Logos; sie hätten daher nicht gesagt „hypostatisch und willentlich", sondern „*ökonomisch* und willentlich".

Jacob unterscheidet neutestamentliche Texte, die zur „leiblichen Ordnung" gehören, von andern, die sowohl die Menschheit wie die Gottheit des Sohnes betreffen. Dazu gehören verblüffenderweise die Gebete, die Jesus an den Vater richtet: Jesus bittet den Vater, während er weiß, dass er beim Vater ist, um jede Bitte zu erhören. Er betet, weil er Mensch geworden ist, und er erhört, weil er Sohn von Ewigkeit ist. – Gebet und Erhörung finden also in dem einen Christus statt; das ist eine Unterscheidung, die ohne das durch die Schule vermittelte Vorbild Theodors nicht denkbar ist.[13]

---

[13] Siehe Luise Abramowski, „Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Messbekenntnis und einem Theodor-Zitat", *BJRL* 78 (1996), 87–100; dies., „Narsai, Ephräm und Kyrill

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000022

Ein überraschendes spätes Echo der Art, wie die edessenischen Theodorianer mit dem Problem von *hypsotasis* in der Christologie umgingen, finden wir im Lemma zum Brief, den der Katholikos Georg I. im Jahr 680 an den Priester Mina richtet. Das Lemma stammt vom Sammler des *Synodicon Orientale*, ist also noch einmal später als der Brief. Das Lemma teilt mit, der Brief lehre „über die Gottheit Christi und seine Menschheit, und dass *nicht* ... der *Gott Logos* verwandelt wurde und *Mensch wurde in seiner Hypostase*".[14] Diese Formulierung, die direkt aus Narsai oder Habib entnommen sein könnte, kommt im ganzen Brief Georgs nicht vor; der Katholikos vertritt, wie nach 612 korrekt, eine Christologie der zwei Naturen, der zwei Hypostasen und des einen *prosopon*. Offenbar ist der Sammler des *Synodicon Orientale* mit der Literatur der edessenisch-theodorianischen Phase der antiochenischen Theologie noch vertraut, vor allem wohl mit Narsai.

über Jesu Verlassenheitsruf, Matth. 27,46", in: *Crossroad of cultures. Studies in liturgy and patristics in honor of Gabriele Winkler*, Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska und Robert F. Taft, Hrsg., Roma 2000 (OCA, 260), 43–67. Für „Ephräm" in diesem Titel wäre jetzt „Pseudo-Ephräm" zu setzen (es handelt sich um den Diatesseron-Kommentar).

14 *Synodicon Orientale* (Anm. 3), 227. 490.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000023

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000024

Edessa in der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der syrischen Kirche (6.–12. Jahrhundert)

Wilhelm Baum

Die hellenistische syrische Stadt Edessa[1] spielte in der Geschichte des orientalischen Christentums in der Antike eine große Rolle, obwohl in der Stadt Şanlıurfa heute davon so gut wie nichts mehr erhalten ist und archäologische Zeugnisse die Bedeutung des Christentums in der Stadt zumindest relativieren.[2] Das Christentum war hier bereits vor 190 verbreitet.[3] Der älteste eindeutig nachweisbare Bischof war um 200 Palūṭ.[4] König Abgar VIII. (177–212) war der erste christliche König der Stadt.[5] An seinem Hof lebte der Philosoph Bar Dayṣān (griech. Bardesanes) von Edessa. In diesem Ambiente entstand die berühmte *Doctrina Addai*. 242 wurde Edessa von Kaiser Gordian III. (239–244) in eine *colonia* umgewandelt.[6] Der älteste ausführliche Pilgerbericht, die Beschreibung der Stadt und ihrer Kirchen, stammt von der spanischen Nonne Egeria (384). 411 entstand in Edessa die älteste erhaltene datierte syrische Handschrift (London, British Museum Add. 12150).[7]

Nach der Abtretung von Nisibis 363 wurde die dortige christliche theologische Schule nach Edessa verlegt; jetzt lebte auch Ephrem der Syrer ab 365 in Edessa, wo die berühmte „Schule der Perser" das Zentrum der antiochenischen Theologie wurde. Hier soll auch Mesrop, der Begründer der armenischen Schriftsprache, Anregungen zur Entwicklung seiner Schrift durch einen Bischof Daniel von Edessa sowie sieben Vokale und fünf Konsonanten erhalten haben.[8] Ebenfalls in

---

1 Ernest Honigmann und Suraya Faroqhi, Art. „al-Ruha", in: *The encyclopaedia of Islam*, VIII, Leiden u. a. ²1995, 589–593.

2 Hendrik J. W. Drijvers, „Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung", in: *ANRW*, II, 8, Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Hrsg., Berlin u. a. 1977, 799–905.

3 Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II: *Die Verbreitung*, 4., verb. und verm. Aufl., Leipzig 1924, 678f.

4 Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970, Nachdr. Piscataway 2001, 81.

5 Han J. W. Drijvers, „A tomb for the life of a king. A recently discovered Edessene mosaic with a portrait of king Abgar the Great", *Le Muséon* 95 (1982), 167–189.

6 Albertus F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum Syriens*, Neukirchen-Vluyn 1965 (Neukirchener Studienbücher, 4), 20. In diesem Werk wird vornehmlich die christliche Literatur ausgewertet, die zu wenig mit dem zeithistorischen Umfeld konfrontiert wird.

7 William H. P. Hatch, *An album of dated Syriac manuscripts*, Boston 1946 (Monumenta palaeographica vetera. Ser. 2), 52 und Julius Aßfalg, Art. „Syrische Handschriften", in: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Julius Aßfalg, Hrsg., Wiesbaden 1975, 328.

8 Vahan M. Kurkjian, *History of Armenia*, New York 1958. , 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000025

Edessa soll er die syrische Sprache erlernt haben.[9] Die Sache zeigt, dass Edessa auch in der armenischen Tradition eine Rolle spielte!

Bischof Rabbula († 436) wurde als Sohn eines heidnischen Priesters und einer christlichen Mutter in Chalcis ad Belum (Qennešrīn) geboren und vom dortigen Bischof Eusebios gefördert; nach dem Konzil von Ephesus (431) – er war seit 412 Bishof von Edessa – wurde er entgegen der Tradition seiner Stadt Anhänger des Kyrill von Alexandrien, dessen Schriften er ins Syrische übersetzte.[10] Seine Biographie wurde in Edessa verfasst. Im Umfeld des Bischofs Rabbula und seines späteren Nachfolgers Ibas entstand in den 20er und 30er Jahren des 5. Jahrhunderts die *Doctrina Addai*, eine Ausschmückung der erstmals von Euseb erzählten Geschichte um den angeblichen Briefwechsel Jesu mit dem historisch nicht nachweisbaren König Abgar von Edessa.[11] Ibas (syr. Hīḇā, 435–449 und 451–457) musste wegen nestorianischer Auffassungen sein Amt aufgeben und wurde durch Nona (449–451 und 457–471) ersetzt, der Brücken, Türme, Klöster und Krankenhäuser errichten ließ. 451 wurde Narsai Leiter der theologischen Schule, die 489 von Kaiser Zeno (474–491) geschlossen wurde. Dieser ernannte Bischof Kyros II. (470/71–498) zum (orthodoxen) Bischof.[12] Hier soll jedoch untersucht werden, was sich über die Stellung der Stadt in der Zeit vom Tod Justinians I. (527–565) bis zur ersten Phase der abbassidischen Herrschaft in der um der 640 von den Arabern eroberten Stadt aus den Quellen eruieren lässt; die späteren kurzfristigen byzantinischen Rückeroberungen von 969 und 1033 blieben ohne weit reichende Folgen.

Betrachten wir die Verhältnisse in Edessa mit Beginn der justinianischen Ära. Kurz zuvor entstand in Edessa die dem Josua Stylites zugeschriebene christliche Chronik für den Zeitraum von 495 bis 507, die in der sog. *Chronik von Zuqnin* erhalten ist und eine Reihe von Nachrichten über Edessa enthält. Die Quellenlage über das 6. Jahrhundert ist hervorragend, nimmt dann aber mehr und mehr ab. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts verteidigte sich Edessa unter dem chalkedonensischen Bischof Peter († 510) im Jahr 503 gegen den Perserkönig Kavad I. (488–531), der die Stadt einzunehmen versuchte[13]. Der Bischof intervenierte direkt beim Kaiser Anastasius I. (491–518) um einen Steuernachlass; wir sehen hier

---

9 Kurkjian, *History*, 382.

10 Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensichen Texte*, Bonn 1922, 71–73; vgl. bes. Georg G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, Louvain 1969 (CSCO, 220 = CSCO.Sub, 34).

11 Später übernahm der armenische Geschichtsschreiber Moses Khorenatsi die Geschichte mit dem auch hier überlieferten Brief; der Apostel Thaddäus (Addai) sei später statt Jesus nach Edessa gekommen. Vgl. dazu: Kurkjian, *History* (Anm. 8), 114.

12 Ernest Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951 (CSCO, 127 = CSCO.Sub, 2), 49.

13 Rubens Duval, *Histoire de Èdesse (Urfa), politique, religieuse et littéraire depuis la fondation du royaume de l'Osrhoène, en 132 avant J.-C. jusqu'à la première croisade et la conquête définitive par les Arabes en 1144 AD*, Paris 1892, Nachdr. Amsterdam 1975, 190f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000026

noch den Bischof als Stütze des byzantinischen Systems. Um 504/5 wurden die Bäder, die Stadtmauern und das Praetorium von Edessa renoviert, ebenso die Kirche der Gottesgebärerin.[14] Unter Kaiser Justin I. (518–527), der die den Monophysiten freundlich gesinnte Politik seines Vorgängers Anastasius I. aufgab, wurde 519 der monophysitische Patriarch Severos von Antiochien († 538) vertrieben. Bischof Paul von Kallinikos wurde ebenfalls vertrieben und kam nach Edessa, wo er die Werke des Severos von Antiochien übersetzte. Am 4.11.519 kam der Byzantiner Patrikios nach Edessa, um die Einhaltung des Chalkedonense zu erzwingen. Dies geht aus einem Brief des Jakob von Sarug an Bischof Paul von 521/22 hervor. Bischof Paul von Edessa musste am 27.7.522 seinen Bischofssitz verlassen, da er mit den Monophysiten sympathisierte.[15] Der neue chalkedonensische Bischof Asklepios (Bar Mallāḥā) von Edessa ließ die Gegner des Konzils von Chalkedon und die Mönche verfolgen; Isaak von Edessa trat damals auf seine Seite über.[16] Zu dieser Zeit wurde von den Byzantinern die Stadt neu befestigt und die Hagia Sophia errichtet.[17] Der monophysitische Bischof Paul konnte am 8.3.526 zu seiner Diözese zurückkehren, nachdem er erklärt hatte, dass er das Chalkedonense annehme.[18] Am 22.4.525 wurde die Stadt durch ein Hochwasser zerstört, bei dem 30.000 Menschen umgekommen sein sollen. Der Hagia Sophia genannte Dom und das Rathaus der Stadt wurden von Justinian I. neu aufgebaut. In der Zeit Justinians war es nicht gelungen, das Schisma zwischen der Reichskirche und den sog. Jakobiten beizulegen, die von der Kaiserin Theodora († 28.06.548) gelegentlich unterstützt wurden.

Der Jahrzehnte dauernde Krieg zwischen Byzanz und dem Sasanidenreich kam den Monophysiten zugute. Im Krieg Justinians mit dem Perserkönig Chosrau I. Anōširwān (531–571) wurde Edessa von den Persern belagert, behauptete sich aber als byzantinisches Bollwerk gegen die Sasaniden. Prokop und Evagrius berichten, dass die Bewohner der Stadt auf das Mandylion vertrauten; sie erkauften den Abzug der Perser 540 mit 200 Pfund Gold.[19] 544 zog der Großkönig Chosrau I. mit einem großen Heer gegen Edessa; die Bevölkerung verteidigte die Stadt bravourös, sodass der König nach einer Zahlung von 500 Pfund Gold wieder abzog. Der Mythos, das Mandylion, das Bild Christi, das Jesus dem König Abgar geschickt habe, mache die Stadt uneinnehmbar, ist im Zusammenhang mit dieser Belagerung zu sehen, denn vorher wird er nicht erwähnt.[20] Zwischen

---

14 Gertrude Bell, *The churches and monasteries of the Ṭur 'Abdin,* Heidelberg 1913, Nachdr. London 1982, 162.
15 Ibid., 198. und Honigmann, *Évêques* (Anm. 12), 49.
16 *Chronik von Qarṭāmīn* AG 819, AG 836, AG 831.
17 Bell, *Churches* (Anm. 14), 162.
18 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 96f.
19 *The Ecclesiastical history of Evagrius Scholasticus. Transl. with an introd. by Michael Whitby*, Liverpool 2000 (Translated texts for historians, 33), 225.
20 Ibid., 225 (4, 27).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000027

diesen beiden Daten entstand die *Chronik von Edessa*, die den Standpunkt der chalkedonensischen Orthodoxie wiedergibt.

Als al-Ḥāriṯ ibn Ǧabala (Arethas, 529–569), der Fürst der monophysitischen arabischen Ġassaniden, 542 Kaiserin Theodora um einige Bischöfe für seine Untertanen ersuchte, wurde Jakob Baradaios, auf den die Bezeichnung „Jakobiten" zurückgeht, vom monophysitischen Patriarchen von Alexandrien zum Bischof von Edessa ernannt und geweiht.[21] Er hatte jedoch kaum Aussicht, Edessa jemals betreten zu können.[22] 553 erbaute der melkitische Bischof Amazonios eine neue Kathedrale für die Melkiten, deren Schönheit in einem Hymnus beschrieben wird.[23] Zu seiner Zeit gab es nach Barhebraeus zwei westsyrische Bischöfe in Edessa, namentlich Theodor und Thomas.[24] Nach dem Tod des Kaisers versuchte sein Nachfolger Justin II. (565–578) Gespräche zwischen der Reichskirche und den Monophysiten zustande zu bringen. So kam es im Sommer 567 zu den Unionsverhandlungen von Kallinikon, die jedoch ebenso scheiterten wie neue Verhandlungen in den Jahren 570 und 571; Justin befahl am 22.3.571, die monophysitischen Bischöfe gefangen zu nehmen und zu exilieren.

Die Eroberung Daras durch die Perser führte 573 zur Vertreibung des chalkedonensischen Bischofs. Während der Feldzüge des Generals (und späteren Kaisers) Maurikios (lat. Mauricius, 582–602) gegen die Perser wurde Edessa von den Awaren überfallen, die Kirchen, Klöster und Dörfer zerstörten.[25] Die Stadt geriet jetzt erneut in den Interessenskonflikt zwischen Persien und Byzanz, später in den zwischen den Arabern und Byzanz. Unter Kaiser Tiberius (578–582) gab es in Edessa noch Heiden; ein gewisser Rufinus wurde mit anderen Heiden beim nächtlichen Opfer zu Ehren des Zeus ertappt und entzog sich durch Selbstmord den Prozessen gegen die Heiden in Konstantinopel.

Die Problematik, dass sich im christlichen Zentrum Edessa bis zum Ende der byzantinischen Herrschaft Melkiten und Monophysiten feindselig gegenüberstanden, zeigt sich um 582, als in der Stadt nach dem Tod des Epiphanios nach einem Interregnum von neun Monaten und der Intervention des orthodoxen Patriarchen Gregor von Antiochien nach einer Bittschrift der Bevölkerung an den Kaiser der chalkedonensische Bischof Severos von Eleutheropolis eingesetzt

---

21 Martin Heimgartner, „Jakob Baradai", in: *Syrische Kirchenväter*, Wassilios Klein, Hrsg., Stuttgart 2004 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 587), 191–203, hier: 193, und John J. Norwich, *Byzanz*, I: *Der Aufstieg des oströmischen Reiches*, Sonderausg., Düsseldorf u. a. 1998, 291.

22 Michel LeQuien, *Oriens Christianus*, II: *In quo Illyricum Orientale ad Patriarchatum Constantinopolitanum pertinens ...*, Parisiis 1740, 1429–1431.

23 Ibid., 189.

24 Ibid., 1431f.

25 *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj ... Transl. from the Syriac ... by Ernest A. Wallis Budge*, I: *English transl.*, II: *Syriac texts*, London 1932, Nachdr. Amsterdam 1976, hier: I, 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000028

wurde.[26] Der Bischofsplast und öffentliche Gebäude wurden von den Byzantinern neu errichtet.[27] Der Bischof der Monophysiten war der Armenier Sergios, der mit seinem Bruder Petros gegen den Patriarchen Peter von Kallinikos (578/84–591) opponierte.[28] Er wird auch in einem Brief des späteren Jerusalemer Patriarchen Bischofs Sophronios (634–638) an den Patriarchen von Konstantinopel erwähnt. Um 599 versuchte Kaiser Mauricius nach dem Bericht der *Anonymen Chronik bis 1234*, die Bevölkerung von Edessa durch seinen Verwandten Bischof Domitian von Melitene zum Übertritt zur Reichskirche zu bewegen. Die Mönche aus dem Kloster der Orientalen wurden zusammengerufen und zum Übertritt zur Orthodoxie aufgefordert; als sie sich weigerten, seien 400 Männer vor dem Stadttor hingerichtet worden.[29] Derartige Vorgehensweisen machen es verständlich, dass die syrischen Christen die Araber Jahrzehnte später als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßten.

Die Situation in Edessa sollte sich ändern, als nach dem Tod des Kaisers Mauricius († 602) der Krieg zwischen Byzanz und Persien erneut ausbrach. Bis 603 amtierte der westsyrische Bischof Severos, der von den Persern unter Narses vertrieben wurde.[30] 604 eroberte die Armee von Chosrau II. Parwez (590–628) von Persien die Grenzfeste Dara zurück, die er 591 im Friedensvertrag mit Mauricius an Byzanz zurückgegeben hatte. Als der byzantinische General Narses gegen den Kaiser Phokas (Flavius Focas, 602–610) rebellierte, beschuldigte das Volk den Bischof Severos bei Narses, er sei ein Freund des Phokas. Severos wurde nach dem Bericht des Jakob von Edessa zu Tode gesteinigt.[31] Kaiser Phokas beorderte eine Armee unter dem Kommando des Domentolios in den Osten, die auch Edessa gegen die Perser sicherte. Diese drangen in Mesopotamien ein und eroberten 607 Amida; Edessa hielt sich noch bis 609. Die Chronologie der persischen Eroberungen auf byzantinischem Boden ist nicht immer eindeutig geklärt.

Nach dem Tod des Severos installierten die Chalkedonenser in Edessa einen neuen Bischof Theodosios; die Monophysiten hingegen wählten 602 Paulos zum Bischof.[32] Im jakobitischen Heiligenkalender lebt er als der „Übersetzer der Bü-

---

26 *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Éd. ... et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, II: Paris 1901, III: Paris 1905, hier: Bd. II, 352, X, cap. 19 und 354f., cap. 20.

27 Bell, *Churches* (Anm. 14), 162.

28 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 72, X, cap. 23 und LeQuien, *Oriens Christianus* II (Anm. 22), 1432.

29 *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot,* Louvain 1952 (CSCO, 109 = CSCO.S, 56), 171; vgl. dazu: John W. Watt, „The portrayal of Heraclius in Syriac historical sources", in: *The reign of Heraclius (610–641). Crisis and confrontation*, Gerrit J. Reinink und Bernard H. Stolte, Hrsg., Leuven u. a. 2002 (Groningen studies in cultural change, 2), 63–79, hier: 74.

30 LeQuien, *Oriens Christianus* II (Anm. 22), 1432f.

31 Andrew Palmer, Hrsg., *The seventh century in the West-Syrian chronicles. Introd., transl., and annotated*, Liverpool 1993 (Translated texts for historians, 15), 38.

32 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 373f., X, cap. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000029

cher" fort, der nach der Eroberung Edessas durch die Perser 609 nach Zypern floh und dort ein Kirchengesangsbuch übersetzte. Er übersetzte die Antiphonen des Severos ins Syrische.[33] Offensichtlich gab es in Edessa, wo auch eine ostsyrische Gemeinde existierte, eine orthodoxe und eine monophysitische Gemeinde nebeneinander. Noch hatte Byzanz hier das Übergewicht.

609 eroberten die Perser Edessa, das sich dem General Šahrbaraz ergab.[34] Jetzt änderte sich die Situation. Chosrau II. ließ die Bischöfe der chalkedonensischen Reichskirche vertreiben – wie zum Beispiel Domitian von Melitene, der zuvor die Syrer vertrieben hatte – und setzte überall (ost)syrische Bischöfe ein. In Edessa wurde zunächst beabsichtigt, den ostsyrischen Ahisema einzusetzen. Daraufhin wurde jedoch der Jakobit Yōnān ernannt, nachdem der Großkönig eingesehen hatte, dass es klüger war, auf die Wünsche der Bevölkerung einzugehen.[35] Etwa 614 wird nach der Abreise Yōnāns in seine Heimat der aus Persien stammende Bischof Jesaja von Edessa erwähnt.[36] Der Geschichtsschreiber Agapius von Hierapolis (Mabbūg) berichtet, Chosrau habe zuerst die Melkiten in der Stadt unterdrückt, dann hätten er und sein Statthalter die Bewohner von Edessa 624 gezwungen, entweder Nestorianer oder Jakobiten zu werden. „Da wurden die Bewohner von ar-Ruhā in ihrer Gesamtheit Jakobiten."[37] Dionysios von Tellmaḥrē konnte sich bei der Abfassung seiner Chronik im 9. Jahrhundert auf einen Sergios aus Edessa stützen, der Details über Jesaja wusste, den er als „ungebildeten Idioten" bezeichnete.[38] Chosrau versuchte gegen Ende seiner Regierungszeit auch, die Kirchen in Edessa auszuplündern und die Bevölkerung nach Persien umzusiedeln.[39]

Nach dem Sturz des Kaisers Phokas durch Herakleios (610) sollte sich das Blatt wieder zugunsten von Byzanz wenden. Der byzantinische General Theodor eroberte Edessa für Byzanz zurück und der Kaiser kam selbst zu Besuch; er hielt sich nach Agapius vom Sommer 629 bis zum Frühjahr 630 ein volles Jahr in Edessa und anderen syrischen Städten auf. Dabei kam es zum Eklat, als der Kaiser in der großen Kirche der Stadt zur Kommunion gehen wollte, der Metropolit Jesaja dies aber verweigerte und die Exkommunikation der Chalkedonenser verlangte. Der Kaiser war entrüstet und ließ den Bischof aus der Stadt vertreiben,

---

33 Honigmann, *Évêques* (Anm. 12), 50; Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 190.

34 *Chronicon Paschale 284–628 AD. Transl. with notes and introd. by Michael and Mary Whitby*, Liverpool 1989 (Translated texts for historians, 7), 149; vgl. dazu: Andreas N. Stratos, *Byzantium in the seventh century*, I: *602–634*, Amsterdam 1968, 63.

35 Ibid., 379, X, cap. 25.

36 Ibid., 380, X, cap. 25 und 401, XI, cap. 1.

37 Peter Kawerau, *Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters*, III: *Übersetzung mit philologischem Kommentar*, Louvain 1977 (CSCO, 385 = CSCO.Sub, 53), 20.

38 Palmer, *Seventh century* (Anm. 31), 99.

39 Ibid., 76 (*Chronik von Qarṭāmīn*) und *Chronicon anonymum* (Anm. 29), 180f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000030

die nun wieder von der Reichskirche dominiert wurde.[40] Agapius erwähnt, dass Theodoros, der Bruder des Kaisers, nach dem Juni 628 in Edessa der dort noch stationierten persischen Besatzung, die den Friedensvertrag mit Chosraus Sohn Kavad II. (628–629) nicht anerkennen wollte, einen Schutzbrief für den Abzug aus der Stadt gewährte.[41] Der Kaiser begnadigte einen Juden, der von seinem Bruder Theodor zum Tode verurteilt worden war, weil er der persischen Besatzung von Edessa bei Gewalttaten gegen die Christen behilflich gewesen war.[42] Nach Agapius befahl der Kaiser in Edessa der Bevölkerung, von der jakobitischen Doktrin zur melkitischen zurückzukehren.[43] Die große Kirche der Stadt wurde an die Reichskirche zurückgegeben. Der byzantinische Geschichtsschreiber Theophanes erwähnt, dass die Stadt vorher unter der Kontrolle der Nestorianer gewesen sei.[44] Als es jedoch anschließend – vermutlich 631 – zu einem Religionsgespräch des Kaisers mit dem Patriarchen Athanasios I. Gammālā (westsyr. später: Gamōlō, „Kameltreiber", 595–631) in Mabbūg kam[45], war auch der vertriebene Bischof Jesaja dabei; auch Theophanes berichtet, dass Jesaja unter den zwölf teilnehmenden Bischöfen war.

Ein Kuriosum stellte der angeblich achtmalige Konfessionswechsel des nestorianischen Bischofs Sāhdōnā (Martyrios) von Māḥōzē ḏArēwān dar, der auf einer Reise an den byzantinischen Hof im Gebiet von Aleppo für den Monophysitismus gewonnen und daraufhin von seinem Bischofssitz vertrieben wurde. Er war für kurze Zeit Bischof von Edessa, bis man ihn hier als Nestorianer verjagte. Er schwankte zwischen Nestorianismus und Monophysitismus hin und her und beschloss sein Leben als Eremit in der Nähe von Edessa.[46] Hier wurde mittlerweile der Chalkedonenser Kyros als Bischof eingesetzt, der aber schon wenige Jahre später, nach dem Einbruch der Araber (639), vertrieben wurde. Jetzt kehrten die nach Persien verschleppten Monophysiten wieder in die Stadt zurück, die zunächst von den Persern und danach von den Arabern von der Missionspolitik von Byzanz gewissermaßen befreit wurden.[47] Die Melkiten erhielten jedoch ihre

---

40 Ibid., 140.

41 Alexander D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811)*, Bonn 2000 (Poikila byzantina, 17), 52f., Nr. 37.

42 Ibid., 53, Nr. 38.

43 Ibid, 61f., Nr. 41.

44 *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern history, AD 284–813. Transl. with introd. and commentary by Cyril Mango and Roger Scott* ..., Oxford 1997, 459 ad AD 627/8.

45 Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453*, I: *Regesten von 565–1025*, München u. a. 1924 (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe A, Abt. 1), 23, Nr. 203; vgl. dazu: Glanville Downey, *A history of Antiochia in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton, NJ 1961, 576f.

46 Wolfgang Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden 1966, 82 (nach Īšōʿdnaḥ von Basra und Thomas von Marga).

47 Palmer, *Seventh century* (Anm. 31), 153 Anm. 364; *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 410, XI, cap. 3 und 419, XI, cap. 5; *Chronography of Gregory Abû'l-Faraj* I (Anm. 25), 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000031

Kirchen wieder zurück; auch die „Große Kirche" ging damals in ihren Besitz über.[48] Theodor, der Bruder des Kaisers, ließ die Juden vertreiben, weil sie die Perser unterstützt hatten. Ihnen blieb nur die Taufe oder die Flucht nach Persien.

Nach dem Sieg der Araber über die Byzantiner am Jarmuk (636) rückten die Muslime auf das byzantinische Reich vor; Kaiser Herakleios hatte bis zuletzt die Verhandlungen mit den orientalischen Christen nicht aufgegeben. Die Araber erreichten 639 – nach der *Anonymen Chronik von 1234* erst 640 – Edessa, wobei die Bewohner ihnen die Stadt und die darin weilenden Byzantiner übergaben.[49] Die Bemühungen des Herakleios, mit der *Ekthesis* (638), einem Kompromiss-Glaubensbekenntnis, die Einheit der Reichskirche mit den Monophysiten herstellen zu können, scheiterten. Michael Syrus berichtet, dass der chalkedonensische Bischof Kyros von Edessa vertrieben wurde und dass die „orthodoxen" (d. h. jakobitischen) Bischöfe wieder zurückgekehrt seien.[50] Michael berichtet auch, dass der alte Kaiser mit dem Satz „Sterbe in Frieden, Syrien" in Antiochien das Land verlassen habe.[51] Das aus Persien nach Jerusalem zurückgebrachte Kreuz hatte er vorsorglich nach Konstantinopel bringen lassen. Edessa, das Jahrhunderte lang ein römisches bzw. byzantinisches Bollwerk an der Grenze Persiens gewesen war, verlor in der Folgezeit an Bedeutung, als diese Grenze im Kalifat der Umayyaden nicht mehr existierte. Die Monophysiten stellten bereits damals die größte christliche Gruppe in der Stadt dar. Erst später wurde der Anteil von Armeniern in der Stadt größer.

Der jakobitische Patriarch Johannes I. Seḏrā (westsyr. später: Seḏrō, 630/1–648) ernannte um 635 Konstantin I. zum neuen Bischof von Edessa und nach seinem Tod einen Bischof Simeon.[52] Im gleichen Jahr starb auch Bischof Simeon von Edessa; er wurde in Amida begraben. Wie über die meisten Bischöfe der Stadt in dieser Zeit gibt es kaum etwas zu berichten, da sie nicht zu den Schriftstellern gehörten, die Werke hinterließen.[53] 651 wird Bischof Kyriakos vom Patriarchen Theodor ernannt.[54] Der nächste bekannte Bischof war Gabriel um 660/70; daneben gab es immerhin noch einen chalkedonensischen Bischof Tiberios in der von den Arabern beherrschten Stadt.[55] Bischof Daniel dürfte um 665/70 amtiert haben; er beteiligte sich an Dämonenaustreibungen.[56] Er war Au-

48 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 99f.
49 *Chronicle of Theophanes Confessor* (Anm. 44), 341 ad AD 637/8 und *Chronography of Gregory Abû'l-Faraj* I (Anm. 25), 96.
50 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 419, XI, cap. 5.
51 Ibid., 424, XI, cap. 7.
52 Ibid., 427, XI, cap.7.
53 Ibid., 443, XI, cap. 10.
54 *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot*, Paris 1927/33 (CSCO, 104 = CSCO.S, 3, 2), 104. 152 ; vgl. LeQuien, *Oriens Christianus* II (Anm. 22), 1433.
55 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 454, XI, cap. 12.
56 Ibid., 429, XI, cap. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000032

tor oder Gewährsmann der Biographie des Patriarchen Athanasios I. Ein Priester Athanasios von Nisibis übersetzte auf seine Anregung hin das sechste Buch der Briefe des Severos.[57] 679 und 718 wurde die „Große Kirche" von Edessa durch Erdbeben zerstört. Unter der muslimischen Herrschaft durften prinzipiell keine neuen Kirchen gebaut werden; die „alte Kirche" wurde jedoch wieder hergestellt.[58] Um 700 wurde auch die Kirche der Gottesgebärerin neu errichtet.

Der bedeutendste Bischof Edessas im 7. Jahrhundert war der berühmte Geschichtsschreiber Jakob von Edessa[59], der zu den wichtigen Autoren der syrischen Literatur gehört. Er wurde um 640 geboren; nach nur vier Jahren als Bischof von Edessa resignierte er infolge der Laxheit der Hierarchie unter Patriarch Julian (687–708). Er bearbeitete die eusebianische Chronik zunächst bis Konstantin und schließlich in einem zweiten Teil zu einer umfassenden Chronik bis 691, die Michael Syrus wohl vom siebten bis zum elften Buch seiner Chronik als Vorbild diente und teilweise exzerpiert wurde.[60] Nach dem Tod seines Nachfolgers in Edessa, des Mönchs Ḥabīḇ (ostsyr. Ḥabbīḇ), wurde er 708 auf den Bischofsstuhl zurückgerufen, starb aber schon nach vier Monaten, als er dabei war, seine Bibliothek nach Edessa zu transferieren. Im zwölften Brief geht er auf die Häresie der Sabbatianer ein, die in Edessa auch eine eigene Kirche hatten.[61] Zu seiner Zeit lebte auch der edessenische Christ Athanasios Bar Gūmāyē, der im Dienst des Kalifen ʿAbd al-Malik (685–705) und seines Bruders stand und der Tausende von Sklaven und Gütern besaß. Von den Einkünften der Gasthäuser baute er in Edessa eine prachtvolle „Kirche der Gottesgebärerin" und ein Baptisterium, in dem das Mandylion, das angebliche Porträt Christi, aufbewahrt wurde. Als er von einem Chalkedonenser beim Kalifen angezeigt wurde, sagte dieser, es könne wohl nicht sein, dass ein Christ so reich sei, worauf Athanasios ihm einen Teil seines Vermögens gab.[62] Dies zeigt, wie die verschiedenen Gruppen der Christen immer wieder die Muslime auf ihre Seite zu ziehen versuchten. Unter ʿAbd al-Malik wurden die armenischen Christen erstmals als eigene Gruppe anerkannt; 728 war ein Metropolit von Edessa auf einem armenischen Konzil vertreten.[63] Unter diesem Kalifen war es auch noch möglich, einige Geschäfte zu einer Marienkirche umzubauen.[64]

---

57 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 259.

58 Bell, *Churches* (Anm. 14), 162.

59 Jan J. van Ginkel, „Jakob von Edessa in der Chronographie des Michael Syrus", in: *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg),* Martin Tamcke, Hrsg., Münster u. a. 2002 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 17), 115–124.

60 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 248–256.

61 Sebastian Brock, *A brief outline of Syriac literature*, Kottayam 1997 (Mōrān ʾEthʾō, 9), 232f. 268–270.

62 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 475, XI, cap. 16 und *Chronography of Gregory Abû-'l-Faraj* I (Anm. 25), 105.

63 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 208

64 Ibid., 213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000033

Von 708/9 bis 734/5 amtierte Bischof Konstantin II., ein Schüler Jakobs von Edessa († 708), der vorher Bischof von Ḥomṣ (< Ḥimṣ, griech./lat. Emesa) gewesen war und vom Patriarchen Elias (709–721) eingesetzt worden war und der 726 an der Unionssynode mit den Armeniern bei Mantzikert teilnahm.[65] Die Chronik von 1234 erwähnt 734/35 einen Bischof Athanasios, den Michael Syrus nicht kennt.[66] 737 kam ein Grieche namens Bašīr nach Edessa, der sich als „Tiberias, der Sohn Konstantins" bezeichnete; zuerst glaubte man ihm, dann wurde er hingerichtet. Der nächste bekannte Bischof, ein Timotheos, nahm 751/52 unter Patriarch Athanasios II. an der Synode von Tellā (Konstantina) teil[67]; er amtierte bis 760/61. Er nahm für seinen Bischofssitz den Titel „Metropolit von Mesopotamien" in Anspruch. Edessa galt schon immer als Metropole der oberen Region von Euphrat und Tigris und betrachtete sich als Mutter der syrischen Kultur.[68] Sein Nachfolger war der Eremit Simeon II., der zum Bischofsamt gezwungen wurde, das er jedoch bereits nach wenigen Tagen wieder verließ um ins Marienkloster in Edessa einzutreten.[69] Auch der zum Bischof gewählte Äthiopier Anastasios aus dem Kloster Zuqnin entfloh in der Nacht vor der Ordination in sein Kloster zurück.[70] Bischof David von Dara (Anastasiopolis) schlug 769 Elias von Qarṭāmīn, einen „herzlosen Mann ohne Liebe zu Gott", in Edessa als Bischof vor.[71] Offensichtlich war das Bischofsamt im ersten Jahrhundert der arabischen Herrschaft in Edessa nicht sehr erstrebenswert.

784/86 war ein Zacharias von Qarṭāmīn Bischof, der sich durch seinen Bruder Simeon unbeliebt gemacht hatte, dem der Patriarch Georg befahl, die Stadt zu verlassen.[72] Patriarch Kyriakos (793–817) zog mit Zacharias von Qarṭāmīn zurück nach Edessa. Aber die Bevölkerung blieb stur, weil die Beziehung zum Kloster Qarṭāmīn (im Ṭūr ʿAbdīn) gestört war. Also zog Patriarch Georg ihn aus der Stadt ab.[73] Der Patriarch bestimmte den Mönch Elias aus Qarṭāmīn zum Nachfolger, der jedoch ebenfalls von der Bevölkerung abgelehnt wurde.[74] Mit ihm schließt die Liste der jakobitischen Bischöfe in der *Chronik von Zuqnin*. Zacharias war ca. 793/4 wieder Bischof von Edessa, aber nur in einem Teil der Diözese; der Patriarch gab sich größte Mühe, die Bevölkerung versöhnlich zu stimmen, aber

65 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 480, XI, cap. 17.
66 Hage, *Kirche* (Anm. 46), 99.
67 *Chronique de Michel le Syrien* II (Anm. 26), 512, XI, cap. 23.
68 Andrew Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge u. a. 1990 (University of Cambridge oriental publications, 39), 172.
69 Hage, *Kirche* (Anm. 46), 99 nach Pseudo-Dionysiōs von Tellmaḥrē.
70 Ibid., nach Pseudo-Dionysios.
71 Palmer, *Monk* (Anm. 68), 177 mit Verweis auf *Chronik von Zuqnin*, 252.
72 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 4, XII, cap. 1.
73 Ibid., 9f., XII, cap. 3.
74 Hage, *Kirche*, 99 unter Verweis auf die *Chronik von Zuqnin*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000034

Zacharias wurde auch weiterhin abgelehnt. Den größeren Teil verwaltete Bischof Basileios vom Kloster Qennešrīn.[75]

Dies zeigt die großen Spannungen in der Stadt, wo es daneben auch noch einen melkitischen Bischof Johannes (786–809) gab. Von diesem Bischof Johannes ist eine romanhafte arabische Vita erhalten, in der von einer Disputation mit dem Kalifen Hārūn (Aaron) ar-Rašīd (786–809) berichtet wird und die auch ins Georgische übersetzt wurde.[76] Demnach kam es zu einer Disputation mit dem Juden Pinhas (griech. Phineas) vor Hārūn ar-Rašīd, dessen Tochter Johannes behandelt hatte.

Edessa blieb auch weiterhin von Melkiten, Jakobiten, Nestorianern und Armeniern bewohnt – letztere lebten hier bis zum Ersten Weltkrieg in einem eigenen Viertel. Unter den ostsyrischen Autoren sind die Schüler des Katholikos Mār Aḇā I. (540–552) zu nennen: Thomas von Edessa, der Abhandlungen über das Kirchenjahr verfasste, und Kyros von Edessa, der Schriften zum gleichen Thema publizierte.[77] Vor dem Ende des 7. Jahrhunderts dürfte in Edessa das apokalyptische *Evangelium der zwölf Apostel* sowie der edessenische „Pseudo-Methodius" entstanden sein.[78] Der maronitische Astrologe Theophilus von Edessa († 785) stand im Dienst des Kalifen al-Mahdī (775–785); er setzte sich auch mit dem Thema Troja auseinander, übersetzte Aristoteles und verfasste ein Geschichtswerk, das antimonophysitisch ausgerichtet war und von Dionysios von Tellmaḥrē benutzt wurde; Bruchstücke davon gingen auch in die maronitische Weltchronik bis 663/4 ein, benutzt wurde das Werk auch von Agapius von Hierapolis/Mabbūg.[79] Dass auch Melkiten weiterhin in der Stadt lebten, bezeugt auch die Wahl des Priesters Theophylaktos zum orthodoxen Patriarchen von Antiochien im Jahre 744.[80] Aber die Stadt entschwand allmählich aus dem Blickfeld der Byzantiner, die sich in erster Linie nur mit ihrer eigenen Welt befassten.

In der Zeit des Bildersturms flüchteten byzantinische Bilderverehrer nach Edessa. Hier verfasste um 810–813 der von den byzantinischen Kaisern verfolgte Michael Synkellos (ca. 760–846) aus Jerusalem die erste byzantinische Syntax.[81] Job

---

75 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 11, XII, cap. 3.

76 Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Città del Vaticano 1948 (Studi e testi, 133), und J. C. Lamoureaux und H. Khairallah, „The arabic life of John of Edessa", *Le Muséon* 113 (2000), 439–460.

77 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 121f. und Brock, *Outline* (Anm. 61), 44, Nr. 31.

78 Gerrit J. Reinink, „Der edessenische ‚Pseudo-Methodius'", *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), 31–45, bes. 38f.

79 Ibid., 341f.

80 *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes. Übers., eingel. und erkl. von Leopold Breyer*, Graz u. a. 1957. ²1964 (Byzantinische Geschichtsschreiber, 6), 62.

81 Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 12, 5), 15; Karl-Heinz Uthemann, Art. „Michael Synkellos", in: *BBKL*, V, Herzberg 1993, 1461–1467, online unter < http://www.bautz.de/bbkl/m/michael_syn.shtml>.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000035

von Edessa übersetzte im frühen 9. Jahrhundert Werke Galens vom Griechischen ins Syrische.[82] Nach 840 übersetzte ein Bischof Konstantin (III.) von Edessa Schriften des Heiligen Ephrem. Ein Mönch Severos vollendete 861 im Barbarakloster im Gebirge von Edessa einen Bibelkommentar, dessen alttestamentliche Scholien auf Ephrem und Jakob von Edessa zurückgeführt wurden.[83] Das Mandylion spielte auch weiterhin bei den Christen eine große Rolle; auf dem zweiten Konzil von Nizäa 787 erklärte ein Lektor Leo, er sei in Edessa gewesen und habe es gesehen.[84]

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten aus Edessa war der Melkit Theodor Abū Qurra, der im Sabaskloster bei Jerusalem gelebt hatte und 814 Bischof von Ḥarrān wurde. Er schrieb in griechischer, syrischer und vor allem in arabischer Sprache.[85] Wenn Michael Syrus ihn spöttisch als „Klein-Theodor, den Rettichhändler" bezeichnet, könnte er einen lokalen Spitznamen verwendet haben. Sein Schreiben an die Armenier zur Anerkennung des Chalkedonense wurde von Michael Synkellos ins Griechische übersetzt. Er starb nach 820; eine große Zahl von Werken von ihm ist erhalten. Eine romanhafte Biographie gibt sich als Werk eines Basilios von Emesa (Ḥomṣ) aus, ebenso wie eine *Vita des Bischofs Theodor von Edessa*, der als Theodor Abū Qurra identifiziert wurde.

> „Die Legende hat mit ihm auch seine Mutterstadt Edessa zu einer Metropole des erfolgreichen Disputs zwischen Christen und Muslimen aufgewertet. Edessas Einwohner wurden zum Inbegriff der Christen, die in der Lage waren, den Wahrheitsanspruch der Muslime zu widerlegen und die Ansprüche ihrer Religion erfolgreich niederzuringen."[86]

Ein melkitischer Bischof Theodor von Edessa wurde 836 in Antiochien durch den dortigen Patriarchen ordiniert. Bekannt ist auch seine Reise an den Hof Kaiser Michaels III. (842–856).[87] Dies zeigt, dass trotz der Eroberung Antiochias durch die Araber (636) der byzantinische Einfluss durch die Melkiten auch außerhalb der Reichsgrenzen gegeben war.

Die Christen in Edessa mussten sich wohl oder übel mit der arabischen Herrschaft arrangieren, ähnlich wie zuvor mit der byzantinischen. Auf die eher moderaten Umayyaden folgte 750 die Dynastie der Abbasiden von Bagdad, unter denen bald systematische Christenverfolgungen einsetzten. Der dritte Kalif, al-Mahdī (775–785), wollte mit der Christenverfolgung die iranische schiitische Opposition zufrieden stellen.[88] Als der Kalif Hārūn ar-Rašīd 797 nach Edessa

---

82 Brock, *Outline* (Anm. 61), 65.

83 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 279.

84 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 214.

85 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 32f., XII, cap. 8; vgl. Wolfgang Schwaigert, Art. „Theodoros Abu Qurra", in: *BBKL*, XI, Herzberg 1996, 964–966, online unter < http://www.bbkl.de/t/theodoros_a_q.shtml>.

86 Cornelia Horn, „Theodoros Abu Qurrah, † 820", in: *Syrische Kirchenväter*, Wassilios Klein, Hrsg., Stuttgart 2004 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 587), 83–101, hier: 99.

87 Graf, *Geschichte* (Anm. 76), 24.

88 Samuel H. Moffett, *A history of Christianity in Asia*, I: *Beginnings to 1500*, 2., rev. and corr. ed., New York 1998 (American Society of Missiology series, 36), 348f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000036

kam, versammelten sich die Araber und klagten die Christen an, sie seien Spione von Byzanz, der Kaiser komme jedes Jahr, um in ihrer Kirche zu beten. Sie verlangten, die große Kirche der Stadt solle zerstört werden.[89] Der Kalif aber glaubte ihnen nicht. Es ging jedoch nicht immer so glimpflich aus. Die *Chronik von Zuqnin* („Pseudo-Dionysios") ist ein eindrucksvoller Beleg dafür, wie es mit der angeblichen Toleranz im Islam in Wirklichkeit aussah. Nach dem Tod Haruns zogen die Araber – „die Feinde der Christen" – 813 im Bürgerkrieg zwischen seinen Söhnen bis nach Edessa, setzten Dörfer, Kirchen und Klöster in Brand und verheerten das Land. Die Christen von Edessa mussten sich durch ein hohes Lösegeld freikaufen.[90]

Die Bischöfe Edessas lassen sich aus den von Michael Syrus überlieferten Weihelisten ab dem Patriarchen Kyriakos (793–817) feststellen. Hier wird zunächst auch ein Bischof Kyriakos für das Volk der Qadmanaye in der Stadt Edessa genannt, dann der bereits erwähnte Basilios und Theodosios.[91] Der noch von Kyriakos geweihte Theodosios[92] war der leibliche Bruder des Patriarchen Dionysios von Tellmaḥrē († 845) und ging wie dieser aus dem Kloster Qennešrīn hervor. Wie sein Bruder war er Geschichtsschreiber; sein nur fragmentarisch erhaltenes Werk wurde von seinem Bruder benutzt, dessen Werk vor allem durch die Exzerpte des Michael Syrus erhalten ist. Auf den Bischof Kyrillos folgte der Metropolit Benjamin[93], der erst in der späteren Amtszeit des Dionysios geweiht wurde. Er verfasste einen Kommentar zu den Schriften des Gregor von Nazianz (ca. 329–390).

Aufschlussreich über die Situation in Edessa um 825 ist der Bericht des Patriarchen Dionysios an den Emir ʿAbdallāh ibn Ṭāhir (ca. 798 – ca. 844), den er ihm anlässlich einer Reise nach Ägypten 825/26 vorlegte, um persönlich über das Vorgehen gegen die Christen in Edessa Klage zu erheben. An dieser Reise nahm auch der Metropolit Theodosios von Edessa teil. Michael Syrus berichtet über das Vorgehen des ostiranischen Generals Ṭāhir ibn al-Ḥusain gegen die Christen von Edessa um 820:

> „In Edessa setzte er ʿAbd al-Aʿlā ein, der den Edessenern Steuer aufbürdete. Als er eines ihrer Dörfer an sich bringen wollte, erhöhte er die Abgaben dieses Dorfes so sehr, dass die Menschen gezwungen waren, es zu verkaufen, und übernahm es zu einem sehr nied-

---

89 Ibid., 11. XII, cap. 3 und *Chronography of Gregory Abû'l-Faraj* I (Anm. 25), 119.

90 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 22 und *Chronography of Gregory Abû'l-Faraj* I (Anm. 10), 125; vgl. dazu: Jean-Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain 1980 (CSCO, 420 = CSCO.Sub, 59), 63 und Bat Ye'or, *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*, Gräfelfing 2002, 126.

91 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 451f. (Appendice III).

92 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 276 und Ilse Nabe-von Schönberg, *Die westsyrische Kirche im Mittelalter (800–1150)*, Theol. Diss., Universität Heidelberg, 1977, 101f. und LeQuien, *Oriens Christianus* II (Anm. 22), 1436, Nr. XVII.

93 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 276f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000037

rigen Preis. Er setzte sich in den Kopf, die Edessener aus ihrer Stadt zu vertreiben und dort die Banū Sulaimān, Leute seines eigenen Stammes, anzusiedeln. Deshalb sagte er, nachdem sich eine große Menschenmenge versammelt hatte und zu ihm gezogen war, um sich zu beschweren, zu diesen: ‚Warum beschwert ihr euch, ihr Christen? Zur Zeit der Byzantiner habt ihr dieses Land vernichtet, unsere Vorfahren irrten durch eine trokkene Wüste, weideten ihre Kamele und Schafe in Kälte oder Hitze, die alles verdorren lässt oder verbrennt. Und nun, da wir den Byzantinern dieses Land durch unser Schwert weggenommen haben, weshalb macht ihr uns solche Schwierigkeiten, es uns zu überlassen und dort als Fremde zu leben? Steht auf und geht weg von mir; ertragt euer Los, bezahlt den Tribut und verhaltet euch ruhig!' Darauf gingen die Edessener bedrückt davon."[94]

Über das Vorgehen des muslimischen Machthabers Yaqdan in Edessa berichtet Michael Syrus nach Dionysios von Tellmaḥrē:

„Yaqdan hatte in Edessa einen chalkedonensischen Schreiber namens Walid. Dieser hasste die Christen (Jakobiten). Als sie sich bei Yaqdan über ihn beschwerten, ehrte dieser ihn noch mehr, weil er ihn gelehrt hatte, den Christen Böses anzutun. Die Edessener konnten das nicht ertragen und zogen nach Ägypten zu dem Emir ʿAbdallāh (ibn Ṭāhir), um sich über die beiden zu beschweren. Als Walid merkte, dass seine Absetzung nahe bevorstand, sorgte er dafür, dass Yaqdan ihre Kirchen zerstörte. Er schrieb dem Ortsvorsteher von Kallinikos (lat. Callinicum, arab. ar-Raqqa), um dessen Zorn gegen die Edessener und Theodosios, ihren Metropoliten, anzustacheln. Dieser war auch ein Feind der Christen und zeigte die Briefe dem Emir, dem Bruder des ʿAbdallāh. Er ... befahl, alle neuen Gebäude niederzureißen, und man zerstörte die Kirche der vierzig Märtyrer, das Diakonikon und die Sakristei der großen Kirche, das kleine nördliche Atrium des Baptisteriums, die Basilika und die übrigen Bauten des Theodosios. Sie zerstörten auch das Frauenkloster der Chalkedonenser und ihre Kirche und errichteten eine Moschee im Tetrapylon, das sich vor der alten Kirche befand ... Als uns diese Nachrichten in Nisibis erreichten, nahmen wir ohne Zögern einige Bischöfe mit uns und brachen nach Ägypten auf, zum Emir ʿAbdallāh."

Der Emir fragte ihn, warum er gekommen sei, da es doch in erster Linie seinen Bruder betraf. Es gelang dem Patriarchen, den Emir dazu zu bringen, die Maßnahmen in Edessa zurückzunehmen.

„Er schrieb für uns ein Edikt, dass alles, was in Edessa zerstört worden ist, wieder aufgebaut würde, und dass nie mehr irgendwo eine Kirche zerstört werden dürfe."[95]

Die Zerstörung der Kirchen ging trotzdem weiter. Die verschiedenen christlichen Gruppen in der Stadt blieben verfeindet.

Von der weiteren Geschichte der Christen in Edessa sind noch einige Ereignisse bemerkenswert. Im Gefolge der Expansionspolitik der makedonischen Dynastie in Byzanz stand der erfolgreiche Feldherr Johannes Kurkuas 944 vor den Mauern

---

94 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 35, XII, cap. 9; übersetzt bei Bat Yeʾor, *Niedergang* (Anm. 90), 339.

95 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 62–64, XII, cap. 13; übersetzt bei Bat Yeʾor, *Niedergang* (Anm. 90), 328f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000038

von Edessa. Es gelang ihm, die Araber nach Zahlung von 12.000 Silberstücken zur Herausgabe des Mandylions zu bewegen, woraufhin die Belagerung abgebrochen wurde; die Byzantiner brachten die Reliquie mit Zustimmung des Kalifen al-Mutakkī (940–944) am 15.8.944 im Triumphzug nach Konstantinopel und überließen die Stadt weiterhin den Hamdaniden von Syrien.[96] Eine Konstantin VII. Porphyrogennetos (lat. Porphyrogenitus) zugeschriebene Abhandlung über das Mandylion von Edessa ist erhalten (*PG* 113, 432). Der Vertrag wurde 949/50 vom Hamdanidensultan Saif ad-Daula von Aleppo (944-967) gebrochen. Der Domestikos Leon Phokas erschien 959/60 vor den Mauern der Stadt. Unter Kaiser Nikephoros Phokas (963–969) kam es 966 zu einer erneuten kurzen Besetzung der Stadt durch die Byzantiner.[97] Drei Jahre später eroberten die Byzantiner auch Antiochia zurück. Die Stadt erhielt dafür Schonung zugesichert und 12.000 Silberstücke. Nach Ibn al-Aṯīr (1160–1233) brannte die zum Machtbereich des Sultans von Ḥarrān gehörende Stadt 971 nieder. Zum Jahr 978 erwähnt der in Nisibis geborene arabische Geograph Ibn Ḥauqal (10. Jh.) 300 Kirchen in der Stadt; al-Muqaddasi (oder Maqdisī), der 945/6 in Jerusalem geboren wurde, zählt die Kathedrale mit ihren Mosaiken zu den Wundern der Welt.

1031 gelang es dem byzantinischen General Georgios Maniakes († 1043), die Burg über der Stadt aufgrund eines Vertrages mit dem Kommandanten Salmān kampflos zu besetzen. Salmān erhielt dafür von Kaiser Romanos III. Argyros (1028–1034) eine Belohnung.[98] Die Byzantiner waren jedoch zu schwach, auch die Stadt selbst zu besetzen, wo die Melkiten sich in der Hagia Sophia verbarrikadierten und von den Muslimen erschlagen und gefangen genommen wurden. Es gelang den Byzantinern dann schließlich doch noch, die Stadt in Besitz zu nehmen. Der armenische Geschichtsschreiber Matthäus (Matevos) von Edessa (12. Jh.) berichtet darüber. Die Armenier spielten fortan in der Stadt zunehmend eine Rolle. 1036 wurde der Patrikios von den Muslimen gefangen genommen; die Griechen behaupteten jedoch die Burg oberhalb der Stadt für sich. 1037 erhielten die Byzantiner beim Friedensschluss die Stadt zurück. 1065/66 und 1066/67 wurde die Stadt von den Türken belagert; 1071 belagerte der Seldschukensultan Alp Arslan (1063–1072) die Stadt 50 Tage lang. Romanos IV. Diogenes (1068–1071, † 1072), der am 26.8.1071 von den Seldschuken besiegte Kaiser, hatte die Statthalterschaft von Germanikeia an den Armenier Philaretos Brachamios († 1090 oder 1092) übertragen, der sich nach 1071 selbständig fühlte und 1077 die Stadt Edessa gewann, die dann 1087 wiederum von dem seldschukischen Emir Buzan bzw. dem Sultan Malik Šāh (1072–1093) erobert wurde. 1095 gelang

---

96 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 123, XII, cap. 3. vgl.: Dölger, *Regesten* II (Anm. 45), 79, Nr. 641 und 644.

97 Reinhold Lange, *Imperium zwischen Morgen und Abend. Die Geschichte von Byzanz in Dokumenten*, Recklinghausen 1972, 127.

98 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 147, XIII, cap. 7; vgl. dazu: Dölger, *Regesten* II (Anm. 45), 2, Nr. 835.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000039

es dem Armenier Thoros (T'oros = Theodor, † 1098), nach dem Tod Buzans, die Stadt mit der Festung in seine Hand zu bekommen; denkbar ist, dass er die byzantinische Oberhoheit anerkannte.[99] Die letzten byzantinischen Statthalter waren zum Teil Armenier, die nur formal die byzantinische Oberhoheit anerkannten. Die monophysitischen und armenischen Einwohner der Stadt standen Byzanz ohnehin neutral gegenüber. Es bildete sich eine Kette kleinerer armenischer Herrschaften, unter denen die von Thoros von Edessa eine wichtige Rolle spielte. Ursprünglich stand er in byzantinischem Dienst und trat zur Orthodoxie über, was ihn bei seinen monophysitischen Untertanen verhasst machte.[100] Beim ersten Kreuzzug ersuchte er Balduin de Boulogne um Hilfe, der am 10.3.1098 die Herrschaft über die Stadt übernahm (1098–1100, dann König von Jerusalem 1100–1118). Balduin hatte Thoros' Tochter Orianta (Arda) geheiratet.

Um 1100 bestand in Edessa, das um 1072 rund 20.000 syrische Einwohner zählte[101], auch ein armenisches und ein lateinisches Erzbistum. 1101 wurde Basilios Abū Ġalīb Bar Ṣāḇūnī aus Melitene Metropolit; sein Streit mit dem Patriarchen Athanasios VII. zeigt den inneren Verfall des Christentums.[102] Es kam auch zu Streitigkeiten zwischen Lateinern um den Termin des Osterfestes. Nach dem Tod des alten Metropoliten Athanasios – der in der Grabkammer der Bischöfe in der Kirche Mār Theodor bestattet wurde – wollte Athanasios Edessa selbst zum Amtssitz machen.[103] Bei diesen Auseinandersitzungen spielten auch die „Notabeln" der Stadt, die Häupter der einflussreichen christlichen Clans, eine wichtige Rolle. ʿImād ad-Dīn Zengī (1127–1146), der Herrscher von Aleppo und Mossul, eroberte Edessa am Weihnachtsabend 1144.[104] Der armenische Theologe Nerses IV. Schnorhali (= „der Begnadete", 1102–1173, ab 1166 Katholikos) verfasste eine Elegie über die Einnahme der Stadt. Ein Byzantinerhasser war auch der armenische Geschichtsschreiber Matthäus von Edessa, der die Geschichte bis 1136 beschrieb; möglicherweise verlor er 1144 bei der Eroberung seiner Vaterstadt das Leben.[105] Sein Fortführer, der Presbyter Gregor, beschrieb die Einnahme Edessas.

Der Metropolit Basilios Abu'l Faraǧ Bar Šumōnō (ostsyr. Šummānā, † 1169)[106] stand zunächst bei Zengi in Gunst, erlebte aber dann 1146 die zweite Eroberung und völlige Zerstörung der Stadt durch die Türken unter Nūr ad-Dīn (1146–

99 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 224.

100 Hans E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 8., verb. u. erw. Aufl., Stuttgart u. a. 1995 (Urban-Taschenbücher, 86), 50f.

101 Nabe-von Schönberg, *Kirche* (Anm. 92), 39.

102 Dorothea Weltecke, „Überlegungen zu den Krisen der syrisch-orthodoxen Kirche im 12. Jahrhundert", in: *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Martin Tamcke, Hrsg., Münster u. a. 2002 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 17), 125–145.

103 CSCO 154, 22f./296f. und Nabe-von Schönberg, *Kirche* (Anm. 92), (1977), 41.

104 *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 2600ff., XVII, cap. 2.

105 Anneliese Lüders, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964 (Berliner byzantinistische Arbeiten, 29), 17–21.

106 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 293.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000040

1174). Die Bevölkerung wurde umgebracht oder in die Sklaverei verkauft. Der Bischof, der von den Kreuzfahrern drei Jahre gefangen gehalten wurde, schrieb eine Geschichte der Stadt Edessa, deren Inhalt von Michael Syrus referiert wird.[107] In einer Abhandlung wandte er sich gegen die, die die Prophezeiung hinsichtlich des Mandylions durch die Eroberung als falsifiziert ansahen. Auch der aus Edessa stammende Johannes von Mardīn († 1165) bestritt in einer theologischen Schrift unter dem Eindruck der Eroberungen von 1144 und 1146 jeden Einfluss der göttlichen Vorsehung auf die geschichtliche Entwicklung. Dionysios Bar Ṣalībī versuchte, den Fall der Stadt in einem *Buch über die Vorsehung* theologisch mit dem Festhalten an der göttlichen Vorsehung in Einklang zu bringen.[108] Er verfasste auch zwei Gedichte über den Fall der Stadt. Bemerkenswert ist die bei Michael überlieferte Aussage zur Eroberung von 1031 durch Byzanz: die Christen seien nach der Eroberung mit den Arabern aus der Stadt abgezogen, ein Araber habe die Häuser und Kirchen angezündet und man habe die Stadt leer den Griechen überlassen, da sie ihrer Lebensweise, Sprache und Schrift nach mit den Arabern verwandt seien und vor den Griechen wegen ihrer Häresie einen Horror gehabt hätten![109] Die Aussage zeigt in erschütternder Weise, wie sehr sich die Christen im Orient auseinander gelebt hatten. Die syrische Gemeinde war 1144 die größte christliche; ihr gehörte die Marien- und die Theodorskirche, daneben gab es die armenische, die melkitische (ihr gehörte die Kirche Hagia Sophia) und die lateinische (ihr gehörte St. Johannes der Täufer mit Kloster, die Stefanskirche und wahrscheinlich auch die Marienkirche). Die Lateiner hatten einen Erzbischof Benedikt, die Melkiten hatten keinen Bischof.[110] Dass auch später noch syrische Werke in Edessa entstanden, bezeugt der von Barhebraeus erwähnte Mediziner Gabriel von Edessa, der 1228 Werke der Medizin und Philosophie verfasste. Der melkitische Mönch Bartholomaios von Edessa verfasste noch im 13. Jahrhundert eine „Widerlegung der Hagarener", eine griechische kontroverstheologische Schrift über den Islam.[111] Es lebten offensichtlich neben den muslimischen Eroberern auch weiterhin Syrer, Melkiten und Armenier in Edessa. Die literarische Produktion riss nicht ab.[112]

Der Jahrhunderte dauernde Antagonismus zwischen der byzantinischen Kirche (den Melkiten), der syrisch-jakobitischen Kirche, den Katholiken und Arme-

---

[107] *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 278–281, XVII, cap. 8.

[108] Baumstark, *Geschichte* (Anm. 10), 298 und Nabe-von Schönberg, *Kirche* (Anm. 92), 106.

[109] *Chronique de Michel le Syrien* III (Anm. 26), 280 und Nabe-von Schönberg, *Kirche* (Anm. 92), 151.

[110] Joseph Tarzi, „Edessa in the era of Patriarch Michael the Syrian", *Hugoye* 3, 2 (2000), im Internet abrufbar unter <http://syrcom.cua.edu/Hugoye>.

[111] Adel-Théodor Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969, 28–31.

[112] Sebastian Brock, „A monastic anthology from twelfth-century Edessa", in: *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, René Lavenant, Hrsg., Roma 1998 (OCA, 256), 221–231.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000041

niern sowie die Streitigkeiten innerhalb der Kirchen trugen nicht unwesentlich dazu bei, dass ein blühendes christliches Gebiet mit Edessa als Zentrum durch die Araber und Türken vollständig vernichtet wurde.[113] Nach einem Register aus der Zeit Süleymāns des Prächtigen (1520–1566) von 1566 gab es damals 14.000 Einwohner, darunter waren 1.704 muslimische und 866 christliche Familien. Anton Friedrich Büsching (1724–1793) vermerkt 1769, Edessa sei der Sitz eines jakobitischen Bischofs, habe aber auch zwei armenische Kirchen.[114] Nach einer türkischen Erhebung von 1881 hatte die Stadt 2.380 Haushalte, davon waren 1.337 muslimisch, 1.003 christlich und 29 jüdisch. Nach einer Volkszählung von 1908 hatte die Stadt mit umliegenden Ortschaften 72.000 Einwohner, von denen nur noch 19 % Christen waren. Nach den Massakern im ersten Weltkrieg gab es in Edessa keine Christen mehr. Die alte armenische Kathedrale wurde 1915 in ein Feuerwehrspritzenhaus umgewandelt; erst 1993/94 wurde sie in eine Moschee umgewandelt.[115]

Bischofsliste von Edessa

Die Namen der chalkedonensichen Bischöfe sind kursiv gesetzt.

201	Palūṭ
ca. 300–313	Qūnē baut die Kathedrale
nach 313	Šaʿd (= arab. Saʿd, „Glück")vollendet die Kathedrale
327–345	Aitallāhā erweitert die Kathedrale
345	Abraham
369–370	Barsai (griech. Barses) baut das Baptisterium
379	Walgaš (Eulogios) baut die Danielskirche
394	Kyros I. (Qūrā) überträgt die Thomasreliquien Pqīḏā
nach 408	Diogenes baut die Kirche des Märtyrers Barlāhā (griech. Barlaos)
411/12–435	Rabbūlā, Schriftsteller
435–449/451–457	Hīḇā (griech. Ibas)[116]
449–451/457–471	Nonnos (syr. Nonnā)
471–498	Qūrā (Kyros II.)

[113] Vgl. Jakob Künzler, *Im Lande des Blutes und der Tränen. Erlebnisse in Mesopotamien während des Weltkrieges (1914–1918)*, Potsdam 1921, wo die Massaker an den Armeniern um Edessa im Ersten Weltkrieg beschrieben werden.

[114] Anton F. Büsching, *Neue Erdbeschreibung*, XI: *Die türkische Länder*, Schaffhausen 1769, 182.

[115] William Dalrymple, *From the Holy Mountain. A journey in the shadow of Byzantium*, London u. a. 1997, 78.

[116] Claudia Rammelt, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin u. a. 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 106).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000042

503–510	*Peter*, holt Hilfe gegen Kavad I. (488–531), der die Stadt belagert
510/22	Paul, deportiert nach Syrien, 526 Rückkehr, † 527
522–525	*Asklepios bar Mallāḥā*
527–532	*Andreas*
532	*Addai*
	Eulalios
542–578	Jakob Baradai
551	*Thomas* bei der Weihe von Paul I. von Antiochien
553	*Amazonios* (*Amidonios*) erbaut die melkitische Kathedrale
† ca. 582	Epiphanios (*Chronique de Michel le Syrien* 10, 19)
ca. 582	Severos von Eleutheropolis, von Kaiser Tiberius eingesetzt (*Chronique de Michel le Syrien* 10, 20), Streit mit Chalkedonensern
ca. 591	Sergios (syr. Sargīs) der Armenier
ca. 592	*Theodosios*, Chalkedonenser
ca. 594	Theodoros (Paulos) (*Chronique de Michel le Syrien* 10, 23)
603	Severos
603–619	Paulos
610	Yōnan (Johannes). statt des Nestorianers Ahisema (Sāhdōnā) von Chosrau II. Parvez eingesetzt (*Chronique de Michel le Syrien* 10, 25), Rückkehr nach Persien
ca. 610 – ca. 628	Isaias, von Chosrau II. eingesetzt, von Herakleios vertrieben, dann in Mabbūg (*Chronique de Michel le Syrien* 10, 25 und 11, 1–3) im Exil
ca. 628	Sāhdōnā, Nestorianer
ca. 628	*Kyros*, Chalkedonenser
ca. 635	Konstantin I., von Johannes II. Seḏrā (631–648) ernannt (*Chronique de Michel le Syrien* 11, 7)
bis ca. 648–650	Simeon I., von Johannes II. ernannt (*Chronique de Michel le Syrien* 11, 7. 10)
650/51	Kyriakos I.
ca. 660/70	Gabriel; Chalkedonenser: *Tiberios* (XI, 13)
ca. 668	Daniel
684–688	Jakob von Edessa, ernannt von Athanasios II. (683–686) (*Chronique de Michel le Syrien* 11, 15)
688–708	Ḥabīḇ (*Chronique de Michel le Syrien* 11, 15)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000043

708	Jakob von Edessa
ca. 709–734/5	Konstantin II., Schüler Jakobs von Edessa, von Elias (709–724) (*Chronique de Michel le Syrien* 11, 17)
728	Armenischer Metropolit
734/5	Athanasios
bis 760/1	Timotheos
760/1	Simeon II.
	Anastasios der Äthiopier, nur gewählt
768–769	Zacharias
ca. 784/86	Zacharias (*Chronique de Michel le Syrien* 12, 1) von Patriarch Georg I. (758–790) verbannt
	Elias von Qarṭāmīn, vom Patriarchen ernannt, vom Volk abgewiesen
ca. 793/94	wieder Zacharias von Qarṭāmīn
ca. 786–809	*Johannes*, Chalkedonenser
ca. 793/94	Basilios, geweiht von Kyriakos (793–817)
ca. 817	Theodosios von Qennešrīn, von Kyriakos
	Kyrillos
nach 837	Benjamin vom Jakobskloster, geweiht von Dionysios I. (817–845)
836–842	*Theodor*, Chalkedonenser
ca. 840	Elias, geweiht von Dionysios I.
nach 840	Konstantin III. von Qennešrīn, geweiht von Dionysios I.
ca. 880	Kyriakos, von Johannes von Dara, geweiht von Ignatios II. (878–883)
1031	Athanasios (Josua)
1042	Athanasios (*Anonyme Chronik von 1234*, 217)
1074	Athanasios
1099–1100	Athanasios
1101–1130	Basilios Abū Ġalīb Bar Ṣāḇūnī, von Athanasios VI. exkommuniziert
1144–1171	Basilios Abu'l Faraǧ Bar Šumōnō (ostsyr. Šummānā) (*Chronique de Michel le Syrien* 17, 13)
1192	Basilius (Fares) vom Barbarakloster (*Anonyme Chronik von 1234*, 242f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000044

La figure du roi Abgar d'Édesse

Alain Desreumaux

L'œuvre syriaque intitulée la *Doctrine de l'apôtre Addaï*, qui figure en entier dans un manuscrit du VIe siècle, se présente comme un récit complet d'une histoire dont une version plus courte (et certainement plus ancienne) se trouve déjà dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Elle raconte l'histoire du roi Abgar d'Édesse et de sa correspondance avec Jésus, suivie de l'évangélisation de la ville et de la mise sur pied de l'Église locale par l'apôtre Addaï et son premier successeur.

L'examen de l'ensemble de la tradition manuscrite syriaque – 34 manuscrits dont la moitié sont inédits – est assez surprenant. Il apparaît en effet, qu'un seul des textes syriaques conservé de la célèbre correspondance Abgar-Jésus ayant circulée de manière indépendante, est tiré de la *Doctrine d'Addaï* syriaque et est une copie tardive du milieu du XIIIe siècle ; les six autres sont issus de la traduction syriaque d'Eusèbe, de même que les inscriptions grecques portant ce texte sont tirées de l'Eusèbe grec, non sans que quelques complexes interactions se soient produites entre la version transmise par Eusèbe et la version de la *Doctrina* syriaque. La masse des autres manuscrits syriaques sont des extraits ou citations explicites de cette œuvre longue, recopiés jusqu'au XIXe siècle. Ces textes postérieurs ont été utilisés indépendamment de l'œuvre d'origine, de manières variables, du VIe au XIXe siècle ; il s'agit du récit de l'invention de la Croix (14 mss), de la correspondance Abgar-Tibère (au moins 2 mss), de la citation sur le destin de l'âme et du corps (10 mss) et de la citation du kérygme d'Édesse (1 ms.) Nous laissons de côté tous ces développements postérieurs pour considérer le texte central de cette histoire dont j'ai établi l'édition critique, pour en tirer quelques propositions sur ce qu'il aurait pu nous avoir conservé de la figure d'Abgar à Édesse aux origines de l'entrée de celle-ci dans l'histoire du christianisme.

L'œuvre syriaque longue est transmise par les trois plus anciens manuscrits de l'ensemble ; ils sont datables du début du VIe siècle ou de la fin du Ve.

1: Le texte de la Doctrina Addaï *parvenu jusqu'à nous*

Le texte même de la *Doctrine d'Addaï* syriaque tel qu'il nous est parvenu dans sa rédaction finale ne se trouve que dans ces trois manuscrits. [1]

---

1 Sur l'ensemble des manuscrits et sur l'organisation des textes et leurs titres, voir Alain Desreumaux, « Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leurs corpus. Le cas de la « Doctrine d'Addaï » syriaque », dans *La formation des canons scripturaires*, Michel Tardieu, éd., Paris 1993 (Patrimoines, religions du livre), 203–217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000045

Seul le texte du fameux manuscrit de Léningrad (ms. L) est complet. Son titre en forme de sommaire en exprime la composition :

> « Lettre du roi Abgar, fils du roi Maanou ; à quel moment il l'a envoyée à Notre-Seigneur à Jérusalem ; à quel moment l'apôtre Addaï s'est rendu auprès de lui à Édesse ; ce qu'Addaï a dit dans sa prédication évangélique et ce qu'il a dit et prescrit quand il a quitté ce monde, à ceux qu'il avait ordonnés prêtres. »

Son explicit, différent, en exprime la visée : « Doctrine de l'apôtre Addaï ». George Phillips[2] datait le manuscrit du VIe siècle. Je propose même de préciser la datation en remarquant des indices paléographiques caractéristiques. Dix lettres sont, en finales de lignes, munies d'un hapex à gauche (ܐ , ܒ , ܗ , ܘ , ܚ , ܝ , ܣ , ܩ , ܫ , ܬ)[3] et plusieurs couples sont ligaturés (ܘܠ , ܐܒ , ܘܒ , ܬܒ , ܐܫ , ܘܫ , ܬܫ). Ces particularités se retrouvent dans au moins trois manuscrits de Scété[4] bien datés. Je considère désormais hautement probable que le manuscrit de Léningrad a été écrit au cours du premier tiers du VIe siècle.

Les deux autres manuscrits de la *Doctrine d'Addaï*, Londres, British Library Add. 14644 (ms. B) et British Library Add. 14654 (ms. D), n'ont été conservés qu'en partie ; le texte de la *Doctrine* s'y trouve avec d'importantes lacunes matérielles. Leur écriture ne présente pas les caractéristiques paléographiques relevées ci-dessus dans L (dans B et D, l'hapex n'y existe que rarement et les ligatures sont quasi inexistantes), même si, à considérer l'aspect général de leur écriture, il est vraisemblable qu'ils soient à situer, en gros, entre la deuxième moitié du Ve et la première moitié du VIe siècle. Mais des datations précises seraient d'une grande importance : seule la connaissance sûre de la chronologie relative des trois manuscrits permettrait d'apprécier les variantes qui, comme on le voit ci-après, posent de délicats problèmes de conceptions théologiques et de points de vue historique transmis par ces manuscrits. De plus, il est très regrettable qu'on ne connaisse la provenance exacte d'aucun des trois. On sait seulement que le ms. B de la *Doctrina Addaï* fait partie du lot acquis par Moïse de Nisibe dont il possède un colophon écrit de sa propre main.

Or, les conceptions théologiques qui transparaissent dans le texte complet de la *Doctrine* contiennent des motifs qui peuvent provenir de l'histoire d'Édesse et qu'il serait essentiel de situer dans le temps. La problématique n'est pas simple. Je

---

2 *The Doctrine of Addai, the Apostle, now first ed. in a complete form in the original Syriac with an Engl. transl. and notes by George Phillips*, London 1876.

3 La coexistence de deux formes de yudh, l'une avec l'hapex et l'autre sans l'hapex, est visible dans l'inscription de Basufan, datée 544 de l'ère d'Antioche, soit 496 ap. J.-C., ce qui constitue un indice supplémentaire pour une école paléographique comportant ce trait particulier dans cette région à la fin du Ve et au début du VIe siècle.

4 Londres, British Library Add. 17182, daté 785 des Grecs (474 ap. J.-C.), écrit à Édesse ; British Library Add. 17176, daté de 427 de l'ère de Bostra (532 ap. J.-C.). Le ms. British Library Add. 17181, non daté, est estimé du VIe siècle par Wright ; il pourrait très bien être de la fin du Ve siècle, à l'époque même de Philoxène de Maboug. L'écriture du ms. British Library Add. 14484, est à ranger dans cette série paléographique.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000046

me place dans l'hypothèse selon laquelle une légende syriaque édessénienne a été traduite et transmise par Eusèbe d'une part et d'autre part reprise et développée par Labubna, qui signe la *Doctrine d'Addaï*. Ce qu'Eusèbe nous a transmis de la légende syriaque primitive doit déjà nous alerter sur les relations entre le christianisme et le manichéisme à Édesse. La légende syriaque primitive peut avoir répondu, avec la correspondance entre Abgar et Jésus, à une présence manichéenne, en prenant le contrepied de la lettre de Mani et de sa réputation de guérisseur. Dans le développement que constitue la *Doctrine d'Addaï* syriaque, nombre de motifs peuvent faire penser à une volonté de Labubna de souligner des aspects du christianisme qui répondent à la théologie et aux pratiques manichéennes et qui mettent en valeur l'Église d'Édesse comme porteuse d'une doctrine, d'une hiérarchie et d'une légitimité authentiques en regard de l'erreur manichéenne [5].

Dans la présente communication, je désire simplement présenter plusieurs passages de la *Doctrine d'Addaï* qui m'ont paru relever d'une telle interprétation, en suggérant qu'elle permet de les comprendre et de leur reconnaître une portée qui ne se lit pas explicitement à la première lecture.

1.1: Plusieurs remarques sur les variantes textuelles des trois manuscrits

La comparaison du texte des trois manuscrits de la *Doctrina* fait apparaître que B et D ne sont pas de la même main et ne présentent pas le même type de variantes ; il y a bien trois exemplaires différents de la *Doctrina*, effectués à des moments assez proches.

- Les trois copies sont quasi identiques ; B et L se suivent quasi mot-à-mot, avec quelques variantes « graphiques » faisant penser que B n'a pas compris plusieurs mots ou expressions. Ainsi, les noms propres de personnes, présentent à deux reprises des variantes dues à une confusion entre nun et yudh : au § 66 ܐܪܒܚ L : ܐܪܒܚ B ; au § 67 ܒܝܗ L : ܒܢܗ B ; au § 71, au lieu du mot « Diatessaron », B écrit ܕܡܗܠܝܢ, ce qui n'a aucun sens satisfaisant. Entre L et D, il y a davantage de variantes grammaticales : par exemple au § 12 ܕܐܪܟ ܐܚܠ L : ܐܪܟ ܐܚܠ D. Surtout, D présente une grande différence : ce qui reste du récit de l'invention de la Croix (§ 20–24) est curieusement placé avant ce qui reste de la *Doctrina* (§ 9–15), mais ces deux fragments commençant et finissant tous deux par des milieux de phrase, et le manuscrit étant en mauvais état, on doit soupçonner que le manuscrit a été démantelé et relié en désordre.
- En revanche, un petit nombre de variantes très significatives sont évidemment volontaires et théologiques :

5 Ce sont essentiellement les travaux de Han J. W. Drijvers qui ont attiré l'attention sur ce point et en ont fait un lieu important des recherches sur la *Doctrine d'Addaï*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000047

+ Au § 72, au lieu de « les adorateurs du feu et les desservants du feu » de L, B écrit « les adorateurs du feu et les desservants de l'eau », croyant sans doute corriger une répétition fautive, alors qu'il s'agit pour L de distinguer les fidèles et les prêtres du Zoroastrisme ; à moins que ce soit L qui ait rectifié pour concentrer son attaque contre les mazdéens.
+ B et L témoignent de conceptions institutionnelles différentes : au § 77, au lieu des ܡܫܡܫܢܐ « diacres » de L, B écrit les ܫܡܫܐ « ministres » ; il pourrait s'agir d'une méconnaissance du sens exact que le texte attribue à cette fonction en visant celle qui se trouve chez les manichéens, chez qui les ܡܫܡܫܢܐ sont « les ministres du culte et serviteur de l'Église, au sens propre des « diacres », assimilés aux évêques »[6]. Une importante variante concerne la succession apostolique. Au § 102, dans L, Palut reçoit l'ordination de Sérapion évêque d'Antioche qui l'avait reçue de Zéphyrin, évêque d'Antioche, qui l'avait reçue de Simon Pierre, tandis que, dans B, Zéphyrin est évêque de Rome, ce qui est plus conforme à la réalité historique, mais pourrait être une correction.
+ D présente des variantes qui interviennent sur l'explicitation du texte et surtout dans le vocabulaire christologique : *11* toi avec *tes autres* compagnons L : toi avec *les disciples tes* compagnons D ; *12* il a humilié sa divinité sublime *dans le corps* L : ... sa divinité sublime *dans l'humanité* D ; *20* Je suis allée adorer le lieu de sa *crucifixion* L : ... le lieu de sa *croix* D ; *20* comme on s'est moqué de *nous* lors de ta crucifixion L : comme on s'est moqué de *toi* lors de ta crucifixion D ; *21* et non pas pour que son *nom* soit blasphémé L : et non pas pour que son *signe* soit blasphémé D ; *22 Dieu* qui a montré des miracles étonnants dans ce pays L : *Christ* qui a montré... D ; *23 Dieu* sur le signe de qui surgissent L : *Fils de Dieu* sur le signe de qui surgissent D[7].

Pour résumer :

- les leçons de L sont presque toujours plus difficiles que celles de B : il semble que B ait corrigé un texte qui ne lui paraissait pas compréhensible ;
- les variantes grammaticales paraissent des corrections de B et de D pour « améliorer » le style ;
- toutefois, B est parfois meilleur que L qui commet plusieurs sauts du même au même (homoioteleuton), tandis que B n'en commet qu'un, que l'on peut corriger grâce à L ; L et B conservent donc chacun des passages que l'autre a omis par saut du même au même ;

---

6 Michel Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1981 (Que sais-je ?, 1940), 74. Je remercie beaucoup Jean-Daniel Dubois, directeur d'études à l'E. P. H. E, qui m'a éclairé sur cette variante et a attiré mon attention sur plusieurs autres points de grande importance que, sans lui, j'aurais manqués.

7 Je laisse de côté deux variantes d'un correcteur postérieur de D : D^2 (peut-être un ou deux siècles après) effectue deux corrections en *20* et *23* : au lieu de *Dieu* qui t'es livré toi-même à la mort pour tous les hommes LD, il corrige en *Fils de Dieu* qui t'es livré ... D^2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000048

- B ne copie pas L et L ne copie pas B ; ils sont tous deux copies d'un manuscrit antérieur ;
- les variantes de D pourraient être des remaniements grammaticaux et théologiques effectués sur un texte plus ancien.

Le texte de Saint-Pétersbourg (L) et celui de B sont l'un et l'autre plus proches de l'original, mais je ne vois pas de critère décisif pour les départager, sinon le fait que B semble avoir tendance à corriger des leçons *difficilior* de L et à apporter des précisions. La question est importante pour dire quelle était la position de l'original. Notamment, était-il pro-antiochien comme L ou pro-romain comme B ? Pour l'édition critique, j'aurais tendance à privilégier les leçons de L – pour conserver l'homogénéité textuelle, puisque L porte un texte entier – complétées par B lorsqu'il y a eu omission par saut du même au même. Mais on doit continuer à discuter la chronologie relative de L, B et D et l'authenticité des variantes : il se pourrait que celles de B transmettent mieux l'original. Quant au manuscrit D, dans lequel, curieusement, le grand passage de l'histoire de Protonice est indépendant de la *Doctrine d'Addaï*, il pose la question de l'antériorité de ce récit de l'invention de la Croix qui pourrait bien avoir été introduit dans la rédaction finale représentée par L.

En somme, et ce point est central, s'il y a bien un seul texte, il nous est parvenu sous trois recensions dont les retouches sont minimes dans l'écriture, mais conséquentes dans leur contenu.

Les variantes propres à L, B et D sont de toute évidence institutionnelles et théologiques et manifestent bien les enjeux de la *Doctrina Addaï* dans un contexte de débats christologiques de type monophysite que j'avais suggéré de placer dans la deuxième moitié du Ve siècle [8] et que Sydney Griffith, dans un exposé très clair et assez convaincant, propose de situer dans la première moitié du Ve siècle, pour affirmer dans la fondation apostolique du christianisme édessénien, la légitimité de la position de Rabboula [9]. En tout cas, un consensus semble se dessiner pour voir dans l'actuel texte de la *Doctrina Addaï* la rédaction finale, dans un contexte théologique au moins pro-cyrillien, de l'histoire des origines de l'Église d'Édesse, recueillant et utilisant plusieurs récits et traditions anciens remontant au IVe siècle et dont la plupart appartiennent à ce que j'ai nommé la « constellation apocryphe ». Ces traditions plus anciennes ont-elles porté des traces d'une situation dans laquelle se trouvait le christianisme édessénien à ses origines, confronté au bardesanisme, au marcionisme et au manichéisme ?

---

8 *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et trad. du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï par Alain Desreumaux* , Turnhout 1993 (Apocryphes), notamment 94, n. 141.

9 Sidney H. Griffith, « The Doctrina Addai as a paradigm of Christian thought in Edessa in the fifth century », *Hugoye* 6, 2 (2003), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No2/HV6N2Griffith.html>.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000049

Cette vision d'ensemble paraît généralement admise même si les motifs théologiques ne sont pas explicites. Ceux qui concernent le manichéisme semblent tenir beaucoup de place dans les idées et même, j'en fais ici l'hypothèse, dans les institutions dont la *Doctrina Addaï* garde les traces.

2: Des concepts et des pratiques opposés à ceux du manichéisme

Le rôle de polémique antimanichéenne de la *Doctrina Addaî* a été proposé déjà depuis longtemps par Han Drijvers qui l'exprime d'une façon très claire après en avoir donné les arguments un à un :

> « Die Abgarsage ist eine christliche Propagandaschrift, die in einer historischen Situation in Edessa am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden ist, in der die manichäische Version des christlichen Glaubens und die manichäische Mission die Rechtgläubigkeit, die nur eine Minorität bildete, am heftigsten bedrohte. » [10]

La confrontation et la comparaison entre motifs manichéens et motifs chrétiens susceptibles d'être exprimés dans un texte reste délicate dans la mesure où bien des points sont communs dans les expressions théologiques entre les deux religions, comme le souligne, à la suite de Gregor Wurst, Jean-Daniel Dubois à propos d'un passage du *Contra Faustum* de saint Augustin : « ... les termes employés par Faustus peuvent être entendus aussi bien par des oreilles chrétiennes que par celles des manichéens authentiques. » [11] Toutefois, à la liste des éléments donnés par Drijvers, que je ne vais pas redire ici, je voudrais ajouter la considération de plusieurs passages de la *Doctrina*, qui semblent étranges, et qui peuvent s'expliquer simplement si on les interprète en tenant compte de conceptions manichéennes contre lesquelles Labubna voudrait lutter.

En tout cas, une relecture de la *Doctrina Addaï* à cet éclairage me paraît indispensable.

3: Deux passages (problématiques) peuvent s'éclairer simplement en référence au manichéisme

3.1: Les tiares du roi

« Des années après la mort du roi, l'un de ses fils rebelles, qui ne consentait pas à la vérité, se dressa et manda Aggaï qui siégeait à l'église : « Fais-moi des tiares d'or comme tu en avais fait pour mes pères jadis. » Addaï lui fit répondre :

---

[10] Han J. W. Drijvers, « Abgarsage », dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I : *Evangelien*, Wilhelm Schneemelcher, éd., 5. Aufl., Tübingen 1987, 389–398.

[11] Jean-Daniel Dubois, « La croix de lumière chez les manichéens », dans *La croix. Représentations théologiques et symboliques. Journée d'étude du jeudi 19 septembre 2002 organisée à Strasbourg par le Centre d'analyse et de documentation patristiques*, Jean-Marc Prieur, éd., Genève 2004 (Actes et recherches), 49–65, ici 54f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000050

> « Je ne déserterai pas le ministère du Christ qui m'a été confié par l'apôtre du Christ pour faire des tiares de vilénie. » Voyant qu'il ne lui obéissait pas, le fils lui fit briser les jambes alors qu'il siégeait dans l'église et qu'il faisait une homélie. »[12]

On ne martyrise pas un évêque parce qu'il ne veut pas faire un objet pour lequel il a une réputation d'artisan. La *Doctrina* § 68 avait présenté Aggaï comme « fabricant des chaînes et des tiares du roi ». D'ailleurs, le texte dit le vrai motif : le fils du roi est rebelle et « ne consent pas à la vérité », en contre exemple de ce qui précède : « les auditeurs... étaient nombreux à devenir les disciples des membres de l'Ordre et confessaient le Christ roi en glorifiant Dieu qui les avait tournés vers lui. » Il s'agit donc d'une question religieuse : faire des tiares d'or pour le roi est contradictoire avec la vérité, avec la confession du Christ roi. Le refus d'Aggai inclut un refus du passé : « comme tu en avais fait pour mes pères jadis. » Je résume : la fabrication des tiares d'or, qualifiées explicitement de mauvaises, pour le roi est contradictoire avec le ministère du Christ ; les tiares d'or sont un signe de rébellion contre la vérité du Christ. Comment expliquer cela ?

Dans une lettre manichéenne récemment retrouvée à Kellis (Dakhleh en Égypte) où plusieurs documents évoquent, comme le dit Jean-Daniel Dubois, « la vie quotidienne de manichéens historiques ayant vécu en Haute Égypte au cours du IVe siècle »[13], un fait matériel explicité par Jean-Daniel Dubois vient nous donner une excellente clef. L'auteur de la lettre qui écrit à ses frères bien-aimés, parle de pièces d'étoffes qu'il a envoyées :

> « Du tissu bigarré, confectionnez une coiffe et filez une chaîne pour elle ... je vous adresse la demande expresse que vous trouviez 2500 talents ... et que vous filiez une coiffe à deux franges pour notre frère le presbytre ... »

Jean-Daniel Dubois précise que la qualité de frères doit être prise au sens fort de membres de la communauté manichéenne et que la salutation « dans le Seigneur » doit être entendue avec son contenu manichéen, c'est-à-dire que le Seigneur représente aussi bien la figure christologique de l'Intellect-lumière que la figure de Mani, sceau de la prophétie. Il explique que même si le nouveau terme technique employé dans la lettre, qu'il traduit par « la coiffe » désigne un couvre-chef que l'on trouve en milieu monastique chrétien, il a choisi cette traduction en fonction de ce que l'on sait des pratiques vestimentaires des manichéens. Ceux-ci portaient des coiffes s'ils étaient élus, témoins des représentations iconographiques de la fête du Béma, avec des élus habillés de blanc et coiffes assorties. Ici, le tissu est bigarré ; il n'est donc pas pour un élu, mais les coiffes colorées pour des dignitaires laïcs socialement haut placés apparaissent dans une scène,

---

12 Traduction : *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (n. 8), 115 § 100.

13 Jean-Daniel Dubois, « Une lettre manichéenne de Kellis (P. Kell. Copt. 18) » dans *Early Christian voices in texts, traditions, and symbols. Essays in honor of François Bovon*, David H. Warren, Ann Graham Brock et David W. Pao, éd., Boston etc. 2003 (Biblical interpretation series, 66), 431–438, ici 431.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000051

dite « de la main droite ». « Cette coiffe colorée est, de plus dotée d'une chaîne filée. » Il s'agit peut-être de décorations qui accompagnent la coiffe ...

Les indications de la *Doctrine d'Addaï* peuvent se lire simplement à la lumière de ce nouveau document : la *Doctrine présente* Aggaï comme l'un de ces artisans qui confectionnaient des coiffes et chaînes nécessaires au costume religieux des membres de l'Église manichéenne, élus et auditeurs, selon la structure manichéenne, dont le roi d'Édesse. Devenu vrai disciple du Christ, Aggaï ne peut plus se livrer à une telle activité, dont le sens est religieux et participe aux pratiques manichéennes.

3.2: Le destin des âmes

Un passage théologique de la *Doctrina Addaï* est particulièrement difficile à comprendre et je crois d'ailleurs l'avoir mal traduit dans le volume de la collection « Apocryphes » et dans celui de la Pléïade. Mais je ne suis pas le premier. Il devait poser des problèmes à tous les citateurs du VIIIe siècle, tous ou presque monophysites, qui l'ont légèrement modifié pour qu'il soit facile à comprendre. Mais à leur époque, leur préoccupation n'était plus le manichéisme : elle concernait simplement les problèmes de séparation de l'âme et du corps, de la résurrection et de la rétribution *post mortem*, point théologique évidemment important dans la théologie chrétienne.

> « (§ 90) Vous savez bien ce que je vous ai dit. Toutes les âmes des hommes, quand elles sortent de ce corps, ne sont pas mortes ; elles vivent et subsistent. Elles ont des habitations et une demeure de repos. La raison et l'intellect de l'âme ne périssent pas, parce qu'y est peinte l'image de Dieu qui ne meurt pas. Ce n'est pas comme le corps insensible qui ne ressent pas l'odieuse corruption qui l'assaille. L'âme ne peut recevoir sans le corps la récompense et la rétribution, parce que son travail n'est pas le sien seulement : il est aussi celui du corps où elle demeurait. (§ 91) Alors les rebelles qui ne connaissent pas Dieu s'en désolent sans profit. *Mais vous qui êtes du Christ*, son nom glorieux est sur vous et vous conseille ; il vous a dirigés sur la voie de la justice pour que vous y avanciez, que vous parveniez et atteigniez ce qui est promis et gardé pour ceux qui ne s'en détournent pas et qui continuent comme Notre-Seigneur les a appelés à le faire. »

Le texte est obscur, mais mis en regard des idées et des pratiques manichéennes sur le destin des âmes, il prend un sens [14]. La prédication d'Addaï pourrait constituer comme une réponse à la conception manichéenne de la colonne de lumière dans laquelle les âmes sont aspirées [15] pour retrouver leur patrie [16], leur demeure,

---

[14] Déjà, les *Acta Archelai* attribuent à Térébinthe, soi-disant prédécesseur de Mani, des explications sur « comment les âmes se séparent des corps et de quelle façon à nouveau elles y retournent. » Cela renverrait en fait à des conceptions bouddhistes récupérées par les manichéens.

[15] « L'énorme machine cosmique tourne, et la gigantesque roue à douze godets, la noria que Jésus a établie pour le salut des âmes, ne cesse de puiser les âmes lumineuses des morts qu'elle déverse à la colonne de Lumière qui, par les vaisseaux de la lune et du soleil, fait

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000052

le foyer qui leur est propre [17], qui est le royaume de la lumière, du « repos », de la « paix » définitive [18]. Les concepts avancés semblent être autant d'allusions à des concepts manichéens : la raison et l'intellect peuvent viser le « *nous* lumière » ; le Christ qui conseille et dirige de la *Doctrine* peut se démarquer du « Christ paraclet », le « Christ intellect lumière », celui qui guide le croyant et que le fidèle manichéen appelle au secours pour qu'il le guide lors du passage [19].

On peut voir dans la réflexion d'Addaï sur le destin de l'âme après la mort, un contre-pied quasi explicite de l'eschatologie manichéenne. L'âme ne s'échappe pas du corps, elle en reste solidaire dans la rétribution, et la mémoire des actions reste attachée au corps. Le souvenir ne permet pas d'échapper au châtiment : à la mort, il est trop tard pour se repentir. Contrairement à la doctrine manichéenne du processus de salut dans l'acte de souvenir de son essence primitive [20], divine, un instant oubliée [21], Addaï affirme que les actions des hommes sont marquées sur les corps et précise combien le souvenir et la « gnôse » chrétiens sont radicalement différents de ceux des concepts manichéens :

> « (§ 47) Tout ce pour quoi Notre-Seigneur est venu dans le monde, c'est pour nous enseigner et nous démontrer qu'à la consommation de la création, il y aura une résurrection de tous les hommes et qu'à ce moment-là, leurs conduites seront dépeintes sur leurs personnes et que leurs corps seront les rouleaux des registres de justice. Là, personne qui ne sache l'art d'écrire, puisque chacun ce jour-là lira les écrits de son propre livre et fera le compte de ses actions sur les doigts de ses mains ; de sorte que même les ignorants connaîtront la nouvelle écriture de la nouvelle langue et qu'il n'y aura personne pour dire à son voisin : « Lis-moi ceci », parce qu'un seul enseignement et une seule science régneront sur tous les hommes. »

C'est aussi pour contrer les pratiques manichéennes concernant les corps morts, que la *Doctrina* met en valeur la pratique chrétienne de l'ensevelissement des morts. « Ils croyaient à la survivance des morts et ils inhumaient leurs défunts dans l'espérance de la résurrection. (§ 71)» Il y a tout lieu de voir dans la mise en valeur de la pratique de l'inhumation par la *Doctrine* une opposition à la pratique de l'exposition des morts et aux mœurs traditionnelles iraniennes selon lesquelles on n'ensevelit pas les morts. La doctrine de la résurrection des morts fait l'objet d'un insistance particulière dans la *Doctrine* aux § 3, 4, 12, 73, 79 et, bien sûr celle de la fille de Protonice dans le récit de l'invention de la croix, dont on s'est souvent demandé ce qu'il venait faire dans la prédication d'Addaî. Je pense qu'il y

---

remonter ce fret mystique à son radieux paradis d'origine. » Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1976 (Idées et recherches), 50.

16 Ibid., 99.

17 Ibid., 60.

18 Ibid., 78.

19 Je dois à Jean-Daniel Dubois la suggestion de ces pistes de recherche. L'étude comparative précise de ces concepts que je ne puis détailler ici, reste à faire.

20 Puech, *Manichéisme* (n. 15), 61.

21 Ibid., 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000053

figure pour affirmer la réalité de la crucifixion de Jésus – en contrepoint au docétisme manichéen – et sa puissance capable de ressusciter les morts. Le Jésus chrétien est sauveur des vivants et des morts par sa mort et sa croix. Ce n'est pas l'un des Jésus manichéens qui font s'échapper l'âme. L'affirmation chrétienne de la résurrection dans la *Doctrina* est un contrepied très fort à la doctrine manichéenne [22].

4: Une rivalité théologique et institutionnelle

4.1: La conversion des auditeurs manichéens et la fondation de l'Ordre

Le paragraphe 99 est consacré au comportement des membres de l'Ordre et à la considération dont ils jouissent dans la société. Le salut qu'on leur demande parce qu'ils diffusent la paix évoque la pratique manichéenne du « salut de paix » [23] dans le cercle des élus, degré hiérarchique manichéen. Ici, la paix est donnée à tous. Je suggère qu'il faut prendre le mot « auditeur » au sens hiérarchique précis et techniques : les « auditeurs » dont parle la *Doctrine* et dont elle dit qu'ils étaient nombreux à devenir les disciples des membres de l'Ordre et à confesser le Christ-Roi en se convertissant, étaient pour elle tout simplement les « auditeurs » de l'Église manichéenne d'Édesse.

De plus, en parachevant l'histoire de la fondation de l'Église chrétienne avec la description des membres de l'Ordre (ܡܕܝܢܚܐ ܕܚܝܐ ܩܕܝܫܐ), chastes, saints, purs, bienséants, diffuseurs de paix, confesseurs du Christ-Roi, l'auteur de la *Doctrine* place l'Ordre à la pointe du récit et met en évidence la fondation de l'Ordre dès les origines de l'Église d'Édesse. J'ai en conséquence suggéré de voir les origines possibles du monachisme syriaque dans la nécessité de constituer l'Ordre comme contre-type des religieux manichéens (le IVe ordre) [24] ou tout au moins de lire dans ce passage de la *Doctrine* une intention de mettre en avant l'Ordre comme antérieur aux religieux manichéens et véritable porteur des valeurs de ceux-ci pour lutter sur leur propre terrain.

Ne serait-il pas plausible que le noyau ancien de la *Doctrina Addaï* syriaque ait été composé par un ܩܕܝܫ ܚܕ , un membre de l'Ordre, institution centrale de l'Église chrétienne naissante qui a réussi à supplanter le manichéisme à Édesse ?

---

22 Puech, *Manichésme*, 77. 97f. : « Bien entendu, il ne saurait être question de salut ou de résurrection pour le corps qui est, en soi, condamné et damné. À suivre la description du *Fihrist*, le cadavre abandonné par l'âme et laissé gisant, est purifié une dernière fois par le soleil, la lune et les dieux de lumière qui en retirent les forces, ... la mort ... est « exode », « sortie » hors du corps et du monde ..., séparation définitive de l'« âme vivante » et du « corps de péché ».

23 Ibid., 374.

24 « Les apocryphes et les milieux monastiques syriaques », *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église. IIe – début VIIe siècle. Patrimoine syriaque, Actes du colloque V*, I : *Textes français*, Antélias 1998, 129–134 ; ici 133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000054

4.2: La structure hiérarchique de l'Église d'Édesse et l'Église manichéenne

Il est délicat de comparer directement les fonctions mentionnées par la *Doctrine d'Addaï* avec les degrés hiérarchiques connus dans l'Église manichéenne[25]. Mais il est frappant de constater que les termes syriaques manichéens se retrouvent tous (sauf pour le guide) dans la *Doctrine d'Addaï* et on constate que celle-ci trouve des correspondances avec celles de la hiérarchie manichéenne. Je me contente de relever ces rapprochements qui appellent à une étude détaillée. On remarquera que la *Doctrine d'Addaï* ne parle que de prêtres et de diacres . Les prêtres sont les ܩܫܝܫܐ (§ 21. 77) comme les prêtres-intendants des manichéens. Les diacres (ܫܡܫܢܐ § 77) peuvent viser les ministres manichéens, ce qui expliquerait la variante ܫܡܫ notée plus haut. La réflexion d'Abgar parlant du « maître » d'Addaï (§ 64) peut viser le ܡܠܦܢܐ manichéen ; même la dénomination manichéenne des élus, ܒܪ̈ܝܡܐ serait visée indirectement par le biais de la citation biblique (§ 55. 88). Enfin, comme soulignée plus haut, les auditeurs ܫܡܥܢܐ accourant auprès des membres de l'Ordre seraient précisément les auditeurs manichéens au sens technique que ce terme avait dans l'Église manichéenne. Le paragraphe 99 est en effet consacré au comportement des membres de l'Ordre et à la considération dont ils jouissent dans la société. Le salut qu'on leur demande parce qu'ils diffusent la paix, évoque la pratique manichéenne du « salut de paix »[26] dans le cercle des élus. Ici, elle est donnée à tous. Les « auditeurs » dont parle la *Doctrine* et dont elle dit qu'ils étaient nombreux à devenir les disciples des membres de l'Ordre et à confesser le Christ-Roi en se convertissant, seraient tout simplement les « auditeurs » manichéens d'Édesse.

4.3: De nombreux détails cohérents dans une perspective antimanichéenne

De nombreux autres détails de la *Doctrina* se comprennent très simplement à la lumière de cette compréhension. Je les prends dans l'ordre des § qu'il faut commenter.

§ 1. Pourquoi une telle place accordée à Éleuthéropolis ? En effet, les envoyés d'Abgar se rendent auprès de Sabinus, gouverneur de César, à Éleuthéropolis. Historiquement, c'est assez fantaisiste.

Or d'après Épiphane, *Panarion* 66, Éleuthéropolis était le centre du manichéisme en Palestine où il prit son départ en 273–274 ap. J.-C. Peut-être doit-on mettre en relation à cela, la mention aux § 68, 77, 92, 101, d'un Abshelomo[27],

---

25 Je me réfère au tableau de nomenclature particulièrement clair et suggestif de Tardieu, *Le manichéisme* (n. 8), 78.

26 Puech, *Manichéisme* (n. 15), 374.

27 Le nom est attesté à Hashtarak, dans le Tur Abdin, actuellement en Turquie, gravé sur un chapiteau non chrétien orné d'un croissant de lune, dans une inscription fragmentaire inédite (écriture du IVe–Ve siècle).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000055

compagnon d'Aggaï et de Palut, sachant qu'Eusèbe, *Martyrs de Palestine*, nomme un Pierre Apselamos, comme ayant été martyrisé à Éleuthéropolis.

§ 4 Jésus est le bon médecin de Jérusalem. Mani est le médecin de Babylone. La *Doctrina* insiste sur le Christ médecin des âmes, bon médecin, qui ne guérit pas par des « plantes » ou « racines » حشائش en contrepoint à Mani, médecin réputé qui fait usage de ces « racines » (Ephrem, *Contra haereses ad Hypatium* 86, 12 ; 10, 2. 13 ; 71, 24 ; 129, 48 ; 136, 28, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan ... now first published by C[harles] W. Mitchell*, London 1912–1921 [Text and Translations Society] et de *pharmakon* (Titus de Bostra, *Adversus Manichaeos* 1, 20, p. 12. 20). Le *Psaume manichéen du Bema 242* parle de la trousse du médecin.

« Le thème de Mani médecin, médecin éclairé, médecin des âmes et des corps, est souvent présent dans les sources manichéennes. La médecine constitue l'un des fils conducteurs de la vie de Mani. »[28] Mani est le Médecin des âmes[29] et il est aussi celui qui prétend guérir le fils du roi dans les *Acta Archelai*.

Vahram dit à Mani : « Peut-être a-t-on besoin de toi pour administrer drogues et médecines, mais tu n'es même pas capable de cela ! » Mani répond : « J'ai toujours bien agi envers toi et les tiens. Nombreux tes serviteurs que j'ai délivrés des démons et d'envoûtement, nombreux ceux que j'ai guéris de la maladie, nombreux ceux dont j'ai écarté toutes sortes de fièvres, nombreux ceux qui se mouraient et à qui j'ai rendu la santé. »[30]

§ 4 Dans la lettre d'Abgar, Jésus est cru Dieu ou fils de Dieu, selon une réflexion du roi, qui sonne assez étrangement. Ne serait-ce pas pour contrer Mani qui est appelé Dieu dans M. 566 I et M 1306 I ?

§ 6 Le portrait du Christ est peint par Hanan ; Abgar le place avec grand honneur dans l'une des pièces de son palais. Cet épisode du portrait de Jésus peut répondre à deux prétentions manichéenne. D'une part celle du portrait de Mani lui-même vénéré lors de la fête du Béma, et d'autre part le fait que Mani, contrairement à Jésus qui n'a laissé que des traditions orales, « a utilisé l'écriture et la peinture pour fixer ce qu'il avait reçu de l'ange et pour le transmettre ainsi à ses disciples .»[31]

§ 55 *L* Ce n'est pas à cause d'un homme que le soleil s'est obscurci *sur la croix*, mais à cause de celui qui a fait les grands luminaires ; ... *dans le ciel B*

La correction de B se conçoit mieux, même si celle de L peut se lire selon l'évangile de Luc 23, 14 « Le soleil ayant disparu ». Mais il est possible que B

---

28 Scopello, « La vie de Mani selon les Acta Archelai », *Apocrypha* 6 (1995), 203–234, ici 228f.
29 Puech, *Manichéisme* (n. 15), 92.
30 Fragment M3, traduction : Tardieu, *Le manichéisme* (n. 8), 38.
31 Michel Tardieu, « Le procès de Jésus vu par les manichéens », *Apocrypha* 8 (1997), 9–23, ici 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000056

n'ait pas compris une attaque antimanichéenne. Car bien qu'on ne connaisse pas d'exégèse manichéenne de ce passage, on sait que « les spéculations manichéennes sur la croix de lumière » ont largement circulé [32]. On pourrait voir ici une allusion à la dimension lumineuse de la figure du Christ, le Jésus-Splendeur [33]. et à l'idée manichéenne selon laquelle la résidence du Christ est dans le soleil [34]. Alors, si la *Doctrina* revient à plusieurs reprises sur l'obscurcissement du soleil au moment de la crucifixion (§ 36. 42. 74), le § 75 qui parle de l'obscurcissement *sur la croix* n'est probablement pas une simple variante littéraire.

Il se peut aussi que la demande expresse d'Addaï de refuser le culte du soleil créé (§ 50), qui est évidemment un *topos*, vise la prière manichéenne au soleil.

§ 57 L'insistance sur le titre de *roi* donné à Jésus (§ 57. 79. 85) n'est pas habituelle dans les écrits chrétiens anciens. Or, c'est un concept qui tient une place importante dans la théologie manichéenne où l'homme est « fils de roi », « premier fils du roi », c'est-à-dire, comme l'écrit Puech, comme le sont Jésus et l'homme primordial, enfant et membre de Dieu, du « roi du paradis » [35]. Lors du jugement, la comparution de tous les hommes se fera devant le tribunal du Christ installé au centre de l'univers où Jésus siégera en qualité de « Roi du *nous* », personnifiant l'Intelligence dans sa fonction de juge [36]. L'affirmation du Christ roi par la *Doctrine* est alors une rectification chrétienne du Christ roi des manichéens.

De plus, l'allusion au manteau pourpre dont les soldats romains affublent Jésus au moment de la Passion, en se moquant de lui comme « roi des juifs » pourrait être dans la *Doctrine* un trait de polémique contre l'exégèse manichéenne de la pourpre de la Passion (*Psaume à Thomas*, *Psaume d'Héraclide*). Contrairement à la doctrine manichéenne où le corps du Sauveur n'est qu'apparent, la *Doctrine d'Addaï* insiste sur la réalité de la Passion et de la mort, vécues non pas symboliquement en revêtant un manteau pourpre, mais par un vrai roi, vrai Dieu, dont le vêtement est le corps. En tout cas, l'expression est de fort belle venue et, parmi tous les textes christologiques, entièrement originale.

§ 74–75 La *Doctrine d'Addaï* insiste sur le thème de l'innocence de Jésus injustement mis à mort par les juifs, ce qui est aussi une conviction manichéenne [37] :

« Les juifs se saisirent du fils de Dieu, le jugèrent injustement dans une assemblée et le condamnèrent de façon inique, bien qu'il n'eût pas péché (*Keph.* I, 12, 34–13, 3) » [38] L'insistance sur l'innocence de Jésus fait partie de l'exégèse

---

32 Dubois, « La croix » (n. 11), 65.
33 Ibid., 55.
34 Ibid., 56. 60.
35 Puech, *Manichéisme* (n. 15), 57.
36 Ibid., 99.
37 Tardieu, « Procès » (n. 31), 16 parle d'une « démonstration de la responsabilité directe et entière du tribunal juif dans la mise à mort de Jésus ».
38 Ibid., 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000057

manichéenne de la Passion, qui utilise les trois sentences lucaniennes de l'innocence proclamées par le gouverneur ; « et par Pilate, un motif de mort ne fut pas trouvé en lui. »[39]

Mais pour les manichéens, Pilate est disculpé ; dans la *Doctrina*, la correspondance Abgar-Tibère rectifie : Pilate est limogé pour avoir cédé aux volontés des juifs.

§ 79 Les consignes diverses données par Addaï avant de mourir et notamment la consigne faite aux desservants d'être exacts et de ne pas négliger le service peut répondre aux consignes des manichéens[40].

§ 102 L'imposition des mains pour consacrer évêques, prêtres, diacres, (§ 10. 102) est mise en valeur peut-être pour rivaliser avec ce rite d'ordination qui selon Puech a dans le manichéisme une « importance singulière et une place éminente ».

5: Le roi Abgar et le manichéisme à Édesse

Tous ces traits antimanichéens éclairent la conversion qu'a effectuée le roi Abgar, conversion dont on ne comprenait pas bien la nécessité, puisqu'il avait explicitement foi dans le Christ avant toute prédication, dès le début du récit. Labubna écrirait donc dans un contexte manichéen et, s'il ne peut dire qu'Abgar était manichéen puisqu'il règne à l'époque de Jésus, il pense sa conversion comme une conversion du manichéisme au christianisme. Dans cette perspective, Abgar avait foi dans le Christ, comme tous les manichéens, mais pas selon la foi chrétienne. Dès lors, il fallait bien une prédication et une conversion à une foi chrétienne authentique et on comprend plus facilement l'ensemble de la *Doctrina* de cette manière, à commencer par la lettre d'Abgar : pour un manichéen, affirmer que Jésus est le vrai médecin qui guérit sans plantes et pharmacopée est une prise de position contre Mani, et la base d'une profession de foi vraiment chrétienne désormais possible. La prédication d'Addaï est dès lors claire. Il vient non pour convertir Abgar au Christ (Abgar croit déjà en lui), mais pour expliciter les vrais dogmes chrétiens, prêcher un vrai credo, un vrai kérygme et organiser les pratiques chrétiennes conformes[41]. En regard, la conversion d'Abgar est refusée par son fils, qui reste manichéen et veut obliger Aggaï à reprendre son activité manichéenne de fabricant de tiare, ce qui provoque le martyre.

---

39 Tardieu, « Procès » (n. 31), 19.

40 Puech, *Manichéisme* (n. 15), 69.

41 J'avais soupçonné une telle interprétation dans un article dont je conserve la ligne : Alain Desreumaux, « Abgar, le roi converti à nouveau », dans *De la conversion*, Jean-Christophe Attias, éd., Paris 1998 (Patrimoines, religions du livre), 217–227. Mais désormais, je propose précisément un roi manichéen qui se convertit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000058

Rien dans la *Doctrine d'Addaï* n'est ouvertement une polémique ni une attaque explicite contre les doctrines et institutions manichéennes. Cependant, il est possible d'interpréter les prises de position théologiques de la « Doctrine » de « l'apôtre Addaï » comme des affirmations chrétiennes visant à redresser dans un sens orthodoxe des conceptions manichéennes sur le Christ, sur le salut, sur l'âme et le corps et à démarquer les institutions, la hiérarchie et les pratiques manichéennes en dessinant la structure, l'organisation et les pratiques de la véritable Église.

S'il en est bien ainsi, si cette lecture constitue l'interprétation d'ensemble de l'œuvre de Labubna, de multiples questions se posent. D'abord, à l'époque à laquelle a été effectuée la rédaction finale de la *Doctrine d'Addaï*, l'Église manichéenne d'Édesse devait être importante pour que Labubna ait à ce point besoin de lui opposer l'Église chrétienne orthodoxe et affirmer l'antériorité et la légitimité de celle-ci. Si cette démarcation systématique est le but essentiel de l'œuvre, on peut comprendre que les institutions chrétiennes qu'elle promeut paraissent assez archaïques. Cela n'oblige donc pas pour autant à en remonter la composition à haute époque. Elle a pu être élaborée au IVe ou au Ve siècle.

Ensuite, se pose la question de la réalité de l'implication des rois d'Édesse dans l'Église manichéenne. Labubna construit-il de toute pièces une histoire de la conversion d'un Abgar manichéen au christianisme et du martyre du successeur d'Addaï à cause du fils du roi, son successeur resté manichéen ? Aucun autre document ne témoigne de ces faits. Mais on peut imaginer qu'il existait une telle tradition dans l'Église d'Édesse. Celle-ci pouvait reposer sur une réalité d'autant plus probable qu'on sait avérée la relation entre Mani et Édesse. On comprend que l'histoire de l'Église d'Édesse, qui utilisait comme premier argument de légitimation, la relation directe entre son roi et Jésus et sa fondation par l'un des Soixante-douze envoyé par l'un des Douze, ne pouvait pas parler d'une conversion du manichéisme, ce qui eût reconnu l'antériorité de celui-ci.

De même, le récit fondateur ne pouvait pas se démarquer explicitement des institutions manichéennes sous peine d'en reconnaître l'antériorité ou pire, leur influence sur celles de l'Église orthodoxe. Il n'est pas absurde de supposer qu'il pourrait bien en avoir été en partie ainsi avec l'« Ordre ». Celui-ci peut avoir été constitué pour répondre à la catégorie des religieux manichéens et rivaliser avec eux en affirmant l'orthodoxie chrétienne.

Quoi qu'il en soit, la *Doctrine d'Addaï* paraît nous transmettre, à travers la légende d'Abgar, une réalité historique, celle de la structuration de l'Église d'Édesse dans un contexte religieux marqué par le manichéisme avec lequel elle devait rivaliser sans craindre d'affirmer son antériorité qui, sans être apostolique, était sans doute bien réelle. Pour Labubna, Édesse fut la ville où Jésus répondit à Mani et, grâce au roi Abgar, s'affirma le vrai médecin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000059

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000060

My Lord With His Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia

Lucinda Dirven

The present article aims to throw some light on the "Lord with his Dogs", a deity mentioned in *The Fall of Idols*, a sermon by Jacob of Sarug (451–521 AD). This poetic homily lists a whole range of pagan deities and the localities where they were worshipped. Its Christian author is particularly detailed and precise with respect to places in the vicinity of his home town Sarug. Sarug is situated west of Edessa, on the road to Antioch, and Jacob's knowledge about Edessa and its surrounding may therefore be correct. The passage in question reads:

> "He (that is Satan) put Apollo as idol in Antioch and others with him,
> In Edessa he set Nebo and Bel together with many others,
> He led astray Harran by Sin, Baalshamin and Bar Nemre
> By my Lord with his Dogs and the goddess Taratha and Gadlat."[1]

The "Lord with his Dogs" is, according to Jacob of Sarug, one of the deities that received a cult in Harran. Harran is situated 20 km south-east of the trading city of Urfa, once called Edessa, and the inhabitants of Harran may therefore rightfully be called Edessa's neighbours. Additional information about pre-Christian religion in Harran and Edessa may be obtained from the *Doctrina Addai* that describes the visit of the apostle Addai to Edessa. The text, which, in its present form, dates from the end of the fourth century AD, was intended as a defence of orthodox faith in Edessa. According to the anonymous author of the *Doctrina Addai*, some inhabitants of Edessa worship the deity Bath Nikkal, as do the inhabitants of Harran.[2] Regrettably, the Lord with his Dogs is not mentioned here.

This article greatly benefited from critical remarks and suggestions made by Ab de Jong, Astrid Nunn and Frans Wiggermann. Needless to say, responsibility for the views expressed here, as well as for the remaining errors, lies with the author.

1 Simon K. Landersdorfer, *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums*, München 1914 (Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1913/14), 11. 51–54. Cf. Han J. W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980 (EPRO, 82), 38.

2 In a sermon delivered before the whole population of Edessa, its king and nobles included, Addai refers to pagan beliefs adhered to by inhabitants of Edessa: "... there are those among you who ... adore Bath Nikkal as the inhabitants of Harran, your neighbours, and Tar'atha, as the people of Mabbug, and the eagle as the Arabians, also the sun and the moon, as the rest of the inhabitants of Harran, who are as yourselves" (transl.: *The Doctrine of Addai, the Apostle, now first ed. ... with an Engl. transl. and notes by George Phillips*, London 1876, 23). Bath Nikkal is best explained as "daughter of Nikkal", the female companion of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000061

No other classical authors who discuss pre-Christian religion in Edessa mention this mysterious "Lord with his Dogs". Consequently, we cannot know for sure whether this deity from Harran was the object of a cult in Edessa as well.

For want of literary sources, for a long time it was uncertain which deity the epithet the "Lord with his Dogs" referred to. Finds from the ancient city Hatra, however, a pre-Islamic city located 80 km west of Mosul in present-day Iraq, have proven unequivocally that the god in question must be Nergal.[3] Nergal is the Ancient-Babylonian deity of the underworld, the god of pestilence and sudden death. As we shall see, Nergal's association with dogs is not self-evident and seems to be a relatively recent aspect of the god's persona. It is noteworthy, then, that we find this feature in the region around Harran as well as in Hatra, which is located about 200 km south-east of Harran. This suggests that Nergal's association with dogs was indeed widespread in the north of Syria and Mesopotamia during the period of Parthian domination. Several centuries later, among the Mandeans, the dog is known as the sacred animal of Nirigh (i. e. Nergal). Nergal's planet Mars is also associated with dogs in Mandean texts.[4]

Whereas only the name "Lord with his Dogs" has come down to us from Harran, the Hatrene version of this god is attested in an archaeological and religious context that throws some light upon various aspects of his personality as perceived by his worshippers. Of course it need not follow from the situation in Hatra that the god had the same character and functions in Harran. The personas of gods are not fixed but change according to their worshippers and surroundings. Nevertheless, one can expect there to be some similarities. We are, after all, dealing with a god that has a millennia-old tradition in this region. The cultural patterns of cities in north Syria and Mesopotamia had much in common, not least because there were ongoing contacts between these cities. The occurrence of the "Lord with his Dogs" in both Harran and Hatra therefore substantiates the hypothesis advanced by Han Drijvers in his study of cults and beliefs in pre-Christian Edessa: that religions and religious practices in the cities of Syria and Mesopotamia during Greco-Roman times show a common pattern with local variants.[5]

In the following discussion, I shall start with a short sketch of Hatra's history and religious situation. Subsequently, the god Nergal and his companion the dog will be adressed. In an attempt to establish the persona of this deity in Hatra, I shall list the inscriptions and representations that testify to his cult. In Hatra, Nergal and his dogs can be linked to other names and manifestations of Nergal. These manifestations are potentially meaningful for a proper understand-

---

Sin in Harran. Cf. Drijvers, *Cults* (n. 1), 142f.; Marten Stol, art. "Sin", in: *DDD*, 2. ext. rev. ed., Leiden etc. 1999, 782f., at 783. Contra Judah B. Segal, "Additional note on Hercules-Nergal", *Iraq* 35 (1973), 68f..

3 First noted by Segal, "Additional note" (n. 2), 68, and accepted by all subsequent scholars.

4 Ethel S. Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963, 299.

5 Drijvers, *Cults* (n. 1), 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000062

ing of Nergal's alliance with the dog, and will therefore be discussed in some detail. It follows from the epithet of Nergal at both Harran and Hatra that the dog is crucial to his persona. The last part of this article therefore deals with the origin of this partnership and its significance for the character of the god.

Hatra, the city of the Sun God

The spectacular archaeological remains of Hatra are located in the Jazirah, in present-day Iraq. Research first started here at the beginning of the last century, with the German expedition led by Walter Andrae, who was working in Assur at the time.[6] Since the 1950s, the town has been under excavation and restoration by Iraqi archaeologists. An Italian team led by Roberta Venco-Ricciardi worked at Hatra with intervals from 1986. Excavations came to an end in 2002, as a result of the explosive political situation. The American-English invasion of Iraq in 2003 did not damage the site itself. The looting of museums that followed the occupation of Baghdad and Mosul by the American and English troops in the spring of 2003, however, did greatly affect the state of sculptures and other finds from Hatra. Although it seems that less artefacts from Hatra were stolen than was initially feared, the exact condition and whereabouts of many objects are still uncertain three years after the ransacking.

Hatra is located in the eastern Jazirah, a region with an annual rainfall of less than 200 mm, and may therefore truly be called a desert city. Although it has several watering points, it is important to stress that Hatra is not an oasis, as Palmyra was, for example. Although it was of old a camping place for nomads, settlement can only be traced back to the first centuries BC. Most of the surviving monuments date from the second century AD and the first half of the third century.[7] The city was conquered in AD 240 by the Sasanians, after a Roman garrison had been stationed there for a few years. It was probably quickly abandoned by a major part of the population, which explains the excellent preservation of its monuments, that all date from a fairly short period of time.

---

6 For the history of research on Hatra, see Stefan R. Hauser, "Hatra und das Königreich der Araber", in: *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.–30. Juni 1996)*, Josef Wiesehöfer, ed., Stuttgart 1998 (Historia. Einzelschriften, 122), 493–528, at 495f.; Roberta Venco-Ricciardi, "Hatra. Presentazione del sito", *Topoi* 10 (2000), 87–110.

7 Roberto Parapetti and Roberta Venco-Ricciardi, "L'architettura del santuario metropolitano di Hatra", *Topoi* 10 (2000), 111–142, for the architectural history of the structures in the central temenos. For the history of the small shrines, see Fuad Safar and Muhammad Ali Mustafa, *Hatra. The city of the Sun God*, Baghdad 1974, 350–72 (in Arabic) and Susan B. Downey, *Mesopotamian religious architecture. Alexander through the Parthians*, Princeton, NJ 1988, 161–73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000063

The reasons for Hatra's sudden growth are still a matter of conjecture. It falls beyond the scope of this article to discuss this at length, but for a proper assessment of religion in the city, it is necessary to sketch the broad outlines of this development.[8] For the greater part of its history, Hatra was located on the fringe of the Parthian Empire. The city was ruled by lords, later called kings, who were in all likelihood vassal kings of the Parthian King of Kings. The city, particularly the territory around it, must have been of great strategic importance at the time. Roman historians tell us that on three occasions the troops of Trajan and Septimius Severus attempted in vain to conquer the city.[9] Several Hatrean inscriptions show that there was a close relationship between the people who had settled in the city, and the people who adhered to a nomadic way of life.[10] Inscriptions refer to Hatrene rulers as "king of Arab", which suggests that Hatra's territory was known as "Arab", and that the nomadic population were called "Arabs".[11] The Hatrene rulers controlled the nomads that roamed the city's territory, and, through them, the entire region; thus, in order to control the region, the Parthian kings allied themselves with the Hatrene rulers. The region around Hatra increased in significance after AD 165. At this time the province of Oshroene fell into Roman hands and consequently Hatra's territory became the frontier of the Parthian Empire.[12]

---

8 For a sketch of Hatra's history, see Han J. W. Drijvers, "Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung", in: *ANRW*, II, 8, Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, eds., Berlin etc. 1977, 803–837; Hauser, "Hatra" (n. 6); Michael Sommer, *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien*, Mainz am Rhein 2003 (AW, Sonderbd. = Zaberns Bildbände zur Archäologie), 19–46; idem, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Dura Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart 2005 (Oriens et occidens, 9), 355–390.

9 Trajan's failure in AD 117 (Cassius Dio 68, 31), was followed by two attempts of Septimius Severus in 197 and 199 AD (Cassius Dio 75, 1, 1–3; 76, 9, 5–76, 12; Herdodian 3, 1; 3, 9). The Sasanian ruler Ardashir was defeated in 230 (Cassius Dio 80, 3, 2). Ardashir succeeded in taking Hatra in 240 AD According to Ammianus Marcellinus (25, 8, 5), the city was deserted when Jovian and his troops passed the city with the dead body of Julian in 363/4 AD. Literary sources praise the wealth of this city. For an overview of the written sources pertaining to Hatra, see Jürgen Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān und Haṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986, 228–235.

10 Notably H79 and H336.

11 Klaas Dijkstra, "State and steppe. The socio-political implications of Hatra Inscription no. 79", *JSSt* 35 (1990), 81–98, at 96f.; Stefan R. Hauser, "Ecological limits and political frontiers: The 'Kingdom of the Arabs' in the eastern Jazirah in the Arsacid period", in: *Landscapes. Territories, frontiers and horizons in the ancient Near East. Papers presented to the XLIV. Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7–11 July 1997*, II: *Geography and cultural landscapes*, Lucio Milano et al., eds., Padova 2000 (History of the ancient Near East. Monographs, 3, 2), 187–200, at 191.

12 Rightly pointed out by Hauser, "Hatra" (n. 6), 516. For the complicated relationship between Oshroene and Rome during these years, see Steven K. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, London 2001, 29–45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000064

In all likelihood, Hatra not only functioned as a political, but also a religious centre for the desert people living in and around the city.[13] In my view, religion played a prominent role in the process that united the nomads with the settled population. In addition to political authority, the Hatrene rulers probably yielded supreme religious power. In the past, Hatra has been characterised as a centre of pilgrimage. This is an adequate description if understood in a civic and regional sense.[14] The crucial role of religion for Hatra's development can be deduced from the legend *ḥṭr' dšmš* "enclosure of Shamash" on Hatrene coins, which suggests that the whole city was dedicated to this sun god.

Above all, the importance of religion for Hatra is apparent from the archaeological finds from the city. Finds consist of architecture, sculptures, a few paintings, pottery, coins and, last but not least, about 500 Aramaic inscriptions. The circular city is almost 2 km in diameter and comprises about 310 ha. In the centre is a huge temenos that measures 440 by 320 m. The temenos is divided by a wall into an enormous forecourt and a smaller court where the main structures are situated. When first studied by Walter Andrae, the complex was identified as a palace. Subsequent excavations show unequivocally that we are in fact dealing with a religious monument. It follows from inscriptions that the complex was the home of Hatra's most important gods: Maren, "our Lord", and Barmaren, "the son of our Lord". It is clear, however, that Hatrene rulers played an important role in the construction of the buildings in the temenos.

Apart from the enormous religious complex in the city-centre, a further fourteen small shrines have been excavated in the domestic area around the temenos. By convention, they are known according to the sequence in which they were excavated. Since the deities to whom the small shrines were dedicated are frequently unknown, it is probably best to maintain this tradition. A great many of these shrines are centred around the cult of a Herakles-figure, who was worshipped in Hatra under the name of Nergal.[15] In addition, deities such as Baalshamin, Atargatis, Nabu and Nanaia received a cult in the small shrines. The deities worshipped in the temenos (the triad Maren, Marten, Barmaren, the goddess Allat and several other deities) also occur in inscriptions and representations from the small shrines. In contrast, deities that figure prominently in the texts and other finds from the small shrines do not appear in the central temenos. Whereas the rulers of Hatra and the political elite figure prominently in the cen-

---

13 For an overview of religious practices at Hatra, see Ted Kaizer, "The 'Herakles figure' at Hatra and Palmyra: Problems of interpretation", *Iraq* 62 (2000), 219–231, with references to earlier publications.

14 For Hatra's role as a "pilgrimage centre", see Lucinda Dirven, "Hatra: a 'pre-Islamic Mecca' in the eastern Jazirah", *ARAM* 18/19 (2006/7), 363–380.

15 For the cult of Nergal-Herakles at Hatra, see Wathiq al-Salihi, "Hercules gnd", *Sumer* 29 (1973), 151–156 (in Arabic); idem, "Hercules-Nergal at Hatra (II)", *Iraq* 35 (1973), 65–68; idem, "A note on a statuette from Hatra", *Sumer* 29 (1973), 99f.; idem, "Further notes on Hercules-Gnda at Hatra", *Sumer* 38 (1982), 137–140.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000065

tral temenos, the small shrines were used by smaller social units such as families. One can hypothesize that the central temenos was the base for a set of centralized cults, supported by the royal house and important to the city as a whole, whereas the small shrines were frequented by social groups of a small scale.[16]

Within the city, around 500 inscriptions have been found. With a few exceptions, all are written in the local Aramaic script.[17] Most of them are not very long and informative texts; they give us the names and dates of local rulers, names of certain officials, and the names of deities. Only a few are slightly longer. In addition to the inscriptions, we have representations of people and gods. Unlike in Dura-Europos, for example, wall paintings are rare in Hatra. Most representations consist of sculpture: both architectural decoration, and stelae, statues and figurines.[18]

Nergal Kalba

Crucial to the identification of the "Lord with his Dogs" as Nergal are several Hatrean inscriptions that refer to *nrgl* or *nrgwl klb'*. So far, various interpretations have been proposed for this phrase. Some scholars have taken *kalba* in apposition and translate it as "Nergal the dog".[19] Others have assumed there is a construct relation between the words, i. e. "Nergal of the dog",[20] or read *kallaba* and translate "keeper of the dog".[21] Since all translations are grammatically possible,

---

16 Also suggested by Kaizer, "Herakles figure" (n. 13), 231.

17 Inscriptions from Hatra are numbered according to their sequence of publication, henceforth abbreviated H1 etc. The corpus of texts was published several times. Most important are Basile Aggoula, *Inventaire des inscriptions hatréennes*, Paris 1991 (BAH, 139); Francesco Vattioni, *Le iscrizioni di Ḥatra*, Napoli 1981 (Annali del'Istituto Orientale di Napoli. Suppl., 28); idem, *Hatra*, Napels 1994 (Annali del'Istituto Orientale di Napoli. Suppl., 81); Klaus Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998.

18 The majority of the sculptures were published in Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7). Finds from subsequent excavations were made known in publications scattered over several journals, mainly *Sumer, Iraq* and *Bulletin of the Asia Institute*. A comprehensive catalogue of all sculptures from Hatra published thus far, is being prepared by the present author.

19 André Caquot, "Nouvelles inscriptions arameennes de Hatra (IV)", *Syria* 32 (1955), 261–272, at 268; Józef T. Milik, *Recherches d'épigaphie proche-orientale*, I: *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thaises sémitiques à l'époque romaine*, Paris 1972 (BAH, 92), 167f.; Han J. W. Drijvers, "Mithra at Hatra? Some remarks on the problem of Irano-Mesopotamian syncretism", in: *Études mithriaques. Actes du 2e congrès international, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Leiden u. a. 1978 (Acta Iranica, 17 = Sér. 1, 4), 151–186, at 171. 179; Tubach, *Schatten* (n. 9), 268 with n. 82; Aggoula, *Inventaire* (n. 17), 50; Vattioni, *Iscrizioni* (n. 17), 47; Beyer, *Inschriften* (n. 17), 45. 108.

20 Herbert Donner and Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, II: *Kommentar*, Wiesbaden ^{3}1973, 302.

21 Fuad Safar, "Kitabat al-Hadr", *Sumer* 11 (1955), 3–14 (in Arabic), at 11; al-Salihi, "Hercules-Nergal (II)" (n. 2), 68f.; Jonas C. Greenfield, "Nergal dhspt", *Acta Iranica* 12 (1988), 135–143, at 137. Caquot, "Inscriptions (IV)" (n. 19), 268, notes that in Syriac, the word re-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000066

the feasible choice must be based on contextual evidence. I shall therefore start with a presentation of the material.

The most important evidence comes from Temple X, a small temple situated 600 m west of the Great Temenos, that is oriented east.[22] The pronaos of the shrine yielded a plain bronze plate with the inscription *nrgl klbʾ*.[23] The cover of an offering box representing a dog in relief was, according to the fragmentary inscription, made for Nergal.[24] The base of a statuette of which only the bare feet, lion skin and club remain, has an inscription that dedicates the object to *nrgl klbʾ*.[25] In the same shrine, an alabaster statuette of a dog was found, with an inscription on the plinth mentioning three dogs (fig. 1).[26] Although Nergal is not mentioned in this text, it is probable that the dog refers to his cult. The same holds true for a small altar with a representation on the front of a male figure raising an axe.[27] The

---

fers to a hunter who leads a pack of dogs. Recently, Ted Kaizer advanced the hypothesis that the word *k(w)llbʾ* concomitantly had the meaning "axe" or "[Nergol] of the axes". Although the sculptural representations of the god indeed confirm this interpretation, I am of the opinion that the association with dogs was prevalent in Hatra. All representations of a god with axe also picture dogs and the title is combined with representations of dogs alone: Ted Kaizer, "Further remarks on the 'Heracles Figure'", in: *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags*, Sophia G. Vashalomidze and Lutz Greisiger, eds., Wiesbaden 2007 (Studies in oriental religions, 56), 37–48.

22 It was excavated during the fourth campaign, from April to June 1954: Al-Hasani, "The archaeological discoveries at Hatra in the fourth season of excavations", *Sumer* 10 (1954), 84f.; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), 364; Jabir K. Ibrahim, *Pre-Islamic settlement in Jazirah*, Baghdad 1986, 131 with pl. 113 b (based on Safar); Downey, *Architecture* (n. 7), with fig. 78 and 79 on p. 165; Roberto Bertolino, *La cronologia di Hatra. Interazione di archeologia e di epigrafia*, Napoli 1996 (Istituto Universitario Orientale. Annali. Suppl., 82), 53 with pl. 13, indicating the provenance of the inscriptions.

23 H70. Unfortunately, there is no drawing or picture available. Caquot, "Inscriptions (IV)" (n. 19), 268, reads: *nrgl klbʾ*, whereas Aggoula, *Inventaire* (n. 17), 50, has: *nrgwl klbʾ*.

24 H73. Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 2), fig. 318.

25 H71. The base of the relief, 4/H/55, was published in Wathiq al-Salihi, "Hercules-Nergal at Hatra", *Iraq* 33 (1971), pl. 34 d.

26 H72. Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 2), fig. 313. The letters are filled with black paint. Francesco Vattioni notes that reading and translation are uncertain, not least because it is not clear whether the reading should indeed start on the front of the statuette. Aggoula, *Inventaire* (n. 17), 51, proposed reading: *Tltt klbn ʾsd dm dy ʿbd [ʾ]ytyh ʿls[m]yn*: "The third blood-dog that has made *[ʾ]ytyh ʿls[m]yn*". In an oral comment, Klaas Dijkstra informed me that Basil Aggoula's reading is not plausible, since he omits several letters. Furthermore, the photograph that was published by him, does not throw any light on the part of the inscription that poses difficulties. Instead, Vattioni, *Iscrizioni* (n. 17), 47 reads: *Tltt klbn ʾnʾ shrd mry ʿbdyth lsht*: "Three dogs that I, Sharad the lord, have made for Shat". A third reading was proposed by Drijvers, "Mithra" (n. 19), 172. Following a suggestion by Milik, *Recherches* I (n. 19), 166, Drijvers reads the last word as Shadrafa: *Tltt klbn ʿnʿ shdrm dy ʿbdyth lsh(drpʿ)*: "Three dogs that I, Shadram, made for Shadrafa (or the lady)". If correct, this suggests a syncretism between Nergal and Shadrafa.

27 4/H/132. Iraq Museum (IM) 58115. Mosul marble. H. 0.14, W. 0.08, Th. 0.07 metres. Only the upper part of the altar is preserved. The figures in relief are badly worn: Susan B. Downey, "A new relief of Nergal from Hatra", *Sumer* 26 (1970), 227–9, fig. 1; al-Salihi,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000067

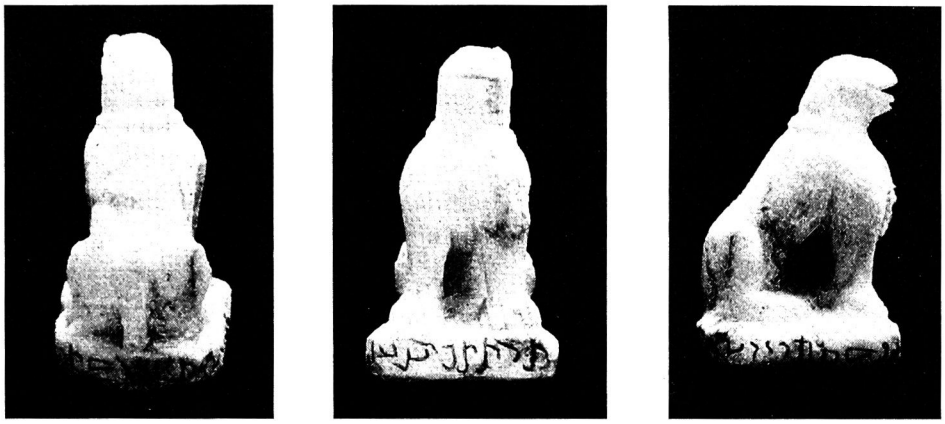


Fig. 1: Dog figurine from Temple X at Hatra. After Fuad Safar and Muhammad Ali Mustafa, *Hatra. The city of the Sun God*, Baghdad 1974, fig. 313

three other sides each show a dog. Unfortunately, the features of the god are largely lost, but the traces suggest he was bearded, with an eagle standing on a diadem tied around his head. The dogs suggest that this deity should be identified as Nergal.[28] *nrgl klb'* is also mentioned in the inscription in a bronze bell found in the court of the central temenos, close to the Great South Iwan.[29]

Nergal's association with dogs in Temple X, and elsewhere at Hatra, allows us to identify a deity of another iconographic type as Nergal. In a relief found *in situ* in the naos of Temple I, a ferocious god is represented, holding three dogs on a leash (pl. 1).[30] The first dog is black, the second red and the third white.[31]

"Hercules-Nergal" (n. 25), 113–5, pl. 33–35; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 312. This object was hidden in a coffin placed in the north-west corner of the pronaos.

28 The axe, beard and eagle on the diadem recall the god on the so-called Kerberos-relief from Temple I, that is discussed below. In all likelihood, they are the same deity, for the latter is associated with dogs as well.

29 Safar III = Aggoula, *Inventaire* (n. 17), appendix no. 15.

30 *The illustrated London news*, November 17, 1951, 807; Harald Ingholt, *Parthian sculptures from Hatra. Orient and Hellas in art and religion*, New Haven 1954 (MCAA, 12), 32f., pl. I; Shinji Fukai, "The artifacts of Hatra and Parthian art", *East and West* 11 (1960), 156–9, pl. 18; Jaqueline Pirenne, "La religion de Hiérapolis de Syrie au début de notre ère à la lumière des documents récemments exhumes à Hatra", in: *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblici*, I, Joseph Coppens, Albert Descamps, and Édouard Massaux, eds., Gambloux 1959 (Bibliotheca ephemeredes theologicae Lovaniensis, 12), 294–296; Roman Ghirshman *Iran. Parthians and Sassanians*, London 1962 (The arts of mankind), fig. 98; Denyse Homès-Fredericq, *Hatra et ses sculptures parthes: Etude stylistique et iconographique*, Istanbul 1963 (UNHAII, 15), 39–42, no. 33, pl. 8, 4; Malcolm A. R. Colledge, *The Parthians*, London 1967 (Ancient peoples and places, 59), 158, pl. 46; Wathiq al-Salihi, *The sculptures of divinities from Hatra*, Diss., Princeton University, 1969, 55–60, pl. 8, 4; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 183; Daniel Schlumberger, *L'orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris 1970 (L'art dans le monde), frontispiece and plate on p. 146; Susan B. Downey, "A preliminary corpus of standards from Hatra", Sumer 26 (1970), 200, no. 2 and 3, fig. 3f. (standards); Drijvers, "Mithra" (n. 19), fig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000068

The dogs have a snake for a tail, and from the collar around their neck hangs a bell. In addition to the dogs, the god is associated with snakes and scorpions. Of special note are the two snakes that rise like a crescent from the god's shoulders.[32] Below the dogs, a small lion is painted. The god is bearded and wears a Parthian tunic and trousers. A diadem is tied around his wild waving hair. In the centre stands an eagle with outstretched wings. With his raised right hand the god brandishes an axe above his head. His lowered left hand rests on the hilt of the sword that hangs at his left side. To the god's right stands a cultic standard, known from Hatrean inscriptions as a *smy'*.[33] In the background to his left, a goddess is shown enthroned between lions. The dogs link this deity to *nrgl klb'* referred to in the inscriptions from Temple X.[34] Furthermore, the god's beard, diadem with an eagle and raised right hand all recall the deity on the front of the small altar from the tenth shrine, which is likewise associated with three dogs.[35]

A last monument that should not be omitted when speaking of *nrgl klb'* is a Hatrene relief of unknown provenance that is now in the Archaeological Museum at Istanbul (fig. 2).[36] In the centre stands a cultic standard. On the right-hand side,

---

3; idem, *Cults* (n. 1), 102f.; Tubach, *Schatten* (n. 9), 305. 312–314 (with extensive literary references in n. 288); Henri Stierlin, *Städte in der Wüste. Petra, Palmyra und Hatra – Handelszentren am Karawanenweg*, Fribourg 1987, fig. 188 (colour); Hans E. Mathiesen, *Sculpture in the Parthian empire. A study in chronology*, 2 vols., Aarhus 1992, vol. II, no. 217; *Lucian, On the Syrian Goddess. Ed. with introd., transl., and commentary by J[ane] L. Lightfoot*, Oxford 2003, 57f., fig. 25; Sylvia Winckelmann, *Katalog der parthischen Waffen und Waffenträger aus Hatra*, Halle/Saale 2004 (Materialien des SFB "Differenz und Integration", 4), 248–251, no. 102.

31 In the past, several scholars have interpreted the three dogs as one dog with three heads, i. e. Kerberos.

32 The snake-crescent suggests a relationship between Nergal and Barmaren, the moon god at Hatra. Cf. below, n. 60.

33 For an overview of the evidence for cultic standards at Hatra, see Downey, "Corpus of standards " (n. 30), and Lucinda Dirven, "σημιον smy' signum. A note on the Romanization of the Semitic cultic standard", *Parthica* 7 (2005), 119–136. Note that the conventional bust on the first disc from the top has the same snake-shaped crescent as the large figure in the relief. This is not a common motif. In my view, it suggests that the standard is somehow related to the god. This is confirmed by the relief showing the dog and the standard that is now in the Archaeological Museum at Istanbul (cf. below, n. 36).

34 The identification of the figure as Nergal is confirmed by the small lion painted between the legs of the dogs; the lion is one of the animals traditionally associated with the Babylonian god.

35 It is not clear whether other representations of a bearded god in Parthian costume should also be identified as Nergal (cf. 1/H/85: a god associated with an axe and a snake that was found in Temple II: Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 191, and 2/H/32, 2/H/35 and 2/H/36: three stelae from Temple V, representing a bearded god holding a dagger and a snake: ibid., fig. 225, 230, 231). Although these representations associate the god with snakes and an axe or dagger, there are no dogs. Hence the identification as Nergal is uncertain.

36 Ingholt, *Sculptures* (n. 30), 35 with pl. 7, 3; Homès-Fredericq, *Hatra* (n. 30), pl. 4, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000069



Fig. 2: Relief representing a god with dogs (Nergal) from Temple I at Hatra (Istanbul, Archaeological Museum). Drawing by Lucinda Dirven.

a dog in left profile sits on a pedestal, whereas on the left-hand side there is a clean-shaven figure, holding a spear in his right hand. It is striking that the cultic standard on this relief is more or less identical to the standard that stands next to the god with the dogs in the relief from Temple I, described above. These are the only two instances of this particular standard found in Hatra so far. This suggests that the two reliefs refer to the same deity, Nergal. It is not clear, however, whether it is the dog or the male figure who relates to Nergal. The figure deviates from the conventional representation of human beings in Hatra, suggesting that he is indeed a god. On the other hand, however, this youth does not resemble the ferocious bearded deity on the relief from Temple I. The dog on the pedestal is clearly not an ordinary dog, but has supernatural qualities. Harald Ingholt, who first published the dog relief from Istanbul, interpreted the animal as an attribute of the god represented on the left-hand side, arguing that it would be hard to

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000070

name a god who would be represented in Hatra in the guise of a dog.[37] However, at that time the inscriptions referring to *nrgl klb'* had not yet been found.

Having presented the contextual material, I return to the interpretation of *nrgl klb'* left undecided above. Significantly, the figurines display the same ambiguity as the divine name; the relief from Istanbul suggests that Nergal may indeed have been worshipped in the guise of a dog, whereas the relief from the Temple I and the small altar from Temple X suggest that Nergal was a keeper of dogs.[38]

The cult of Nergal-Herakles at Hatra

For a better understanding of *nrgl klb'* it is useful to touch upon other monuments of Nergal's cult at Hatra. A fragmentary relief from Temple X referred to above, with the remains of bare feet, the lower part of a lion skin and a club, demonstrates that in Hatra *nrgl klb'* could be represented in the guise of the Greek god Herakles. The identification of Herakles figures as Nergal is substantiated by finds from the North Gate of the city. In the niche against the north wall of the court of this gate stood a life-size statue of the Greek hero.[39] Inscriptions in and around the niche twice mention *nrgl dḫšpṭ'*, suggesting that the local population called the monumental Herakles figure "Nergal".[40] Whereas representations of Nergal in his eastern manifestation are rare, representations of the Graeco-Roman hero Herakles are abundant at Hatra. So far, 47 sculptures that represent Herakles have been found throughout the city, which makes him by far the most frequently represented deity in Hatra.[41] Nergal-Herakles was particular popular at the city gates and in the small shrines within the city.

It cannot be proven beyond doubt that all classical Herakles-figures at Hatra were identified by the local population as Nergal. However, in spite of a recent article on the identity of Herakles at Hatra in which the *interpretatio Babylonica* of

---

37 Ingholt, *Sculptures* (n. 30), 35.

38 One way to explain this ambiguity would be to assume, with Tubach, *Schatten* (n. 9), 268, that we should not take "Nergal the dog" to mean that Nergal actually was a dog, but that the dog was Nergal's animal. Tubach suggests this may be compared to the relationship between the god Maren and the eagle in Hatra. The eagle was Maren's animal but also the object of a cult of its own. It is extremely dubious whether it is necessary to solve such inconsistencies conclusively. This is the imposition of a rationalistic world view.

39 17/H/657. al-Salihi, "Hercules-Nergal (II)" (n. 2), 65f., pl. 30 (before restoration) and pl. 31 (after restoration). Idem, "Hatra excavations at the northern gate", *Sumer* 36 (1980), 158–189 (in Arabic), fig. 5 (in situ in the niche, before restoration) and fig. 22 (after restoration); Arne Eggebrecht et al., *Sumer, Assur, Babylon. 7000 Jahre Kunst und Kultur zwischen Euphrat und Tigris. Roemer-und Pelizaeus-Museum Hildesheim 23. Juni – 24. September 1978*, Mainz 1978, no. 161.

40 Greenfield, "Nergal dhspt" (n. 21). H339, on an altar found close to the Herakles niche; H295, on the inner side of the Herakles niche.

41 A complete list of all instances will be published in the forthcoming catalogue of the sculptures by the present author.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000071

the Greek hero is questioned, a strong case can be made for the identification of most representations of the classical hero as the Babylonian god.[42] Notwithstanding his Graeco-Roman looks, the god is only once worshipped under the Latin name Hercules. From Temple IX comes a statue that bears a Latin inscription dated to AD 235.[43] The dedicant is a tribune of Roman troops stationed at Hatra at the time. This identification thus reflects an outsider view that was not necessarily shared by the local population. In this respect it is significant that many statues of the Graeco-Roman hero were found in temples dedicated to Nergal, or in shrines in which the cult of this god is attested. A good example is the situation in Temple X, where inscriptions referring to Nergal and his dogs were found together with many statues of the Greek hero.

The archaeological finds suggest that the cult of Nergal-Herakles was especially prominent at the city gates and in the small shrines within the city. When it comes to explaining his popularity, the inscriptions that identify the life-size Herakles-figure that stood at the city entrance as *nrgl dḫšpṭ'* are most helpful. The epithet *dḫšpṭ'* is not only found in inscriptions from the North Gate, but also occurs in three inscription found elsewhere in the city.[44] Clearly, therefore, the cult of this manifestation of the god Nergal is not confined to city entrances. Outside Hatra, *nrgl dḫšpṭ'* figures together with the godhead Marelahe in an inscription dated to AD 125 from Khirbet al-Saadiya, a site located at approximately 25 km east of Hatra.[45]

---

42 Contra Ted Kaizer, "Some remarks on the religious life of Hatra", *Topoi* 10 (2000), 229–252, at 219–231. It falls beyond the scope of this paper to discuss the reasons behind the identification of the Greek and Babylonian god. The identification of Herakles as Nergal was already advocated by Vassilios Christides, "Herakles-Nergal in Hatra", *Berytus* 30 (1982), 105–115. Admittedly, Christides did not advance persuasive arguments in favour of Herakles' chthonic character. Susan Downey first expressed her doubts about this identification: Susan B. Downey, "The jewelry of Hercules at Hatra", *American journal of archaeology* 72 (1968), 213, but changed her mind on the basis of the new evidence from Temple X that was published by Wathiq al-Salihi: Susan B. Downey, "A statuette of Heracles from Tall Šēḫ Ḥamad", in: *Magdalu, Magdala. Tall Šēḫ Ḥamad von der post-assyrischen Zeit bis zur römischen Kaiserzeit*, Halmut Kühne, ed., Berlin 2005 (Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad, Dūr-Katlimmu, 2), 187–192, with n. 46.

43 4/H/71 or IM 58153. Limestone. H. 0.99 m (pedestal 0.48, statue 0.51). Pedestal and statue are cut from the same block of stone: David Oates, "A note on three Latin inscriptions from Hatra", *Sumer* 11 (1955), 39–43, at 40, fig. 2; Susan B. Downey, *The Heracles sculpture*, New Haven 1969 (The excavations at Dura Europos. Final report 3, 1, 1), 94f., pl. 2, 2; al-Salihi, *Sculptures* (n. 30), 89–91, fig. 46; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 296; Aggoula, *Inventaire* (n. 17), pl. 33 (inscription); Mathiesen, *Sculpture* II (n. 30), 207f., no. 202, fig. 74; Klaas Dijkstra, *Life and loyalty. A study in the socio-religious culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman period based on epigraphic evidence*, Leiden etc. 1995 (Religions in the Graeco-Roman world, 128), 238.

44 In addition to the inscriptions from the North Gate, the epithet is attested in three inscription found elsewhere in the city: H81 (from Temple XI); H145 (on a statue erected by the priest of this god, found close to the Temple of Samya); H179 (from iwan fifteen in the Great Temple).

45 Ibrahim, *Settlement* (n. 22), 528; Dijkstra, *Life* (n. 43), 239f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000072

Dahashpata is an epithet of Iranian origin that is probably to be translated as "Lord of the Guards".[46] As Jonas Greenfield pointed out, it may even have referred to a captain who could inflict corporal punishment, an executioner.[47] Nergal's characterization as executioner fits excellently with an inscription from the North Gate that deals with the punishment of absconding cult servants of Maren, Marten and Barmaren and their accomplices.[48] Significantly, Nergal *dḫšpṭ'* participates in the decision taken by the ruler of Hatra with respect to their punishment; he ordains the "death of the god". We come across the same punishment in two more or less identical legal texts found at the North and East Gates, and that are dated to AD 152. Here, the godhead that pronounces the punishment together with the king is not identified.[49] The law distinguishes between punishment for people from inside the city and people from outside the city. Whereas people from inside will die the "death of the god", people from outside will be stoned to death.

Apparently, it was clear to the Hatrenes who this deity who ordained capital punishment was, and what the "death of the god" entailed. Regrettably, this is not obvious to us; a fourth legal text mentions Barmaren rather than Nergal as the god who ordained capital punishment of thieves by stoning.[50] So clearly both Nergal and Barmaren proclaimed death sentences at Hatra. This recalls the inscription from Khirbet al-Saadiya. Here, Nergal *dḫšpṭ'* is associated with another justice-inflicting deity, Marelahe *dqdqbš'*, "the Crusher of Evil". The inscription characterises Nergal as a god of the barren soil (*dšr' bmlḥ'*), whereas his companion Marelahe inhabits the fertile soil (*dšr' bḥṭṭ*).[51] This suggests that Marelahe dispensed justice in the cultivated world, whereas Nergal fulfilled this function in the desert, the underworld and on the outskirts of civilization.[52] Nergal's liminal position accords well with his prominent role at Hatra's city gates.

Other monuments from the North Gate highlight Nergal-Herakles' role as guardian of the gate. Next to the so-called eagle-relief stood a statuette of a

---

46 Tubach, *Schatten* (n. 9), 402 n. 701, with extensive references for further reading.

47 Greenfield, "Nergal dhspt" (n. 21). This interpretation is substantiated by the inscription from Kirbet al-Saaydiya, in which Nergal's counterpart Marelahe bears the epithet "Crusher of Evil". Cf. the previous footnote and my commentary in the following paragraph.

48 H342 (not dated). The fact that the god Nergal decides the faith of cult personel of Maren, Marten and Barmaren, Hatra's supreme deities, is most remarkable. If our interpretation of the inscription from Khirbet al-Saaydiya is correct, this involvement is perhaps explained by the fact that these people have run off and that the sentence will be implemented outside the city.

49 In H336 and H343. Most recently: Ted Kaizer, "Capital punishment at Hatra. Magistrates and laws in the Roman period", *Iraq* 68 (2006), 139–153.

50 H281 (not dated). Beyer, *Inschriften* (n. 17), 137f. 140. From the Great Temenos.

51 Milik, *Recherches* I (n. 19), 398.

52 Many scholars have identified the god Marelahe as Barmaren. The title Marelahe is habitually used for the god Sin of Harran. Since Sin was a lunar deity whose cult is not attested at Hatra and its surroundings, commentators suggest that the epithet refers the Hatrene moon god Barmaren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000073

clothed Herakles figure.[53] Inscriptions identify this Herakles-figure as *gd' dy 'bwl'*, "Gad of the Gate".[54] The word "gad" occurs frequently in Aramaic inscriptions dated to the first centuries of the Common Era in Syria-Mesopotamia. It is used both as an abstract notion meaning "luck" or "good fortune" and as a reference to a divine being that is the tutelary deity of a particular place, object or group.[55] Thus, like *nrgl dḥšpṭ'*, the Herakles figure that is identified as "Gad of the Gate" is a guardian god. Given the similarities in appearance and function, it is extremely likely that the two names in fact refer to the same deity. The monuments from the North Gate show, therefore, that Nergal was the guardian and protector of the city's entrance.[56] Significantly, Nergal fulfilled exactly the same function at the East Gate of the city.[57]

As well as at the gates of the city, Nergal-Herakles was particularly popular in the small temples located around the central temenos in the city centre. On the evidence of the surviving religious representations, Nergal-Herakles may rightfully be called the most popular deity worshipped in the small shrines. Not only do about a quarter of all divine images from the small shrines represent Herakles; there is also the fact that the cult of Nergal-Herakles is attested in nine of the 14 sanctuaries.[58] The prominence of Nergal in Hatra accords well with a much discussed graffito in which Nergal takes the place of Barmaren, one of the members of Hatra's divine triad and thus one of the most important gods of the city.[59] Although it would be going too far to assume with Jean Hoftijzer that

---

53 al-Salihi, "Note" (n. 15); idem, "Hercules gnd" (n. 15), 151–156, fig. 1–5; idem, "Hatra excavations" (n. 39), 160, fig. 3 (*in situ* in the niche) and fig. 24.

54 The accompanying inscription, H296, identifies the clothed Herakles as Gad, whereas H297, a commemorative inscription on the wall north of the Eagle Niche, evokes Maren and *gd' dy 'bwl'*, the "Gad of the Gate". Undoubtedly these inscriptions refer to the same Herakles-figure.

55 Sergio Ribichini, art. "Gad", in: *DDD*, 2. ext. rev. ed., Leiden etc. 1999, 339–341. Ted Kaizer, "De Dea Syria et aliis diis deabusque. A study of the variety of appearances of Gad in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD", Part I: *OLP* 28 (1997), 147–166, Part II: *OLP* 29 (1998), 33–62, lists all Gad-inscriptions from Palmyra, Hatra and its surroundings published up to 1996, and lists many references for further reading.

56 Possibly the gate was dedicated to Maren and Nergal. H341, inscribed on a lintel of the south entrance and dated to the reign of Sanatruq II, refers to a construction by this king for *nsr' mrn*, the eagle, our lord and another deity whose name has been lost. The eagle on the stele with the law text is undoubtedly to be identified as our lord the eagle. The second god referred to in the inscription on this lintel was probably Nergal, since Nergal figures prominently in inscriptions and representations from the North Gate.

57 A text inscribed in the wall of the Eagle Niche, mentions *gd dy 'bwl'*, the "gad of the gate": Ibrahim, *Settlement* (n. 22), 202, no. XIV. Undoubtedly, this is Nergal-Herakles, as at the North Gate of the city.

58 No representations of Herakles were found in Temples II and VI. Of the 107 statues of divinities that were unearthed in the small shrines, 29 are representations of the Greek god.

59 H81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000074

Barmaren and Nergal were the same god, the evidence strongly suggests that the two were closely associated.[60]

Herakles-Nergal's popularity in the small shrines results partly from his tutelary role for particular groups of worshippers. Most, if not all, of the small temples at Hatra were family-based. In the case of one temple, it can be shown that Nergal-Herakles functions as the patron of the shrine and the family that founded and used it. In Temple XIII, a clothed Herakles-figure is identified as Gad Ramgu, the patron god of the Ramgu family.[61] A clothed Herakles-figure on a relief found in the Temple of Allat in the Great Temenos is in all likelihood identified by the dedicatory inscription as the Gad of the house of Raphshamash (*gnd' dbyt rpšmš*). Clearly, this refers to a tribe or clan and hence it is likely that the god was the tutelary deity of this group.[62]

In addition to his protective qualities, the popularity of Nergal-Herakles in the small shrines seems to be related to his love for wine. Most of the small shrines have rooms that were used for ritual dining and drinking. Herakles' iconography suggests that he was closely associated with drinking wine. At Hatra, Herakles is frequently represented standing holding a drinking cup in his hand.[63] The type of Herakles standing at rest is of course extremely common in both East and West. The drinking vessel, however, is not a common attribute of the type of the standing and sober Herakles in the West.[64] Parallels for the Hatrene practice can

---

60 Jacob Hoftijzer, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten*, Leiden etc. 1968 (MEOL, 16), 52 with n. 2. On the cult of Barmaren in Hatra and its relationship with the cult of Nergal, see Gabriele Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, Göttingen 2000 (OBO, 193), 390–399. Of particular interest are the crescent-shaped snakes behind the head of Nergal in the so-called Kerberos relief from Temple I that are reminiscent of Barmaren's crescent.

61 Wathiq al-Salihi, "The inscriptions of Hatra", *Sumer* 45/46 (1985/6), 98–110 (in Arabic), at 106, fig. 14 (drawing); idem, "The excavation of Shrine XIII at Hatra", *Mesopotamia* 25 (1990), 27–35, at 33f., fig. 21, with H413. The other inscriptions from this shrine that mention Gad Ramgu are H406, H408, H409. A fourth inscription, H407, refers to *gd' rb'*, the "great Gad".

62 In H107 (not dated, but probably from the beginning of the second century AD), the dedicant is a member of the *bny rpshmsh*, who assisted in the building of the Great Temple of Shamash. As Dijkstra, *Life* (n. 43), 197–200, points out, the dedicant must have been a prominent member of Hatrene society. The name Shamash in this tribe's name suggests, according to ibid., 199, that a close relationship existed between Shamash and this tribe. If "the house of Raphshamash" on the relief from the Temple of Allat refers to the same tribe, it follows that not Shamash but Nergal-Herakles was the tutelary deity of this group. It is equally possible, however, that "the house of Raphshamash" denotes a smaller social unit instead of a tribe, for Raphshamash is also attested as a personal name in several inscriptions (H128 and H213): ibid., 188.

63 From Hatra, I know of sixteen representations of standing Herakles-figures that hold an object in their left hand. Fourteen times this is a cup; twice it is a round object, probably an apple.

64 Common in the West is the so-called type of "Hercules Bibax", the drunken Hercules, who does carry a cup. Generally, however, the drunken Hercules is unsteady on his feet, whereas the Eastern Herakles-figures with cups stand stiffly.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000075

be found in Dura-Europos and Parthian Iran.[65] At Hatra, Nergal-Herakles is more than once represented reclining on his left side, a pose that is related to drinking wine.[66] Significantly, he is the only god known to have been represented in this pose. Most illustrative is a relief that was found on the platform in the main iwan of the North Iwan Complex in the Great Temenos.[67] The reclining Herakles is not connected with a particular event from Herakles' life, and its meaning varies according to period and context.[68] Herakles' reclining pose and drinking cup in the context of a banquet hall suggest a connection with the reli-

---

65 Examples are listed by Susan B. Downey *Heracles sculpture* (n. 43), 51–53.

66 The motif has a long history in the Near East. It is first attested on a relief of King Assurbanipal from Nineveh dated to the seventh century BCE. The origin of the motif in the iconography of the orient is still debated. Cf. Jean-Marie Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*, Paris 1982 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 246). For a list of banqueting figures dated to the Parthian and early Sasanian period, see idem, "L'iconographie iranienne de souverain couché et le motif du banquet", *Annales archéologiques arabes, syriennes* 21 (1971), 39–50. Last but not least, there are many instances of reclining terracotta figurines from Hellenistic and Parthian Mesopotamia. The clothed, semi-draped or naked reclining female was particularly popular in Babylon, Seleucia and Uruk. Like the men, the women recline on their left side and lean on a cushion. Frequently, they have a small cup in their left hand. A few male reclining figures are also known from Mesopotamia, but they are typologically younger than their female figurines: Kerttu Karvonen-Kannas, *The Seleucid and Parthian terracotta figurines from Babylon. In the Iraq Museum, the British Museum and the Louvre*, Florence 1995 (Monografie di Mesopotamia, 4), 59–64. For the motif in the Roman world, see Katherine M. D. Dunbabin, *The Roman banquet. images of conviviality*, Cambridge etc. 2003, esp. 103–140.

67 IM 73088 (11/Hatra/343). al-Salihi, *Sculptures* (n. 30), 74–76; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 93; Aggoula, *Inventaire* (n. 17), 109; Downey, *Heracles sculpture* (n. 43), 86–88, pl. 23, 3. The stele is 0.36 m. high and 0.64 m. wide. Missing are the neck and head of the hero, the right leg from above the knee, the right arm from above the elbow onwards, and the head of the eagle. A second stele with Herakles Cubans was found in situ in a room on the southern side of the court of Temple V: 2/Hatra/38. Downey, *Heracles sculpture* (n. 43), 86, pl. 20, 1; al-Salihi, *Sculptures* (n. 30), 76f., fig. 28; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 229. The rectangular limestone stele is 0.50 m. high and 0.79 m. wide. Missing are the upper corner on the left hand side and the lower part of the god's left arm. The base and legs of the god are partly chipped off.

68 In general, it can be said to refer to two different events. First, it may represent an unspecified moment from the hero's life, picturing him at rest after one of his labours. This may have a negative slant, i. e. the drunken hero. Second, it may picture the hero after his death and divination, participating in a divine banquet. Herakles Cubans is already attested in the East in the Seleucid period. In Behistun, in present-day Iran, a Greek named Hyacinthus son of Pantauchus dedicated a colossal statue of Herakles Cubans for the safety of the governor Cleomenos in 148 BC: Downey, *Heracles sculpture* (n. 43), pl. 1, 1. The Greek inscription dedicates the monument to Herakles Kallinikos, an epithet that refers to Herakles' victorious deeds and that is often connected to his last labour, his defeat of Kerberos and descent into the underworld: Otto Gruppe, art. "Herakles", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. III, Stuttgart 1918, col. 1002. Later, the reclining Herakles appears on the Palmyrene tesserae, and two reliefs from Dura-Europos: Harald Ingholt, Henry Seyrig, and Jean Starcky, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955 (BAH, 58), no. 245. Downey, *Heracles sculpture* (n. 65), 33f., no. 40f., pl. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000076

gious banquets that were celebrated in these shrines. In a previous study, I argued that at least some of these ritual banquets were celebrated in commemoration of deceased family members.[69] Nergal's role in these banquets may therefore be explained by his position as lord of the dead.

Nergal's association at Hatra with patronage and death are in line with his traditional role in Mesopotamian religion, where he is a deity of war, death and the underworld.[70] Nergal inflicts death through battles and arms, as well as by supernatural means, such as the plague. The overpowering presence of a god of war also, paradoxically, guarantees peace. Hence he protects the life of the king and the country like a bolt, a great wall or a door. In apotropaic magic, Nergal is among the gods that protect the house from intruding evil; he stands at the entrance with a mace in his right and an axe in his left hand.[71] In Assyria, where the war-god Nergal was especially popular, one of the city gates of Tarbisu, north-west of Nineveh, was dedicated to this deity.[72]

Nergal and the dogs

Whereas Nergal-Herakles' apotropaic and death-inflicting functions at Hatra are in line with Babylonian tradition, his association with dogs is a novelty. As the god of inflicted death, Nergal is traditionally associated with two deadly animals, the lion and the bull. From the evidence available, dogs do not appear to be among Nergal's animal companions before the Parthian period. By this time, however, the dog is obviously a prominent feature of the god's persona in North Syria and Mesopotamia. This may be inferred from Nergal's name "Lord with his Dogs" at Harran, and his epithet *klb'* at Hatra. Since the dog is not traditionally associated with Nergal, the origin and meaning of this association are by no means clear. Various solutions have been proposed, none of which is wholly satisfactory.

First, it has been suggested that Nergal appropriated the animal from Ninurta, the husband of Gula, the Babylonian healing goddess who was traditionally associated with dogs.[73] However, although the god Nergal has several characteristics in common with the war-god Ninurta, there is no reason to assume he adopted the animal of Ninurta's consort, especially since Ninurta himself was never associated with dogs.

---

69 Lucinda Dirven, "Banquet scenes from Hatra", *ARAM* 17 (2005), 61–82. 74–80.

70 Egbert von Weiher, *Die babylonische Gott Nergal*, Kevelaer etc. (Alter Orient und Altes Testament, 11); Frans A. M. Wiggermann, art. "Nergal", in: *RLA*, IX, Berlin etc. 1999, 215–226.

71 Ibid., 224.

72 Weiher, *Nergal* (n. 70), 99.

73 Ingholt, *Sculptures* (n. 30), 36. On Gula's dog, see Martha Haussperger, "Die Darstellung des Hundes auf Rollsiegeln"; in: *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*, Peter Calmeyer et al., eds., Wiesbaden 1994, 103–110; idem, "Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht", *Zeitschrift für Assyriologie* 87 (1997), 196–218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000077

Second, it has been assumed that Nergal was associated with dogs because of his identification with the Greek hero Herakles. This idea is primarily based on the relief of the god with dogs from Temple I. In the past, several scholars proposed identifying the animals that the god holds on a leash as Kerberos, the three-headed dog that guarded the gates of Hades and that was defeated by Herakles in his last labour.[74] A triple-headed dog is normal for representations of Kerberos from the fourth century BC onwards.[75] The fact that the three heads have one snake for a tail, have four, rather than twelve legs, and share the same collar, favours their identification as one watchdog with three heads. Kerberos guards the gate of the underworld and the defeat of this dog by Herakles means eternal life and immortality.[76]

The interpretation of the animals as a three-headed Kerberos is, however, open to doubt. The fact that the legs in the front are black, whereas those in the back are red, suggests that we are dealing with individual dogs, represented in strict profile. Although classical representations of Kerberos occasionally show heads painted in different colours, the animal's body is invariably of one colour.[77] The bell on the Hatrene animals' collar is also unaccounted for in classical representations of Kerberos. One could, of course, explain these inconsistencies by assuming that the Hatrene sculptor was ill-acquainted with classical representations of Kerberos.[78] Other texts and representations from Hatra, however, substantiate the idea that we should interpret the animals as three separate dogs.

An inscription from Temple X explicitly refers to three dogs, and the small altar from the same shrine pictures three dogs, one on each of three sides of the altar.[79] Furthermore, representations of dogs from Hatra have nothing monstrous about them, and are pictures of normal dogs with one head. Like the dogs in the

---

74 Ingholt, *Sculptures* (n. 30), 32f.; Fukai, „Artifacts of Hatra" (n. 30), 156–159; Schlumberger, *L'orient hellénisé* (n. 30) 145; Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), 45; Christides, "Herakles-Nergal" (n. 42), 111; Tubach, *Schatten* (n. 9), 312 n. 288. On Kerberos, see Samson Eitrem, art. "Kerberos", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXI, Stuttgart 1921, cols. 271–282.

75 Susan Woodford and Jeffrey Spier, art. "Kerberos", in: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, VI, Zürich etc. 1992, 24–32, at 31.

76 Bernfried Schlerath, "Der Hund bei den Indo-Germanen", *Paideuma* 6 (1954), 25–40.

77 The best known instance is the representation of Herakles and Kerberos on a hydria from Caere in Etruria, dated to the third quarter of the sixth century BC. Like the dogs in the Hatrene relief, the heads are black, red and white. The animal's body, however, is entirely black: Woodford and Spier, "Kerberos" (n. 75), 26, no. 26.

78 As far as one can tell from the available evidence, representations of this mythical creature were not common in the Near East. It is, for example, unaccounted for in the bullae from Seleucia on the Tigris that are extremely rich in classical motifs: Ariela Bollati and Vito Messina, *Seleucia al Tigri. Le impronte di sigillo dagli archivi*, 3 vols., Alessandria 2004 (Missione in Iraq, 2 = Mnème, 3). The only parallel from the Hellenistic and Roman-Parthian periods known to me is a wall painting found in a strongly Hellenized grave at Marissa in present day Israel.

79 Above, n. 26 and n. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000078

relief from Temple I, these dogs wear a collar with a bell.[80] In view of this ambiguity, it is best to leave the exact identity of the three dogs undecided and conclude with Han Drijvers that the three dogs are influenced by Greek conceptions regarding Kerberos.[81] The fact that Nergal's possible association with the Graeco-Roman Kerberos may very well be secondary to his association with dogs makes the hypothesis that Nergal's dog results from his syncretism with Herakles highly conjectural.

A third solution has been proposed by Han Drijvers, who argued that the dog is part of Nergal's own persona and is not coincidental.[82] Drijvers maintained that dogs traditionally have a guardian function at gates, which can be related to Nergal's title *dḫšpṭ* "chief of the guards".[83] In real life in ancient Mesopotamia, dogs were indeed used for protection, in particular at the gates of cities and at the doors of houses.[84] Like their living counterparts, representations of dogs have of old been used to ward off evil and fulfil apotropaic functions. Dog figurines are frequently found buried beneath entrances, for protection. Names such as "destroy his life" and "do not reconsider, bite you", are sometimes inscribed in their backs and show that they had guardian functions.[85] Magical texts give instructions for the fabrication of these dog figurines that are to be painted in different colours.[86] The tradition of putting representations of dogs at gates was tenacious; in Harran in the medieval period, stelae with dogs in relief were encased in the city gates.[87]

In spite of the fact that the guardian function attributed to Nergal's dogs fits excellently with the traditional role of dogs in Mesopotamia and with Nergal's

---

80 The dog on the relief now in the Archaeological Museum at Istanbul is very probably wearing a bell (above, n. 36). The small dog from Temple X has a bell around its neck as well (above, n. 26). When I visited the National Museum at Baghdad in 2002, I saw an unpublished statuette of a dog with a large bell around its neck. In all likelihood it originates from Temple V. On the bronze bell with the inscription Nergal *kalba* see below, n. 97.

81 Drijvers, "Mithra" (n. 19), 179.

82 Ibid.

83 Ibid.

84 During the reign of Assurbanipal, a dog and a bear guarded one of the gates of Nineveh. An Arab ruler was locked in with these animals by way of punishment. Karl Maximilian Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Nineveh's*, II: *Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige*, Leipzig 1916 (Vorderasiatische Bibliothek, 7, 2), 66, VIII and IX; Cf. *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, kalbu 1a.

85 Instances from various localities and periods are listed in Dessa Rittig, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeuting vom 13.–6. Jh. v. Chr.*, München 1977 (Münchener Vorderasiatische Studien, 1), 116–121. See also Terence Clark, "The dogs of the ancient Near East", in: *Dogs in antiquity. Anubis to Cerberus. The origins of the domestic dog*, Douglas Brewer, Terence Clark, and Adrian Phillips , eds., Warminster 2001, 49–81, at 65

86 Rittig, *Kleinplastik* (n. 85), 216f., for the relationship between ritual texts and the dog figurines.

87 David Storm Rice, "Medieval Ḥarrān. Studies on its topography and monuments", *AnSt* 2 (1952), 36–84, at 64, pl. 7 a. b; 8 b; fig. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000079

function at the city gates of Hatra, Drijvers' hypothesis is not entirely satisfactory. First, it does not explain why Nergal and the dogs were only associated with one another during the Parthian period. Second, it does not take into account the fact that the cult of Nergal *dḫšpṭ'* was not confined to the city gates at Hatra, but is attested in the small shrines as well.[88] Last but not least, it does not allow for the obvious connection between the dogs and the underworld that is expressed by the snakes and the scorpions in the relief from Temple I.[89]

In establishing an alternative explanation for the origin of Nergal's new animal associate, the Iranian origin of his title *dḫšpṭ'*, "chief of the guards", is crucial.[90] Nergal's Iranian title, as well as the time that Nergal was first associated with dogs, suggest that the origin of this new partnership lies in the Iranian world. In my view, Han Drijvers is right to assume that the guards headed by Nergal are in fact dogs. The protective function of dogs is indeed of prime importance in Iran. They are, however, not so much guardians in this world, but rather guardians connected to the afterlife.[91]

In Iran, as in Greece and Mesopotamia, dogs are intimately connected with the underworld. Unlike Greece and Mesopotamia, however, dogs have an emphatically positive function in Iranian belief. Whereas in Mesopotamia and the Mediterranean (black) dogs are frequently associated with death, and as such are frightening animals, supernatural dogs of death have very positive connotations in Indo-European belief.[92] Zoroastrians believe the dog is capable of driving away the corpse demon and other demons, and for this reason dogs are present at the ritual cleansing of the corpse.[93] Furthermore, the dog is linked with the dead and the souls of the dead (*fravashis*). On holy days and at memorial rites, a portion of the food offerings for the dead are given to a dog, which is thought to represent the deceased.[94] In the Rigveda they appear as the "four-eyed" hounds of Yama, who watch along the path which departed souls take toward their future

---

88 Above, n. 44 and 45.

89 On the meanings of snakes and scorpions in antiquity, see Otto Keller, *Die antike Tierwelt*, II, Leipzig 1913; Landersdorfer, *Götterliste* (n. 1), 284–305 and 470–479.

90 It is, in fact, the only Iranian title attested in Hatra so far for which a religious significance can be claimed. All other Iranian titles are from the administrative sphere. The Iranian titles are listed by Greenfield, "Nergal dhspt" (n. 21), 136.

91 Milik, *Recherches* I (n. 19), 397, already stressed the theological implications of the term and argued that the guards are supernatural creatures connected to the underworld. Milik did not, however, identify these guards as dogs.

92 On dogs in antiquity, see Douglas Brewer, Terence Clark, and Adrian Phillips, eds., *Dogs in antiquity. Anubis to Cerberus. The origins of the domestic dog*, Warminster 2001, esp. chapter 4, "The dogs of the ancient Near East". For the dog in the Iranian world in general, see Mary Boyce, art. "Dog", in: *Encyclopaedia Iranica*, VII, New York 1996 , 467–469.

93 *Vīdēvdād* 8, 16; 8, 37; 8, 38.

94 Mary Boyce, *A Persian stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbai Katrak Lectures 1975*, Oxford 1977 (Persian studies series, 12), 153, and n. 30 at 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000080

abode.[95] On a Zoroastrian sarcophagus dated to the sixth century AD, which was recently discovered in a Soghdian tomb in Xi'an in north China, two dogs with bells around their necks guard the entrance to the Chinwas Bridge that crosses the pit of hell.[96]

The relief from Temple I representing Nergal with his dogs substantiates the hypothesis that Nergal's dogs are guards of the underworld with an apotropaic function. The presence of the snakes and the scorpions in the relief confirm the relationship of these dogs with the underworld. The bell that they wear around their necks underlines their role as protective guardians. In Roman times, the bell is an attribute of domestic watchdogs. Sometimes guard-dogs with little bells fastened to their collars were shut up by day and let loose in the courtyards of houses at night.[97] Although the guard-dogs on the Chinese sarcophagus referred to above have bells around their necks as well, it is not known whether this custom prevailed in the Parthian Near East.[98] Be that as it may, on representations dated to the Assyrian and Achaemenid periods, bells are frequently attached to domestic animals such as horses and camels.[99] In addition, bells have long been used in Mesopotamia in magic rituals to ward off evil.[100] The different colours of

---

95 Arthur B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, II: *The second half, chapters 20–29*, Cambridge, Mass. etc. 1925, repr. Delhi 1970 (Harvard Oriental series, 32), 406f. In *Vīdēvdād* 19, 30 two dogs are said to stand at the Uinvat bridge, beside the female figure who confronts the souls there, and in *Vīdēvdād* 13, 9 these are called the "two bridge-protecting dogs".

96 Frantz Grenet, Pénélope Riboud, and Junkai Yang, "Zoroastrian scenes on a Soghdian tomb in Xi'an", *Studia Iranica* 33 (2004), 273–284. Thanks to Ab de Jong for this reference.

97 Nathaniel Spear Jr., *A treasury of archaeological bells*, New York 1978, 187.

98 It is not likely that the five bronze bells that were found at Hatra and that were published by Safar and Mustafa, *Hatra* (n. 7), fig. 166, are dog-bells, in spite of the inscription *nrgl klb'* in one of them. According to Safar, one of these bells is 16.5 cm high, which is far too big. Unfortunately, Safar does not give the dimensions of the other bells. The inscriptions on the bells suggest they were cult implements of some sort. Aggoula, *Inventaire* (n. 17), appendix no. 15, refers to *nrgl klb'*, whereas idem no. 13f. read *smy' dy 'qwb'* and no. 16 *smy' dy brmryn*. The two last inscriptions suggest these bells were possibly attached to the cultic standards of particular groups and/or deities. That bells were indeed attached to standards is confirmed by a fragmentary relief from Khirbet Ramadane in the Palmyrène dated to the second or third century AD: Daniel Schlumberger, *La Palmyrène du nord-ouest. Villlages et lieux de culte de l'époque impériale. Recherches archéologiques sur la mise en valeur d'une région du désert par les Palmyréniens ...*, Paris 1951 (BAH, 49), 77, pl. 35, 2.

99 Peter Calmeyer, art. "Glocke", in: *RLA*, III, Berlin etc. 1957–71, 427–431, at 430.

100 Well known is a Neo-Assyrian bronze bell of unknown provenance, decorated with figures of magically protective demons, that is now on display at the Vorderasiatische Museum Berlin: Jeremy Black and Anthony Green, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia. An illustrated dictionary*, London 1992, 41, fig. 32. Calmeyer, "Glocke" (n. 99), 430f., rightly expresses doubt on the apotropaic function of all bells, and stresses the plural functions of the object. In the Parthian period, small bells have frequently been found in graves in North Mesopotamia: Mirko Novak et al., *Der parthisch-römische Friedhof von Tall Šēḫ Ḥamad/ Magdala*, I, Berlin 2000 (Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad, Dūr-Katlimmu, 5), 70–72, with further references.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000081

the dogs recall traditional magical practices, in which apotropaic figurines of dogs are painted in different colours.[101]

The chthonic character of the dog also substantiates the prominent role of Nergal-Herakles is the small shrines that is best explained by his role in the cult of the dead. The role of the dog in Iranian funerary beliefs is, of course, reminiscent of the Greek guard-dog of Hades, Kerberos. This explains why the three dogs in the relief from Temple I are influenced by Greek conceptions regarding Kerberos. However, it follows from Nergal's Iranian title, and his association with normal dogs in other monuments from Hatra and the Syrian-Mesopotamian region, that Greek Kerberos is secondary to Iranian beliefs regarding the dog.

We may conclude that Nergal *dẖšpṭ'*, "Lord of the Guards", is the Iranian equivalent of Jacob of Sarug's "Lord with his dogs". As guards, Nergal's dogs are first and foremost the keepers of the underworld, in line with Iranian tradition. The Iranian syncretism is perfectly in line with Nergal's traditional function as god of the underworld. In turn, the guardian function of the Iranian dogs of the underworld accords with the more mundane guardian function of dogs in Mesopotamia. As such, Nergal's new animal associates amply illustrate how foreign elements could be assimilated to existing Babylonian traditions during the Parthian period.

[101] Above, n. 86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000082

Zur Rezeption der Abgar-Legende in Armenien

Armenuhi Drost-Abgarjan

In der Rezeptionsgeschichte der Abgar-Legende im christlichen Osten nimmt die altarmenische Überlieferung eine besondere Stellung ein, da sie durch die älteren Textzeugen bzw. früheren Übersetzungen der einschlägigen griechisch-byzantinischen und syrischen Quellen belegt ist.[1] Mit diesem Beitrag möchte ich eine nähere Betrachtung der Rezeption der Abgar-Legende in Armenien in einem kleinen systematischen Überblick anhand des Vergleichs einiger Hauptmotive der Abgar-Überlieferung in armenischsprachigen Texten vermitteln.

Mit Abgar, dem nach der kirchlichen Überlieferung ersten christlichen König, verbindet die armenische Tradition die Einführung des Christentums in Armenien durch den Apostel Thaddeus. In der früheren Überlieferung scheint er neben dem byzantinischen Kaiser Theodosius, unter dem 380 das Christentum offiziell im Römischen Reich anerkannt wurde, und Tiridates, dem ersten christlichen König der Armenier, der sein Volk 301 n. Chr.[2] noch vor Rom bzw. vor Theodosius offiziell taufen ließ und somit das Christentum erstmalig in der Welt als staatliche Religion deklarierte, verehrt worden zu sein. Er gilt als Vorläufer der beiden ersten christlichen Staatsmänner in Armenien und Byzanz, als allererster christlicher König, der in Armenien diese Religion noch im ersten christlichen

---

1 Die Gesamtdarstellungen zur Rezeption der Abgar-Legende im Nahen Osten konzentrieren sich hauptsächlich auf griechisch-byzantinische und syrische Traditionen. Diese erwähnen nur punktuell die altarmenische Überlieferung. Vgl. z. B. das einschlägige Kapitel „Reception history of the Abgar legend" in einer der jüngsten Untersuchungen zu diesem Thema: Alexander Mirkovic, *Prelude to Constantine. The Abgar tradition in Early Christianity*, Frankfurt am Main u. a. 2004 (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 15), 17–61, oder die frühere Monographie von Elena N. Meščerskaja, die allerdings eine systematische Darstellung der slawischen Tradition bietet (*Legenda ob Avgare – rannexristianskij literaturnyj pamjatnik (istoričeskie korni v évoljucii apokrifičeskoj legendy)*, Moskva 1984, 88–111).

2 Dies ist das traditionelle Datum nach der armenischen historiographisch-kirchlichen Überlieferung. Zur genaueren Datierung der Einführung des Christentums in Armenien vgl. die letzten Vorschläge der Historiker Werner Seibt („Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats ca. 315", in: *Die Christianisierung des Kaukasus. Referate des internationalen Symposions (Wien, 9.–12. Dezember 1999)*, Werner Seibt, Hrsg., Wien 2002 [DÖAW.PH, 296 = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 9], 125–133) und Babken Harut'yunyan („Erb e kristonēut'iwne Hayastanum hrč 'akuel petakan krōn", *Handēs Amsōreay* 120 (2006), 131–227), die für die Datierungen 315 bzw. 305 n. Chr. plädieren. Davor waren die Datierungen 294 (Brian McDermot, „The conversion of Armenia 294 AD", *Révue des études arméniennes* 7 [1970], 218–259) und 314 (Paolo Ananian, „La data e le circostanze della consecrazione die S. Gregorio Illuminatore", *Le Muséon* 74 [1961], 43–73. 317–360) im Gespräch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000083

Jahrhundert einzupflanzen veranlasste. Die Verehrung aller drei heiligen Könige – Theodosius, Tiridates und Abgar – liegt im armenischen Kirchenkalender in der Theophanie-Periode.

Im armenischen Synaxarion, das im 12. Jahrhundert durch Tēr Israel die letzte Redaktion erfuhr, wird der Gedenktag von Abgar am 31. Dezember, dem 23. Tag des armenischen Monats K'aloc' vermerkt. Dort wird er als König Armeniens und Syriens aufgeführt: „Heute ist das Fest von Abgar, dem König der Armenier und Syrer (*hayoc' ew asoroc'*)."[3]

Die Abgar-Vita im Synaxarion beginnt mit der folgenden Charakterisierung des Heiligen:

> „Der erste aller gläubigen Könige, der fromme Abgarios, der irdische Koregent unseres Herrn Jesus Christus, denn im ersten Jahr der Herrschaft von Abgar wurde Christus von Mariam in Bethlehem in Judäa geboren. Und dies ist der König der Armenier und der Syrer und er ist ein weiser und einsichtiger Mann, aus dem Geschlecht der Aršakiden."[4]

Nach einer anderen heortologischen Tradition, vermutlich der von Grigor Xlat'ec'i, wird er ohne ethnische Zugehörigkeit erwähnt, nämlich als „Heiliger Abgar, Erstzeuge und unser erster gläubiger König".[5]

Die literarische Rezeption der Abgar-Geschichte betrifft drei Bereiche des armenischen Schrifttums: Historiographie, Hagiographie und Hymnographie (apokryphe Hymnen). Der letztgenannte Bereich bleibt einer anderen Untersuchung vorbehalten.

Die Abgar-Legende wurde durch die frühen altarmenischen Übersetzungen der Kirchengeschichte von Eusebios von Caesarea aus dem Griechischen und der *Doctrina Addai* aus dem Syrischen, der einzigen fremdsprachigen Version der *Doctrina*, im 5. Jahrhundert nach Armenien gebracht. Die letztere ist auch unter dem Titel „Abgarbrief" überliefert und wird Labubna, dem Sekretär des edessenischen Archivs, zugeschrieben.[6]

Die wichtigste historiographische Quelle, in der die Abgar-Legende rezipiert wurde, ist die „Geschichte Armeniens" von Movsēs Xorenac'i, dem „Vater der armenischen Geschichtsschreibung", der – trotz einiger Zweifel – nicht nur in der armenischen Armenologie ebenfalls in das 5. Jahrhundert datiert wird. Die Kapitel 26–33 im zweiten Buch seiner „Geschichte" widmet er Abgar.[7]

---

3 *Le synaxaire arménien de Ter Israel. Publ. et trad. par G[eorges] Bayan*, V: *Mois de Kalotz*, Paris 1924 (PO, 18, 1 = 86), 144–147, hier: 144.

4 Ibid.

5 Mkrtič' Awgerean, Hrsg., *Liakatar vark' ew vkayabanowt'iwn srboc' ...*, X, Venetik [Venedig] 1814, 147.

6 *Labowbneay diwanagir dpri Edesioy Tow]t' Abgarow*, Venetik [Venedig] 1868; *Łerowbnay Edesac'i kam k'arozowthiwnk' srboyn T'adei*, Erusalēm [Jerusalem] 1868. Vgl. auch *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1970 (Subsidia hagiographica, 10), 3.

7 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk', Patmowt'iwn Hayoc'*, 2. Aufl., Venedig 1865 (Matenagrowt'iwnk' naxneac', Xorenac'i), 100–111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000084

Der armenische Orientalist Hayk Melk'onyan kommt in seiner russischsprachigen Untersuchung „Die armenische Version der syrischen Abgar-Legende" zu dem Schluss, dass Xorenac'i die syrische *Doctrina,* die griechische Version von Eusebios und die armenische Überarbeitung der Legende gekannt und genutzt hat.[8]

Xorenac'i selbst gibt an, die Korrespondenz von Abgar, die von Nisibis nach Edessa gebracht wurde, aus den edessenischen Archiven zu kennen und als Quellen nennt er Eusebios und Julius Afrikanus.[9]

Bei Xorenac'i ist Abgar ein armenischer König. Sein Name wird etymologisch als Kompositum *Avag ayr*, wörtlich „ältester Mann, Obmann", im übertragenen Sinn „illustrer, edler Mann", interpretiert und sein Beiname *Ukkamma* als *Ars<am* wiedergegeben (vgl. die etymologischen Untersuchungen von Hübschmann): „Abgar des Aršam", d. h. „Sohn des Ars<akidenkönigs Aršam".[10]

Im 26. Kapitel schreibt er:

> „Im zwanzigsten Jahr (der Regierung) von Aršawir, dem König der Perser, regiert Abgar, Sohn des Aršam. Dieser Abgares/Abgaros wurde *Awag ayr* genannt wegen seiner besondern Milde und Weisheit. Zu dem kam noch das Alter (*որում՝ յեւոյ և տիքն*). Da die Griechen und Syrer das nicht richtig aussprechen konnten, nannten sie ihn Abgarios."[11]

Die Kontamination von Abgar dem Schwarzen (13–50 n. Chr.) und Abgar dem Großen (177–222 n. Chr.) im 1. und 3. Jahrhundert ist auch in den armenischen Quellen zu beobachten. Für Xorenac'i ist Abgar ein Zeitgenosse von Christus. In den Kapiteln 30–32 bringt er die Geschichte des Briefwechsels:

> „Sie gingen nach Jerusalem, um unseren Erlöser Christus zu sehen, weil sie den Ruf seiner Wunder vernommen hatten. Augenzeugen davon geworden, erzählten sie dem Abgar darüber. Abgar, darüber verwundert, glaubte schon wahrhaftig, dass Christus in Wahrheit der Sohn Gottes sei und sagte: ‚Diese Machtwerke sind nicht die eines Menschen, sondern die Gottes, denn es gibt keinen Menschen, der aus dem Tode erwecken kann, außer Gott allein.' Weil sein Körper von den heftigen Schmerzen, welche ihn vor mehr als sieben Jahren in Persien getroffen hatten, angegriffen war und ihm von menschlicher Seite kein Heilmittel zu Gebote stand, schickte er an den Erlöser eine Bittschrift, (mit der Bitte) zu ihm zu kommen und ihn von den Schmerzen zu heilen."[12]

---

8 Gajk Melk'onjan, „Armjanskaja versija sirijskoj legendy ob Abgare", *Kratkie soobščenija Instituta Narodov Azii i Afriki* 86 (1965), 45–50.

9 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 83. Vgl. auch Meščerskaja, *Legenda* (Anm. 1), 17f. und Moses Khorenats'is *Geschichte der Armenier*: *History of the Armenians. Transl. and commentary Robert W. Thomson*, Cambridge, Mass. u. a. 1980 (Harvard Armenian texts and studies, 4), 13.

10 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 100. Zur Etymologie und zu den Beinamen Abgars vgl. Heinrich Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, 288; *History of the Armenians* (Anm. 9), 163 Anm. 2, sowie *Labowbneay* (Anm. 6), 1 Anm. 2.

11 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 100.

12 Ibid., 105–106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000085

Die armenische hagiographische Version führt den Briefwechsel folgendermaßen ein:

> „In jener Zeit wirkte Christus in Judäa Heilungen ohne Arzneimittel und Wurzelwerk. Als Abgar davon hörte sandte er seinen Boten Anania und andere ehrhafte Männer und schrieb an Jesus folgendermaßen ..."[13]

Die historiographische und die hagiographische Version des Briefes sind zwar inhaltlich verwandt, aber textologisch nicht identisch: Die Salutatio lautet in den beiden Varianten gleich:

> „Abgar des Aršam, der Fürst (*իշխան*) vieler Länder, an Jesus, den Erlöser und Wohltäter, welcher du erschienen bist im Land der Jerusalemer, Gruß."[14]

Die Beschreibung der Heilungen, die in der hagiographischen Variante als „Wunderzeichen" genannt und etwas ausführlicher aufgezählt werden, sind bei Xorenac'i folgendermaßen dargestellt:

> „Ich habe von dir und den Heilungen gehört, welche durch dich ohne Arzneimittel und Wurzeln geschehen. Denn, wie man sagt, du gibst den Blinden das Sehen, den Lahmen das Gehen, den Aussätzigen die Gesundheit, vertreibst die bösen Geister, heilst alle, die von irgendwelchen langwierigen Krankheiten geplagt sind und erweckst sogar die Toten."[15]

Die hagiographische Version fügt „du gibst den Tauben das Hören" und „die Genesung von den unheilbaren Krankheiten" hinzu.[16]

Der dritte Teil des Briefes, die Bitte um das Kommen und der Vorschlag zur Gewährung von Asyl, zeigt in den beiden Varianten kaum Unterschiede:

> „Da ich nun alles dieses über dich gehört habe, habe ich mir einen dieser beiden Schlüsse in den Kopf gesetzt, dass du entweder Gott bist und vom Himmel herabgestiegen dies tust, oder dass du der Sohn Gottes bist und dies tust. Deshalb habe ich an dich geschrieben, um dich zu bitten, dass du dich zu mir bemühst und die Krankheit heilst, welche ich zu ertragen habe. Ich habe auch gehört, dass die Juden gegen dich murren und dir Böses zufügen wollen. Aber ich habe eine Stadt, zwar klein, aber schön und groß genug für uns beide."[17]

In der hagiographischen Variante ist der Satz „Deshalb habe ich ... welche ich zu ertragen habe" nicht vorhanden, dafür steht am Ende der Zusatz: „Ich bitte dich, zu kommen und mit uns zu weilen."[18]

---

13 *Synaxaire de Ter Israel* V (Anm. 3), 144–145.
14 Ibid., 145.
15 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 105 und *Synaxaire de Ter Israel* (Anm. 3), 145.
16 Ibid.
17 Ibid.
18 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000086

In der armenischen Übersetzung der *Doctrina Addai* trifft Hannan in Jerusalem am 12. April, einem Mittwoch, ein, findet Jesus im Hause des jüdischen Oberpriesters Gamaliel und liest ihm den Brief persönlich vor.[19]

Die beiden armenischen Versionen lassen die Boten Abgars am Palmsonntag in Jerusalem ankommen und durch die Schüler Jesu den Brief an den Erlöser übergeben. Die historiographische Version behandelt die Ankunft der Boten nur kurz und berichtet, sich auf das Neue Testament berufend, dass sich die Gesandten Abgars nicht direkt an Jesus zu wenden wagten, sondern Philippus und Andreas ihr Anliegen bei diesem vortrugen. Die hagiographische Variante zitiert Joh 12, 21 und schildert die Ankunft der Gesandtschaft Abgars so:

> „Und als die Gesandten Abgars gingen, trafen sie zu jener Stunde dort ein, als Jesus mit dem Esel nach Jerusalem kam und die Jungen schrien: ‚Hoseanna, gesegnet, der du kommst im Namen des Herrn.' Und als die Menge still wurde, näherten sich die Diener Abgars dem Apostel Phillipus und sagten: ‚Herr, wir wollen Jesus sehen.' Und Philippus leitete es weiter an Andreas und alle beide gaben den Brief und die Gaben Abgars an Jesus und auch den Rock ohne Naht (*պատմուճան առանց կարանի*)."[20]

Über die Reaktion auf die Botschaft Abgars berichten die beiden armenischen Versionen unterschiedlich: Während die historiographische Variante mitteilt, dass der Erlöser die Einladung nicht annehmen konnte, aber Abgar eines Antwort-Briefes würdigte, den er selbst schrieb, lässt die hagiographische Variante seinen Schüler Thomas den Brief schreiben.[21]

In der armenischen Übersetzung der *Doctrina* erfolgt die Antwort Jesu mündlich.[22]

Der Text der Antwort lautet bei den drei armenischen Textzeugen ähnlich, nur bei der armenischen *Doctrina* steht am Schluss: „Und Deine Stadt soll gesegnet sein und kein Feind möge sie beherrschen".

> „Glückselig ist der, welcher an mich glaubt, ohne mich gesehen zu haben, denn es ist über mich so geschrieben: ‚Die, welche mich sehen, werden nicht glauben, und die, welche mich nicht sehen, werden glauben und leben.' Was jedoch das angeht, was du mir geschrieben hast, (nämlich) zu dir zu kommen, so muss ich hier alles vollbringen, weshalb ich gesandt worden bin. Wenn ich das vollbracht haben werde, dann werde ich erhöht werden zu dem, der mich gesandt hat, und wenn ich erhöht sein werde, werde ich einen meiner Schüler von hier schicken, damit er deine Schmerzen heile und dir und all' den Deinigen das Leben gebe."[23]

---

19 *Labowbneay* (Anm. 6), 4.

20 Ibid., 145 und *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 106.

21 Ibid.

22 *Labowbneay* (Anm. 6), 5.

23 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 106. Alexander Mirkovic ist der Meinung, dass dieser Zusatz erst nach 363 in der syrischen *Doctrina* eingeführt wurde und in der ursprünglichen syrischen Vorlage, die Eusebios verwendet hat, nicht vorhanden war (vgl. Mirkovic, *Prelude* [Anm. 1], 35f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000087

Die Sendung des Bildes rezipieren die drei Textzeugen dagegen unterschiedlich.

Movsēs Xorenac'i schreibt:

> „Diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars, und damit das Bild des Erlösers (*կենդանագրութիւն փրկչական պատկերին*), welches sich noch bis zu dieser Zeit in der Stadt Edessa befindet."[24]

Die hagiographische Version von Tēr Israel überliefert die Übergabe mit nur einem Satz:

> „Und er (Jesus) sandte mit dem Brief auch sein nicht mit menschlicher Hand gemachtes Bild auf dem heiligen Tuch (*անձեռագործ պատկերն իւր ի սուրբ դաստառակին*)."[25]

In der hagiographischen Version von Grigor Xlat'ec'i wird die Herstellung des Jesus-Bildes ausführlicher beschrieben. Dem Maler gelingt dort nicht, das göttliche Gesicht Jesu abzubilden. Daraufhin nimmt Jesus ein Tuch und prägt sein Gesicht darauf ein.[26]

In der armenischen Version der *Doctrina*, malt der künstlerisch begabte Anan selbst das Bild Jesu mit auserwählten Farben und bringt es Abgar, der es mit Freude empfängt und in seinem Palast aufstellen lässt.[27]

Wie wir sehen sind alle drei Versionen der Abgar-Legende in Bezug auf Bild, Tuch und Rock Christi in der armenischen Überlieferung rezipiert.

Der Übersetzer der Geschichte von Xorenac'i ins Englische, Robert Thomson, stellt bei ihm die Absicht fest, alle Personen der syrischen Überlieferung, einschließlich Abgar, zu armenisieren.[28] Es mag sein, dass der Vater der armenischen Geschichtsschreibung in der Zeit, als sein Land teils von Griechenland, teils von Persien beherrscht wurde, und in Gedenken an die Zeiten, als seine Heimat, zum Beispiel unter Tigran dem Großen im 1. Jahrhundert v. Chr., sogar Edessa und seinen König Abgar I. (92–68 v. Chr.) unter seiner Herrschaft hatte, seine Landsleute an die ehrenvollen vergangenen Zeiten zu erinnern und damit die Konsolodierung des Landes zu erreichen vermag. Abgesehen von Xorenac'is Absicht müsste man allerdings diese Bestrebung zur Aneignung des gesamtchristlichen Heiligen, die nicht nur in der armenischen, sondern auch in den anderen christlich-orientalischen und osteuropäischen Literaturen rezipiert wurde, eher als Bezeugung der christlichen Einheit im Kontext der multikulturellen und multireligiösen Metropolen der christlichen Ökumene mit 300 Kirchen betrachten (neben Jerusalem und später Konstantinopel), wo Griechen, Syrer und Armenier besonders in den frühen christlichen Jahrhunderten gemeinsam dieselben Heiligen verehrten.

---

24 *Movsēsi Xorenac'woy Matenagrowt'iwnk'* (Anm. 7), 106.
25 *Synaxaire de Ter Israel* V(Anm. 3), 146.
26 Awgerean, *Liakatar vark'* (Anm. 5), 149.
27 *Labowbneay* (Anm. 6), 6.
28 *History of the Armenians* (Anm. 9), 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000088

Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, ạlias Tūṯāēl, Märtyrer in Edessa: Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme

Lutz Greisiger

Die in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung lange vernachlässigten vier edessenischen Akten der Märtyrer Šarbēl[1], Barsamyā[2], Šmōnā und Guryā[3] und Ḥabbīḇ[4] bilden die ältesten literarischen Quellen zur alten Religion der Stadt

---

1 *Hupāmnēmaṭa ḏŠarbēl dīṯau hwā kūmrā ḏp̄ṯaḵrē weṯhp̄eḵ hwā lmaudyānūṯā ḏkrestyānūṯā ḏaḇmšīḥā* – Akten Šarbēls, der Priester der Götzen gewesen war und sich bekehrte zum Bekenntnis des Christentums zu Christus. In: William Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries from the year after our Lord's Ascension to the beginning of the fourth century*, London 1864, Nachdr. Amsterdam 1967, Nachdr. Eugene, OR 2004, Nachdr. Piscataway 2005, S. ܣܓ-ܡܐ [Text] und 41–62 [engl. Übers.]; *Acta s. s. martyrum Edessenorum Sarbelii, Barsimaei, Guriae, Samonae et Abibi. [Ed.] Georgio Moesinger*, I: *Acta s. s. martyrum Sarbelii et Barsimaei*, Oeniponti 1874 [Bd. II nicht erschienen], 4–20 [lat. Übers.]; *Šarbē dsāhdē waḏqaddīšē – Acta martyrum et sanctorum. Ed. Paulus Bedjan*, I, Paris u. a. 1890, Nachdr. Hildesheim 1968, 95–119 [Text]. Vgl. Lutz Greisiger, Art. „Šarbēl, Baḇai, Märtyrer in Edessa", in: *BBKL*, XXVI, Nordhausen 2006, Sp. 1311–1315, auch im Internet abrufbar: <http://www.bautz.de/bbkl/s/s1/sarbel.shtml>.

2 *Tūḇ sahdūṯā ḏBar Samyā episqōpā ḏŌrhai mḏittā mḇarraḵtā* – Ferner ein Martyrium von Barsamyā, Bischof der gesegneten Stadt Ōrhai [Edessa]. In: Cureton, *Documents* (Anm. 1), S. ܥܒ-ܣܓ [Text] und 63–72 [Übers.]; *Acta martyrum et sanctorum* I (Anm. 1), 120–130; *Acta martyrum Edessenorum* (Anm. 1), 91–98. Vgl. Lutz Greisiger, Art. „Barsamyā, Märtyrer in Edessa", in: *BBKL*, XXVI, Nordhausen 2006, Sp. 119–121 und im Internet <http://www.bautz.de/bbkl/b/barsamya.shtml>.

3 *Sahdūṯā ḏŠmōnā wGuryā maudyānē ḏŌrhai* – Martyrium von Šmōnā und Guryā, den Bekennern von Ōrhai [Edessa]. In: *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata Syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297 nunc adiecta Latina versione primus edit illustratque Ignatius Ephraem II Rahmani*, Romae 1899, S. ܟܨ-ܓ [Text]. 3–19 [lat. Übers.]; *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von Oscar von Gebhardt hrsg. von Ernst von Dobschütz*, Leipzig 1911 (TU, 37, 2 =Reihe 3, 7, 2), 2–63 [dt. Übers. der syr. und armen. Fassung; zwei griech. Fassungen]; *Euphemia and the Goth. A legendary tale from Edessa, with the acts of martyrdom of the confessors of Edessa (Shoma, Guria, and Ḥabbib). Ed. and examined by F[rancis] C. Burkitt*, Oxford 1913 (TTSS, 2), Nachdr. Amsterdam 1981, S. ܟܗ-ܓ [Text] und 90–110 [engl. Übers.]. Vgl. Lutz Greisiger, Art. „Šmōnā und Guryā, Märtyrer in Edessa", in: *BBKL*, XXVI, Nordhausen 2006, Sp. 1438–1444, im Internet unter <http://www.bautz.de/bbkl/s/smona_gurya.shtml>.

4 *Sāhdūṯā ḏḤabbīḇ mšammšānā* – Martyrium des Diakons Ḥabbīḇ. In: Cureton, *Documents* (Anm. 1), S. ܦܘ-ܥܓ [Text] und 72–85 [Übers.]; *Acta martyrum et sanctorum* I (Anm. 1), 144–160; *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 64–99 [dt. Übers. der syr. und armen. Fassung; zwei griech. Fassungen]; *Euphemia* (Anm. 3), S. ܡܓ-ܟܘ [Text] und 112–128 [Übers.]. Vgl. Lutz Greisiger, Art. „Ḥabbīḇ, Märtyrer in Edessa", in: *BBKL*, XXVI, Nord-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000089

und zum Verhältnis von paganer und christlicher Bevölkerung im 4. Jahrhundert.[5] Unter ihnen enthalten die *Acta* des heidnischen Hohenpriesters *Šarbēl* diesbezüglich die meisten und wertvollsten Angaben. In einem weiteren historischen und geographischen Horizont betrachtet zeigen sich in der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der in ihnen erhaltenen Märtyrertradition ebenso interessante wie problematische Aspekte, die im Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen stehen sollen.

Šarbēl von Edessa

Der Götzenpriester Šarbēl sei, so der Bericht der Akten, zur Zeit Kaiser Trajans (98–117) von Bischof *Barsamyā* am 8. Nisān, dem Höhepunkt des heidnischen „Großen Festes" auf den Stufen zum „Großen Altar" im Stadtzentrum zum Christentum bekehrt worden.[6] Nach seiner Taufe sei Šarbēl aufgrund eines eben ergangenen kaiserlichen Opferdekrets verhaftet und, als er sich geweigert habe, seines Amtes als Priester zu walten, nach schweren Folterungen und Kerkerhaft am 5. Ēlūl des Jahres 105 oder 112[7] enthauptet worden.[8] Nach Šarbēl habe auch seine Schwester *Bāḇai*, die das Blut des Sterbenden mit ihren Röcken aufgefangen hatte, die Krone des Martyriums empfangen.[9] Auffällig ist, dass Šarbēl Priester eines autochthonen Kultes ist, die Verfolgung der Christen aber von der römischen Verwaltung ausgeht. Das edessenische Heidentum wird in den Akten also sehr deutlich von dem der römischen Besatzer unterschieden.[10]

Šarbēl, Göttin von Arbela

Zu der Sammlung von adiabenischen Märtyrerberichten aus der Christenverfolgung Schapurs II. (309–379)[11] gehört das *Martyrium Aitīlāhā et Ḥapsai*.[12] Auch

---

hausen 2006, Sp. 601–605, auch online unter <http://www.bautz.de/bbkl/h/habbib.shtml>..

5 Vgl. Lutz Greisiger, „Edessenische Märtyrerakten als Quellen zur Religionsgeschichte", in: *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe für Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*, Martin Tamcke und Andreas Heinz, Hrsg., Münster 2005 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 36), 219–245.

6 Cureton, *Documents* (Anm. 1), S. ܟ–ܛ [Text] und 41–44 [Übers.].

7 Zu den chronologischen Unstimmigkeiten in den Akten vgl. Rubens Duval, „Les Actes de Scharbil et les Actes de Barsamya", *Journal asiatique*, 8. sér. 14 (1889), 40–58, hier: 44–52; Theodor Nöldeke, „Über einige edessenische Märtyrerakten", in: *Strassburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Strassburg 1901, 13–22, hier: 14–17.

8 Cureton, *Documents* (Anm. 1), S. ܛ–ܟ [Text] und 44–60 [Übers.].

9 Ibid., S. ܟ [Text] und 60f. [Übers.].

10 Vgl. Greisiger, „Märtyrerakten" (Anm. 5), 243f.

11 Vgl. Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, Paris 1904 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, 6), 73–77; Paul Peeters, „Le ‚Passionnaire d'Adiabène'", *AnBoll* 43 (1925), 261–304; Gernot Wiessner, *Untersu-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000090

dieser Text erzählt die Geschichte eines heidnischen Priesters, *Aitīlāhā* mit Namen, der sich zum Christentum bekehrt und schließlich das Martyrium erleidet. Aitīlāhā habe im Heiligtum von *Šarbēl*, der Göttin von Arbela (*alāhtā ḏArbēl*) amtiert. Auch er ist also, ähnlich wie Šarbēl von Edessa, Priester einer lokalen Gottheit, die mit dem zoroastrischen Heidentum der Verfolger der Christen nichts zu tun hat. Nachdem er jahrelang ebenso inbrünstig wie vergeblich um Heilung vom Blutfluss (*mardīṯā ḏaḏmā*) gebetet hatte, habe er sich schließlich dem Gott der Christen zugewandt, woraufhin er umgehend geheilt worden sei.[13] Die Heiden hätten ihn dem Satrapen von Adiabene ausgeliefert, der ihn gezwungen habe, die Hinrichtung des Märtyrers *Barḥaḏbšabbā* mit anzusehen.[14] Schließlich habe man ihn dem König selbst vorgeführt, der ihn zusammen mit einem Diakon namens *Ḥapsai* am 16. Kānūn (Dezember oder Januar) 354 oder 355 habe enthaupten lassen.[15] Dieselbe Geschichte berichtet, mit einigen Abwandlungen, die *Chronik von Arbela*.[16]

Offensichtlich gehen die edessenische und die adiabenische Legende auf eine gemeinsame Tradition zurück, die den Namen *Šarbēl* mit der Geschichte des Priesters eines einheimischen Kultes verknüpfte, der sich zum Christentum bekehrt und im Namen einer fremden Religion verfolgt und zum Blutzeugen wird.

---

chungen zur syrischen Literaturgeschichte, I: *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.*, Göttingen 1967 (AAWG.PH. Folge 3, 67), 21–25. 199–288 (= ders., *Form- und literargeschichtliche Untersuchungen zur Märtyrerüberlieferung der Adiabene*, Theol. Diss., Göttingen, 1964. Das übrige Material der Studie entstammt der 1962 als Phil. Diss. in Würzburg vorgelegten Arbeit *Untersuchungen zu einer Gruppe syrischer Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II.*). Das *Martyrium Aitīlāhā et Ḥapsai* wird leider nur gelegentlich in Wiessners Untersuchung miteinbezogen.

12 *Tūḇ sahdūṯā ḏAitīlāhā kūmrā waḏḤapsai šammāšā* – Ein weiteres Martyrium des [heidnischen] Priesters Aitīlāhā und des Diakons Ḥapsai. In: *Šarbē dsāhdē waḏqaddīšē – Acta martyrum et sanctorum. Ed. Paulus Bedjan*, IV , Paris u. a. 1894, Nachdr. Hildesheim 1968 (vgl. Anm. 1), 133–137.
Bedjan verbessert den Namen *'ytylh'* in *'ytlh'* – es dürfte jedoch der Auffassung von Stefano E. Assemani (*Sahdūṯē ḏsahdē qaddīšē madn"āyē wma'rḇāyē – Acta sanctorum martyrum Orientalium et Occidentalium … [ed.] Stephanus Evodius Assemanus …*, I, Roma 1748, 208 Anm. 7 der Vorzug zu geben sein, der *Aithilahas* liest: „Id vero nomen Chaldaicum ex duplici constat voce, nempe ܐܝܬܝ Aithi, idest, adduxit, & ܐܠܗܐ Alaha, hoc est Deus". Der Name bedeutet also „Gott hat [das Kind] gebracht" und kommt in ähnlicher Form, nämlich *Aitībēl/Aethibelus*, „Bēl hat gebracht" in Palmyra und Dura Europos vor: Jürgen K. Stark, *Personal names in Palmyrene inscriptions*, Oxford 1971, 67. Anders noch Johannes Madey, Art. „Aitalaha", in: *BBKL*, XVI, Herzberg 1999, Sp. 16, im Internet unter <http://www.bautz.de/bbkl/a/aitalha.shtml>.

13 *Acta martyrum et sanctorum* IV (Anm. 12), 133.

14 Ibid., 134f.

15 Ibid., 135–137.

16 *Sources syriaques. Par A[lphonse] Mingana* [Hrsg.], I: *Mšiḥa-Zkha (texte et traduction)*, Leipzig 1907, 1–75 [Text] und 76–156 [frz. Übers.], hier: 58–61 [Text] und 136–138 [frz. Übers.]; *Die Chronik von Arbela. Hrsg. von Peter Kawerau*, Lovanii 1985 (CSCO, 467 = CSCO.S, 199), 61–65 [Text in Faksimile]; dass. (CSCO, 468 = CSCO.S, 200), 85–87 [dt. Übers.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000091

Šarbēl als Personenname

Außer in den edessenischen Akten begegnet *Šarbēl* als Personenname noch mindestens zweimal in der syrischen Literatur. Die Akten der im Jahre 424 in Markaḇtā ḏṬayyāyē unter dem Katholikos Dāḏīšōʿ abgehaltenen Synode[17] verzeichnen in einer Liste ‚abtrünniger' Bischöfe, die von den Synodalen verdammt wurden, einen Šarbēl von Dasqartā ḏMalkā.[18] Im Jahre 793 wurde ein anderer Šarbēl, jakobitischer Bischof von Narsibād, zum Maphrian ernannt.[19]

Ištar von Arbela

Während Paul Peeters, der Herausgeber des adiabenischen „Passionariums", sich den Umstand, dass im *Martyrium Aitīlāhā* eine weiblichen Gottheit den offensichtlich *männlichen* Namen Šarbēl trägt, nur so erklären konnte, dass der adiabenische Hagiograph den „emploi naturel et ordinaire" missachtet hatte, weil diesem Namen ein „air" eignete „de parenté avec Bel, l'idole babylonienne, dont il est parlé dans le livre de Daniel",[20] legen jüngere Forschungen inzwischen die Vermutung nahe, dass die Erwähnung der Göttin tatsächliche religionshistorische Gegebenheiten widerspiegelt.

---

17 Zu dieser Synode, die allgemein als Beginn der Autokephalie der persischen („nestorianischen") Kirche gilt vgl. Bertold Spuler, „Die Nestorianische Kirche", in: *Religionsgeschichte in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden u. a. 1961 (HO. Abt. 1, 8, 2), 120–169, hier: 123; Samuel H. Moffett, *A history of Christianity in Asia*, I: *Beginnings to 1500*, 2., rev. and corr. ed., Maryknoll, NY 1998 (American Society of Missiology series, 35), 161–163; Wilhelm Baum und Dietmar W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000 (Einführungen in das orientalische Christentum, 1), 23–25.

18 *Synodicon Orientale ou Receuil des synodes nestoriens. Publ., trad., annoté par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, Paris 1902 (NEMBN, 37), 44 [Text] und 287 [frz. Übers.]; *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale, die Sammlung der nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im 9. Jahrhundert … übers. und erl. … von Oscar Braun*, Stuttgart u. a. 1900, Nachdr. Amsterdam 1975, 48 [dt. Übers.]. Vgl. Jean-Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus. Repertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993 (Beiruter Texte und Studien, 49), 73f.

19 Liste 17, 1 im Anhang zur Chronik Michaels I., des Großen (ca. 1126/27–1199) in: *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Éd. pour la première fois et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, IV: Paris 1910, Nachdr. Bruxelles 1963, 753 [Text] und III: Paris 1905, Nachdr. Bruxelles 1963, 451 [frz. Übers.]. Vgl. Ernest Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarchat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain 1954 (CSCO, 146 = CSCO.Sub, 7), 161f.; Jean-Maurice Fiey, *Assyrie chrétienne. Contribution a l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, II, Beyrouth 1965 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 23), 452 mit Anm. 2; ferner Giorgio Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, II: *Patriarchatus Alexandrinus*, Padova 1988, 903; Fiey, *Oriens Christianus novus* (Anm. 18), 28. 248.

20 Peeters, „Passionnaire" (Anm. 11), 278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000092

Arbela, die Hauptstadt der Adiabene[21] war Kultort der altorientalischen ‚Venus' *Ištar* (sumerisch: *Inanna*)[22]; ihr Heiligtum bildete eines der wichtigsten Zentren der neuassyrischen Prophetie. Ištar von Arbela, auch schlicht die „Herrin" (*bēlet*) von Arbela genannt, war in der neuassyrischen Zeit (750–626 v. Chr.) also eine prominente Gottheit mit großer überregionaler Bedeutung.[23] Um dieselbe Zeit trägt eine Prophetin der Ištar von Arbela einen Namen, der vielleicht das theophore Element *Ištarbēl* enthält – Einigkeit über die Deutung ihres Namens herrscht jedoch nicht.[24] Eine Gottheit *'šrbl* ist für die parthische Zeit in aramäi-

---

21 Zu Arbela allgemein: Eckhard Unger, Art. „Arbailu", in: *RLA*, I, Berlin 1932, 141f.; Dominique Sourdel, Art. „Irbil", in: *The encyclopaedia of Islam*, new ed., IV, Leiden u. a. 1978, 76f.; Fiey, *Assyrie chrétienne* (Anm. 19), 39–41. Zum Stand der archäologischen Forschung über Adiabene vgl. Julian E. Reade, „Greco-Parthian Niniveh", *Iraq* 60 (1998), 65–83 und ders., „More about Adiabene", *Iraq* 63 (2001), 187–199.

22 Vgl. Claus Wilcke, Art. „Inanna/Ištar (Mesopotamien). A. Philologisch", in: *RLA*, V, Berlin 1980, 74–87; Ursula Seidl, Art. „Inanna/Ištar (Mesopotamien). B. In der Bildkunst", ibid., 87–89.

23 Zu Ištar von Arbela siehe etwa die Inschrift K 891, in der Assurbanipal (669–627) über die von ihm veranlasste Renovierung des Ištar-Heiligtums in Arbela berichtet in: Maximilian Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*; II: *Texte*, Leipzig 1916 (Vorderasiatische Bibliothek, 7, 2), 248–253 [Text in Umschr.; dt. Übers.]; den Hymnus desselben Königs an Bēlet-Ninā, die „Herrin [Ištar] von Ninive" und Bēlet-Arbaili, die „Herrin [Ištar] von Arbela" (K 1290) in: Wolfram von Soden, „Zwei Königsgebete an Ištar aus Assyrien", *AfO* 25 (1974–1977) = Ernst Weidner-Gedenkbd., 37–49, hier: 45–49 [Foto; Text in Umschr.; dt; Übers.; Komm.]; dass. in Alasdair Livingstone, Hrsg., *Court poetry and literary miscellanea*, Helsinki 1989 (SAA, 3), 10–13 [Text in Umschr.; engl. Übers.], Taf. 5 Nr. 3 [Foto]; dass. in: Benjamin R. Foster, *Before the muses. An anthology of Akkadian literature*, II, Bethesda, Md. 1993, 702–704 [engl. Übers.]; einen anonymen Hymnus an die Stadt Arbela, ihre Herrin und deren Tempel (K 173/4b) in: Livingstone, *Court poetry*, 20–22.

Zur Verbindung von Ištar-Kult und assyrischer Prophetie: Simo Parpola, *Assyrian prophecies*, Helsinki 1997 (SAA, 9), S. XLVIIf.; Marttí Nissinen, *References to prophecy in Neo-Assyrian sources*, Helsinki 1998 (SAAS, 7), passim; ders.: *Prophets and prophecy in the ancient Near East*, Atlanta, Ga. 2003 (Writings of the ancient world, 12), passim. Beispiele für Orakelsprüche der Ištar von Arbela an Asarhaddon (680–669) Parpola, *Prophecies*, 4–10. 15–17. 25–27. 34f.; Nissinen, *Prophets*, 102–106. 108f. 112f. 114–116. 121–126. 158; an Assurbanipal ibid., 126–128; vgl. Nissinen, *References*, 20–25. 28f. 37. 44. 52–54. 102–105.

Zum Verhältnis der assyrischen zur israelitischen Prophetie vgl. ferner Manfred Weippert,: „‚Ich bin Jahwe' – ‚Ich bin Ištar von Arbela'. Deuterojesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie", in: *Prophetie und Psalmen. Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag*, Beat Huwyler, Hans-Peter Mathys und Beat Weber, Hrsg., Münster 2001 (Alter Orient und Altes Testament, 280), 31–59.

24 *Ištar-bēl-dāini*. Sie verkündet einen Spruch an Asarhaddons Mutter, und ist bemerkenswerterweise als Oblate des Königs (*šēlūtu ša šarri*) charakterisiert: Friedrich Schmidtke, *Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr.*, Leiden 1917 (Altorientalische Texte und Untersuchungen, 1, 2), 122 [Text in Umschr.; dt. Übers.]; Parpola, *Prophecies* (Anm. 24), 9 [Text in Umschr.; engl. Übers.]. Parapola, ibid., S. L, liest *Issār-bēlī-da"ini* „Ištar, stärke meinen Herrn [d. i.: den König]", im Gegensatz zu Tallqvist und Lipiński, die den Namen mit „Ištarbēl ist meine Richterin" übersetzen: Knut L. Tallqvist, *Assyrian personal names*, Helsingfors 1914 (Acta Societas Scientiarum Fennicæ, 43, 1), Nachdr. Hildesheim 1966, 106; Edward Lipiński, „Le culte d'Ištar en Mésopotamie du nord à l'époque parthe", *OLP* 13 (1982), 117–124, hier: 117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000093

schen Inschriften aus Hatra belegt,[25] die Deutung auch dieses Namens ist jedoch umstritten: während eine Gruppe von Autoren für die Lesung *Aššurbēl*, also ein Kompositum aus dem Gottesnamen *Aššur* (Assur) und *Bēl* („Herr") plädiert,[26] liest eine andere *Iššarbēl*.[27] Für letztere Auffassung spricht, dass in aramäischen Inschriften aus Assur und Hatra der Gottesname Assur regelmäßig als *ʾsr* und nicht *ʾšr* wiedergegeben wird.[28] Ferner kommt seit der hellenistisch-römischen Zeit *iššar* (bzw. die gräzisierte Form *ισ[σ]αρ*) als theophores Element häufig in aramäischen Personennamen vor.[29] Auch eine Gottheit arabischen Ursprungs ist in *Iššarbēl* gesehen worden, deren Name vom arabischen *ʾašar* „Freude, Ausgelassenheit" abzuleiten und demnach „Freude des Bēl" zu übersetzen sei,[30] während der Name sonst, sofern die Lesung *Iššarbēl* favorisiert wird, als Epitheton der Ištar von Arbela gedeutet wird.[31] Schließlich besteht noch einmal Uneinigkeit, wenn es um die genaue Bedeutung des Namens geht: Lipiński ist der Auffassung der

---

25 Inschriften Hatra Nr. 34. 35. 38 bei: Fuad Safar, „Inscriptions of Hatra", *Sumer* 8 (1952), 190–193 und Taf. 3–5 [Fotos] und *Sumer* 9 (1953), 7–20, hier: 18f. 20 [Text in Umschr.; engl. Übers.]; André Caquot, „Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra", *Syria* 30 (1953), 234–246, hier: 239f. 240f. [Text in Umschr., frz. Übers.]; nur Nr. 35 und 38 bei: Józef T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale*, I: *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thaises sémitiques à l'époque romaine*, Paris 1972 (BAH, 92), 352–375. 337–339 [Text in Umschr.; Übers.; ausführl. Komm.]; nur Nr. 35 in: Herbert Donner und Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I: 5., erw. und überarb. Aufl., Wiesbaden 2002; II: *Kommentar*. Wiesbaden ³1973, 300 [dt. Übers.]; Francesco Vattioni, *Le iscrizioni di Ḥatra*, Napoli 1981 (Annali del'Istituto Orientale di Napoli. Suppl., 28), 36f. 37. 38f. [Text in Umschr.; ital. Übers.]; Basile Aggoula, *Inventaire des inscriptions hatréennes*, Paris 1991 (BAH, 139), 27–29. 29f. 33 [Text in Zeichn. u. Umschr.; frz. Übers.]; Klaus Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44. v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998, 37. 38. 39 [Text; Umschr.; dt. Übers.].

26 Caquot, „Inscriptions" (Anm. 25), 239f.; Aggoula, *Inventaire* (Anm. 25), 30. Die Lesung *ašar Bēl*, „Ort des Bēl" als Bezeichnung für das Heiligtum, in dem sich die Inschrift befand, wie sie Safar in *Sumer* 9 (siehe Anm. 25), 18 vorgeschlagen hatte, wird von allen gleichermaßen abgelehnt.

27 Milik, *Recherches* I (Anm. 25); Lipiński, „Le culte" (Anm. 24); Stephanie Dalley, „Bel at Palmyra and elsewhere in the Parthian period", *ARAM* 7 (1995), 137–151, hier: 144f.; Beyer, *Inschriften* (Anm. 25): *ʾEššārbēl*.

28 Vgl. die Belege bei Milik, *Recherches* I (Anm. 25), 339.

29 Belege und weitere Literatur bei ibid., 340–344; Ran Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian periods. An onomastic study*, rev. ed., Jerusalem 1978, 35f.; Lipiński, „Le culte" (Anm. 24), 118–120. Beyer, *Inschriften* (Anm. 25), 27 (G 2); 33 (H 21); 40 (H 40); 54 (H 113 = 114); 64 (H 181); 72 (H 227); 112 (H 1031); François de Callatay, „Abdissarès l'Adiabénien", *Iraq* 58 (1996), 135–145. Zur Aussprache vgl. ferner Edward Lipiński, „Études onomastique ouest-sémitique", *Bibliotheca orientalis* 37 (1980), 3–12, hier: 9. 10f.; ders., „Le culte" (Anm. 24), 118 Anm. 12.

30 Milik, *Recherches* I (Anm. 25), 344. Auch Sabri Abbadi, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra*, Hildesheim u. a. 1983 (Texte und Studien zur Orientalistik, 1), 68 hält das theophore Element *ʾšr* für arabisch, ebenso wie die mit ihm gebildeten Personennamen (außer *Ntwn'šr*). Zugleich lässt er offen, ob *Ašar* oder *Iššar* zu lesen ist.

31 Darin, dass es sich zumindest um eine weibliche Gottheit handelt, stimmen auch Vattioni, Milik und Beyer überein, vgl. dagegen Aggoula, *Inventaire* (Anm. 25), 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000094

Name sei aus *Ištar-Arbēl* mit Assimilation des *t* an das *š*[32] und haplologischer Verkürzung der doppelten Silbe *-ar-* entstanden;[33] Dalley dagegen glaubt, es handele sich um eine Verbindung aus dem Namen der Göttin und dem Epitheton Bēl, übersetzt also „Ištar ist Bēl" (!).[34] Sie ist es auch, die den Zusammenhang zum *Martyrium Aitīlāhā et Ḥap̄sai* herstellt, indem sie die Nachricht über *Šarbēl*, die *alāhtā ḏArbēl* als Beleg für das Fortleben des Kultes der Ištar von Arbela anführt. Der Wegfall des *ālap̄* am Wortanfang könnte schon auf das Akkadische zurückgehen.[35]

Eine, obgleich nahe liegende, in der wissenschaftlichen Literatur bislang nicht diskutierte Deutung des Namens ist „Ištar *des* Bēl", nach der die Göttin als Gemahlin Marduks/Bēls charakterisiert würde – ein im Alten Orient zwar unübliches, aber gelegentlich vorkommendes familiäres Verhältnis.[36] Die Annahme, dass es sich um einen Namen der Ištar von Arbela handelt, wäre in diesem Fall, ebenso wie bei Dalleys Deutung nur durch den Beinamen „Göttin von Arbela" gestützt. Dass ausgerechnet ein Zeugnis aus Arbela wie das *Martyrium Aitīlāhā* Ištar als Gattin Marduks apostrophiert, ist allerdings wenig wahrscheinlich, berücksichtigt man, dass in neuassyrischen Texten Ištar von Arbela vielmehr als seine *Schwester* gilt.[37]

Die doppelte Tradition von Šarbēl und Tūṯāēl

Darauf, dass der edessenische Märtyrer Šarbēl in zahlreichen Quellen unter einem zweiten Namen, Tūṯāēl, auftritt, hat erstmals Eberhard Nestle aufmerksam

---

32 So auch Zadok, *West Semites* (Anm. 29), mit weiterer Literatur, 35; Dalley, „Bel" (Anm. 27).

33 Lipiński, „Le culte" (Anm. 24), 117. Weitere Beispiele für eine solche Verbindung von Götter- mit geographischen Namen ohne Genitivpartikel in aramäischen, phönizischen und hebräischen Inschriften (im Gegensatz etwa zum akkadischen Issar *ša* Arbaʾil oder Adad *ša* Ḫalab) gibt ders., *Studies in Aramaic inscriptions and onomastics*, II, Leuven 1994 (OLA, 57), 53f.: Hdd Ḥlb (Hadad von Aleppo), ʿštrt Pp (Astarte von Paphos) oder Yhwh Šmrn (YHWH von Samaria).

34 Dalley, „Bel" (Anm. 27), 145.

35 Wolfram von Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik*, 3., erg. Aufl., Roma 1995 (Analecta Orientalia, 33), 18, § 14.

36 Für diese Möglichkeit sprach sich in einer mündlichen Unterredung Prof. Dr. Jürgen Tubach aus. Vgl. Knut L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Helsingforsiae u. a. 1938 (Studia orientalia, 7), Nachdr. Hildesheim u. a. 1974, 333. Zu den üblichen Familienverhältnissen der Göttin vgl. Wilcke, „Inanna/Ištar" (Anm. 22), 80f.
Zwei weitere Deutungen des Namens Šarbēl seien der Vollständigkeit halber angeführt: Land (*Anecdota Syriaca. Coll., ed., explicuit J[an] P. N. Land*, I: *Symbolae Syriacae*, Leiden 1862, Nachdr. Osnabrück 1989, 20 Anm. 1) erklärt ihn folgendermaßen: „ܫܪܒܝܠ est ‹progenies dei›; contrahitur e ܫܪܒ ... et ܐܠ cum vocali copulante". Moesinger (*Acta martyrum Edessenorum* [Anm. 1]), 77 übersetzt „‹verus est Bel›".

37 Annalen Assurbanipals bei Streck, *Assurbanipal* (Anm. 23), S. 2–157, Zyl. B, S. 93–139, hier: 115; vgl. Inschrift K 2652, ibid, 189–194, hier: 191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000095

gemacht. Dieser zweite Name des Märtyrers, griechisch Θουθαήλ, sei in der wissenschaftlichen Literatur bislang fälschlich als *Tĕwāth-īl* wiedergegeben worden.[38]

Der Name Tūṯāēl

Über die korrekte Vokalisierung des Namens *Twt'yl* herrscht Uneinigkeit. Die Chronik des Pseudo-Josua Stylites erwähnt für das Jahr 812 (= 500/501) einen *oikonomos* dieses Namens. In der langen Reihe von Ausgaben und Übersetzungen,[39] die das älteste erhaltene Werk der syrischen Historiographie erfahren hat, finden sich drei konkurrierende Lesarten dieses Namens: *Tūtaēl*[40], *Twāṯēl*[41] und *Twāṯāēl*[42]. William Wright, der 1882 zuerst den Text edierte, vermisste die „authority" für Assemanis Lesung *Tutaël*, die dieser in seiner auszugsweisen Übersetzung gewählt hatte. Ebendiese „authority" fand Nestle nun in der byzantinischen Märtyrerüberlieferung, die bis heute von keinem der Herausgeber und Übersetzer der Chronik berücksichtigt worden ist.

Ein weiterer Träger dieses Namens ist *T'wt'yl*[43], ein Stylit (*eṣṭōnārā*), der nach dem Kalender von Qartamīn am 12. Āḇ (August) seinen Gedenktag hatte und wohl diesem Kloster angehörte; die einzig überlieferte Nachricht über ihn besagt, er habe einen Toten auferweckt (*aḥḥī mīṯā*).[44]

---

38 Eberhard Nestle, „Šarbēl-Tutaēl", *ZDMG* 60 (1906), 352–354. Vgl. dazu die Rezension von Paul Peeters in *AnBoll* 26 (1907), 336–338.

39 Die Ausgaben bzw. Übersetzungen von Pigulewskaja (russ., Moskau 1940) Krarup (dän., Kopenhagen 1945), anon. (Dolabani? – türk., o. O. 1958) und Dolabani (Mardin 1959) waren mir nicht zugänglich. Vgl. *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite. Transl. with notes and introd. by Frank R. Trombley and John W. Watt*, Liverpool 2000 (Translated texts for historians, 32), S. XXIIf. (Einl.) und 133. 131. 128 (Bibl.).

40 Josephus S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, I: *De scriptoribus Syris orthodoxies*, Romae 1719, Nachdr. Hildesheim u. a. 1975. 2000, 271: *Tutaël*; J. P. Paulin Martin, *Chronique de Josué le stylite écrite vers l'an 515*, Leipzig 1876 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 6, 1), Nachdr. Nendeln 1966, S. XXXVII: *Thouthael*; vgl. Andrew Palmer, „Who wrote the Chronicle of Joshua the Stylite?", in: *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg*, Regine Schulz und Manfred Görg, Hrsg., Wiesbaden 1990 (Ägypten und Altes Testament, 20), 272–284, hier: 277: *Tuthael*.

41 *The Chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac AD 507, with a transl. into Engl. and notes by W[illiam] Wright*, Cambridge 1882: Tĕwāth-īl; Trombley and Watt, *Pseudo-Joshua the Stylite* (Anm. 39), 44: Tewathel.

42 *Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot*, I, Paris 1927 (CSCO, 91 = CSCO.S. Ser. 3, 1 [*Textus*]), 268 [Text]; dass., ibid. 1949 (CSCO, 121 = CSCO.S. Ser. 3, 1 [*Versio*]), 198 [lat. Übers.]: *Tewatael*; Andreas Luther, *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin u. a. 1997 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 49), 59: *Twāta'el*.

43 Nach der Hs. Sachau 221: *Tw'yl* (vgl. Paul Peeters, „Le martyrologe de Rabban Sliba", *AnBoll* 27 (1908), 129–200, hier: 191 Anm. 6) – in beiden Fällen dürfte ein Schreibfehler vorliegen und in *Twt'y* bzw. *T'wt'yl* zu korrigieren sein.

44 Ibid., 158 [Text] und 191 [lat. Übers.]; siehe ibid. die Einleitung, S. 129–139. Vgl. Hippolyte Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles u. a. (Subsidia hagiographica, 14), S. CXXXVII; Ignace Peña, „Martyrs du temps de paix: les stylites", in: *Les stylites syriens*, ders., Pascal Ca-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000096

Šarbēl alias Tūṯāēl

Die westliche Überlieferung weist eine relativ alte und kontinuierliche Tradition eines Märtyrers *Tūṯāēl* auf, die mit der Šarbēls verknüpft ist – durch denselben Gedenktag und häufig durch übereinstimmende Einzelheiten, insbesondere den Namen seiner Schwester *Bāḇai*, die mit ihm das Martyrium erlitten haben soll.

Das Synaxarion von Konstantinopel (10. Jh.) gedenkt nach einigen Handschriften am 5. oder 4. September, nach anderen am 29. Januar gelegentlich auch am 15. Oktober oder am 4. März *Σάρβηλος* und *Βεβαία*. Andere Überlieferungen verbinden mit dem 5. bzw. 4. September oder dem 10. oder 11. Dezember die Namen *Θουθαήλ* (gelegentlich auch *Θαθουήλ*) und *Βεβαία*. Beide Traditionen enthalten ferner die Information, das Martyrium der Geschwister habe in Edessa zur Zeit Kaiser Trajans (98–117) stattgefunden, nachdem sie von Bischof Barsimaios bekehrt worden seien.[45] Auch das *Menologium Basilianum* erinnert am 5. September an die Märtyrer *Θουθαήλ* und seine Schwester *Βεβαία*. Der Name *Σάρβηλος* erscheint dort unter dem 29. oder 30. Januar.[46] Die meisten Details sowohl der *Σάρβηλος*-, als auch der *Θουθαήλ*-Überlieferung in den griechischen Heiligenkalendern entsprechen also ganz der edessenischen Tradition, wie sie in den *Acta Šarbēl* und *Acta Barsamyā* repräsentiert ist. Es besteht daher kein Zweifel, dass Sarbelos und Thuthael dieselbe Person sind.

Auch im lateinischen Westen ist früh eine *Passio Thuthail* am 5. September bekannt, wie das neapolitanische *Calendarium Marmoreum* bezeugt.[47] Auch das ebenfalls neapolitanische *Calendarium Tutinianum* verzeichnet den Heiligen und Märtyrer Tutail am 5. September.[48] Das wohl bemerkenswerteste Zeugnis dieser Tradition stellt ein Fresko dar, das bei der Restaurierung des ehemaligen Tempels des Portunus (oder der Fortuna Virile) auf dem Forum Boarium in Rom in den 1920er Jahren freigelegt wurde. Das Gebäude war zu einem unbekannten Zeit-

---

stellana und Romuald Fernandez, Hrsg., Milano 1975 (Publications du "Studium Biblicum Franciscanum". Collection minor, 16), 83.

45 *Propylaeum ad ASS Novembris. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis ... opera et studio Hippolyte Delehaye*, Bruxelles 1902, Sp. 17 (5. September); 16 (4. September); 432 (29. Januar); 141 (15. Oktober); 505 (4. März): *Σάρβηλος* und *Βεβαία*. – Sp. 18 (5. September); 16 (4. September); 298 (10. Dezember); 300 (11. Dezember): *Θουθαήλ* und *Βεβαία*.

46 *Leonis Diaconi historia ... accurante et denuo regognoscente J[acques]-P[aul] Migne*, Paris 1894 (PG 117, 1), Nachdr. Turnhout, 1977. 1982, Sp. 19–614, hier: Sp. 33f. (5. September: *Θουθαήλ* und *Βεβαία*); 283–286. (29./30. Januar *Σάρβηλος* und *Βεβαία*/*Βαρσιμαίος*) [Text; lat. Übers.]. Zu den griechischen Traditionen vgl. ferner Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I, Leipzig 1937 (TU, 50 = Reihe 4, 5), 457. 565.

47 Hippolyte Delehaye, „Hagiographie napolitaine", *AnBoll* 57 (1939), 5–64, hier: 33.

48 Virginia Brown, „A new Beneventan calendar from Naples: the lost 'Kalendarium Tutinianum' rediscovered", *Mediaeval Studies* 46 (1984), 385–449, hier: 414.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000097

punkt in eine Kirche umgewandelt und im letzten Viertel des 9. Jahrhunderts in privatem Auftrag ausgemalt worden. Neben anderen Heiligen ist auch Thuthail im Brustbild dargestellt.[49]

Die Ausgaben des *Martyrologium Romanum* verzeichnen seit dem 16. Jahrhundert unter dem 29. Januar die edessenischen Märtyrer *Sarbelius* und seine Schwester *Barbea*, die sich zur Zeit Kaiser Trajans von Bischof *Barsimaeus* taufen ließen und hingerichtet wurden. Am 4. oder 5. September wurde *Thathuel* und seiner Schwester *Bebaea*, nach anderen Ausgaben des früheren Götzenpriesters *Thamel* und seiner Genossen gedacht, deren Martyrium hier in die Zeit Hadrians (117–138) verlegt wurde.[50]

Insgesamt enthält die *Thuthael*-Tradition der griechischen und besonders der lateinischen Überlieferung weniger bzw. stärker verfälschte Details als die *Sarbel[i]us*-Tradition und weist sogar Korruptionen der Märtyrernamen (*Θαθουήλ*; *Thathuel*; *Thamel*; *Barbea, Bebaea*) auf. Diese Korruptionen lassen ein höheres Alter der *Thuthael*-Tradition vermuten. Ihre Authentizität ist durch die Übereinstimmung des Datums 5. September mit dem 5. Ēlūl der edessenischen Akten verbürgt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die *Sarbel[i]us*-Tradition im „Marmor-Kalender" aus Neapel fehlt; das ‚isolierte' Vorkommen des Namens *Thuthail* im ältesten Text des westlichen Überlieferungsstrangs[51] scheint die Ver-

---

49 Antonio Muñoz, *Il restauro del Tempio della Fortuna Virile*, Roma 1925, bes. 40f.; Taf. 25, Abb. 44; Gerhart Ladner, „Die italienische Malerei im 11. Jahrhundert", *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* N. F. 5 (1931), 33–160, hier: 94–96 mit Abb. 56; Jacqueline Lafontaine, *Peintures médiévales dans le temple dit de la Fortune Virile à Rome*, Bruxelles 1959 (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes, 6). bes. 40–43; Taf. 13, 2 (beste Abb.). ferner: George Kaftal, *Saints in Italian art*, [II:] *Iconography of the Saints in Central and South Italian schools of painting*, Firenze 1965, Sp. 1101f., mit Abb. 1284. Zur ikonographischen Einordnung der Fresken außerdem: Michele Trimarchi, „Per una revisione iconografica del ciclo di affreschi nel Tempio della «Fortuna Virile»", *Studi medievali*, Ser. 3, 19, 2 (1978), 653–679; Taf. 1–13. Zur Architektur des Bauwerks vgl. Jean-Pierre Adam, *Le temple de Portunus au Forum Boarium*, Roma 1994 (Collection de l'École Française de Rome, 199), zur Baugeschichte: 35–43; ferner: Ernst Fiechter, „Der ionische Tempel am Ponte Rotto (S. Maria Egiziaca)", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 21 (1906), 220–279; Taf. 6–12; Christian Hülsen, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi et appunti*, Firenze 1927, Nachdr. Hildesheim u. a. 1975, 336–338.

50 Pietro Galesini, *Martyrologium S. Romanae ecclesiae usui in singulos anni dies accomodatum ...*, Venetiis 1578, 17 (Sarbelius und Barbea, 29. Januar); 123 (Thathuel und seine Schwester Bebaea, 5. September); Cesare Baronio, Hrsg., *Martyrologii Romani Gregorii XIII. jussu editi Urbani VIII. et Clementis X. auctoritate recogniti. A sanctissimo Domino Nostre Benedicto XIV. pontifice maximo aucta, & catigata*, Roma 1749, 22 (Sarbelius und Barbea, 29. Januar); 179 (ehem. Götzenpriester Thamel und Genossen, 4. September). Aus dem modernen *Martyrologium Romanum* ist die Thuthael-Tradition offenbar redaktionell ausgeschieden worden – vgl. Delehaye: *Martyrologium Romanum*, 39 (29. Januar: *Sarbelius* und *Barbea*), dazu den Komm. ibid., 40.

51 Vgl. Christian Hannick, Art. „Menologion", in: *LMA*, VI, München 1993, Sp. 519f.; Jacques Dubois, Art. „Martyrologium", in: ibid., Sp. 357–360; Christian Hannick, Art. „Synaxarion", in: *LMA*, VIII, München 1995, Sp. 371, Johannes Hofmann, Art. „Kalender, Martyrologium, Menologion, Synaxarion", in: *LACL*^{3}, Freiburg 2002, 419f. – Das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000098

mutung zu bestätigen, dass diese Tradition die ältere ist, der sich demnach später die *Sarbel[i]us*-Tradition mit dem 29. Januar als Gedenktag hinzugesellte.

Exkurs: Die Verehrung der „Drei Edessenischen Bekenner" im Westen

Für die Bewertung der westlichen, besonders der italienischen *Thuthail*-Überlieferung vermag ein Vergleich mit der Rezeption der übrigen edessenischen Märtyrer im Westen wertvolle Aufschlüsse zu geben.

In den Akten der Synode von Konstantinopel 536 wird in der Liste der gegen den monophysitischen Patriarchen Anthimos von Trapezunt (535/36) demonstrierenden Mönchen ein Iakobos, *presbyteros kai hegumenos* eines in der Stadt liegenden Klosters des heiligen Abibos[52] genannt. Offenbar handelte es sich um ein dem Märtyrer Ḥabbīḇ geweihtes syrisches Kloster, denn Iakobos wird in den Synodalakten als Syrer bezeichnet[53] und an anderer Stelle wird über ihn mitgeteilt, er habe syrisch unterschrieben.[54]

Das früheste literarische Zeugnis der Verehrung von Šmōnā, Guryā und Ḥabbīḇ im byzantinischen Raum ist der *Panegyrikos* (*Enkomion*) des Arethas, Erzbischof im kappadokischen Kaisarea (ca. 850 – nach 944) auf die als die *Drei Bekenner* zusammengefassten Märtyrer.[55] Dazu kommt ein vielleicht schon im 9. Jahrhundert entstandenes *Kontakion* von Pseudo-Romanos[56], das eine lyrische Bearbeitung des so genannten *thaumas* der *Drei Bekenner*, der syrischen *Geschichte der Euphemia*[57] darstellt. Darüber hinaus sind eine Reihe von den Märtyrern und

---

griechische Menologion wurde von Simeon Metaphrastes († um 1000) redigiert, und bildet die Grundlage der späteren Synaxarien. Das Martyrologium des Usuard von St. Germain de Prés (*Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire par Jacques Dubois*, Bruxelles 1965 [Subsidia hagiographica, 40]), die wesentliche Vorlage des *Martyrologium Romanum*, wurde in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts überarbeitet und enthält keinen Hinweis auf Sarbelius oder Thuthael.

52 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. LXII (mit ungenauen und z. T. falschen Stellenangaben). Vgl. Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio …*, XIII: *Ab anno 492 ad annum 536*, Florence 1766, Nachdr. Paris 1901, Nachdr. Graz 1960, Sp. 989f. [Text; lat. Übers.].

53 Ibid., Sp. 953f. [Text; lat. Übers.].

54 Ibid., Sp. 909f. [Text; lat. Übers.].

55 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 210–222 [griech. Text]; *Arethae archepiescopi Caesarensis scripta minora. Rec. Leendert G. Westerink …*, I, Lipsiae 1968 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 59–74. Vgl. François Halkin, „L'éloge des Trois Confesseurs d'Édesse par Aréthas de Césarée", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 38 (1962) = *Mélanges offerts au Père René Mouterde pour son 80e anniversaire*, II, 271–276.

56 Paul Maas und Constantin A. Trypanis, Hrsg., *Sancti Romani melodi cantica*, II: *Cantica dubia*, Oxford 1970, 115–120 [Text]. Vgl. *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. LXf.

57 *Tešʿīṯā ḏʿal qaddīštā Sōpīyā wʿal Aupēmīyā bartā dīleh*. In: François Nau, „Hagiographie syriaque", *ROC*, 2. Ser. 5 (1910), 66–72. 173–181 [syr. Text]; *Euphemia* (Anm. 4), S. ܥܕ–ܡܕ [syr. Text] und 129–153 [engl. Übers.]. Zur Datierung: ibid., 57–60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000099

ihrem *thauma* gewidmeten *Menäen*-Texte erhalten, die zum Teil ebenfalls auf das 9. Jahrhundert zurückgehen.[58]

Bereits die vormetaphrastischen Sammlungen verzeichneten die Martyrien der *Bekenner* unter dem 15. November.[59] Die ältesten griechischen Übersetzungen aus dem vormetaphrastischen Menologion liegen in einer von Oscar von Gebhardt besorgten kritischen Edition in Synopse mit einer deutschen Übersetzung der syrischen Fassung vor.[60] Am 15. November beging man in Konstantinopel noch im 10. Jahrhundert in einem eigenen Martyrion nahe dem Forum ihren Gedenktag.[61] Die Bearbeitung des den Bekennern gewidmeten Eintrags im Menologion durch Symeon Metaphrastes[62] (vor 912–987) stützte sich auf die genannten Übersetzungen und Arethas' *Enkomion*.[63]

Mindestens ebenso früh wie im byzantinischen Kernland ist das Gedenken der edessenischen Märtyrer in Italien nachweisbar, besonders in den *de facto* oder *de jure* dem byzantinischen Reich zugehörigen süditalienischen Territorien[64].

Das *Calendarium Marmoreum* von Neapel, das, wie erwähnt, den frühesten Beleg der *Thuthail*-Tradition darstellt, bezeugt auch das Gedenken der *Drei Bekenner* durch den abgekürzten Namen Samo[nas], der nach dem Apostel Jakobus unter dem 15. November genannt wird.[65] Dass hier nicht eine zufällige Übereinstimmung von vier Buchstaben und dem Datum vorliegt, beweist der im 10. Jahrhundert von Petrus Subdiaconus (ca. 910–960) verfasste *Libellus miraculorum* des heiligen Agnellus, der eine Febronia, Äbtissin eines Klosters *Sancti Samona* in Neapel erwähnt.[66] Nach

---

58 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 223–228, vgl. S. LXI.

59 Ibid., S. XXXIf.; Ehrhard, *Überlieferung* (Anm. 46), 156. 160. 181. 183. 193. 199. 243. 254. 257. 288. 299; François Halkin, „Un manuscrit grec inconnu: le ménologe de Douai Abbey, près de Reading", *Scriptorium* 7 (1953), 51–58, hier: 54. 57.

60 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 2–63 (Acta Šmōnā et Guryā); 64–99 (Acta Ḥabbīḇ).

61 Ibid., S. LVII. LXII.

62 *Symeonis Logothetæ cognomento Metaphrastae opera omnia ... Accurante et denuo recognoscente J[acques]-P[aul] Migne*, III, Lutetiae Parisiorum 1891 = PG 116, Nachdr. Turnhout 1965 [?]; 1980, Sp. 127–162 [Text, lat. Übers.]; *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 103–147 – Šmōnā, Guryā und Ḥabbīḇ [Text]; 149–199 – *thauma* [Text]. Vgl. Ehrhard, *Überlieferung* (Anm. 59), hier: Bd. II, Leipzig 1938, 393. 469. 664.

63 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. XXXII–XXXIV. LXI.

64 Vgl. von Vera Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 1), bes. 22–38 (zur politischen Geschichte der süditalien. byzantin. Territorien); 141; 147–151 (griech. Bevölkerung in Süditalien); 158–160 (kulturelle Einflüsse/Gräzisierung).

65 Delehaye, „Hagiographie napolitaine" (Anm. 47), 39; Domenico Mallardo, *Il calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947 (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", 18), 25.

66 Miraculum XIV in: Antonio Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, Napoli 1987 (Publicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione di studi storici, 4), 177. Vgl. Domenico Mallardo, „L'incubazione nella Christianità medievale Napoletana", *AnBoll* 67 (1949) = *Mélanges Paul Peeters*, I, 465–498, bes. 480.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000100

der Auflösung des Klosters um 1100 bestand die Kirche *Sanctorum Samone, Gurite et Abibii* noch bis mindestens 1346.[67]

Spätestens im 12. Jahrhundert liegen im mittel- und süditalienischen Raum auch die *Acta Ḥabbīḇ* und die *Geschichte der Euphemia* in mehreren lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen vor.[68]

Das in einer Handschrift aus der Mitte des 13. Jahrhunderts erhaltene, wiederum aus Neapel stammende *Calendarium Tutinianum* vermerkt die Martyrien Samonas und Gurias am 21. November. Zwei Kalendarien aus Capua führen die Heiligen ebenfalls am 21. bzw. 19. November. Eine Reihe beneventinischer Kalender und Martyrologien des Hochmittelalters stimmen damit überein.[69]

Auch in Apulien findet sich die Tradition der *Drei Bekenner*. So führt etwa ein Kalendarium aus dem Messbuch eines Benediktinerklosters in oder bei Canosa, das in einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erhalten ist, noch die *natales Samone et Gurie* am 21. November und die *passio Abbidi* (sic!) *diaconi* am 2. September.[70] Die Korruption des Namens Abbibus lässt vermuten, dass der Märtyrer hier schon in Vergessenheit geraten war und seine Nennung im Kalender nur noch der Tradition folgte. Aber auch noch das fragmentarisch überlieferte Lektionar von Bovino aus dem 13. Jahrhundert führt die Martyrien *Samonis, Guriae et Abbibi* unter dem 21. November.[71]

Besonderes Interesse verdient schließlich die canosanische Tradition, die das Martyrium Ḥabbīḇs auf den 2. September verlegt. Sie steht damit allein der gesamten westlichen Tradition gegenüber, die die Martyrien der *Drei Bekenner* grundsätzlich zusammenfasst. Auch im Orient gibt es nur drei Ausnahmen von der Regel eines gemeinsamen Gedenktages: das *Martyrologium Syriacum*[72] und

---

67 Ich danke Hauke Gert Hansen (Heidelberg/Freiburg) für diese Angaben. Vgl. Bartolommeo Capasso, *Topografia della città di Napoli nell' XI secolo*, Napoli 1895, Nachdr. Bologna 1984; vgl. Mallardo: *Calendario* (Anm. 65), 160f.

68 Paolo Chiesa, „Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos", *Aevum* 65 (1991), 221–258, hier: 238–253. 254–258 [Text].

69 Brown, „Calendar" (Anm. 8), 418.

70 Sieghild Rehle, *Missale Beneventanum von Canosa (Baltimore, Walters Art Gallery, MS W6)*, Rgensburg 1972 (Textus patristici et liturgici, 9), 31–48 [Text]; 42 [Ḥabbīḇ]; 46 [Šmōnā und Guryā].

71 François Dolbeau, „Le légendier de la cathédrale de Bovino", *AnBoll* 96 (1978), 125–152, hier: 147.

72 Emil Egli, *Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Mit Textausgaben und Anhang*, Zürich 1887, 5–29 [dt. Übers.]; Giovanni Battista Rossi und Jean Duchesne, Hrsg., „Martyrologium Hieronymianum", in: *Acta Sanctorum Novembris*, II, 1, Hippolyte Delehaye u. a., Hrsg., Bruxelles 1894, S. I–195, hier: S. LII–LXV [Text in Synopse mit griech. und lat. Verss.]; Hans Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn 1911 (Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, 2), 8–15 [dt. Übers.]; François Nau, Hrsg., *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris 1913 (PO, 10, 1 = 46), Nachdr. 1993 [syr. Text, frz. Übers.]; *Breviarium Syriacum seu martyrologium Syriacum saec. IV ... [Ed.] Bonaventura Mariani*, Roma u. a. 1956 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum, 3), 27–56 [lat. Übers.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000101

zwei Ausgaben des *Jakobitischen Menologions*.[73] Diese verblüffende Übereinstimmung könnte auf einen Einfluss von in Süditalien lebenden Syrern hindeuten. Für das Datum 2. September konnte man allerdings auch auf die neapolitanische lateinische Übersetzung der *Acta Ḥabbīḇ* bzw. ihre griechische Vorlage, deren handschriftliche Zeugen ebenfalls aus Süditalien stammen, zurückgreifen.[74]

Ein weiteres Indiz für einen direkten syrischen Einfluss ist die Verdoppelung des „b", wie sie in den beiden apulischen Zeugnissen auftritt und nirgends sonst in der griechischen und lateinischen Überlieferung erscheint. Diese Konsonantenverdoppelung ist die lateinische Wiedergabe der korrekten griechischen Umschrift *Ἀββίβ[ος]* des syrischen Namens *Ḥabbīḇ*. Die einzigen Belege für diese Umschrift gehören zur Handschriftengruppe G^2 nach von Gebhardt[75], deren zwei Vertreter im 10. bzw. 12. Jahrhundert in Süditalien entstanden und die neapolitanische Fassung der *Acta Ḥabbīḇ*[76].

Die älteren lateinischen, außerhalb der byzantinischen Einflusssphäre entstandenen Kalendarien, wie das *Martyrologium Hieronymianum*[77] (Mitte 5. Jh.). Das *Martyrologium des Usuard von St. Germain de Prés*[78] (zweite Hälfte 9. Jh.) oder die *Legenda Aurea*[79] (um 1280) kennen die edessenischen Bekenner noch nicht.[80] Erstmals führt sie Petrus de Natalibus, Bischof im oberitalienischen Iesolo, in seinem 1369–1372 abgefassten *Catalogus sanctorum*[81], wobei er sich auf eine wohl nicht vor dem 12. Jahrhundert entstandene lateinische Übersetzung der *Acta Šmōnā et Guryā* stützte.[82] Erst das 1578 von Pietro Galesini († 1590) herausgege-

---

73 Hier erscheint zusätzlich zum gemeinsamen Gedenktag ein Eintrag für Ḥabbīḇ allein: British Museum, Add. Ms. 17232, fol. 487 *v* – 495 *r*: Hs. von 1210, Sigistan – Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 112–127, und Ms. syr. 146 Paris, fol. 202 *v* – 207 *v* (A); Ms. syr. Vatikan 69 (B): zwei Hss. 16./17. Jh., Aleppo – Ibid., 63–87.

74 Chiesa, „Dossier" (Anm. 68), 254: „Consumptus est autem secundo die mensis septembris ..."; und die Hs.-Gruppen G^1 (Hss. A; B; C) und G^2 (Hss. H und J) nach von Gebhardt, *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. XVII. XIX. XXV (10. bzw. 12. Jh.) wo der 2. Gorpiaios bzw. 2. September angegeben ist – ibid., 96f. [Text].

75 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), 65–99.

76 Chiesa, „Dossier" (Anm. 68), 254.

77 Rossi und Duchesne, „Martyrologium Hieronymianum" (Anm. 72).

78 Dubois, *Martyrologe d'Usuard* (Anm. 51)

79 *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo historia Lombardica dicta ... rec. Th[eodor] Graesse*, Vratislavia, ^{3}1890, Nachdr. Osnabrück 1965. 1969, Melle 2003 [Text]; *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lat. übers. von Richard Benz ...*, Gütersloh ^{14}2004 [dt. Übers.].

80 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. LVIII. Vgl. Henri Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908 (Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique, 3), Nachdr. Aalen 1969.

81 Petrus de Natalibus [Pietro Ungarello di Marco de Natali], *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ...*, Vicenca 1493 (editio princeps, non vidi). Zu Person und Werk vgl. Paolo Golinelli, Art. „Petrus de Natalibus", in: *LMA*, VI, München 1993, Sp. 1978f.

82 *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. XXXIV–XXXVIII. Beide Texte ibid., 200–209 [Text].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000102

bene *Martyrologium Romanum* übernahm die Märtyrer wohl aus dem griechischen Menologion.[83]

Die Tradition der edessenischen Märtyrer in Süditalien, ihre lebhafte Rezeption, wie sie in den zahlreichen literarischen Zeugnissen und in Nachrichten über Klöster und Kirchen, die ihnen geweiht wurden, vor allem auch die beschriebenen Besonderheiten dieser Rezeption legen die Vermutung nahe, dass in der Region im Mittelalter Syrer präsent waren und einen gewissen Einfluss auf die Frömmigkeitskultur ihrer Bewohner ausübten. Es bedarf weiterer, umfassenderer Studien, um diese vermutliche syrische Präsenz zu bestätigen bzw. zu rekonstruieren. Der Befund spricht in jedem Fall dafür, dass auch die italienische *Thuthail*-Tradition im Hinblick auf die Geschichte der edessenischen *Šarbēl*-Tradition einiges Gewicht beanspruchen kann.

Šarbēl alias Tūṯāēl im Osten

Doch nicht nur die westlichen Märtyrerüberlieferungen weisen die doppelte Tradition des *Šarbēl-Twt'yl*-Martyriums auf, sondern auch die syrischen Heiligenkalender, Martyrologien und Menologien. Regelmäßig führen diese Sammlungen den Namen des Märtyrers Šarbēl an. Der älteste erhaltene Text dieser Gattung freilich, das *Martyrologium Syriacum*, kennt den Überlieferungskomplex, wie er in den *Acta Šarbēl* und in den *Acta Barsamyā* repräsentiert ist, noch gar nicht. Auch der Name *Twt'yl* wird in diesem Text noch nicht erwähnt. Die zweitälteste syrische Sammlung, das jakobitische Menologion aus Qennešrē aus dem Jahre 932[84] erinnert an Šarbēl und seine Schwester Bāḇai gleich zweimal, am 27. Šḇāṭ (Februar)[85] und am 9. Ēlūl[86]. Spätere Sammlungen verzeichnen das Martyrium Šarbēls (arabisch: *Šarbil*) und meist auch Bāḇais am 5. Ēlūl[87], am 9. oder 14. Tešrī I. (Oktober)[88] oder wiederum am 27. Šḇāṭ[89].

---

83 Galesini, *Martyrologium* (Anm. 50), 17 (Sarbelius); 123 (Thathuel); 157 (Gurias und Samonas); 165 (Abibo). Vgl. die ungenauen bzw. falschen Angaben (Cesare Baronio habe die Märtyrer 1586 ins *Martyrologium Romanum* aufgenommen) bei von Gebhardt, *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3) S. XLIV. LVIII.

84 Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 35–48. Vgl. Hs. Nr. CCCXXXVIII = Add. Ms. 14504 bei William Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, I, London 1870, 280–282.

85 Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 38.

86 Ibid., 45f.

87 Eine Hs. aus Qennešrē, 11. oder 12. Jh., in: Nau, *Martyrologe* (Anm. 72). Vgl. Hs. Nr. CCCXXVIII = Add. Ms. 14519 bei Wright, *Catalogue* I (Anm. 84), 272–274; eine Hs. des 16. Jhs., Nr. 69 in Josephus Simonius Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, I, 2: *Codices Chaldaicos sive Syriacos*, Rom 1758, 403–417, hier: 416; eine Hs. des 16. oder 17. Jhs. aus Qennešrē (Hs. B) in Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 85 (vgl. Einleitung, S. 59); eine Hs. aus Sigistan, 12. Jh., in Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 112–127, hier: 124. Vgl. Hs. Nr. CCCCLXIX = Add. Ms. 17232 bei Wright, *Catalogue* I (Anm. 84), 371–374; ein maronitischer Kalender in Robert Griveau, „Un ancien calendrier

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000103

	Edess. Acta	Mart Syr (411)	Cal Neap (1. H. 9. Jh.)	Men Jac[1] (932)	Syn Const (10. Jh.)	Cal Melk (11.–15. Jh.)	Men Jac[2] (11.–17. Jh.)	SynArm (um 1240)	Mart Qart (1331/32)	Cal Maron (16. Jh.)
Šarbēl	5. Ēlūl [Sept.]			27. Šḇāṭ [Febr.] 9. Ēlūl [Sept.]	29. Jan. 4. März 4./5. Sept. 15. Okt.		5. Ēlūl [Sept.] 14. Tešrī I [Okt.]	1. Kʿałocʿ (9. Dez.) [=Tūṭāēl]	5. Ēlūl [Sept.]	10. Tešrī I [Okt.]
Tūṭāēl			5. Sept.		4./5. Sept. 10./11. Dez.	13. Tāmmūz [Juli] 5. Ēlūl [Sept.]		1. Kʿałocʿ (9. Dez.) [=Šarbēl]	10. Kānūn I [Dez.]	10. Tešrī I [Okt.]
Barsamyā	k. A.			8. Tešrī I [Okt.]	29./30. Jan.				8. Tešrī I [Okt.]	
Šmōnā, Guryā	15. Tešrī II [Nov.]	15. Tešrī II [Nov.]	15. Nov.	15. Tešrī II [Nov.]	15. Nov.		15. Tešrī II [Nov.]		15. Tešrī II [Nov.]	15. Tešrī II [Nov.]
Ḥabbīḇ	2. Ēlūl [Sept.]	2. Ēlūl [Sept.]		15. Tešrī II [Nov.]	15. Nov. 2. Dez.		{2. Ēlūl [Sept.]} 15. Tešrī II [Nov.]		15. Tešrī II [Nov.]	15. Tešrī II [Nov.]

de l'église maronite par Gebrail ibn al-Qolaʿi", in: ders., *Martyrologes et ménologes orientaux XVI–XVIII. Les fêtes des Melchites, par Al-Birouni. Les fêtes des Coptes, par al-Maqrizi. Calendrier maronite, par Ibn-al-Qolaʿi*, Paris 1914, Nachdr. 1988 (PO, 10, 4), 349–353 [62–67], hier: 353 [67]; Peeters, „Martyrologe" (Anm. 43), 160 [Text]; 194 [lat. Übers.].

88 Die schon genannte Hs. Vat. Syr. 69 des 16. Jhs. bei Assemani, *Catalogus* (Anm. 87), 410, die Šarbēl auch unter dem 5. Ēlūl nennt; Zwei Hss. des 16. bzw. 17. Jhs. in Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 64; Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 113; Griveau, „Calendrier", 349 [63] (9. Tešrī I.). Bei den letzten beiden Texten findet sich der Name Šarbēl (bzw. arab. Mār Šarbil) ebenfalls an zwei Tagen verzeichnet.

89 Hs. von 1456 in Nau, *Martyrologe* (Anm. 72), 127–131, hier: 129. Vgl. Hs. Nr. 68 bei Assemani, *Catalogus* (Anm. 87), 387–403, hier: 400.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000104

Die edessenischen Märtyrer in verschiedenen hagiographischen Traditionen. Legende: Edess. Acta = Märtyrerakten aus Edessa (Anm. 1–4); MartSyr = Martyrologium Syriacum (Anm. 72); CalNeap = Marmorkalender von Neapel (Anm. 65); MenJac[1] = Jakobitisches Menologion aus Qennešrē (Anm. 84); SynConst = Synaxarium von Konstantinopel (Anm. 45); CalMelk = Melkitischer Kalender (Anm. 91f.); MenJac[2] = Jakobitisches Menologion (Anm. 73); SynArm = Armenisches Synaxarion des Tēr Israel (Anm. 95); MartQart = Martyrologium von Qartamīn (Anm. 44); CalMaron = Maronitischer Kalender (Anm. 87).

Der älteste Beleg für die parallele *Twt'yl*-Tradition findet sich in einer Handschrift aus dem Jahre 1041, wo unter dem 5. Ēlūl der Krönung (*kullāl*) des Märtyrers *Mār Twt'yl* gedacht wird.[90] Spätere Kalender verzeichnen den Märtyrer, arabisch *Ṯwṯ'yl*, am 5. Ēlūl[91] und gelegentlich am 13. Tāmmūz (Juli)[92]. Nach dem schon erwähnten Martyrologium aus Qartamīn, das auch jenen Styliten *T'wt'yl* kennt und Šarbēl unter dem 5. Ēlūl verzeichnet, wurde des edessenischen Märtyrers *Twtyl*[93] und seiner Schwester am 10. Kānūn I. (Dezember) gedacht.[94] (Die Herausgeber bzw. Übersetzer dieser Texte lesen, nebenbei bemerkt, stets *Tūṯāēl*.)

Auffällig ist, dass also, von einer Ausnahme, abgesehen, ausschließlich melkitische und maronitische Zeugnisse für das Gedenken Tūṯāēls erhalten sind, die naturgemäß stark unter byzantinischem bzw. römischem Einfluss stehen, was die Annahme nahe legt, dass die Tradition aus dem Westen importiert wurde. Melkitische Kalender führen dabei nur den Namen Tūṯāēl und scheinen Šarbēl überhaupt nicht zu kennen, während der maronitische Kalender teils beide Traditionen enthält. Für eine autochthone syrische Tūṯāēl-Tradition spricht jedoch, neben den angeführten Personennamen, vor allem das Martyrologium aus Qartamīn, das beide Namen führt und dem man westliche Beeinflussung kaum wird unterstellen können. Indiz für die Unabhängigkeit dieser Überlieferung ist ferner das Datum des *Tūṯāēl*-Eintrags 10. Kānūn I (Dezember), für das es weder in der syrischen noch den westlichen Traditionen Belege gibt. Übereinstimmung besteht jedoch mit dem um 1240 verfassten *armenischen Synaxarion* des Tēr Israel,[95] das des

---

90 Hs. Nr. 21 bei ibid., 136–174, hier: 151.

91 Der *Antiochenisch-melkitische Kalender* aus dem Jahre 1215, Nr. 20 bei ibid., 103–136, hier: 115; eine Hs. des 15. Jhs., Nr. 77 bei ibid., 434–443, hier: 435.

92 Das Verzeichnis der Feste der choresmischen Melkiten von al-Bīrūnī bei Griveau, *Martyrologes* (Anm. 87), 309 [23]; Vgl. *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî, herausgegeben von Eduard Sachau*, Leipzig 1878, Nachdr. 1923, 300 [Text] und *The chronology of ancient nations. An Engl. version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî … coll. and reduced to writing by the author in AH 390-1, AD 1000, transl. and ed. … by C. Edward Sachau*, London 1879, 286 [engl. Übers.]; Hs. Nr. 20 bei Assemani, *Catalogus* (Anm. 87), 115 – unter dem 5. Ēlūl wird Mār Twt'yl, unter dem 13. Tāmmūz, S. 132, der Märtyrer (*sahrā*) Twt'yl genannt.

93 Auch hier dürfte in *Twt'yl* zu korrigieren sein.

94 Peeters, „Martyrologe" (Anm. 43), 143 [Text]; 170 [lat. Übers.].

95 *Le synaxaire arménien de Ter Israel. Publ. et trad. par G[eorges] Bayan* – PO, 5, 3 = 23, I: *Mois de Navasard*, 1910, Nachdr. 1971; 6, 2 = 27, II: *Mois de Hori*, 1910, Nachdr. 1971. 1980; 15, 3 = 74, III: *Mois de Sahmi*, 1920, Nachdr. 1973. 1993; 16, 1 = 77, IV: *Mois de Tre*, 1922,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000105

Märtyrers am 1. K'ałoc' (9. Dezember) gedenkt. Verschiebungen solcher Daten um einen Tag oder auch mehrere Tage sind häufig und können daher vernachlässigt werden. Die Frage, ob hier die syrische auf die armenische Tradition oder die armenische auf die von Qartamīn eingewirkt hat, bedarf weiterer Untersuchungen.

Das *armenische Synaxarion* bietet außerdem eine verblüffende und unmittelbar einleuchtende Erklärung dafür, dass der edessenische Märtyrer zwei verschiedene Namen trägt. Unter dem 1. K'ałoc' (9. Dezember) findet sich eine gekürzte Fassung der edessenischen *Acta Šarbēl* und *Acta Barsamyā*[96] in der es, anschließend an die Episode, in der der Bischof den Götzenpriester bekehrt hat, heißt:

> „In derselben Nacht nahm Sarbilios seine Schwester Bawēas, begab sich zum Bischof und wurde getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und Sarbilios wurde Tʿowtʿayēl genannt."[97]

So plausibel diese Version der Geschichte klingt, sie hat einen Schönheitsfehler: den angeblichen Taufnamen selbst.[98] Erstens entstammt das Element *-ēl* (*-ʾl*, syrisch *-ʾyl*), für „Gott" zweifellos dem hebräischen bzw. jüdischen onomatopoetischen Vokabular. Auslautendes *-ēl* dient hier vorzugsweise zur Bildung von Engelnamen. Als christlicher Taufname mit diesem Element käme folglich nur ein Name aus der biblischen Überlieferung wie zum Beispiel Mīḵāʾēl, Gaḇriʾēl oder

---

Nachdr. 1974; 18, 1 = 86, V: *Mois de Kalotz*, 1924, Nachdr. 1994; 19, 1 = 9, VI: *Mois de Aratz*, 1925, Nachdr. 1974; 21, 1 = 101, VII: *Mois de Meheki*, 1926, Nachdr. 1994; 21, 2 = 102, VIII: *Mois de Areg*, 1927, Nachdr. 1977; 21, 3 = 103, IX: *Mois de Aekan*, 1928, Nachdr. 1994; 21, 4 = 104, X: *Mois de Mareri*, 1928, Nachdr. 1977. 1994; 21, 5 = 105, XI: *Mois de Margats*, 1929, Nachdr. 1977; 21, 6 = 106, XII: *Mois de Hrotits*, 1930, Nachdr. 1977 [Text; frz. Übers.]. Vgl. Mkrtič' Awgerean, Hrsg., *Liakatar vark' ew vkayabanowt'iwn srboc'* ... [armen.: Gesamtausgabe der Viten und Martyrien der Heiligen], 12 Bde., Venetik [Venedig] 1810–1815 [Text]. – Ich danke Frau PD Dr. Armenuhi Drost-Abgarjan für ihre Hilfe beim Auffinden und Übersetzen der armenischen Textpassagen.
Grundlage weiterer Studien der edessenischen Märtyrer-Tradition in Armenien wäre Jean Mécérian, „Introduction a l'étude des synaxaires arméniens", *Bulletin Arménologique* 2 = *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 30 (1953), 99–188.

96 *Synaxaire de Ter Israel* V (Anm. 95), 5 [691] – 10 [696]; vgl. Awgerean, *Liakatar vark'* I (Anm. 95), 371–378; *Acta martyrum Edessenorum* I (Anm. 1), 29–31 [lat. Übers.].

97 *Synaxaire de Ter Israel* V (Anm. 95), 6 [692]; Awgerean, *Liakatar vark'* I (Anm. 95), 373; *Acta martyrum Edessenorum* I (Anm. 1), 30. – Die syrischen Akten enthalten keinen Hinweis auf eine Namensänderung – vgl. Cureton, *Documents* (Anm. 1) S. ܕܡܐ f. [Text]; 44 [Übers.].

98 In seiner Schlussfolgerung, die armenische Überlieferung liefere den Schlüssel für das Problem der doppelten Märtyrertradition, lässt sich Awgerean, *Liakatar vark'* I (Anm. 95), 383f., durch diese Schwierigkeit nicht beirren. Die hilflosen Versuche, die Bollandus zur Lösung des Problems des ‚doppelten Märtyrers' angestellt habe, wie etwa die Vermutung, es handle sich bei Thathuel um einen Bruder Sarbelius' oder beide Namen seien ursprünglich Teile eines Doppelnamens Sarbelthathuel gewesen (vgl. Johannes Bollandus, *ASS*, I: *Ianuarius*, 2: *XVI. Posteriores dies complectens*, Antverpiæ 1643, Nachdr. 1966, 923), erwüchsen nur aus dessen Ignoranz gegenüber der armenischen Tradition. Moesinger (*Acta martyrum Edessenorum* I [Anm. 1], 35f.) folgt ihm, indem er seine Anmerkungen unkommentiert ins Lateinische übersetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000106

Dāni'ēl in Frage. Nun kommt ein *Twt'l* nicht nur in der Bibel nicht vor, er ist als Personenname auch sonst nirgends belegt. Die einzigen Ausnahmen bilden die beiden oben genannten Syrer, jener Verwalter aus der Chronik des Pseudo-Josua und der Stylit aus Qartamīn, deren Namen aber wohl eher darauf hindeuten, dass die Tradition des Märtyrers Twt'yl zu ihrer Zeit noch lebendig war, der demnach bei ihrer Namensgebung ‚Pate gestanden' hätte. Zweitens liefern weder das Syrische, Hebräische noch das Jüdisch-Aramäische eine befriedigende Erklärung für das Wort *Tūṯā*, die in der griechischen, lateinischen und armenischen Überlieferung übereinstimmende Lesung des ersten Teils des Namens. Im Syrischen hat das Wort die Bedeutung „Maulbeerfeigenbaum" (*ficus sycomorus*) und „Maulbeerbaum" (*morus*) bzw. „Maulbeere",[99] im Jüdisch-Aramäischen nur Maulbeerbaum oder Maulbeere, desgleichen *Tūt* im rabbinischen Hebräisch[100] und im Arabischen (*tūt, tūṯ*)[101]; in medizinischen Zusammenhängen ist das syrische *Tūṯā* schließlich auch in der übertragenen Bedeutung „tuberculum in ano mori formam referens" gebräuchlich[102] – eine für die Namenbildung also denkbar ungeeignete Vokabel.[103] Der Name erschiene einigermaßen plausibel, würde der Maulbeerbaum im syro-mesopotamischen Raum als heilige Pflanze gegolten haben. Dafür fehlt jedoch jeder Beleg[104], was nicht zuletzt auf den Umstand zurückzuführen sein dürf-

---

99 Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, II, Oxford 1901, Nachdr. Hildesheim u. a. 1981, Oxford 1990. 2001, Sp. 4415f.; Jesse Payne Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S. T. P.*, Oxford 1927, 339; Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle ²1928, Nachdr. Hildesheim u. a. 1966. 1982. 1995, S. 820.

100 Marcus Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature* ..., II, London u. a. 1903, div., z. T. einbändige Nachdr., S. 1659; Jacob Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin u. a. ²1924, Nachdr. Darmstadt 1963, 634f. Die rabbinische Literatur unterscheidet *Tūt[ā]* = „Maulbeerbaum"/„Maulbeere" und *Šiqmā* = „Sykomore". Vgl. Immanuel Löw, *Die Flora der Juden*, I, 1: *Kryptogamae. Acanthaceae – Composaceae*, Wien u. a. 1926 (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, 4), Nachdr. Hildesheim 1967 (Bd. I u. d. T.: *Kryptogamae. Acanthaceae – Graminaceae*). In der hebräischen Bibel kommt das Wort nicht vor.
Zu einer möglichen iranischen Herkunft des Wortes vgl. Walther Hinz, *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden 1973 (GO. Reihe 3: Iranica, 1), 84; ders., *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden 1975 (GO. Reihe 3: Iranica, 3), 238f.

101 Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden ⁵1985, 146: Maulbeerbaum, Maulbeere. Das Wort ist aus dem Aramäischen entlehnt – Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1896, Nachdr. Hildesheim u. a., 1962. 1982, 140.

102 Payne Smith, *Thesaurus* II (Anm. 99), Sp. 4415.

103 Luther, der als einziger der Herausgeber bzw. Übersetzer der *Chronik des Pseudo-Josua* seine Lesung näher begründet (vgl. aber oben, Anm. 96), merkt S. 59 Anm. 159 mit unüberhörbarer Ironie an: „Die Ableitung vom Wort twātā (poenitentia) erscheint mir inhaltlich sinnvoller (‚Gott gab Reue' o. ä.) als die vom Wort tutā (Maulbeerbaum, Geschwür)." Dieser knappe Kommentar wäre wohl völlig ausreichend, spräche nicht die *Thuthael*-Märtyrer-Tradition dagegen.

104 In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist allerdings, dass das der großen Moschee in Edessa gegenüberliegende Ufer des berühmten Fischteiches, dem allgemein angenommenen Ort des alten Atargatis-Tempels von hoch aufragenden Maulbeerbäumen gesäumt war,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000107

te, dass er, eigentlich in China bzw. dem nördlichen Iran heimisch, erst spät im Nahen Osten eingeführt wurde.[105]

Fazit

Der Reihe von ungelösten Problemen, die die Untersuchung der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der edessenischen Šarbēl-Tradition aufgeworfen hat, sollen hier zuletzt einige – wenn auch höchst hypothetische – Schlussfolgerungen hinzugefügt werden.

Trotz aller philologischen Schwierigkeiten, die einer Identifikation jener *Šarbēl, Göttin von Arbela* mit der assyrischen *Ištar, Herrin von Arbela* entgegenstehen – die religionsgeschichtliche Plausibilität spricht sehr für deren Richtigkeit. So wie die edessenischen Märtyrerakten das Fortleben einheimischer Kulte in Nordmesopotamien bezeugen, finden sich auch unter den persischen Märtyrerakten, von dem *Martyrium Aitīlāhā* abgesehen, Zeugnisse dieser Beständigkeit der alten Religion.[106] Es widerspräche ferner aller Wahrscheinlichkeit, dass sich die auffälligen Parallelen der adiabenischen und der edessenischen Legende einem Zufall verdankten; vielmehr dürfte von einer – wie auch immer gearteten – Abhängigkeit auszugehen sein.

Als am wahrscheinlichsten kann angenommen werden, dass die mit dem Namen Šarbēl verbundene Überlieferung über einen Götzenpriester, der sich zum Christentum bekehrt und kurz darauf, unter heidnischer Verfolgung durch fremde Herren, sich für seinen neuen Glauben opfert, ihren Ursprung in Arbela hat. Der Kult einer Göttin Šarbēl ist sonst nirgends bezeugt und ihr Name dürfte von den Zeitgenossen als männlicher Vorname nach gängigem Muster aufgefasst worden sein. Dass der Autor des *Martyrium Aitīlāhā* von sich aus einer weiblichen Gottheit diesen Namen gegeben hätte, ist also unwahrscheinlich; zugleich macht dies den Wechsel des Geschlechts und das Übergehen des Namens auf den Priester und Märtyrer plausibel.[107] Die adiabenische Überlieferung ist viel-

---

wie sie James S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia* ..., I, London 1827, Nachdr. Farnborough 1971, 110f. beschreibt.

105 Wolfgang Heimpel, Art. „Maulbeerbaum", in: *RLA*, VII, Berlin u. a. 1983, 601.

106 Mindestens ein weiteres Zeugnis hierfür ist erhalten, die unedierte Geschichte des Märtyrers *Mar Muʿain* aus *Šiggār* (griech., lat. Singara; arab. Siğğār). Dieser habe, so der Bericht, zur Zeit Šāpūrs II. (309–379) in einem Dorf namens *Šdw'* am Euphrat, in der Nähe der Stadt *Agripōs* den Kult des Nabū unterbunden, dem man dort mit „Scherz, Saitenspiel und Pauken" frönte sowie Dämonen, denen die Heiden in einer nahe liegenden Höhle zu opfern pflegten, ausgetrieben. – Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, Nachdr. Nendeln 1966 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 7, 3), 28–33.

107 Setzt man voraus, dass die Parallelen beider Texte zufällig entstanden, bzw. topologischer Natur sind, wäre es auch möglich, den männlichen Vornamen Šarbēl als verkürzte Namensform aufzufassen, bei der nur das theophore Element erhalten geblieben ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000108

leicht schon zur Zeit Bahrāms II. (276–293) entstanden,[108] wahrscheinlicher aber – wie ja der Text des Martyriums Aitīlāhā selbst angibt – in der Verfolgung unter Šāpūr II. (309–379) seit 340. Da eine *literarische* Abhängigkeit eines der Texte vom anderen nicht festzustellen ist,[109] zudem eine Verwechslung des Namens einer Göttin mit dem des Märtyrers auf diesem Wege kaum vorstellbar ist, dürfte die Šarbēl-Tradition in mündlicher Form von Arbela nach Edessa gelangt sein, wo sie gleichsam ‚eingebürgert' wurde. Dort wäre diese modifizierte Tradition in den sechziger bis achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts dann schriftlich, in Gestalt der *Acta Šarbēl*, festgehalten worden,[110] während sie an ihrem Herkunftsort in ursprünglicher Form als *Martyrium Aitīlāhā* aufgeschrieben wurden. Dass eine solche ‚Wanderung' einer lokalen Heiligentradition in der Alten Kirche nicht ohne Beispiel wäre, lehren der Fall des afrikanischen Bischofs Felix von Thibiuca, der von Nola und Venosa vereinnahmt wurde, sowie der des ebenfalls afrikanischen Märtyrers Marcellus von Tanger, den die Stadt León für sich beanspruchte.[111]

Ohne Parallele dürften jedoch die mutmaßlichen Begleitumstände einer solchen Übernahme der adiabenischen Šarbēl-Tradition in Edessa sein. Wie oben gezeigt wurde, bezieht sich die Tūṭāēl-Tradition nicht nur auf denselben edessenischen Märtyrer, sie ist, zumindest im Westen, allem Anschein nach älter als die Šarbēl-Tradition. In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist sie in Italien nachweisbar, wurde dort aber vermutlich schon früher rezipiert. Die Verbreitung der edessenischen Märtyrertradition insgesamt ist in Italien, wie gezeigt wurde, überraschend groß und spricht in ihren Besonderheiten dafür, dass Syrer sie nach dort mitbrachten. Es war das 7. Jahrhundert, in dem Christen im Nahen Osten beson-

---

108 Zur Verfolgung unter Bahrām II. vgl. Marie-Louise Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle*, Louvain 1988 (CSCO, 499 = CSCO.Sub, 80), 99–120.

109 Die beiden Texte gehören nicht einmal zur selben Gattung: während die *Šarbēl*-Erzählung im Wesentlichen dem Genus der *Acta* angehört, also ein (fiktives) Gerichtsprotokoll darstellt, ist das *Martyrium Aitīlāhā* zu den narrativen Martyrien (Passiones) zu zählen. – Vgl. Hans Reinhard Seeliger, Art. „Märtyrerakten", in: *LACL*[3], Freiburg 2002, 470–477, bes. 470f.; Victor Saxer, Art. „Martyr – Martyrdom. III. Acts, Passions, Legends", in: *Encyclopedia of the Early Church*, I, New York 1992, 533–535; François Dolbeau, Art. „Märtyrerakten", in: *LMA*, VI, München 1993, Sp. 352f.

110 Zur Datierung vgl. Eberhard Nestle, Rez. zu *The Doctrine of Addai, the Apostle, now first ed. … with an Engl. transl. and notes by George Phillips*, London 1876, in: *Theologische Literaturzeitung* 1, 25 (1876), Sp. 643–646; Richard Adelbert Lipsius, *Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880, 50; Duval, „Actes" (Anm. 7), 57; Nöldeke, „Märtyrerakten" (Anm. 7), 16. 19f.; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris [3]1907, Nachdr. Amsterdam 1970 (Anciennes littératures chrétiennes, 2), 115. 117; *Akten der edessenischen Bekenner* (Anm. 3), S. L; Anton Baumstark, „Das Todesjahr der edessenischen Martyrer Guria und Shamona", in: *Atti del II° congresso internazionale di archeologia Christiana tenuto in Roma nell'Aprile 1900*, Roma 1902, 23–27, hier: 27; Judah B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City'*, Oxford 1970, Nachdr. Piscataway, NJ 2001, 82–86.

111 Dolbeau, „Märtyrerakten" (Anm. 109) Sp. 353; Anne-Marie LaBonnardière, Art. „26. Félix", in: *Dictionnaire d'histoire et de de géographie ecclésiastiques*, XVI, Paris 1967 Sp. 884; Sabine Kimpel, „Marcellus von Tanger (Léon)", in: *LCI*, VII, Rom 1974, Sp. 491–494.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000109

dere Veranlassung hatten, ihrer Heimat den Rücken zu kehren: die persische Eroberung 604–622, die byzantinische Religionspolitik nach der Rückgewinnung der östlichen Provinzen mit ihren teils gewalttätigen Einigungsversuchen im Zeichen des Monenergetismus bzw. Monotheletismus und schließlich der Siegeszug der islamischen Araber ab 633. Tatsächlich kam es zu einer Westwanderung orientalischer Christen,[112] die jedoch noch einer gründlichen Erforschung harrt. Ebenfalls im 7. Jahrhundert drangen apokalyptische Weissagungen aus Syrien in den griechisch- und lateinischsprachigen Raum vor;[113] zugleich begann – einzigartig in der Geschichte der römischen Kirche – eine Reihe von nicht weniger als fünf Syrern in kurzer Folge den päpstlichen Stuhl zu besteigen.[114]

Mit diesem Zustrom von Menschen und Ideen könnte auch die Verehrung des heiligen Thuthail nach Italien gelangt sein. Die Šarbēl-Tradition dagegen ist im Westen erst deutlich später bezeugt. Diese Verzögerung könnte auf ein höheres Alter der Tūtāēl-Tradition bereits an ihrem Ursprungsort Edessa hindeuten. Sie wäre demnach im späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert unter Beibehaltung einiger Elemente der älteren Tūṭāēl-Legende durch die aus Arbela importierte Šarbēl-Tradition verdrängt bzw. überformt worden, nachdem sie sich bereits über Edessa hinaus verbreitet hatte und vielleicht im 7. Jahrhundert ihre Westwanderung antrat. Erst später wäre ihr demnach die jüngere Šarbēl-Tradition auf diesem Weg gefolgt, während sie selbst über melkitische Gemeinden zurück in den Orient gelangte.

---

112 Silvano Borsari, „Le migrazioni dall'oriente in Italia nel VII secolo", *La parola del passato* 6 (1971), 133–138.

113 Paul J. Alexander, „Byzantium and the migration of literary works and motifs. The legend of the last Roman emperor", *Medievalia et humanistica* N. S. 2 (1971), 47–68.

114 Johannes V. (685–686), Sergius I. (687–701), Sisinnius (708), Konstantin I. (708–715) und Gregor III. (731–741). Vgl. Jules Gay, „Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes (678–715)", in: *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger … a l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17 octobre 1924)*, I: *Histoire du bas-empire, de l'empire byzantin et de l'orient latin. – Philologie byzantine*, Paris 1924, 40–54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000110

Ephrem on the Icon of Nature[1]

Thomas Koonammakkal

Today we hear a lot about the importance of nature around us, pollution of air, water, and earth. Natural resources are exploited with great ease, speed and greed, sometimes exhibiting the great cruelty and perversion of sinful Adam who once introduced disharmony into the created universe. Harmony that once blended the life of Adam and Eve with the created world of the natural, vegetative and animal phenomena, is his Paradise lost. The purpose of created nature is thwarted and this new situation threatens humanity itself. The original goal of the whole of creation as a single united entity revealing the love and majesty of its Creator is constantly haunting the human race in every generation. Our modern world is generally conscious of environmental issues and tries to sort out ways and means to keep up an acceptable balance in nature and creation at large.

Two decades ago Brock pointed out the importance of Ephrem in the context of our modern concerns about environmental problems and ecology:

> "The relationship of humanity to nature, and the attitude of mankind to the environment and his use of it, are matters of profound significance for Ephrem. He would make an appropriate patron saint for ecologically-minded people."[2]

It would be appropriate to explore the appreciation of created world in some select texts of the fourth century poet-theologian Ephrem (c. 306–373). He was born from Christian parents and brought up as a Christian in the early decades of fourth century in Nisibis in today's southeast Turkey. As a deacon and exegete of the catechetical school of Nisibis he served some 38 years the Syriac Christian world of his days. But after 363 he extended his theological service in Edessa, his new home until his death on the 9th of June 373. About his education we have

---

1 List of abbreviations indicating the texts cited. The translations are mine unless otherwise indicated in footnotes.

HcH *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses. Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1957 (CSCO, 169 = CSCO.S, 76).

HdV *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de virginitate. Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1962 (CSCO, 223 = CSCO.S, 94).

HdF *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1955 (CSCO, 154 = CSCO.S, 73).

HdN *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate (Epiphania). Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1959 (CSCO, 186 = CSCO.S, 82).

HdP *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum, Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1957 (CSCO, 174 = CSCO.S, 78).

Cdiat *Commentaire de l'évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709). Éd. et trad. par Louis Leloir*, Dublin 1963 (Chester Beatty monographs, 8).

2 Sebastian Brock, *The luminous eye. The spiritual world vision of St Ephrem*, Rome 1985 (Placid lectures, 6), 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000111

no information other than that he was unschooled, but a self-taught poetic genius. Naturally his early Christian formation under the ascetic bishop Mar Jacob of Nisibis had a lasting impact on him; so too his contacts with bishops Mar Babu and Mar Walgash, under whom he served; Babu seems to have been his theological mentor after or along with Mar Jacob, and Walgash a classmate.

The theological world of Ephrem on the borders of Persian and Roman empires was dictated by all kinds of heretical and anti-heretical propaganda and polemics. Traces of Greek ideas appear here and there and these often as bones of contention. The fourth-century Greco-Latin Christian theological synthesis is not at all the criterion to read Ephremic texts. He is least dogmatic; nor is he systematic in his presentation. His proper medium of theology is poetry rather than prose. Whatever be the extent of Greek philosophical influence in his unsystematic thought world, he is one of the most important and best theologians of the Patristic era. His poetical theology is nourished by biblical thought patterns and imagery. The natural phenomena steadily supplied his thought with inspiration.

The divine pedagogy of revelation[3] is unravelled throughout the book of Nature. Divine music is audible therein, which demand inner ears; also it is a book to be read with the eyes and ears of the heart. Divine imprints are seen in creatures themselves. These are signposts or icons seen everywhere in Nature, which help believers to see beyond the icon of Nature. According to Ephrem Scripture as a whole is a continuation and a commentary of the icon of Nature painted by the Divine Artist. The icon of Nature appeals to the eyes and the Scriptures proclaim to the ears of humanity.

> "The keys of doctrine, which unlock all of Scripture's books,
> have opened up before my eyes the book of creation,
> the treasure house of the Ark, the crown of the Law.
> This is a book which, above its companions, has in its narrative
> made the Creator perceptible and transmitted His actions;
> it has envisioned all His craftsmanship made manifest His works of art." [4]

For Ephrem the created universe, visible and invisible, is a single united whole. Everything in the created Nature is connected to each other; all the same they reflect the glory, love, goodness, providence, purpose and plan of the Creator. This interconnectedness of the whole created world is a deep-rooted conviction in Ephrem's theological thinking. The Paradisiacal harmony is re-established by Christ and humanity is on the way to Eschatological harmony. Human freedom is the most decisive element in this created universe. It is a freedom that not even the Giver – the Creator Himself – will take away. It is given with a purpose and hence the positive or negative realization is the responsibility of mankind.

---

3 See my "Ephrem's idea of revelation as divine pedagogy", *The harp* 16 (2002), 355–364 and "Self-revealing God and man in Ephrem", *The harp* 6 (1993), 233–248.

4 HdP 6, 1. Transl.: *Hymns on Paradise. Introd. and transl. by Sebastian Brock*, Crestwood 1990, 108f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000112

The moral evil is the result of the misuse of man's free will, which naturally upsets the created world at large. The abuse of human free will is responsible for the breakdown of the integrity, unity, inter-relationship, harmony and order of the universe.

"The growth of the thorns
attested the new growth of wrong-doings,
for thorns did not appear
as long as wrong-doing had not been there;
but along with hidden wrong choices of free will
the visible thorns began to appear from the earth."[5]

The visible created world became an unhappy place as a result of the fall of Adam. The tragic fall of Adam and Eve had tremendous repercussions in the whole world. The Tree of Life was greatly saddened because Adam was snatched from it! So it sank down into the virgin earth to reappear at Golgotha so that humanity can once again take refuge in it. Humanity is compared to a group of birds or doves chased away from their proper home; but they will return to their proper abode once the chaser is chased away![6] AII the trees of Paradise are like Seraphs, because they both cover their faces as if with a veil – Seraphs with their wings, trees with their branches – as they are unable to gaze at the divine Glory. But they blushed at Adam unclothed all on a sudden as the serpent stole his garments.[7] The cosmic order was turned upside down; the universal harmony was lost and earth with its entire vegetative and animal world become the enemy of Adam and Eve. Along with human beings the animals too began to share the same wicked spirit and nature itself became perverted, cruel and wicked:

"As Jezebel falsified Truth,
the earth refused its fruit,
the womb of the earth retained in reproof,
the seeds that the farmer had sown;
the earth choked the seeds within her,
because its dwellers did away with truth."[8]

Thus Nature reacts according to the wickedness of humanity; but originally it was not so. It is meant to serve human beings. The visible created world is an icon of the goodness and glory of its Creator. As such it is revealing and proclaiming God the Creator. So Ephrem exclaims:

"My Lord! Your symbols are everywhere,
but You are hidden from every place."[9]

---

5 HcH 28, 9.
6 HdV 16, 10.
7 HdP 3, 15.
8 HdV 7, 3.
9 HdF 4, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000113

Both heaven and all creation are filled with God. The Creator dwells in the vast wombs of all creation.[10] The creation is happy that the Creator is worshipped. Heaven and earth sing the praises of their Creator in silence.[11] But the silent Nature becomes eloquent when it sees the wickedness of man who uses his free will against the goodness and purpose of the Creator and creation itself. The Nature is saddened at seeing the suffering of Christ on the cross and hence it gave vent to many violent outbursts against the cruelty of fallen Adam: "Because the mouth of human beings had condemned Him, the voice of creation cried out to proclaim Him innocent. Men were silent, so the stones cried out".[12] Creation generates Christ in symbols just as Mary did in the flesh.[13] What was hidden in the symbols is revealed in Christ. Christ is the sea into which the symbols flow like rivers.[14] The streams of symbols, types, mysteries, names and icons find their realization in the ocean of Christ. They were all eagerly waiting for the arrival of incarnate Christ.

Christ's birth is "mother of all creatures" because it causes the rebirth of all creatures.[15] Recreation of the entire creation reproduces the original harmony once again. The universal or cosmic dimension of the inner enthusiasm at incarnation is manifest. "Blessed be the Child Who delights Bethlehem. Blessed be the Newborn Who today made humanity young again."[16] "Blessed is Your birth that stirred up the universe!"[17] The mystery of the letter yod in the name of Jesus turns the creation back again.[18]

The joyful enthusiasm of creatures at the incarnation of Christ is only a prelude to their outburst of joy at the event of resurrection and they are eagerly awaiting eschatological culmination. Nature is waiting for the daybreak of resurrection.[19] Death is like an evening or dark night whereas resurrection is a bright morning. The whole creation falls asleep closing its eyes, only to rise up at sunrise. Here death and resurrection are compared to evening and morning. The same imagery we find in Ignatius of Antioch (*Letter to the Romans* 2, 2). The whole created nature is waiting for the resurrection of humanity whose destiny it shares:

> "In the world there is struggle, in Eden, a crown of glory.
> At our resurrection both earth and heaven will God renew,
> liberating all creatures, granting them paschal joy, along with us.

---

10 HdN 21, 6f..
11 HdN 22.
12 CDiat 21, 5. Transl.: Brock, *Luminous eye* (n. 2), 138.
13 HdV 6, 8.
14 HdV 9, 12.
15 HdN 23, 5.
16 HdN 3, 1. Transl.: *Ephrem the Syrian: Hymns. Transl. and introd. by Kathleen McVey*, New York 1989, 82.
17 HdN 23, 10. Transl.: *Ephrem the Syrian* (n. 16), 189.
18 HdN 26, 12.
19 HdP 7, 2.

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000114

Upon our mother Earth, along with us, did He lay disgrace
when He placed on her, with the sinner, the curse;
so, together with the just, will He bless her too;
this nursing mother, along with her children, shall He who is Good renew."[20]

The earth is our beloved mother who provides for all her children; along with all other visible creatures we are nourished by this nursing mother. Bosom of a tree, couch of its branches, protective womb of flowers, fruits quenching both hunger and thirst, dew, limpid air around the trees, sky, clouds, flowing brook of delights, scented breezes[21] are all imagery used to describe the glorious life in the eschatological Paradise. Agricultural images are constantly employed by Ephrem and God is often depicted as a farmer.[22]

"In seedlings you can observe symbols clearly marked.
When the wind gives suck to wheat and to the ears of corn,
it nourishes them as it blows, by its force it fattens them up.
How much more should those winds full of blessing
give suck to the seedlings of Paradise which are both rational and spiritual?
For that which is spiritual has the Spirit's breath as its nourishment."[23]

The cosmic harmony in the created world has a revelatory purpose as we hear often in Ephrem. Anyone who purifies his eyes and opens his ears can observe the divine Glory manifest throughout our created universe. The iconic or sacramental character of Nature is crucial in revelation of divine realities. The revelation of God through the icon of Nature is continued in the depictions of Scripture and it reaches the climax in incarnation:

"In his book Moses
described the creation of the natural world,
so that both Nature and Scripture
might bear witness to the Creator:
Nature, through man's use of it,
Scripture, through his reading of it.
These are the witnesses
which reach everywhere
they are to be found at all times,
present at every hour,
confuting the unbeliever
who defames the Creator."[24]

For Ephrem this co-relation between Nature and Scripture is very central to the concept of divine revelation itself:

---

20 HdP 9, 1. Transl.: *Hymns on Paradise* (n. 4), 136.
21 Cf. HdP 9, 3–7.
22 HdP 14, 13. Transl.: Robert Murray, *Symbols of church and kingdom: A study in early Syriac tradition*, repr. with corr., Cambridge 1977, 195–197.
23 HdP 9, 10. Transl.: *Hymns on Paradise* (n. 4), 139.
24 HdP 5, 2. Transl.: *Hymns on Paradise* (n. 4), 102f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000115

"Look and see how Nature and Scripture
are yoked together for the Husbandman:
Nature abhors adulterers,
Scripture abhors them too.
Once Nature and Scripture had cleaned the land,
they sowed in it new commandments
– in the land of the heart, so that it might bear fruit:
praise for the Lord of Nature,
glory to the Lord of Scripture."[25]

The revelatory character of incarnation is intrinsically united with the iconic book of Nature and the linguistic book of Scripture. From the point of view of time, history and place the iconic book of Nature comes first, Scripture is second. But these two are waiting for their key of interpretation that is the incarnation. The incarnation is only the continuation and climax of revelation.[26] An intelligent interpretation and understanding of the icons of Nature and Scripture calls for incarnation. Nature and Scripture are two treasuries whose doors are opened only by the key of incarnation. The Hidden One becomes revealed through the icons of Nature and Scripture. The symbols or mysteries depicted in them appeal to the senses – external and internal – of human beings. The Divine Artist has made an intelligent portrait for Adam and Eve in the created world around them. It was in the original plan of divine revelation as Ephrem explains further:

"If God had not wished to reveal Himself to us
Nothing in creation would have been
able to explain anything about Him." [27]

What Ephrem speaks about the Scripture is also true about the icon of created world around us: "The Scriptures are placed like a mirror and every one with a clear eye sees the image of truth in them".[28] It is the icon, image and depiction in words or pictures that is before us. Physical and mental senses help us to grasp the traces of truth though Truth itself remains beyond and behind the icons placed in front of us. "God has bent down to dust",[29] put on names, metaphors, symbols and types and we see a series of linguistic incarnations or iconic depictions in the process of divine self-revelation.[30] Soteriological overtones appear in the process of divine self-revelation through putting on names and metaphors:

"Blessed is the Shepherd Who became the sheep for our absolution.
Blessed is the Vineshoot that became the cup of our salvation.

---

25 HcH 28, 11. *The harp of the spirit: Eighteen poems of St Ephrem. Introd. and transl. by Sebastian Brock*, London 1983, 10.
26 HcH 32, 9.
27 HdF 44, 7.
28 HdF 67, 8.
29 HdF 46, 11.
30 Cf. HdF 31; 32, 9; 44, 2; 46, 11; 58, 4; HdP 11, 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000116

Blessed also is the Cluster, the source of the medicine of life.
Blessed also is the Ploughman Who Himself became
the grain of wheat that was sown (Jn 12:24) and the sheaf that was reaped.
He is the Master Builder Who became a tower for our refuge."[31]

Christ plays his music of revelation on three harps, namely, Nature, Old and New Testaments. Any one of these three harps taken apart from the other two, is insufficient and incomplete, because all the three are complementary to each other.[32] The image of the Creator is hidden in them; altogether they form the portrait of Christ who is the image of the Father. The symbols and depictions scattered in Nature, and Scripture gather into one direction, that is, into Christ:

"The scattered symbols You have gathered
from the Torah toward Your beauty,
and You set forth the prototypes in Your gospel
and powers and signs from nature.
You mixed pigments for Your portrait.
You were observed by Yourself and You portray Yourself,
O Painter Who also portrayed His Father in Himself!
The Two portray One Another ...
Your portrait has been fully drawn.
You perfected it by Your advent.
The drawings were swallowed up by the strength of the pigments,
resplendent in all colors."[33]

The Creator has purposefully erected His signposts in the icon of Nature. These symbols point towards Scripture and incarnation. Thus everything in Nature can be said to be the sacraments or icons of God the Creator:

"Wherever you look, you find His symbol;
Whenever you read, you find his types;
For by Him all creatures were created,
His symbols were imprinted on His possessions.
When He created the world,
He looked at it and adorned it with His images.
Streams of His symbols opened, flowed and poured out
His symbols on His members."[34]

The depictions in Nature and Scripture were transitory and symbolic in character. They were all waiting for the arrival of truth; they were only shadows that came from the reality. But the arrival of reality did not completely do away with these icons and symbolic portraits; instead they got clarified, strengthened and illuminated by the advent of truth. They were merged with the reality but the allusions remain even after the realization of symbols.

---

31 HdN 3, 15. Transl.: *Ephrem the Syrian* (n. 16), 86.
32 HdV 27–30.
33 HdV 28, 2f. Transl.: *Ephrem the Syrian* (n. 16), 386.
34 HdV 20, 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000117

"The Word of the Most High came down and put on
a weak body with hands,
and He took two harps
in His right and left hands.
The third He set up before Himself
to be a witness to the (other) two,
for the middle harp taught
that their Lord is playing them.
He played, and that third harp
was harmonious and completed the (other) two ...
Who has ever seen two harps,
one silent and one endowed with speech?
But the silence of that one, its preaching,
was not heard by rational (creatures).
For the silent one persuaded by deed,
but the one endowed with speech (persuaded) by sound.
By words and by deeds both,
they proclaimed the Lord of all."[35]

Ephrem is able to see a natural continuation in the process of revelation in creation (deed), scripture (word) and incarnation (body):

"Glory to that Voice that became a body,
and to the lofty Word that became flesh."[36]

Our visible created world and everything in it is good and honourable because of their being created by God. As such nothing in the visible world can be evil. Hence Ephrem criticizes some of his contemporary heretical groups – evidently the Gnostics and followers of Marcion, Bardaisan and Mani – who held that matter, human body, visible world itself as something bad and evil:

"It is easy to understand how mankind has come to hate creation:
having become hateful themselves, they hold creation to be hateful ..."[37]

The intrinsic worth of everything created, the visible, corporeal, material world, is a significant concern in Ephrem's theological speculations. Human beings are not to be cut off from their roots on the mother earth, which is by nature good. Thus Ephrem has an exceptionally positive attitude towards the whole created world and especially towards the human body. He did not share the Platonic view of the human body as evil. Nor is his theology of Nature and matter in any way tainted by the Gnostic perspectives on material world as evil. Instead he developed a theology of the human body based on the positive worth of the human body from three angles, namely creation, incarnation and Eucharist.[38]

---

35 HdV 29, 1–2.9. Transl.: *Ephrem the Syrian* (n. 16), 390–392.
36 HdN 4, 143; cf. HdN 4, 172.
37 HdP 15, 11. Transl.: *Hymns on Paradise* (n. 16), 185f.
38 See my "Ephrem's polemics on the human body", *Studia patristica* 35 (2001), 428–432.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000118

Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahḇ III. und Sāhdōnā

Ovidiu Ionut Ioan

Edessa als der einstige Hort der im Persischen Reich von den Christen übernommenen Theologie eines Theodors von Mopsuestia war seit der Entmachtung des Ibas der Kirche des Ostens verloren gegangen. Knapp 200 Jahre später trafen hier noch einmal die Positionen der christologischen Kontrahenten aufeinander. Zeugnis davon gibt der Brief K.XXII des Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahḇ III., in dem untergründig und als konkretes Gegenüber auch die Positionen der Miaphysiten, der Chalkedonenser und Sāhdōnās präsent sind. Für die beiden herausragenden Kontrahenten Īšōʿyahḇ III. und Sāhdōnā ist in den Quellen ein direkter Bezug zu Edessa belegt.

Īšōʿdnaḥ berichtet in seinem *Buch der Keuschheit* über das Exil Sāhdōnās im Westen. Sāhdōnās Ruf als bedeutender Asket in dieser Region habe dazu geführt, dass Kaiser Herakleios ihn zum Bischof Edessas ernannt habe.[1]

Die parallele Verbindung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahḇ III. und der Stadt Edessa geht aus dem schon erwähnten Brief K.XXII hervor, den der Patriarch an die Einwohner und Kleriker der Stadt Edessa adressierte.[2] Der Brief beginnt mit der Einleitungsformel:

ܝܫܘܥܝܗܒ ܐܟܣܢܝܐ ܕܒܛܝܒܘܬܗ ܕܐܠܗܐ
ܥܒܕܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܐ
ܕܡܕܢܚܐ. ܠܪܚܡܝ ܐܠܗܐ ܐܚܝ ܚܒܝܒܐ
ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܪܒ ܩܫܝܫܐ. ܘܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ
ܪܒ ܡܫܡܫܢܐ. ܘܡܪܝ ܐܢܕܪܐܘܣ[3] ܪܒ
ܡܗܝܡܢܐ. ܘܠܟܠܗܘܢ ܩܠܝܪܝܩܐ[4]
ܘܡܗܝܡܢܐ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܘܪܡܝ

„Īšōʿyahḇ , der Fremde durch die Gnade Gottes, Knecht und Diener der katholischen Kirche des Ostens, an die Freunde Gottes (und) meine geliebten Brüder, Mār Johannis, den Erzpriester, Mār Theodor, den Erzdiakon, Mār Andreas, den Vorsteher der Gläubigen, und an alle Kleriker und Gläubigen der heiligen Kir-

---

1 „Le livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah. Publ. et trad. par J[ean]-B[aptiste] Chabot", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896), 225–292, hier: 280f.

2 *Išōʿyahb Patriarchae III Liber epistularum. Ed. Rubens Duval*, 2 Bde., Paris 1904/05, Nachdr. Louvain 1955 (CSCO, 11 = CSCO.S, 11 [Text]/CSCO, 12 = CSCO.S, 12 [lat. Übers.]). Die 105 Briefe liegen in der handschriftlichen Überlieferung in drei Teile gegliedert vor, gemäß der Stellung Īšōʿyahḇs in der ostsyrischen Hierarchie. Dementsprechend werden die Briefe mit E. (= Episkopos), M. (= Metropolit) und K. (= Katholikos) bezeichnet. Ibid., Textbd., 283 (K.XXII), Übers., 204 (K.XXII).

3 In der Edition Duvals (siehe Anm. 2), 283 (syr.): ܐܕܪܐܘܣ. Korrigiert nach der Handschrift Vat. Syr. 157, Folio 122 *v*. Das ܢ in ܐܢܕܪܐܘܣ wurde von Duval offensichtlich übersehen.

4 Ibid.: ܩܠܝܪܝܩܐ. Gemäß Vat. Syr. 157, Folio 122 *v*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000119

ܒܥܕܬܐ ܕܐܕܡ ܒܫܡ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܢܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܕܥܠܡܐ ܠܫܠܡܟܘܢ ܢܣܓܐ

che der Stadt Edessa. In unserem Herrn Jesus Christus: möge das Licht der Welt euren Frieden wachsen (lassen).“[5]

Wie Sāhdōnā hatte also auch Īšōʿyahḇ eine biographisch verankerte Beziehung zu Edessa.

In seinem 1969 erschienen Artikel „Īšōʿyaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšōʿyaw III d'Adiabène (580–659)“[6] versuchte Jean-Maurice Fiey eine Biographie des Patriarchen zu verfassen, der er die Briefe Īšōʿyahḇs in veränderter Zuordnung zugrunde legte. Ein einziger Brief fiel bei dieser Neuordnung heraus. Der Brief K.XXII wurde von Fiey dem ehemaligen Bischof von Māḥōzē ḏArēwān Sāhdōnā, dem dogmatischen Kontrahenten des Patriarchen, zugeschrieben. Fieys Schlussfolgerung lautete: „Les circonstances historiques évoquées conviendraient mieux à Sahdōna qu'à l'auteur allégué de la lettre, le catholicos Īšōʿyaw III.“[7] Er begründete die Zuschreibung dieses Briefes an Sāhdōnā mit der engen Beziehung zwischen dem aus Persien vertriebenen Bischof und den Einwohnern der Stadt Edessa. Die strenge „Zwei-Naturen-und-Zwei-Hypostasen-Lehre“, die im zweiten Teil des Briefes entfaltet wird, blieb dabei freilich erklärungsbedürftig. Dies Hindernis wurde von Fiey beseitigt, indem er auf die wiederholte Rückkehr Sāhdōnās zur Kirche des Ostens hinwies.[8] Īšōʿyahḇ stellt diesen Umstand heraus mit der alttestamentlichen Formulierung (Prov 26, 11), dass Sāhdōnā „häufig zu seinem Ausgekotzten zurückkehrte“[9]. An anderer Stelle wird er konkreter:

> „Acht Mal hat Sāhdōnā den Glauben der Kirche angenommen, und er hat deren [der Häretiker, Verf.] Irrtum in der universalen Synode anathematisiert, dreimal davon mit seiner Unterschrift und mit seinem Siegel, und fünfmal davon in mündlichem Bekenntnis inmitten der Synode, und *ebenso viele Male ist er zu seiner Gottlosigkeit zurückgekehrt, wie ein Hund zu seinem Erbrochenen*.“[10]

Die Meinung von Fiey muss argumentativ als zu wenig gesichert gelten, um gegen die ursprüngliche Zuschreibung des Briefes aufrechterhalten werden zu können. Der Autor führt sich mit seinem Namen und seiner kirchlichen Funktion in der Kirche des Ostens ein. Fiey stellt infrage, ob der Brief in seiner originalen Form die Überschrift und den Briefanfang enthalten habe.[11] Die gleiche Einlei-

---

5 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 283 (K.XXII), Übers., 204 (K.XXII). „Erzpriester“ im Text wörtlich zu übersetzen: „Oberhaupt der Priester“; „Erzdiakon“ im Text wörtlich zu übersetzen: „Oberhaupt der Diakonen“. „Vorsteher der Gläubigen“ im Text wörtlich zu übersetzen: „Oberhaupt der Gläubigen“. Anders übersetzt Duval in seiner Übers., S. 204: „In Domino nostro Iesu Christo, mundi luce, pax vobis crescat“.

6 Jean-Maurice Fiey, „Īšōʿyaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšōʿyaw III d'Adiabène (580–659)“, *OCP* 35 (1969), 305–333 und *OCP* 36 (1970), 5–46.

7 Fiey, „Īšōʿyaw“ (Anm. 6), in: *OCP* 36, 25.

8 Ibid.

9 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 203 (M.XXVIII), Übers., 148 (M.XXVIII).

10 Ibid., Textbd., 209f. (M.XXX), Übers., 152 (M.XXX). Hervorhebung durch Verf.

11 Fiey, „Īšōʿyaw“ (Anm. 6), in: *OCP* 36, 24 Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000120

tungsformel kann man aber in zwei anderen Briefen Īšōʿyahḇs finden, die er an die Einwohner Jerusalems[12] bzw. an Simeon (Šemʿōn) von Rew-Ardašīr[13] geschickt hat. In der folgenden Tabelle sind diese Zitate nebeneinander aufgeführt.

V	IV	III	II	I	
ܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܘܡܪܝܐ		ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ	ܒܫܡ	ܐܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ	K13
ܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܘܡܪܝܐ		ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ	ܒܫܡ	ܐܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ	K16
ܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܘܡܪܝܐ	ܐܚܕ ܐܝܟ ܗܘ	ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ	ܐ	ܐܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ	K22

Die Abweichung, die in den Spalten II und IV zu erkennen ist, legt nahe, dass der Briefanfang nicht bloß von einem Kopisten von den anderen zwei Briefen übernommen wurde, sondern dass der Verfasser diese Einleitungsformel speziell für diesen Brief geschrieben hat, denn Kopisten griffen, außer im Falle von Korrekturen, nicht in den Text ein, sondern sie überlieferten in den Kopien die Vorlagen wortgetreu.

Das andere Argument Fieys, der Abschreiber habe dem Text die Überschrift – „eine Kopie des Briefes Īšōʿyahḇs" – gegeben und somit erst den Brief Īšōʿyahḇ zugeschrieben, ist ebenfalls nicht überzeugend. Īšōʿyahḇ ließ alle von ihm verfassten Briefe kopieren.[14] Diesem Umstand verdanken wir es, dass diese Briefe als Quelle zur Geschichte der ostsyrischen Kirche überhaupt erhalten geblieben sind.

Der Autor berichtet zudem, dass er zunächst nach Nisibis und dann nach Edessa exiliert worden sei. Das Exil in Nisibis ist für Sāhdōnā nicht belegt. Fiey versuchte, das Motiv des Exils aufzuklären und kam durch eine einseitige Deutung einer Textstelle zu der Überzeugung, dass der Autor des Briefes aufgrund seiner Glaubenslehre von seinem angestammten Aufenthaltsort vertrieben wurde.[15] Das widerspräche dem Motiv des bei ʿAmr und Ṣalība (syr. Ṣlīḇā)[16] erwähnten Exils Īšōʿyahḇs.

ܐܝ ܚܒܝܒܝ ܐܚܐ ܒܥܘܬ ܡܥܛ ܟܡ ܚܫ ܠܝ ܡܪܝ ܥܠ ܕܝܢ ܕܫܪܝ ܠܗ ܠܡܣܒܠ ܒܫܒܝܠ ܩܫܬܐ ܕܠܐ ܡܛܠ ܕܫܠܡ ܐܢܐ ܒܥܝ ܠܡܬ ܒܓܠܘܬ ܐܡܬܐ

„O, meine geliebten Brüder, nach geringem Schmerz, welchen unser Herr uns würdig machte für die Wahrheit zu leiden, unter un-

12 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 245 (K.XIII), Übers., 177 (K.XIII).

13 Ibid., Textbd., 256 (K. XVI), Übers., 185 (K. XVI).

14 Īšōʿyahḇ schickt den Mönchen von Bēṯ Qaṭrāyē (= Qaṭar) und an einen gewissen Nimparuk Kopien von den Briefen, die er vorher an die Bischöfe dieser Region und an Simeon von Rew-Ardašīr gesendet hat. Siehe ibid., Textbd., 276f. (K.XX), Übers., 200 (K.XX); ibid., Textbd., 282 (K.XXI), Übers., 204 (K.XXI).

15 Fiey, „Īšōʿyaw" (Anm. 6), in: *OCP* 36, 24 Anm. 4.

16 *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis ed. ac Latine reddidit Henricus Gismondi*, II, 2: *Amri et Slibae textus, versio latina*, Roma 1897, 32f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000121

ܗܘ ܕܐܬܪ ܠܫܘܒܚܗ ܕܡܪܢ ܥܠ ܟܠ ܒܪܝܬܐ ܕܒܚܪ ܒܗ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪ ܘܐܬܪ ܕܐܬܪ ܠܡܫܟܢ ܫܡܗ ܒܗ ܘܠܡܣܬܟܠ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ ܒܬܘܪ ܐܝܩܘܢ ܕܡܘܬܒ ܠܗ ܘܠܡܫܪܝ ܒܗ

seren Brüdern, die sich für uns vorbereitet haben, Empfänger der Schmerzen für die Wahrheit zu werden, in der Stadt des mächtigen Herrn, in der Stadt unseres Gottes, hat Er uns mit einem einfachen Ruf zum ehrenhaften Exil gerufen, nämlich in den heiligen Ort, welchen der allmächtige Herr von allen Enden der (bewohnbaren) Welt ernannte, um dort den heiligen Thronsitz des Bildes seiner göttlichen Person und seiner prächtigen Erscheinung aufzustellen."[17]

Der Brief enthält zwei Teile. Der erste Teil ist als Dank an die Einwohner der Stadt Edessa zu verstehen, weil sie dem Autor des Briefes seinen Aufenthalt in ihrer Stadt den Umständen entsprechend angenehm gemacht haben. Der zweite Teil ist ein dogmatischer Traktat, welcher als Beitrag des Autors zur ‚Glaubensvollkommenheit' der edessenischen Christen gedacht ist. Seine Schreiben beginnt Īšōʿyahḇ in der Regel mit den Leser vorbereitenden Ausführungen zum Anlass, zu seiner Autorität und den Umständen der Abfassung. Von daher ist auch der erste Teil dieses Briefes so zu verstehen und entsprechend die oben genannte Stelle zugleich als eine Einleitung in den dogmatischen Traktat zu betrachten. Das Ziel des Autors ist in diesem Fall offensichtlich. Er will sich einerseits als Autorität in Fragen des Glaubensbekenntnisses ausweisen und andererseits als einen der Märtyrer, die durch ihr Leiden für den wahren Glauben eine das Christentum stärkende Funktion haben. Sein Interesse lag darin, sein Werben wirksamer werden zu lassen. Dafür musste er sein Exil, aus welchem Grund auch immer er es in Wahrheit auf sich nehmen musste, als einen für den wahren Glauben erlittenen Schmerz darstellen. Der Autor war, wie er selbst berichtet, „Knecht und Diener der katholischen Kirche des Ostens". Mit dieser Formulierung gibt er sich selbst als Hierarchen der Kirche des Ostens zu erkennen. Das konnte für seinen Anspruch auf Verbindlichkeit seiner Position in Glaubensfragen im Blick auf die ‚häretischen' Westsyrer also keine Bedeutung haben. Deswegen war es nötig, sich als eine Persönlichkeit darzustellen, die für alle Christen Autorität beanspruchen konnte.

Leiden um des Bekenntnisses willen versteht Īšōʿyahḇ als Ausdruck der Berufung durch Christus. Auf diesem Hintergrund versucht Īšōʿyahḇ, sein Leiden mit dem Leiden Christi zu verbinden. In diesem Zusammenhang weist er auf das Mandylion, das Christusbild von Edessa, hin. Er spricht dabei von dem „heiligen Thronsitz des Bildes [ܕܝܘܟܢ] seiner verehrenswerten (göttlichen) Person [ܦܘܩܕܢܐ] und seiner prächtigen Erscheinung [ܬܫܒܘܚܬܗ]". Damit bezeichnet er den Standort des berühmten Christusbildes in der Stadt. Bereits im 5. Jahrhun-

17 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 283 (K.XXII), Übers., 204f. (K.XXII).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000122

dert ist es in Edessa belegt.[18] In der *Doctrina Addai*, der ersten Quelle zur Geschichte des Mandylions, wurde dieses Objekt als ein Christusgemälde aufgefasst. Es sei von Ḥannān, dem Maler des Königs Abgar von Edessa, erschaffen worden.[19] In der späteren Überlieferung wird es gar zu einem nicht von menschlichen Händen gemachten Bild.[20] In der Zeit Īšōʿyahḇs hatte das Mandylion zusammen mit der Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus eine wichtige Funktion für die Geschichte der Christianisierung Edessas.[21] Die Funktion des Christusbildes in Edessa für die Religiosität der edessenischen Christenheit veränderte sich wesentlich während des 7. Jahrhunderts. Seine Verehrer identifizierten das Mandylion schließlich Anfang des 8. Jahrhunderts mit dem Grabtuch Christi (σουδάριον).[22] An dieser Verehrung des Mandylions in Edessa knüpft Īšōʿyahḇ an. Der Ort, an dem Īšōʿyahḇ als dem Ort seines Exils hätte für die Wahrheit leiden sollen, wurde durch das Mandylion zum Ort der Offenbarung und Gegenwart Gottes in Jesus Christus.

Īšōʿyahḇ übernimmt den üblichen Begriff ܨܠܡܐ, welcher bis ins 8. Jahrhundert, als er durch den Begriff ܡܚܘܝܢܐ ersetzt wurde,[23] in den Texten das Mandylion bezeichnet. Von ܨܠܡܐ ist das Paʿʿel ܨܠܡ denominiert, das „aufdrücken" oder „einprägen" bedeutet. Die Verwendung des Begriffes ܨܠܡܐ durch Īšōʿyahḇ weist hier also darauf hin, dass er bewusst die edessenische Vorstellung aufnimmt, dass auf dem Tuch das Bild Christi wie ein Stempel oder ein Siegel eingeprägt worden sei.

Hat Īšōʿyahḇ die Reliquie überhaupt gesehen? Der Patriarch berichtet nichts darüber, aber er teilt den Edessenern mit:

---

18 Die *Doctrina Addai*, datiert in das 5. Jh. (Ernst von Dobschütz datiert das Werk an das Ende des 4. Jhs., siehe Ernst von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 [TU, 18 = N. F. 3], 113, liefert den frühesten überlieferten Hinweis auf die Existenz des Mandylions in Edessa. Vgl. *The Teaching of Addai. Transl. by Georg Howard*, Ann Arbor 1981 (Texts and Translations, 16 = Early Christian Literature Series, 4), S. ٨ (syr. Text), 9 (Übers.).

19 Vgl. ibid.

20 Zum ersten Mal wird das Christusbild von Edessa bei Evagrius als nicht von Menschenhand gefertigt bezeichnet; vgl. Evagrius, *Historia ecclesiastica* 4, 27 (*The Ecclesiastical history of Evagrius with the scholia ed. … by J[oseph] Bidez and L[éon] Parmentier*, London 1898, 175 Z. 6–10). Zum Ganzen vgl. von Dobschütz, *Christusbilder* (Anm. 19), 70**. Evagrius benutzt nicht den Begriff „ἀχειροποίτος", sondern spricht von „τὴν θεότευκτον εἰκόνα ἣν ἀνθρώπων μὲν χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο" („die von Gott geschaffene Ikone, die die Hände der Menschen nicht gemacht haben").

21 Diskussion in Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970, 62–81.

22 Diskussion in von Dobschütz, *Christusbilder* (Anm. 19), 188*–189*. Die Identifizierung des Mandylions mit dem Leichentuch ist bereits 729 in der *Rede des Patriarchen Germanos vor Leon dem Isaurier* (11. August 715 – 18. Januar 730) belegt. Die *Rede* ist teilweise 808 durch Stephanos in seinem *Leben des heiligen Stephan des Jüngeren* (767) überliefert worden. 866 liefert Georgios Monachos 4, 248, 11 den vollständigen Text der *Rede*.

23 Vgl. Karel C. Innemée und Lucas van Rompay, „Deir al-Surian (Egypt): new discoveries of 2001–2002", *Hugoye* 5, 2 (2002), abrufbar im Internet unter <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2InnemeeVanRompay.html>.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000123

„Was das Haus, das Essen und alles Entzücken des Leibes in seinem Glanz überstiegen hat, war [in] dem Heiligtum der lebensspendenden Sakramente, in welchen die Erlösung unserer Leben verborgen ist."[24]

Dieser Hinweis könnte sich auch darauf beziehen, dass er in einer Kirche der Stadt das Mandylion gesehen hat. Ein sicherer Hinweis für einen direkten Blickkontakt des Hierarchen mit dem Mandylion ist er nicht.

Die Erwähnung des Mandylions ermöglicht dem Patriarchen darüber hinaus eine christologische Aussage. Indem er neben den Begriff ܦܓܐ „Person" den Begriff ܬܫܒܘܚܬܐ „Erscheinung" stellt, erläutert er den wesentlichen Begriff, der in der ostsyrischen Christologie benutzt wird, um die Union der Menschheit und Gottheit in Christus auszudrücken: ܦܓܐ bedeutet hier „Erscheinung", „das, was man sieht". Es geht also um die Visualisierung des unvorstellbaren Geheimnisses der zwei Naturen in der einen Person Christi.

Ein weiterer Hinweis für die Zuschreibung des Briefes K.XXII an Īšōʿyahḇ lässt sich aus dem Stil des Briefes gewinnen. Die Struktur des Briefes folgt dem Schema, das sich auch in den anderen Briefen Īšōʿyahḇs wieder findet:

1. Einleitungsformel,
2. apperzeptive Vorbereitung,
3. Thema- oder Problemankündigung,
4. Thema- oder Problembehandlung,
5. Schlussformel.

Der Autor äußert sich am Anfang mit großer Dankbarkeit und stellt plastisch dar, wie wohltuend er von den Edessenern behandelt wurde. Man bekommt keinen Hinweis auf das eigentliche Ziel des Briefes. Nachdem er die Edessener für sich einzunehmen versucht hat, mutet er ihnen den Dissens zu.

ܗܫܐ ܕܚܒܝܒ ܐܚܝ ܐܢ ܒܝ ܟܕ ܒܟ ܗܘ ܐܝ
ܒܗܠܐ ܟܕ ܒܫܠ ܒܗ ܒܗܒܪܬܐ ܕ
ܠ ܒܗܒܪܬܐ ܟܫܝܛܐ ܡܢ ܥܠ
ܟܫܝܛܐ ܡܢ ܒܗ ܒܗܠܐ ܟܫܠ

„Aber jetzt, O meine geliebten Brüder, weil ihr seit jener Zeit in der Liebe gegen uns vorangegangen seid, dem Gesetz Christi gemäß, und weil ihr in eurer Liebe uns unterworfen habt, dem Gesetz Christi gemäß,

ܕ ܐܢ ܒܝ (ܒܗܝܡ) ܒܗܝܕܐ
ܐܡ ܟܠ ܒܐ ܒܗ ܒܗܒܫܡܐ ܟܕܘ
ܟܕܘܒܐ ܒܗܠܒܐ ܟܠ ܒܐ
ܒܗ ܒܗܒܪܐ ܠ ܒܗܒܪܐ
ܒܐ ܒܗܒܗܠ ܟܕܘܒܐ ܟܫ
ܟܒܐ ܟܕܘܒ ܒ ܠܐ ;ܐ ܟ

und weil ihr, durch die Offenbarung eures Glaubens, auch den Zaun, welchen Satan der Herrlichkeit der Christen entgegengesetzt hat, schon ausgerottet habt, und weil ihr uns die Orthodoxie des Glaubens, der in euren Herzen ist, gelehrt habt, obwohl etwas fehlt doch von dem *Bekenntnis, das im Mund ist* …"[25]

Aufgrund des Fehlens des rechtgläubigen Bekenntnisaktes bei den Edessenern gibt Īšōʿyahḇ vor, sich dazu verpflichtet zu fühlen, über die Hoffnung der Chri-

24 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 284 (K.XXII), Übers., 205 (K.XXII).
25 Ibid., 285 (K.XXII), Übers., 206 (K.XXII). Hervorhebung durch Verf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000124

stenheit (ܫܘܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ) zu schreiben, damit er den Glauben der Edessener fehlerfrei mache.

In diesem Text begründet er nicht nur die Notwendigkeit seines dogmatischen Beitrages, sondern auch die des Bekenntnisaktes. Der gemeinsame Bekenntnisakt allein zeugt von der Kenntnis der Wahrheit, nicht die unausgesprochen aus dem Glauben kommenden Taten der Liebe und nicht die Frömmigkeit.

Dann folgt der Traktat, der Kern des Briefes. Der Schluss des Briefes fehlt in beiden Überlieferungen.

Form und Art der Abfassung des Briefes entsprechen dem rhetorischen Geschick und der taktischen Stringenz Īšōʿyahḇs. Es war nicht das erste Mal, dass er diese Strategie benutzte, um den Erfolg seines Versuches zu sichern. Sie gehört zu der von ihm oft angewandten Methode, aus seinen Erfahrungen heraus, vordergründig diplomatisch und hintergründig psychologisch geschickt, Menschen zu motivieren und zu führen.

Die Adressaten sind der Erzpriester Mār Johannes, der Erzdiakon Mār Theodor und Mār Andreas, das Oberhaupt oder der Vorsteher der Gläubigen. Doch sollte der Brief nach Maßgabe seines Verfassers vor allen Klerikern und Gläubigen der Stadt Edessa gelesen werden. Auffällig ist, dass kein Bischof der Stadt im Brief genannt wird. Entweder hatte die angesprochene Gemeinde keinen Bischof oder der Bischof wurde von Īšōʿyahḇ nicht als solcher anerkannt. Versucht er eine Herde ohne Hirten für sich und seine Kirche zu gewinnen? Oder tritt Īšōʿyahḇ einem von ihm nicht anerkannten Bischof Edessas, zum Beispiel Sāhdōnā, entgegen? Für die These der Gewinnung einer Herde ohne Hirten spräche die schwierige Lage der Chalkedonenser in der Stadt, bei denen nach Auskunft des Dionysios von Tell Maḥrē sich das Mandylion noch bis ins 8. Jahrhundert befand[26] und die in der Zeit nach der Eroberung Mesopotamiens durch die Araber vor 640 ohne Bischof blieben[27].

Vielleicht kann man diese Aktion aber auch als eine der üblichen Auseinandersetzungen zwischen den Ost- und Westsyrern betrachten. Nach der islamischen Eroberung Edessas (639) gab es keine politische Grenze mehr zwischen

---

26 Vgl. Andrew Palmer, Hrsg., *The seventh century in the West-Syrian chronicles. Introd., transl. and annotated ...*, Liverpool 1993 (Translated texts for historians, 15), 202–204 mit Anm. 507. Die Rekonstruktion der *Weltlichen Geschichte* des Patriarchen Dionysios von Tell Maḥrē wurde von Palmer mit dem Bericht des Patriarchen Michael, der das Werk des Dionysios von Tell Maḥrē zitiert, ergänzt. Vgl. auch Dorothea Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten" von Mōr Michael dem Grossen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain 2003 (CSCO, 594 = CSCO.S, 110), 197–208.

27 Michael der Syrer berichtet, dass nach der Eroberung Mesopotamiens der chalkedonensische Bischof Cyrus von Edessa vertrieben wurde und die orthodoxen Bischöfe (d. h. Miaphysiten) zu ihren Bistümern zurückkehren durften. Vgl. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Éd. pour la première fois et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, II, Paris 1901, Nachdr. Bruxelles 1963, 419. Der früheste Bischof für die edessenischen Chalkedonenser nach der islamischen Eroberung ist „ein gewisser Tiberius" in der Zeit nach 666/67. Vgl. ibid., 454.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000125

den zwei syrischsprachigen Kirchen, wodurch sich auch die Konkurrenz zwischen den Kirchen zuspitzte. Eine mögliche Antwort auf die Frage der Adressaten könnte die Analyse der Gegenargumente und der Vorwürfe Īšōʿyahḇs sein, die er im dogmatischen Traktat gegen die ‚Häretiker' richtete.

Eine erste Lektüre dieses Traktats scheint nahe zu legen, dass der Patriarch diesen Abschnitt am Ende seines Briefes lediglich hinzugefügt hat. Denn man weiß, dass Īšōʿyahḇ einen kleinen antihäretischen Traktat verfasst hat, der heute als verloren gilt. Īšōʿyahḇ, damals noch Metropolit von Arbela, antwortete mit dem Buch „auf Bitten und Empfehlung unseres frommen Angedenkens werten und verehrten Mār Johannes, des Bischofs und großen Metropoliten von Bēṯ Lapat (Lāpāṭ), und aller berühmten und verehrten Männer der Kirche"[28]. Das Buch trug den Titel *Widerlegung der Gedanken* (ܫܓܓܐ ܡܚܫܒ̈ܬܐ). Die Inhalte des Buches sind aber nicht überliefert. Der Patriarch schrieb diesen Traktat als Teil seines Briefes gesondert für die Edessener. Das schließt nicht die Möglichkeit aus, dass Īšōʿyahḇ seinen schon in der Metropolitenzeit verfassten Traktat *Huppāḵ Ḥuššāḇē* (ܫܓܓܐ ܚܦ̈ܐ „Widerlegung der Gedanken") als Grundlage benutzt haben könnte.

Īšōʿyahḇ bezieht sich einleitend auf „die ganze Vielfalt des Irrtums der Häretiker" und formuliert seine Methode für die Untersuchung und die Darstellung verschiedener Häresien.

ܐܦ ܒܟܠ ܚܕ ܐܬ ܟܠ ܣܓܝܐ ܕܫܓܓܐ ܕܗܠܝ̈ܐ ܒܬܠܬ ܪ̈ܫ̈ܐ ܐܬܦܠܓ ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܬܠܬ ܪ̈ܫ̈ܐ ܟܠ ܐܢ̈ܘܢ ܕܫܓܓܐ ܕܗܠܝ̈ܐ ܐܬܝܠܕ̈ܘ ܘܐܬܝ̈ܢ.

„In der Tat ist die ganze Vielfalt des Irrtums der Häretiker in drei Häupter aufgeteilt und von diesen drei Häuptern sind alle Arten der Häresien erzeugt."[29]

Drei Haupthäresien gibt es. Diese drei haben durch die Zeit verschiedene andere „Irrtümer" generiert. Alle anderen sind nur Formen der ursprünglichen drei Häresien – eine bemerkenswerte Reduktions- und Systematisierungstechnik. Īšōʿyahḇ verzichtet darauf, die theologischen Meinungen entsprechenden Personen zuzuweisen und bringt sie lediglich in ein System. Indem er die Häresien anonymisiert, vermeidet er konkrete Zuschreibungen an verehrte Heilige der dogmatischen Gegner und stellt ohne Rückgriff auf die inkriminierten Lehren und deren Vertreter schlicht fest, was rechter Glaube und was Häresie sei, um die Diskussion auf eine nicht personalisierte Ebene zu verlegen.

ܘܗܠܝܢ ܗܢ ܪ̈ܫ̈ܐ ܕܫܓܓܐ ܕܐܬܝܠܕ̈ܘ. „Und diese sind die Häupter des Irrtums:

ܐܝܟ ܕܐ̈ܢܫ̈ ܐ̈ܡ̈ܪ̈ܝܢ ܐ̈ܦ ܒܟܠ ܚܕ ܐ̈ܬ ܐ̈ܡ̈ܪ̈ܐ ܕܡ̈ܫ̈ܝܚܐ ܐ̈ܠܗ̈ܐ ܘܠ̈ܐ ܐ̈ܢ̈ܫ̈ܐ ܒ̈ܠ̈ܚ̈ܘ. einige sagen tatsächlich, dass Christus kein Gott, sondern nur Mensch ist,

ܐ̈ܚ̈ܪ̈ܢ̈ ܕ̈ܐ̈ܡ̈ܪ̈ܝܢ ܐ̈ܦ ܒܟܠ ܚܕ ܐ̈ܬ ܐ̈ܡ̈ܪ̈ܐ ܕܡ̈ܫ̈ܝܚܐ ܐ̈ܠܗ̈ܐ ܘܠ̈ܐ ܐ̈ܢ̈ܫ̈ܐ ܒ̈ܠ̈ܚ̈ܘ. andere aber sagen, dass Christus kein Mensch, sondern nur Gott ist,

28 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 133 (M.VII), Übers., 100 (M.VII).
29 Ibid., Textbd., 285 (K.XXII), Übers., 206 (K.XXII).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000126

ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܐܝܟܢ ܕܐܠܗܐ ܐܦ ܐܢܫܐ ... und andere sagen wieder, Er ist sowohl Gott als
ܐܠܐ ܠܐ ܐܠܗܐ ܒܫܪܪܐ ܐܦ ܐܢܫܐ auch Mensch, aber weder Gott in Wahrheit,
ܒܫܪܪܐ ܐܢܫܐ ܐܠܐ ܠܐ ܒܫܪܪܐ noch Mensch in Wahrheit."[30]

Alle drei theologischen Aussagen handeln von den zwei Naturen Christi und über die Weise, wie diese Naturen in Christus vereinigt sind. Einige, sagt Īšōʿyahḇ, lösen das Problem, indem sie die göttliche Natur ablehnen und sagen, dass „Christus kein Gott, sondern nur Mensch ist". Andere lösen das Problem, indem sie die menschliche Natur ablehnen und sagen, dass „Christus kein Mensch, sondern nur Gott ist". Die für Īšōʿyahḇ interessanteste Position ist die dritte, durch welche die beiden Naturen anerkannt, aber durch Einschränkungen beschädigt sind, sodass Christus „weder Gott in Wahrheit, noch Mensch in Wahrheit" sein konnte.

Die drei Teile sind vom Umfang her sehr unausgewogen. Īšōʿyahḇs Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das dritte Haupt. Das verdeutlicht dessen Wichtigkeit für das Ziel Īšōʿyahḇs.

Theopaschitismus als traditionelle Verunglimpfung der Miaphysiten steht im Mittelpunkt der Argumentation und des Häresiensystems Īšōʿyahḇs. Wenn man die zwei Naturen in Christus anerkennt, aber nicht zugleich die zwei entsprechenden Hypostasen, sondern nur die göttliche, dann muss man, seiner Meinung nach, „notwendigerweise" die Leidensfähigkeit und die Sterblichkeit der göttlichen Hypostase zuschreiben.

Hatte das vermeintlich unvollkommene Glaubensbekenntnis der Edessener im Zentrum die von Īšōʿyahḇ als Häresie betrachtete Lehre, Christus habe zwei Naturen, aber nur eine göttliche Hypostase? Oder hatte er die Christologie einer bestimmten Person im Hinterkopf, nämlich die seines Kontrahenten Sāhdōnā? Warum richtet der Patriarch seine Beweisführung auf diese Lehre und versucht sie mit verschiedenen Begründungen zu widerlegen?

Wie de Halleux schon bemerkt hat, wirft Īšōʿyahḇ seinem Kontrahenten in seiner Korrespondenz um Sāhdōnā nie Theopaschitismus vor.[31] Im Brief K.XXII gibt es aber christologische Bilder, die an die Auseinandersetzung mit Sāhdōnā erinnern. Der Brief zeugt zugleich von einer Entwicklung in der Christologie Īšōʿyahḇs. Neue Aspekte treten in den Gesichtskreis der christologischen Argumentation des Patriarchen. Dabei ist es schwer zu entscheiden, gegen welche ‚Häresie' sich Īšōʿyahḇ hier wendet. In diesem Kontext ist auf eine wichtige christologische Aussage Īšōʿyahḇs hinzuweisen, die eng mit seinem soteriologischen Denken verbunden ist.

---

30 Ibid., Textbd., 285–286 (K.XXII), Übers., 206 (K.XXII).

31 André de Halleux, „La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme", *OCP* 23 (1957), 5–32, hier: 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000127

(ܟܘܪܝܐ) ܟܠ ܕܡ ܐܬ ܒܕܠ ܠܢ
ܒܐܬܪ ܕܢܝܚܐ ܒܡܕܝܢܬ ܥܝܠ ܒܥܝܢ
ܒܟ ܠ ܐܬܠ ܕܝܠܢ ܒܐܦ ܕܝܠ
ܕܢܫܚ ܠܦܓܪ ܕܫܦܠܬܢ ܘܕܡ ܕܢܫ
ܕܢܫܚ ܕܡܘܬ ܕܝ ܕܡܘܬ ܕܢܬܕܡܐ
.ܕܢܬܕܡܐ

„Und statt der genannten Oase hat Gott für uns das Exil in einen Ort der Ruhe in eurem geliebten Edessa verwandelt; Er, welcher unseren demütigen Leib (*den Leib unserer Demütigung*) umformen wird, damit er seinem prächtigen Leib (*dem Leib seiner Pracht*) ähnlich werde."[32]

Die Erlösung der Menschen geschieht durch eine Umformung des Leibes, in der er dem Leib Christi ähnlich wird. Der Glaube, dass der Sohn Gottes zuerst den Menschen Jesus Christus erlöst habe und dass die Erlösung der Menschen eine Umformung des Leibes[33] bedeute, um eine Ähnlichkeit mit dem ersten erlösten Menschen zu schaffen, entspricht und passt zu einem dogmatischen System, in welchem immer betont wird, der Sohn Gottes sei nicht mit einer abstrakten und unhypostatisierten Natur vereinigt, sondern mit einem die menschliche Natur tragenden Individuum.

Diese Ähnlichkeit bekommt eine doppelte Ergänzung. Durch die Benutzung des Ausdruckes ܕܡܘܬ ܒ, welcher einerseits „Abbild, Reflexion, Spiegelbild" bedeutet und eine Ähnlichkeit im Sinne von äußerer Form oder Gesicht meint, und anderseits als „Muster, Schablone, Urbild, Urform" eine ontologische Umformung bezeichnet, unterstreicht Īšōʿyahḇ die Transformation der menschlichen Natur in der Union mit der göttlichen Natur. Zu den neuen Dimensionen in der Christologie Īšōʿyahḇs gehört auch die folgende Textstelle:

ܐܡ ܕܢ ܕܡ ܒ ܕܡܘܬ ܠ ܒܥܠ
ܕܡ ܕܢ ܒ ܕܡ ܕܢ ܕܡ ܕܢ
ܕܡ ܕܝ ܕܡ ܕܢ ܕܡ ܕܢ
ܕܡ ܕܝ ܕܡ ܕܢ ܕܡ ܕܢ
.ܕܡ ܕܢ ܕܡ ܕܢ ܕܡ ܕܢ

„Aber wenn unser Tod in unserem Herrn Christus in der Hypostase uns nicht konsubstanziell war, hat auch unsere Natur nicht in der Unsterblichkeit unseres Herrn Christus die Teilnahme an der Hoffnung auf Unsterblichkeit."[34]

Die Vorstellung vom gemeinsamen Tod aller Menschen im Tod Christi bewirkt, dass die Natur der Menschen teilhat an der durch die Auferstehung Christi begründeten Hoffnung.

Wenn die menschliche Hypostase Christi am Tod nicht teilgenommen hat, dann kann auch die Natur der Menschen nicht an der Hoffnung auf die Unsterblichkeit Christi teilnehmen. Die Verneinung der menschlichen Hypostase in Christus führt zu einer Denkunmöglichkeit: eine Natur ist unvorstellbar ohne die entsprechende Hypostase. Diese Denkfigur des Abhängigkeitsverhältnisses

---

32 *Liber epistularum* (Anm. 2), Textbd., 283 (K.XXII), Übers., 205 (K.XXII). Anders übersetzt Duval in seiner Übers., S. 205: „Pro Oasi famosa …" („Und statt der *berühmten* Oase …").

33 Īšōʿyahḇ benutzt den Begriff „Leib" ohne damit den menschlichen Körper zu meinen, sondern die ganze Menschheit. Vgl. ibid., Textbd., 286 (K.XXII), Übers., 207 (K.XXII): „In ähnlicher Weise sagen einige von ihnen blasphemischerweise, dass der Leib unseres Herrn ohne Seele ist; und andere, dass er ohne Verstand ist; und andere, dass er ohne Natur ist, und andere, dass er ohne Hypostase ist."

34 Ibid., Textbd., 287f. (K.XXII), Übers., 208 (K.XXII).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000128

von Kyānā (ܟܝܢܐ „Natur“) zur Qnōmā (ܩܢܘܡܐ „Hypostase“) hatte Īšōʿyahḇ bereits in dem schon zitierten Brief an Sāhdōnā verwandt.[35]

So verweist der aktuelle Brief an die Edessener auf die zurückliegenden Kontroversen Īšōʿyahḇ mit Sāhdōnā. Edessa als der durch das Mandylion ausgezeichnete Ort provoziert gerade als gemeinsamer Bezugspunkt für Īšōʿyahḇ und Sāhdōnā das Ringen um die dogmatische Wahrheit. In diesem Ringen um die Christologie sind aber sowohl Sāhdōnā als auch die Chalkedonenser in Edessa mitgedachter Hintergrund für konkrete Äußerungen gegenüber konkreten Gesprächspartnern. Die Rolle Edessas ist die eines Katalysators. Die für die syrische Christenheit so zentrale Stadt beflügelt die Diskussion im Ringen um die in ihr lebenden chalkedonensischen Christen.

35 Ibid., Textbd., 134–136 (M.VII), Übers., 100–102 (M.VII).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000129

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000130

The *Logos* of the Mandylion: Folktale, or Sacred Narrative? A New Edition of *The Acts of Thaddaeus* With a Commentary

Andrew Palmer

Part One

History of the Question

On 22nd December, 1842, Wilhelm Grimm (best remembered for the *Märchen* and *Sagen* which he and his brother Jakob collected) read a paper to a circle of scholars at the Royal Academy of Sciences in Berlin on the Mandylion of Edessa. It was the sequel to an earlier paper, read on 11th December, about the Veil of Veronica. For Grimm these are regional variants on one enduring human fantasy, *The Saga of the Origin of the Images of Christ*. The *Golden Legend* and its like "owe their existence to the ineradicable imaginative drive which is ceaselessly at work in the human psyche". They have nothing to do with organized religion. I take this to be a way of saying the Mandylion is not a sacred narrative, but a *Märchen*, a folktale. Grimm was no doubt reacting against the only literature on this subject available to him, which claimed miraculous images of Christ, such as the Turin Shroud, either as proofs of Catholic Truth, or as examples of priestly guile in the service of idolatry.[1]

---

1 Wilhelm Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder,* Separatabdruck aus den *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1843, 123 [accessible online at <http://bibliothek.bbaw.de>]. Also published in 1844 in *Philologische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842*, 121–75. Karl C. A. Matthes, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Phil. Diss., Leipzig 1882, 3, agrees: "Wilhelm Grimm hat sicher Recht, wenn er sagt, dass diese merkwürdigen Dichtungen nicht von der Kirche ausgegangen sind, sondern ihr Dasein dem unaustilgbaren, unablässig in der menschlichen Seele wirkenden Trieb der Phantasie verdanken." Matthes remarks that Grimm's essay is "ganz summarisch", having being written before the publication of some of the most important sources, such as the text to be re-edited here, *The Acts of Thaddaeus*. Grimm cites Jacob Gretser, *Syntagma de imaginibus non manufactis deque aliis a S. Luca pictis*, Ingolstadt 1622 [also published as *Syntagma de imaginibus manu non factis, deque aliis a Sancto Luca pictis*, Paris 1625] and Johann Jacob Reiske, *Exercitationes historici de imaginibus Jesu Christi*, Jena 1685; Matthes, who also refers, in this connection, to Jean-Jacques Chifflet, *De linteis sepulchralibus Christi servatoris crisis historica*, Antverpiae 1624, dismisses the earlier literature as vitiated by its bias, whether apologetic or polemical.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000131

Nine years after Grimm read his two papers, Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf's *Acta apostolorum apocryphorum* was published, including the *editio princeps* of the *The Acts of the Apostle Thaddaeus* (*AcThad*).[2] In Part Two I shall edit this text again and write the first extended commentary on it. Here, in Part One, I shall argue that this, in a Greek guise at one remove from the Syriac original, is the sacred narrative of the Christ-image of Edessa. By a sacred narrative I mean a story told by the priests of a shrine to initiates. The λόγοι ἱροί of the first ever *Histories* (2, 48, 3; 2, 51, 4 and 2, 62, 2) will never be known, because Herodotos is "most reluctant to explain matters divine" (2, 65, 2). The sacred narrative of sixth-century Edessa was long ago made known in the Greek *Acts of Thaddaeus*, which must be of the seventh or eighth century; but its mystic meaning is first explored, with un-Herodotean temerity, in this paper.

Matthes (see n. 1), enriched by *AcThad* and other texts unknown to Grimm, pursued the great story-teller's line of argument with specific reference to the "saga" of King Abgar and his correspondence with Jesus, a subject which had recently been treated at length by Richard Adelbert Lipsius.[3] One of the motifs which occasioned further developments of this "saga" (Grimm's word) was the image of Christ.[4] In his treatment of this motif, Matthes comes to the conclusion that it was in the Greek-speaking regions of the Byzantine empire, far from King Abgar's city, Edessa, that "a garland of sagas rapidly wove itself around the distant image".[5] The critical analysis of the Legend of King Abgar in the centuries preceding *AcThad* reached a high point of scepticism with Eduard Schwartz, who thought he had proved that the Syriac *Teaching of Addai* was a later development of the last

---

2 *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel post Constantinum Tischendorf*, Lipsiae 1851, "Acta Thaddaei", p. LXXI–XXIII (prolegomena) and 261–65 (text and apparatus).

3 Richard A. Lipsius, *Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880, which should be read with the author's supplementary remarks in *Jahrbücher für protestantische Theologie* (1881), 187–92; (1882), 190–92 ("Nachträge zur edessenischen Abgar-Sage") and his answer to Zahn, a particularly virulent critic, in: Richard A. Lipsius, "Die Akten des Thaddäus (Addäus) und die edessenische Abgarsage", in: idem, *Die apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, II, 2, Braunschweig 1884, 178–200. Lipsius also produced a second edition of the Greek *AcThad*, published in *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet*, II, Lipsiae 1891, repr. Darmstadt 1959, p. CVI–CIX (prolegomena) and 273–78 (text and apparatus).

4 The use of the word "saga" by Lipsius and Matthes implies their acceptance of Grimm's thesis that the successive versions of the legends about Christ's image are due not to ecclesiastical initiative (though the Church made literary versions of the legends for its own ends), but to the oral tradition behind the literary versions.

5 Matthes, *Abgarsage* (n. 1), 40: "Fern von dem Entstehungsort der Sage selbst, in Griechenland und Byzanz, macht ihre Ausbildung rasche Fortschritte; dort flicht sich bald ein Sagenkranz um das ferne Bild." Twelve decennia later research on the Legend of King Abgar continues; see most recently Alexander Mirković, *Prelude to Constantine. The Abgar tradition in early Christianity*, Frankfurt am Main u. a. 2004 (Studies in the religion and history of early Christianity, 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000132

chapter of the first Book of Eusebius's *Ecclesiastical history* and that the Edessene author of the former text did not have access to the original Syriac document allegedly translated in the latter text; indeed, Schwartz argues that Eusebius neither consulted archives at Edessa, nor translated a Syriac text, but received a Greek text from a correspondent at Edessa which fraudulently purported to be a translation from a Syriac original, but was actually "a gross forgery motivated by ecclesiastical politics, which invents a direct relationship between Jesus and Edessa in order to support the Edessan church's claim to an independent status". In diametrical opposition to Grimm he concludes: "It is far, far more than the so-called Legend of Abgar deserves to call it a saga or a piece of creative writing."[6]

At the end of the nineteenth century, Ernst von Dobschütz gave Grimm's subject the thorough treatment for which German scholarship is justly celebrated; his monograph is still the chief reference for the legends concerning images of Christ.[7] Dobschütz's thesis is that there is continuity between the ancient Greek idea that certain cult-objects (notably the Palladium of Troy and the statue of Artemis at Ephesus) fell ready-made from heaven (the Greek adjective for such an object is διϊπετῆς, or διοπετῆς, that is, "fallen from Zeus") and the Christian idea that a certain type of image of Christ on cloth, such as that from Kamou-

---

6 Eduard Schwartz, "Zu Eusebius' Kirchengeschichte", *ZNW* 4 (1903), 61–66, at 65: "Es heißt der s. g. Abgarlegende viel zu viel Ehre antun, wenn man sie eine Sage oder eine Dichtung nennt; sie ist eine plumpe kirchenpolitische Fälschung, die eine direkte Beziehung Jesu zu Edessa erfindet um der edessenischen Kirche eine unabhängige Stellung zu vindizieren." See also p. 64, where, after a detailed comparison of the corrupt text of Eusebius with the text of the *Teaching of Addai*, he writes: "Damit ist der abschließende Beweis, denke ich, geliefert, daß die 'Lehre Addais' die K[irchen]g[eschichte] voraussetzt; es ist unmöglich in ihr die von Euseb excerpierte Schrift oder auch nur eine selbständige Replik dieser Schrift zu sehen." Alain Desreumaux, "La Doctrina Addaï: le chroniqueur et ses documents", in: *La fable apocryphe*, I, Pierre Geoltrain, Jean-Claude Picard, and Alain Desreumaux, eds., Turnhout 1990 (Apocrypha, 1), 250–67, esp. 257–59, nevertheless believes that the *Teaching of Addai* may preserve something of a third-century legend which was translated by Eusebius; Desreumaux cites with approval (258, n. 12) L. Joseph Tixeront, *Les origins de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique, suivie de deux textes orienteaux inédits,* Paris 1888, 82f.: "Eusèbe a donc possédé le document tout entière, lettres et récit; il y a puisé, sans intermédiaire, les renseignements qu'il nous communique." Desreumaux' introduction to his translation in *Écrits apocryphes chrétiens*, I, François Bovon and Pierre Geoltrain, eds., Paris 1997 (Bibliothèque de la Pléiade, 442) [= *EAC* 1], 1471–1526, concludes as follows (p. 1481): "En somme, l'élaboration de la *Doctrine de l'apôtre Addaï* a dû être assez longue. On peut y voir, sur fond des légendes du IIIe siècle, un noyau originel de controverse antimanichéenne écrit au IVe siècle, relu et réemployé dans la deuxième moitié du Ve siècle – à l'époque où la ville est la capitale de la résistance antichalcédonienne –, pour affirmer la légitimité apostolique des évêques monophysites d'Édesse."

7 Ernst von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 (TU, 18 = N. F. 3); this book, which will be referred to frequently by the author's mere name, has three parts, the first (on which see n. 8) beginning with p. 1, the second (containing the references for Part One) beginning with p. 1*, and the third (containing editions of some of the texts referred to in Part Two) with p. 1**. See also idem, "Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 43 = N. F. 8 (1900), 422–86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000133

lianai under the protection of which the Emperor Heraclius opened his great campaign against Iran in 622, was "not made with hands" (ἀχειροποίητος).[8] In this thesis there is only a slight trace of the polemical agenda which underlies earlier Protestant scholarship on apocryphal literature.[9] Dobschütz reveals that Veronica's Veil, at that time still one of the Stations of the Cross, and so part of Catholic devotional practice,[10] is an eighth-century legend, freely elaborated from apocryphal sources: the story told about the image of Edessa in *AcThad* and the Gospel story of the woman healed by contact with Christ's clothing.[11] As for the image of Edessa, he shows it to be one of a number of such "images not made with hands", none of which are mentioned before the sixth century. Lastly – and this will be challenged here – he derives the idea of such images from the childish pagan notion that an object which has fallen out of the sky must be divine and denies primary Christian theological value to these images.

The twentieth century saw the flowering of the history of art, including the history of the representation of Christ,[12] and an extraordinary revival of public inter-

---

8 Dobschütz' first chapter is on pagan cult objects of heavenly origin; the second is on early natural images of Christ; the third on the image of Kamoulianai; the fourth on various allegedly supernatural images attested from the sixth century onwards, such as the cloth at Memphis; the fifth on the Image of Edessa; and the sixth on Veronica's Veil.

9 Today Christian apocryphal literature, our knowledge of which has been extended by the discovery of previously unknown texts, enjoys an unprecedented public and scholarly interest. But, while the popular literature, such as Dan Brown's *Da Vinci code*, is overwhelmingly anti-Catholic, academics of all confessions (and of none) are now working together, without polemics, to set the study of apocryphal Christian texts on a firm scholarly basis. The present paper owes a good deal to the active help and financial support of the AELAC (Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne). In particular, I should like to thank Alain Desreumaux, Jean-Daniel Kaestli, Albert Frey and the late Pierre Geoltrain of AELAC; also Garth Fowden, Mary Whitby and Christopher Lash.

10 In the film *The Passion of the Christ* (2004), by the Catholic director Mel Gibson, which claims to be a strictly realistic historical reconstruction based mainly on the Gospel according to Matthew, a woman who is standing near the way by which Christ carries his cross to Golgotha treasures the marks left on her veil by his face after it has been wiped clean of blood and sweat.

11 Gisèle Besson, Michèle Brossard-Dandré, and Zbigniew Izydorczyk, "Vengeance du Sauveur", in: *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Pierre Geoltrain and Jean-Daniel Kaestli, eds., Paris 2005 (Bibliothèque de la Pléiade, 516) [= *EAC* 2], 369–98, date this earliest tradition of the linen image of Christ which belonged to Veronica, the αἱμοῤῥοοῦσα of Mk 5, 25–34, on decisive grounds to "les dernières décennies du VIIIe siècle" (p. 378; Dobschütz, *Christusbilder* [n. 7], 216. 277*, had hazarded a date between 700 and 720) and point out the parallel between this legend, in which a pagan ruler (the Roman emperor Tiberius) is cured of leprosy after he has worshipped the image of Christ, then baptized (p. 395f.), and *AcThad* (p. 375, n. 2).

12 See especially André Grabar, *La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague 1931 (Zographika, 3); Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, published in English as: *Likeness and presence: a history of the image before the Age of Art*, Chicago 1994; *The Holy Face and the paradox of representation. Papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome, and the Villa Spelman, Florence, in 1996*, Herbert L. Kessler and Gerhard Wolf, eds., Bologna 1998 (Villa Spelman Colloquia, 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000134

est in the Shroud of Turin.[13] In 1988 the Shroud was subjected to Carbon-14 tests which suggested that the cloth was woven in the late Middle Ages, a date supported by the lack of references to such a relic in earlier literature and decisively confirmed, according to Hero Grainger-Taylor, by the history of textiles.[14] Since then a 'conspiracy theory' has been constructed, according to which the scientific tests were flawed. Gruber (1994) recycles Wilson's hypothesis (1978) that the Shroud is identical with the Mandylion without reference to either Cameron's or Fiey's refutations.[15] The modern obsession with the history and authenticity of such 'relics' misses the point, though Dobschütz goes too far when he says that the belief in miraculous images of Christ is essentially indifferent to the actual object.[16] Dobschütz was also mistaken in thinking that theological speculation only becomes attached at a secondary stage and merely in passing to images of this kind.[17] A closer study of the word *acheiropoiētos* will show that the idea of an impression left on linen by the face or body of Christ has a strong connection with Christian theology which makes the hypothesis of continuity with the sky-born

---

13 See especially Ian Wilson, *The Turin Shroud*, London 1978, simultaneously published in America and France as *The Shroud of Turin. The burial cloth of Jesus Christ?*, New York 1978, and *Le Suaire de Turin, linceul du Christ?*, Paris 1978; Averil Cameron, *The sceptic and the shroud. Inaugural lecture in the Department of Classics and History, King's College, London, April 29*, London 1980, repr. in: eadem, *Continuity and change in sixth-century Byzantium*, London 1981 (Collected studies series, 143), no. V, p. 1–27; eadem, "The history of the image of Edessa: The telling of a story", in: *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday*, Cyril Mango, Omeljan Pritsak, and Uliana M. Pasicznyk, eds., Cambridge, Mass. 1984 (Harvard Ukrainian Studies, 7), 80–94; André-Marie Dubarle, *Histoire ancienne du linceul de Turin jusqu'au XIIIe siècle*, Paris 1985; Jean-Maurice Fiey, "Image d'Edesse ou Linceul de Turin: Qu'est-ce qui a été transféré à Constantinople en 944?", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 82, 1 (1987), 271–77.

14 Personal communication after a seminar in Cambridge in 1982: the Shroud is apparently too big to have been produced on a loom of the first millennium. The tests indicated with 95 % certainty a date between AD 1260 and 1390; see "Radiocarbon dating of the Shroud of Turin", *Nature* 337 (16 February, 1989), 611–615. This coincides nicely with the first recorded exhibition of the Shroud in Lirey, France, in 1357.

15 Elmar R. Gruber, "Part Two: The Cloth in the Shadows of History", in: Holger Kersten and Elmar R. Gruber, *The Jesus conspiracy. The Turin shroud and the truth about the resurrection*, Shaftesbury etc. 1994, 101–225; citation is due to this book, as to those of Wilson and Dubarle (see n. 13), not for any academic merit (they have none), but for their wide currency, which means that scholars who aspire to communicate with the general public need to know what distortions have been presented to that public with some of the outward trappings of scholarship. Moreover, Belting goes so far as to say "we should keep in mind that we have to understand the myth of the Holy Shroud in order to understand the myth of the Holy Face": "In search of Christ's body: image or imprint?", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 1–11, at 9.

16 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 54: "Es liegt im Wesen des Achiropoïtenglaubens, dass er gleichgültig ist gegen das wirkliche Objekt."

17 Ibid., 60: "Theologische Spekulation knüpft sich erst nachträglich und nur vorübergehend an diese Bilder an."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000135

idols of antiquity redundant.[18] Wilhelm Grimm may have been wrong, then, to deny the ecclesiastical origin of this enduring *Logos*.[19]

A house not made with hands

The latter part of the book of *Exodus* tells how Moses received detailed instructions from God Himself on Mount Sinai as to the manner in which He should be worshipped here on earth. In Chapters 25–30 God tells Moses how to make a sanctuary for Him. This is an elaborate tent with inner and outer layers in which Aaron, the brother of Moses, will perform the function of high priest. God promises Moses that He will meet with him in the most holy part of this tent, a wooden chamber behind a linen curtain (Ex 25, 22; 26, 33). In Chapter 31 God designates Bezaleel as the master-craftsman who will supervise the building of the tabernacle and tells Moses that He has filled this man and his assistant, Aholiab, with wisdom to enable them to carry out this task (Ex 31, 3). In Chapter 35, after some chapters on the Golden Calf, the breaking of the first tablets of the Law and the giving of the second tablets, which would be placed in the Ark of the Covenant beneath the Seat of Mercy in the Holiest Part of the Tabernacle, we read how the people supplied the materials for the sanctuary; and Chapters 37–40 describe how the tent with all its appurtenances, including the vestments for the high priest, was set up and made ready. "So Moses finished the work. Then a cloud covered the tent of the congregation, and the glory of the LORD filled the tabernacle." (Ex 40, 34)

Chapter 9 of the *Epistle to the Hebrews* contends that this tabernacle made with hands has now been superseded. Christ has "not entered into the holy places made with hands, which are the figures of the true, but into heaven itself, now to appear in the presence of God for us" (Hebr 9, 24) as "an high priest of good things to come, by a greater and more perfect tabernacle [or tent], *not made with hands* (σκηνῆς οὐ χειροποίητου), that is to say, not of this creation" (Hebr 9, 11). The phrase "a tabernacle not made with hands" is modelled on a statement actually made by Jesus, which was reputed to have been used against him at his trial: "We heard him say, I will destroy this temple that is made with hands, and within three days I will build another *made without hands* (Ἐγὼ

18 It is presumably Dobschütz' attachment to this thesis that makes him so undervalue his own insight that Christ was believed to be not only represented, but actually present, in an *acheiropoiētos*, something which would only be claimed for painted icons in the period of iconoclasm; see his p. 57: "Was wir hier von dem Bilde zu Kamuliana als Achiropoïte ausgesagt finden, dass Christus persönlich darin nicht nur dargestellt, sondern gegenwärtig ist, das wiederholt die Scholastik des Bilderstreites von den Bildern überhaupt."

19 *EAC* 1, p. XLIII: "Les apocryphes ne sont pas nés des croyances 'populaires'. Leur rédaction est l'œuvre de clercs et de cercles cultivés; ils connaissent les règles du genre et ont le sens de la mise en scène, meme s'il est presque impossible aujourd'hui de dire où, quand, et pour qui très précisément cette rédaction a été faite."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000136

καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον ποιήσω)" (Mk 14, 58).

Jesus' words are cited in another form by the Fourth Evangelist, who explains them as a figure of speech: "Jesus answered and said unto them, Destroy this temple, and in three days I will raise it up. Then said the Jews, Forty and six years was this temple in building, and wilt thou rear it up in three days? But he spake of the temple of his body" (Joh 2, 1921). This explanation should be seen in the light of the opening of this Gospel. "In the beginning was the Word [Greek: *ho Logos*], and the Word was with God, and the Word was God" (Joh 1, 1). This *Logos* turns out to be another word for the Wisdom of *Proverbs* 8, 22f. ("The LORD possessed me in the beginning of his way, before his works of old. I was set up from everlasting, from the beginning, or ever the earth was"), in other words, God's life-giving creative principle (compare Gen 1); for it goes on to say: "All things were made by him (that is, by the *Logos*)" (Joh 1, 3). A little later in the same chapter, coming to the point, this most theological of the evangelists had pronounced: "And the Word was made flesh and dwelt among us ..." (Joh 1, 14). The verb "dwell" is used here, in the Authorized Version (AV), to translate the Greek σκηνόω (*skēnóō*), which is properly used of tent-dwellers (σκήνη, *skēnē* = "tent"). Implicit in this choice of words is the idea that the flesh of Jesus was like a nomad's tent with the eternal, divine Word dwelling inside it, just as "the glory of the LORD" had "filled the tabernacle" (Ex 40, 34) in the days of Moses; indeed the narrative continues: "... and we beheld his glory, the glory as of the only begotten of the Father, full of grace and truth" (Joh 1, 14), hinting again by the use of the word "glory" at the analogy with the tabernacle. So when John cites the *Logion*, "Destroy this temple" (Joh 2, 19) and explains that Jesus meant his body (Joh 2, 21), he is equating the temple with the tabernacle which it replaced.

The same equation, as we have seen, is made in the *Epistle to the Hebrews*. To harmonize the two ideas, we have to equate the subject in this epistle, Christ, with the *Logos*, which is the subject in the Fourth Gospel. As the *Logos* is to the high priest, so is the body which clothes the *Logos* to the house in which the high priest used to carry out his function. While Jesus of Nazareth walked upon the earth, that "house" was like a nomad's tent, moving from place to place; now that he is in heaven, that tent has been replaced by "a greater and more perfect tabernacle". What exactly is this new temple? What is the body of Christ, now that Christ has gone up into heaven? And if He is in "heaven", how is it that His body is still on earth? To find answers to these questions we must turn to Paul.

Paul of Tarsus probably knew neither the Four Gospels as we have them, nor the *Epistle to the Hebrews*, so his testimony to Christ's saying about destroying "this house" is probably independent, making it likely Jesus actually spoke of a "house not made with hands", rather than a temple (the false testimony recorded in Mark and taken at face value by John), or a tabernacle (the archaizing inter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000137

pretation of "temple" in the *Epistle to the Hebrews*). At the beginning of Chapter 5 of his second *Epistle to the Corinthians* Paul writes: "For we know that if our earthly house of this tabernacle were dissolved, we have a building of God, an house not made with hands (οἰκίαν ἀχειροποίητον), eternal in the heavens. For in this we groan, earnestly desiring (ἐπιποθοῦντες) to be *clothed upon* (ἐπενδύσασθαι ["to be clothed in addition"]) with our house which is from heaven: if so be that being clothed we shall not be found naked. For we that are in this tabernacle (ἐν τῷ σκήνει) do groan, being burdened: not for that we would be unclothed, but *clothed upon*, that mortality might be swallowed up of life." (1 Cor 5, 1–4, AV, my italics) By "this tabernacle" Paul seems to mean the mortal human body. He imagines the conscious subject as clothed in the body, on the analogy of a person who dwells in a tent. This concept is like that we found in the Fourth Gospel, where the divine Word is said to have "become flesh" and "dwelt among us".

Paul's analysis of the common experience of dissatisfaction with life is that people do not want to be deprived of their "tents" and left "naked" (that is, perhaps, to become disembodied ghosts), but long to be given an "outer tent", an invisible spiritual body in addition to their physical body, which will continue to clothe them in life even after the "inner tent" of their mortality has perished. It is this spiritual body which (probably using words spoken by Jesus) he calls "an house not made with hands". What Jesus meant, according to Paul, was that his mortal body ("an house made with hands") might be destroyed, but this would not be the end of him, for he would rise from the dead in three days, having an immortal, spiritual body. It is this spiritual body of Christ which Paul calls "our house which is from heaven", "an house not made with hands, eternal in the heavens". All the baptized share the same house, the same spiritual body, which the *Logos* enters as a high priest enters the Holy of Holies. This single immortal body, not the building erected to shelter the separate mortal bodies of the baptized, is what is meant by the Church; and the Church, while yet on the earth, already belongs to the Kingdom of Heaven. Through the sacraments of Baptism and the Eucharist the faithful themselves are clothed in the Body of Christ.

In his tenth *madrosho* on Faith, stanzas 6–8, Ephraim the Syrian, alludes to the woman who touched the hem of Jesus' garment, then makes a transition to the consecrated bread and wine which are known to Christians as the Body and Blood of Christ:

> Timid, shaking, she took heart when healed by you.
> Heal my fear and trembling Lord & hearten me!
> Passing from your clothing to your body, I'll describe it, if I can.
>
> Lord, your robe's the well from which our healing flows.
> Just behind this outer layer hides your power.
> Spittle from your mouth creates a miracle of light within the clay.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000138

In your bread there breathes what mouth can ne'er devour.
In your wine there smoulders what no lips can drink.
Spirit & fire in bread & wine: unparalleled the miracle we taste![20]

Paul's clothing metaphor, as developed in this dizzy way by Ephraim, passed into the Abgar tradition with the *Teaching of Addai*, where we read: "His body is the clean royal garment of his glorious divinity by which we are able to see his hidden lordship."[21] With reference to this passage, one scholar remarks: "We find here the later theology of icons *in nuce*";[22] but that is only the latter part of the story. Whoever developed the theological rationale of "the *image* not made with hands", he drew heavily upon Ephraim's teaching and this can only have happened in a Syriac milieu.[23] If the body of Jesus was a garment through which his hidden lordship was visible, then why should that divinity not have remained

---

20 *Hymni de fide* 10 (see *Des Heiligen Ephrem des Syrers Hymnen de fide. Hrsg. von Edmund Beck*, Louvain 1955 [CSCO, 154–155 = CSCO.S, 73–74]), including a separately bound German translation. The above poetic translation is my own; cf. Robert Murray's in *Eastern churches review* 3 (1970), 142–50 and Sebastian Brock's prose translation in *St Ephrem: A hymn on the Eucharist, hymns on faith no. 10*, Lancaster 1986, which I quote here (only a hundred copies were printed): "6 And as she was affrighted, but took courage because she was healed, so do you heal my fear and fright, and so I may take courage in you and be conveyed from your garment to your own Body, so that I may tell of it according to my ability. / 7 Your garment, Lord, is a fountain of medicines: in your visible clothing there dwells a hidden power. Again, a little spittle from your mouth became a great miracle of light, for light was in the clay it made. / 8 In your Bread there is hidden the Spirit who is not consumed, in your Wine there dwells the Fire that is not drunk: the Spirit is in your Bread, the Fire in your Wine – a manifest wonder, that our lips have received." Note that Ephraim promises in Stanza 6 to "tell of" Christ's "Body"; the first part of Stanza 7 must therefore refer to the flesh of Jesus as his "garment", his "visible clothing" and, implicitly, the tent in which the "hidden power" of his divinity "dwells". Note also how Ephraim connects this with the blind man who is made to see by Jesus after he made clay by spitting into some dust which he had picked up and rubbed this on his eyes (Joh 9, 6): the action is analogous to the creation of man, whose body is made of dust, dust which is "blind" to spiritual truth, unless something of the "hidden power" of Jesus illumines the dust. It is likely to have been a mind familiar with this poetry which dreamt up that episode of the *Logos* of the Mandylion in which the Towel shapes a wet clay tile into the form of the holy face.

21 *The Teaching of Addai. Transl. by George Howard*, Chico, Calif. 1981 (Texts and translations, 16 = Early Christian literature series, 4), 41, where Howard's English translation faces the Syriac text established by George Phillips, *The Teaching of Addai, the Apostle, now first edited … with an Engl. transl. and notes by George Phillips,* London 1876, 20 (Syriac). Phillips' own translation is on his p. 19 (English): "But His body is the pure vestment of His glorious divinity, by which we are able to see His invisible Lordship". Desreumaux, in *EAC* 1 (n. 6), 1500: "Son corps est donc la pourpre pure de sa divinité admirable, ce par quoi nous pouvons apercevoir son autorité cachée." Desreumaux is preparing a new edition: Alain Desreumaux, "La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs", *Augustinianum* 23 (1983), 181–86.

22 Han J. W. Drijvers, "The image of Edessa in the Syriac tradition", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 13–31, at 17.

23 Sebastian P. Brock, "Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition", in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*, Margot Schmidt, ed., Regensburg 1980 (Eichstätter Beiträge, 4), 11–38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000139

present and visible on earth after his Ascension into Heaven in the form of a cloth which was once pressed against his face? A veil made of linen pressed against the "mask" of flesh could make visible the divinity behind that mask, even when the fleshly mask is withdrawn from behind it, provided only that it sets hard in the shape of the features it has just been pressed against. In a sense, Jesus remained on earth in the image not made with hands. It was only when this claim was extended, in reaction against iconoclasm, to images made by hand that it became "the theology of icons".

An image not made with hands

The illusion of a "failure on the part of the portrait of Jesus to resonate in Syriac literature"[24] (which is probably due to the loss of Chalcedonian literature in that language) and the later Byzantine preoccupation with the theological justification of religious art have together given rise to the prejudice that the Syrians of the sixth century can never themselves have attached any great theological importance to the image of Christ at Edessa. Kirsten, for example, writes: "In contrast [to the letter of Christ], the effect of the Abgar-image as representation on Christ's countenance [...] is only proper to Byzantine history and theology."[25] It is important to show how mistaken this prejudice is.[26]

---

24 Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse depuis la fondation du royaume de l'Osrhoène, en 132 avant J.-C., jusqu'à la première croisade ...*, Paris 1892, repr. Amsterdam 1975, 93–96: "La légende du Portrait de Jésus [...] n'a pas eu un grand retentissement dans la littérature syriaque."

25 Ernst Kirsten, art. "Edessa", in: *RAC*, IV, Stuttgart 1959, col. 552–97, in col. 595: "Dagegen gehört die Wirkung des Abgar-Bildes als Darstellung von Christi Gesichtszügen [...] erst der byzantin[ischen] Geschichte u[nd] ihrer Theologie an". Kirsten's view here is based on that of Dobschütz.

26 Scholars have not been altogether reluctant to attribute a certain theology of images to the Syrians; Han J. W. Drijvers, "Odes of Solomon and psalms of Mani. Christians and Manichaeans in third-century Syria", in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Roelof van den Broek and Maarten Jozef Vermaseren, eds., Leiden 1981, 117–30, gives the portrait, if not a theology, at least an anti-Manichaean purpose which is disputed by Michel Tardieu, *Abstracta Iranica*, Studia Iranica Supplementa 5 (1982), 144, No. 491. Alain Desreumaux, "La Doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les monophysites", in: *Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses. Colloque international. Papers*, François Bœspflug and Nicolas Lossky, eds., Paris 1987, 73–79, claims that the portrait in the *Teaching of Addai* serves implicitly to prove a theological point: "Bien que Dieu, il s'est rendu visible comme homme et il a été réellement homme; on en a la preuve dans la possibilité de réaliser son portrait. Au Ve siècle, pour un monophysite [Desreumaux believes the author of the *Teaching* was of this persuasion], loin d'être un obstacle théologique, l'icône est un outil christologique." But no one has yet attributed to any Edessene the intention to use the image not made with hands as a Christological tool; if Desreumaux is right, then the *impossibility* of painting Christ's portrait should be a Chalcedonian idea.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000140

The New Testament concept of a house (or temple, or tabernacle) not made with hands is complex, as we have seen. How could such complex ideas by conveyed to simple minds and nourish the devotion, at the same time, of the simple and the clever? The Syrians, like most people, loved stories; and their storytellers had mastered the art of speaking on various levels simultaneously, by means of symbolism. I suggest the story of the image not made with hands (the so-called Mandylion, which was transferred from Edessa to Constantinople in 944) is a sacred narrative with a theological layer, designed to be discovered by combining a thorough knowledge of Scripture with a leap of the sympathetic imagination. The upper layer – a story so simple that anyone can reproduce it – may be compared with a single string of the lyre; symbolic meanings are added strings, creating a chord under each note of the clear upper melody; the Bible is a sounding-box, in which the music resonates deeply.[27]

This story, alluded to briefly by Evagrius around 590, is told in full in *AcThad.* In retelling it here I shall distinguish between the text and my interpretation by printing the latter in italics. "[Jesus] was given a folded cloth with four layers, which he used to dry his face with after he had washed; and the imprint of his image (Greek: εἰκών = 'icon') was left in the linen." (*AcThad* 3.3) King Abgar of Edessa, who was ill, received this towel, *thus transformed into a mask*, as a gift from Jesus. "As for Abgar, when the towel reached Edessa, he fell down and worshipped the image (Greek: εἰκών = 'icon') of our Lord Jesus Christ and was healed of his illness." (*AcThad* 4.1) No doubt, *like the woman who was bleeding inside until she touched Christ's clothing, Abgar touched the material in faith*, as if Jesus Himself was behind it, and so was healed.

> "It was [only] after the Passion and the Resurrection and the Ascension that Thaddaeus set off to visit Abgar. Finding him in good health, he explained to him the Incarnation of Christ and baptized him, together with his whole household." (*AcThad* 4.2–3)

Thus far *AcThad*, though the parts not in quotation-marks contain interpretations (italicised) of what is written there. What follows is a new ending to the story, one not directly based on a text, but suggested by the theology explored above. *Thaddaeus fitted the mask sent by Jesus over Abgar's wet features. This time, it was not the towel which took on the shape of the face, but the face which "put on Christ". The king's features were moulded by the mask, as hot wax is moulded by a seal. The mask of Christ had become the seal by which Christ marked the one who belonged to him.*

What is printed here in italics is not to be found in any ancient text. It is added to bring out the potential of this story for illustrating what Paul means by "putting on Christ". First of all this metaphor describes what happens when someone is baptized: "For as many of you as have been baptized into Christ have *put on* Christ." (Gal 3, 27) Secondly it describes the way the mortal is envel-

---

27 Andrew Palmer, "'A lyre without a voice': The poetics and the politics of Ephrem the Syrian", *ARAM* 5 (1993), 371–399.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000141

oped in the immortal: "For this [...] mortal [flesh] must *put on* immortality [...] then shall be brought to pass the saying that is written, "Death is swallowed up in victory"." (1 Cor 15, 53–54). Cf. 2 Cor 5, 4 (already quoted above). Thirdly it describes how the character of the baptized person is changed into that of Christ: "[Y]e have [...] *put on* the new [man], which is renewed in knowledge after the image (Greek: εἰκών) of him that created him" (Col 3, 9–10). Note the use here, as in *AcThad*, of the word "image"! Belting compares this with the *First Letter of Clement* 33: 4, "God shaped man as an imprint of his own image."[28]

That the towel was a mask of Christ's features is the most natural reading of the words translated "the imprint of his image was left in the linen" (ἐντυπωθείσης δὲ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ ἐν τῇ σινδόνι); and the word "imprint" (τύπος) suggests a seal, as was understood by the Emperor Constantine VII, who wrote an account of the image of Edessa and its coming to Constantinople in 944, for he calls that "impression" (ἐκτύπωμα), which he says was "without coloring or painter's art",[29] "the seal of Christ" (σφραγὶς τοῦ Χριστοῦ).[30] As for the connection with baptism, it lies in this idea of a seal (cf. Eph 1, 13–14: "in whom also after that ye believed, ye were sealed with that holy Spirit of promise, which is the earnest of

---

28 Hans Belting, "In search of Christ's body, image or imprint?", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (see n. 12), 1–11, at 7. The closest thing in the texts to what I have described is in the Narratio de imagine Edessena (AD 945), where we read (Dobschütz, *Christusbilder* [n. 7], 55**f.) that Thaddaeus "set upon a monument, as it were, the likeness which was so exact on his own forehead" and that Abgar "took the image which was so like the original from the Apostle and reverently placed it around his head and eyes and lips" (my translation); see the commentary on *AcThad* § 4.

In the mid-seventh century the East-Syrian Catholicos-Patriarch Īšōʿyahḇ III (649–59), after spending some time at Edessa, described the place as appointed by Christ out of all the countries on earth as the site of the throne on which the image of his divine Person – or the imprint of his divine Character (Syriac: *ṣlem parṣūpeh alōhōyō*) – should be seated. It is clear that he understands the image as a theological statement, recalling the way that Adama and Eve were created in God's image. He also calls it "his magnificent appearance" or "glorious epiphany" (Syriac: *meṯḥazyōnūteh*), suggesting the way the divine Presence became visible, both in the Tabernacle and in the Body of Christ. The throne suggests the ἑτοιμασία, agreeing with the idea that the acheiropoietos was connected with the expectation of the Second Coming of Christ. *Išōʿyahb Patriarchae III Liber epistularum. Ed. Rubens Duval*, 2 vol., Paris 1904/05, Nachdr. Louvain 1955, CSCO 11 = CSCO.S 11, p. 283 ; Latin: CSCO 12 = CSCO.S 12, p. 205 (Letter C.XXII). I am obliged to Dr Ovidiu Ioan for this reference.

29 Henry Maguire, *The icons of their bodies: Saints and their images in Byzantium*, Princeton, NJ 1996, 10. 36, referring to *PG* 113, col. 425A = Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 41**: πῶς ἐξ ἰκμάδος ὑγρᾶς δίχα χρωμάτων καὶ τέχνης τῆς γραφικῆς ἐναπεμορφώθη τὸ τοῦ προσώπου εἶδος ἐν τῷ ἐκ λίνου ὑφάσματι, "how the appearance of the face [of Christ] left its form in the linen textile through a moist wetness without colours and the art of painting".

30 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 85**, 10f.; see also 120**, the acrostic of a hymn falsely attributed to the Patriarch Germanos celebrating the image of Edessa: σῆς ἐκσφράγισμα σῶτερ ὄψεως σέβω. It seems that St Paul regarded circumcision as a seal made with hands (Rom 4, 11) and Christian Baptism as the ἀχειροποίητος seal, "the circumcision made without hands" (Col 2, 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000142

our inheritance").[31] Moreover, this must be why the creation of the archetypical images not made with hands always requires water, whereas the equally miraculous copies they produce are usually created by fire from heaven. Jesus was baptized by the baptism of John, that is, in mere water; Christians, who are "copies" of Jesus, are baptized by the baptism of Christ, that is, in water "with the Holy Ghost, and with fire" (Mt 3, 11).

The idea of a three-dimensional "seal" symbolizing Baptism makes good sense of the story in the *Narratio* about the tile (κεραμίδιον) of Hierapolis. The soft clay tile under which the Towel was placed for safe-keeping took the form of the face impressed upon the Towel.[32] The weight of the tile must have made it settle around the projecting features of the mask, after which it was baked hard.[33] Its formation and baking with a fire which came down from heaven is an illustration of Mt 3, 11. In the anonymous Edessa chronicle of 1234 this one unbaked tile has become two baked roof-tiles, one of which was placed above, the other below the Towel.[34] This confirms that the κεραμίδιον is a symbol of baptized humanity. These tiles, being made of clay and two in number, impressed with "male" and

---

31 Tatian's *Diatessaron* incorporated Mt 3, 14 ("I have need to be baptized of thee") in a variant form: "It is necessary for me to receive the seal from you." See *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron traduit du syriaque et de l'arménien. Introd., trad. et notes par Louis Leloir*, Paris 1966 (Sources chrétiennes, 121), 9, 1, 1.

32 The "tile" envisaged may actually have been a brick like that illustrated in Andrew Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge etc. 1990 (University of Cambridge oriental publications, 39), 70, fig. 27, which measures 41 cm x approximately 24 cm and is 4–5 cm thick (another brick, mentioned in the caption there, is 44 x 30 x 3.5 cm and a third is 41 x 31 x 3 cm).

33 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 51**, § 14. Belting, "Christ's body" (n. 28), 5 and 8, says: "To speak of an image not made with hands is to say that image is a body and behaves like a body, even to the extent of performing miracles, as living thaumaturges did, and imprinting itself on other images [an error, for "materials"?], as bodies did." And: "[The image of Kamoulianai] immediately produced a second imprint, as only bodies do, on the garments [read: veil] of the woman who discovered it." This copy was produced without fire; it is the exception which proves the rule. The way the woman receives the image of Christ as it comes up out of the water (here the Syriac suggests that it is Christ Himself who rises from the source) and places it under her veil, producing the effect of a second face (that of Christ) on the back of her head, is the closest parallel in the literature to the scenario imagined above by me, where King Abgar places the mask over his own face and finds his features changed into those of Jesus.

34 *Anonymi auctoris chronicon ad A. C. 1234 pertinens. Ed. Jean-Baptiste Chabot ...* [= *Chronicle 1234*], I: Louvain 1920 (CSCO, 81 = CSCO.S, 36), 122, Latin transl.: idem, II: Louvain 1937 [Preface]; 1952 (CSCO, 109 = CSCO.S, 56), 96–98; cf. the thirteenth-century Latin legend in Paris, Bibliothèque Nationale, MS Lat. 2688, ed. Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 147**: *dimissa veneranda effigie domini extra civitatem inter duas tegulas [...] tulit dominicam effigiem cum tegulis predicte effigiei impressionem habentibus*, where "effigiei impressionem habentibus" shows that the writer is thinking of a three-dimensional image. This beautifully illustrated legend is informed by the Armenian tradition of Edessa and ends with an account of the translation of a Mandylion to Jerusalem (actually after 1144?) and thence (in the time of the Crusades?) to Rome; see Isa Ragusa, "The iconography of the Abgar Cycle in Paris, MS. Lat. 2688 and its relationship to Byzantine cycles", *Miniatura* 2 (1989), 35–51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000143

"female" images which fitted into one another, as roof-tiles do, stand (I suggest) for all "the sons of Adam and the daughters of Eve". When people become Christians, which involves being washed with water, as roof-tiles are when it rains, they are "sealed by the Holy Spirit in Christ" (Eph 1, 13) and "put on the new person, created according to God" (Eph 4, 24). This means that the individual who is baptized takes off his old person and puts on, like a garment, a pristine person bearing the impress of the character of Christ. It seems likely that the idea of a copy created by the contact of the towel with a tile originated in the Syriac milieu (see n. 20), so it probably featured in the origin priestly *Logos* of the image of Edessa and was omitted when that *Logos* was reworked in Greek as *AcThad*.

The idea of a towel, or a tile, on which Christ's character is lastingly impressed has been referred to, ever since the sixth century, as an "image not made with hands" (ἀχειροποίητος εἰκών). The word, found three times in the New Testament (as we have seen) and before that nowhere in Greek literature, pagan or Jewish,[35] is the negative version of the frequently attested compound adjective, χειροποίητος, meaning "hand-made".[36] This Christian neologism appears to have been coined to render into Greek an originally Aramaic saying of Jesus, a

---

35 James H. Moulton and George Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London 1930, 99: "This negative of a well-warranted word is said by Grimm [Christian G. Wilke, *Clavis Novi Testamenti*, 2. ed. by Carl Ludwig Willibald Grimm, 2 vols., Jena 1851, transl., rev. and enl. by Joseph H. Thayer, *A Greek-English lexicon of the New Testament* ..., 4. ed., Edinburgh 1901] to exist neither in profane authors nor in LXX [the word does not appear in Edwin Hatch and Henry A. Redpath's *Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, I, Oxford 1897, repr. Graz 1975, 187, or in Henry G. Liddell and Robert Scott's *Greek-English Lexicon* ..., 9. ed., rev. and augm. by Henry S. Jones and Roderick McKenzie, Oxford 1940, 295 (though there are some references to the New Testament there), or in the revised "supplement" to this ed., added in 1996, p. 63]. Its appearance, therefore, at once in Mk and Paul is – *valeat quantum* – support for the inference that a genuine Logion [an authentic saying of Jesus] about a "house not made with hands" underlies the perversion of Mk 14^{58}, and is quoted by Paul (and Heb $9^{11,24}$): it would be probably a coinage for the occasion in the earliest source." For some later references, see Geoffrey W. H. Lampe, A *patristic Greek lexicon*, Oxford 1961, 280. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other Early-Christian literature, being a translation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4th rev. and augm ed. 1952*, Chicago 1957, 127. The definition given there is: "*not made by* (human) *hand*, hence *spiritual*". Bauer does not note Hebr 9, 11–24, the first passage referred to in the argument above.

36 Belting, "Christ's body" (n. 28), 6, draws attention to that part of the *Acts of the Apostles* where Ephesus is described as "a worshipper of the great goddess Diana, and of the [image] which fell down from Jupiter [τοῦ διοπετοῦς]" (Act 19, 35) shortly after the silversmith Demetrius has stirred up the Ephesians against Paul on account of his success in turning people away from the cult of Artemis by saying that "they be no gods, which are made with hands" (Act 19, 26: οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι). Dobschütz's theory that διοπετῆς = ἀχειροποίητος is correct then, but only for pagans, since it is the pagan city orator who calms the crowd by reassuring them that their goddess cannot be so easily dismissed by Paul; after all, her image was reputed *not* to have been made with hands, but to have fallen out of the sky.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000144

mysterious saying, which could be twisted to make it seem Jesus had said he could rebuild the Temple in three days. He was later understood to have used the phrase "a house not made by hands" metaphorically of his body, for he would be crucified, yet rise from the dead on the third day. The theological dimension of the adjective has implications for our story; for example, the use of this word to describe a cloth associates that linen with the tabernacle in which God's glory dwelt among the Hebrews and suggests that the *Logos* itself is personally present in the image, as it was in Jesus of Nazareth. The Real Presence of Christ in his images, as in the Eucharist, would later be claimed for all holy icons. Paradoxically, the history of those images allegedly *not* made with hands helps us to understand why images made with hands are so much more important for the Byzantine tradition than for other Christian traditions. The *Logos* of the Mandylion helped the Orthodox to see in any holy icon, not an opaque surface covered with gaudy paint, but an invisible presence pressed up against a veil, or outlined as a naked shadow within a canvas tent.[37]

The earliest "image not made with hands" – not in cloth, but in marble cladding

The *Logos*-theology discussed in the previous section was first given architectural expression in the reign of Justinian. Church buildings then arose at Constantinople and at Edessa dedicated to Christ under the name of *Hagia Sophia*, "Holy Wisdom", in other words, "God's *Logos*". In view of the nexus of ideas traced above it is probably no coincidence that the first images not made with hands emerge at the same time, or shortly afterwards. In this section we shall study the first such image, that of Jesus as a luminous stone "imprinted with an image not made with hands" cladding the interior of a church at Edessa.

The Syriac equivalent of ἀχειροποίητος εἰκών – *ṣūrtō d-lō b-ʾīdīn* – occurs together with the Syriac equivalent of ἐντυπώθεις – *ṭbīʿ* – about the middle of the sixth century in the inaugural anthem of the cathedral of the Holy Wisdom at Edessa:

> The marble of it is imprinted with an image not made with hands / and its walls are fittingly (*mlaḥmōʾīt*)[38] clad. // And [read: "Because"] it is polished and made white by its [i. e. the light's] brightness, / light brims within it like the sun.[39]

---

37 There is an erotic association in the contact of linen with moist flesh, which, though unacknowledged, because taboo in the religious context, might subliminally have nourished devotion to the idea of the Mandylion. In the Palazzo Barberini in Rome, for example, there is an ancient statue of a woman entirely veiled, from head to toe. What is seen of her otherwise naked face and figure through her moist outer garments suggest that this Vestal Virgin could easily have found a husband.

38 Thomas Awdo, *sīmtā d-lēšānā sūryāyā* [*Thesaurus of the Syriac language*], Urmi 1896, repr. as a *Dictionary of the Assyrian* [sic] *language*, Stockholm 1979, s. v. l-ḥ-m > mlaḥmā, p. 19, gives a number of synonyms (mdabqā, mḥaydā, mlīpā), which seem to add up to "closely fitted

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000145

This couplet should be understood in the light of the above theological excursus.[40] The church celebrated in this anthem is "a house made with hands". As such it can be seen as a symbol of human nature and mortality. The way that this hand-made house is clad with marble which is imprinted with an image not made with hands is reminiscent of 2 Cor 5, 1–4: the marble stands for the "house which is from heaven", with which the destructible house is "clothed *upon*", that is, revetted. This divine house, "a house not made with hands", is the Body of Christ. Christ, is "the *stone*" which was "set at nought" by the builders (the Jews) and which nevertheless "became the cornerstone" (Ps 118, 22, quoted at Mk 12, 10; Mt 21, 42; Lk 20, 17; Act 4, 11). He is also "the pearl of great price" (Mt 13, 46) and the pearl is a precious *stone* in which, as in marble, "light brims", as if the sun itself had been captured in the tiny globe. The symbols of Christ which can be found in the pearl, including this one, were famously explored by Ephraim of Nisibis during the years he spent at Edessa.[41] The anony-

---

and firmly attached", though he gives a transferred sense at the end (mṭabqā, an Arabism?), which can be interpreted as "appropriate"; cf. J. Milton Cowan, ed., *Arabic-English dictionary. The Hans Wehr dictionary of modern written Arabic*, 3rd ed., repr. Ithaca, NY 1976 [1971], 553: muṭābiq = "corresponding, congruous, conformable, in agreement or conformity (with)". Both meanings are fitting here.

39 Anonymous acrostic *sūgītō* on the church of Edessa, ninth couplet, translated anew here by me. See Heinrich Goussen, "Über eine 'sugitha' auf die Kathedrale von Edessa", *Le Muséon* 38 (1925), 1–20 (editio princeps); Alfons M. Schneider, "Die Kathedrale von Edessa", *Oriens Christianus* 3, 14 (1941), 161–67; André Dupont-Sommer, "Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse", *Cahiers archéologiques* 2 (1947), 29–39; André Grabar, "Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice Chrétien", ibid., 41–67; Jean Sader, "La 'sugitha' sur l'église d'Édesse: quelques remarques sur le texte et sa traduction", *Cahiers archéologiques* (1972), 233–36; Cyril Mango, *The art of the Byzantine Empire 312–1453*, Englewood Cliffs, NJ 1972, 57–60; Andrew Palmer and Lyn Rodley, "The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: A new edition and translation with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion", *Byzantine and modern Greek studies* 12 (1988), 117–67, 14 (1990), 247–48, at 132 and 157 (with further bibliography on 118); Kathleen E. McVey, "The sogitha on the church of Edessa in the context of other early Greek and Syriac hymns for the consecration of church buildings", *ARAM* 5 (1993), 329–70, at 354–357 (the most complete and objective edition of the text); Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970, 189. Segal's translation reads: "Its marble bears the impress of the portrait [of Jesus, made] without [mortal] hands, and its walls are overlaid harmoniously." McVey (p. 357) renders the second half of the couplet as follows: "And from its brightness, polished and white, / light gathers in it like the sun." This sentence becomes easier to construe if the first letter is altered from Waw to Dolad (*w-men* > *d-men*), a frequent scribal error in the Plain Script because of the rounded form of both letters.

40 Note McVey's remarks ("Sogitha" [n. 39], 331f.) about the importance of this passage as the first application of the much-discussed theological term ἀχειροποίητος to a "specific material object". She also refers (p. 331f.) to Mk 14, 58, 2 Cor 5, 1, Col 2, 11 and Hebr 9, 11 as attestations of ἀχειροποίητος in the sense of heavenly and spiritual, as opposed to earthly and material things.

41 See Andrew Palmer, "The merchant of Nisibis: Saint Ephrem and his faithful quest for union in numbers", in: *Early Christian poetry: A collection of essays*, Jan den Boeft and Anton Hilhorst, eds., Leiden 1993 (Suppl. to Vigiliae Christianae, 22), 167–233.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000146

mous anthem on the cathedral was surely inspired by Ephraim (*Hymni de fide* 81–85) to make the pearl-like substance of marble a reminder of the nexus of symbols associated with the pearl. Ephraim had addressed the pearl as the only precious stone displayed in its natural form:

> To think that you are artifice is wrong indeed.
> Your nature shouts that you are not an artefact, like other stones,[42]
> but like the Child not made by Him that made the world.[43]

The marble on the walls of Edessa Cathedral had to be cut to display its patterns (the surface-meaning of the "image not made with hands") in the form of wall-tiles; yet, by virtue of the naturalness of these patterns it might nevertheless function as a symbol of the uncreated Son of God.[44]

As a symbol of the light of Christ lining the interior of the church building, which can represent the womb of Mary, the marble can also allude to Mary's baptism (her "clothing with the robe of glory", like mother-of-pearl) from within, while she was pregnant with Jesus, another doctrine found in Ephraim.[45] Considering the sophistication of early Syriac poetry it is probably not an accident that the word employed in the anthem to mean "fittingly" (Segal: "harmoniously"; McVey: "suitably"; Palmer: "snugly"), *mlaḥmōʾīt*, consists of the word *laḥmō* "bread" surrounded by the word *mīt* "dead". This is like a picture of the bread of life swallowed by the spiritually dead! After Baptism a believer partakes of the Eucharist and through these two sacraments his mortal nature "puts on" immortality and "mortality is swallowed up by life" (2 Cor 5, 4) or "death by victory" (1 Cor 15, 54). In fact, the symbolic function of the marble is dual; now it stands for Christ, now for the congregation of the baptized, cleansed of sin

---

42 The context shows that this means precious stones, such as rubies and emeralds, which jewellers have to cut to make them shine.

43 *Hymni de fide* 84, 12, ed. Edmund Beck (n. 20), in my own verse translation.

44 James Trilling, "The image not made by hands and the Byzantine way of seeing", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 109–28.

45 e. g. Stanza 11 of Ephraim's sixteenth *madrosho* on the Nativity: "Le fils du Très-Haut est venu, / il a demeuré dans mon sein / et je suis devenu sa mère. / Je l'ai engendré, c'est ainsi, / pour une seconde naissance. / Tout pareillement il m'engendre / pour une nouvelle naissance. / C'est le vêtement de sa mère / qu'il a revêtu, c'est son corps, / en le revêtant de sa gloire." In my opinion, this is the best translation; it was made from the Syriac by Didier Rance in his translation of Sebastian P. Brock, *The luminous eye. The spiritual world vision of St Ephrem*, Rome 1985 (Placid lectures, 6), published at Belfontaine Abbey in 1991 under the title *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem, suivi de La Harpe de l'Esprit, florilège de poèmes de saint Éphrem* (p. 104). The whole of Chapter 5 of this book is relevant to this paper. At the end of Stanza 6 of the thirty-sixth *madrosho* on the Church we read: "ainsi le corps où il réside / rayonne tout de l'intérieur" (transl. Rance, in: Brock, "*L'œil*", 107); the resemblance of this to the second half of the ninth stanza of the inauguration anthem of the church of Edessa is evident, since a paraphrase of the latter would be "ainsi l'*église* où réside le *soleil* / rayonne tout de l'intérieur" – thanks to the polished white marble revetment of the walls.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000147

("polished and made white") by the grace of Christ ("its [i. e. the light's] brightness") and so able to function as a "temple of the Holy Spirit" (1 Cor 6, 19).[46]

The cathedral of Edessa, like the greater Hagia Sophia of Constantinople, which was built around the same time, was built to resemble the Cosmos.[47] These churches, built for a faithful congregation, represented the created world filled to its furthest limits with the Body of Christ, that "greater and more perfect tabernacle" (Hebr 9, 11). The Greek *kontakion* on the inauguration of Hagia Sophia in Constantinople begins:

> O Lord, you have demonstrated at once both the splendour of the firmament above and the beauty of your dwelling here below, this holy tabernacle (σκηνώματος) of your praise: make firm the latter for ever and ever and accept the prayers which we offer you there unceasingly, by the intercessions of the Mother of God, the Life and Resurrection of all. / In celebrating the Word's divine sojourn in the Body may we, the children of his Church, thatched with virtues [a reference to the Feast of Tabernacles], be made luminous worthily of his Grace, and may we prove, by divine illumination, a worthy dwelling-place of divine knowledge, confessing in wisdom the praises of the Faith; for in truth the Wisdom of the Father built for Herself a House of Incarnation and dwelt (ἐσκήνωσεν) among us, above understanding, the Life and Resurrection of all.[48]

It is evident that the poet has in mind the very same scriptural passages considered above under the heading "A house not made with hands". The faithful in the church of Edessa were reminded by the "sublime mysteries" of their Cathedral (the words come from the Syriac anthem) of their identity with the *Ecclesia* of Constantinople and of the whole inhabited earth, itself notionally coterminous with the Roman Empire. The cathedral of Edessa was evidently one of the instruments of Justinian's struggle to reunite a Church divided by the refusal of many, particularly in Northern Mesopotamia, to accept that the "tent" inhabited by the Incarnate *Logos* can be described as a human nature united to a divine nature. Before the first evidence of a cloth exhibiting an image of Christ not made with hands, these words had therefore been used in connection with a building in which contemporaries read many meanings drawn from the Scriptures concerning the Faith and the Church.

It is beginning to seem likely that it was also in the Cathedral of Edessa that the concept of a linen towel imprinted with a Christ-image not made with hands

---

46 The use of the word *qbē*, which is normally applied to water, in the anthem to describe the way light is "pent up" within the marble, like water in a reservoir, is reminiscent of the Syriac play on the words *nuhro* "light", *nuro* "fire", and *nahro* "river" (*Hymni de fide* 25, 7), a pun which seems to have been suggested by Tatian's account of the Baptism of Jesus in the *Diatessaron*, where the Jordan was apparently described as "filled with light". See William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship*, Leiden 1994.

47 Kathleen E. McVey, "The domed church as microcosm: Literary roots of an architectural symbol", *Dumbarton Oaks papers* 37 (1983), 91–121.

48 Constantin A. Trypanis, *Fourteen early Byzantine cantica*, Graz etc. 1968 (Wiener byzantinische Studien, 5); see Palmer and Rodley, "Inauguration anthem" (n. 39), 137ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000148

was first developed, not as a fantasy of the people, as Grimm thought, inspired by a vague memory of sky-born cult-statues, as Dobschütz speculated, but by a poet in the service of the Church with an associative imagination nourished by divine learning. Evagrius indeed claims that the "god-made image" of Edessa was responsible for that city's success in resisting the sieges of the Iranian shah Chosroes in 540 and 544, in the very years when the Justinianic cathedral was being built. But Evagrius finished his *Church history* in 593, so we shall consider his testimony a little later, when we have looked at a cloud of witnesses to the image of Kamoulianai and to another image in Egypt, some of whom antedate Evagrius.

The image of Kamoulianai

The earliest source for the image of Kamoulianai is a Syriac translation from the Greek of what was probably a homily.[49] The homily, if that is what it was, is mutilated at the beginning. It seems that its main focus was the village of Dioboulion,[50] in the region of Amaseia, and its ἀχειροποίητος; the preacher began by mentioning this subject, then explained the remote origins of the archetype of this portrait on cloth. The missing part of this explanation will have introduced the pagan lady Hypatia and the man who was instructing her in the Christian Faith and said when they lived. This instructor is the subject at the point where our fragment begins; he has just forbidden Hypatia to worship images of Christ: [51]

> [*lacuna*] earnestly [admonished] her not to do this in a vile manner and injure her spirit on account of the future righteous judgment. And she said to him, "How can I worship Him, when He is not visible and I do not know Him? "[52] And after this, one day, while she was in her park [*pardayso*, from which we get the word "Paradise"] (and these things were in her mind), in a fountain [*nebʿo*, that is, "source"] of water which was in the park

---

49 Dobschütz, *Christusbilder*, 7** (n. 7), thinks it must have been either a homily or a pastoral letter.

50 Ibid., 5**, n. 8: ΔΙΟΒΟΥΛΙΟΝ, which, according to Stephanos of Byzantium, was a town near the Black Sea, could be read as ΔΙΟΒΟΥΔΙΟΝ and this misreading could be transliterated into Syriac as *d-y-b-w-d-y-n*, which is what has been read in the MS. This conjecture by Sieglin (who suggested Tebenda in Pontus Galaticus as an alternative) will be inserted into the translation which follows.

51 Ironically, in view of the appeal to them at the Seventh Ecumenical Council, which approved icon-worship, the images not made with hands imply a strict adherence to the Second Commandment, understood in the sense that the making of images for worship is forbidden by God. The only images which may be used in worship are those which have not been manufactured by human beings, the imprints of the face of Jesus on cloths and their spontaneously produced imprints on other cloths or on clay.

52 The emperor Constantine's sister longed for a picture of Christ and asked Eusebius, the Bishop of Caesarea, to send her one; he rebuked her desire (see his "Letter to Constantia", *PG* 20, 1545–49) "because it would be impossible to represent the true and immutable image of the Saviour with lifeless colours and outlines". This story, related by Grimm (see n. 1), is similar to that of Hypatia and her strait-laced instructor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000149

she saw a picture of Jesus our Lord, painted [*ṣir*][53] on a linen cloth, and it was in the water; and on taking it out she was surprised that it was not wet. And, to show her veneration for it, she concealed it in the head-dress (*puqilo* = φάκελον, or φακιόλιον, according to Brooks) which she was wearing, and brought it and showed it to the man who was instructing her; and on the head-dress also was imprinted an exact copy of the picture which came out of the water.[54] And one picture came to Caesarea some time after our Lord's Passion, and the other picture was kept in the village of Camulia [Kamoulianai], and a temple was built in honour of it by Hypatia, who became a Christian. But some time afterwards another woman from the village of Dioboulion, in the jurisdiction of Amaseia, when she learned these things, was moved with enthusiasm and somehow or other brought one copy of the picture from Camulia to her own village; and in that country men call it *achīropo'eṭ* [ἀχειροποίητος], that is, "not made with hands"; and, moreover, she also built a temple in honour of it. In the twenty-seventh year of the reign of Justinian, Indiction Three [AD 554/5], a marauding band of barbarians came to the village of Dioboulion and burned it and the temple, and carried the people into captivity. And certain earnest men, natives of the country, informed the serene king [Justinian] of these things, and begged him to give a contribution [φιλοτιμία] and to have the temple and the village restored (?) and the people ransomed. And he gave what he pleased. But one of the men attached to the king's person in the palace advised him to have the picture of our Lord carried on a circular progress [ἐγκυκλία] through the cities by these priests, and a sum of money sufficient for the building of the temple and the village collected. And behold! from Indiction Three until Indiction Nine [AD 560/1] they have been conveying it about.[55]

The preacher concludes by developing the theory that the wanderings of the linen image of Christ around the villages prefigured his second coming to earth, which he anticipates in the near future, and urges his listeners to repentance. This suggests that he made a connection between the canvas of the image and the tent of the Divine Presence, which accompanied the Hebrews on their forty years of wandering in the wilderness, and understood that John (Joh 1, 14), thinking of the Shekinah in the Tabernacle, uses the metaphor of camping to express the temporary and peripatetic presence of Christ on earth at his first coming.

The same image is given a different history in a sermon preached at some time in the seventh century.[56] According to this anonymous preacher, whose *campanil-*

---

53 The Syriac word could also be translated as "represented".

54 Literally: "the likeness of him that came up out of the water"; Nöldeke has "die Gestalt von dem, was aus dem Wasser genommen war", but the gender in Syriac (which has no neuter gender) is masculine and so ambivalent.

55 *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Ed. E[rnest] W[alter] Brooks*, Louvain 1921 (CSCO, 84 = CSCO.S, 39), 198f.; transl.: idem and Frederick J. Hamilton, *The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mytilene,* London 1899 (Byzantine texts), 320f., slightly altered. Nöldeke's German translation of this passage is reprinted by Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 4**–7**.

56 Ibid., 27** (correcting p. 43); Dobschütz thinks this version of the *inventio* is based on the *inventio* of the Edessa image (p. 22**–24**), but it is more likely, given the respective dates of attestation of the most telling parallel (in both cases a bishop is inspired to find the hiding-place and the lamp which had been placed in front of the image so many years before

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000150

ismo suggests that he was from Caesarea, the image originated in Kamoulianai under Diocletian (284–305) and then lay hidden until it was rediscovered under Theodosius I (379–95), when it was transferred to Caesarea.[57] In brief, this is what is there said to have happened: Kamoulos, the prefect of the eponymous settlement of Kamoulianai, in Cappadocia, had a wife called Bassa (also called Aquilina), who heard the voice of Jesus warning her of an impending theophany and telling her to prepare a room with a clean table and to place there a white cloth and some water in a vessel of untouched glass and to prostrate herself in front of the table. Jesus then appeared to her, with angels chanting "Holy, holy, holy, Lord God of Hosts!" (cf. Is 6, 3), and, having washed his face, dried it with the white cloth, leaving his image on the cloth. Bassa-Aquilina, fearing her pagan husband, venerated the miraculous image secretly in the room in which it had appeared. Finally, having walled up the room together with the image and a burning lamp and a written account of these events, she died. The room was not reopened until the time of Theodosius the Great, when a certain Bishop Gregory opened the room, found the lamp still burning in front of the image, and read the scroll.[58] The preacher calls Kamoulianai "a new Bethlehem", revealing his belief that Christ was really present in the image which was "born" there.[59] The manner of this "birth" involves washing in water and so suggests the Baptism of Christ, whereas the table with the cloth and the vessel on it suggests the Eucharist. This account is patent fiction from beginning to end. It is worth reading, though, because it gives us an insight into the theology of such images in the seventh century.

During the reign of Justin II the image of Kamoulianai was transferred to Constantinople. A contemporary witness to this translation has been preserved in the eleventh-century chronicler Georgios Kedrenos:

> In the ninth year [of the reign of Justin] the Avars came to Danoubin and defeated the Romans and the Persian Artaban invaded [the territory] of the Romans [...] having also taken the [fortress] of Dara. [There follows a report of the peace-treaty obtained from the Persian shah Hormisdas for one year, detailing also which hymn was sung on this occasion.] The [image] not made with hands, moreover, came [to Constantinople] from Kamoulianai, a village[60] of Cappadocia, and the venerable wood [of the Cross] from

---

is still burning), that this aspect of the Abgar-legend was based on the Kamoulianai *inventio*.

57 Pseudo-Zachariah of Mytilene seems to say that it was a spontaneously produced copy of the archetype that was taken to Caesarea, whereas the archetype remained in Kamoulianai, where it later spawned a second copy, which was taken to a village in the region of Amaseia; and this would seem to be the view which was believed by the advisers of the emperor Justin II, who had the image of Kamoulianai brought to the capital, not that of Caesarea.

58 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 44; the text of the sermon is printed on p. 3**–28**.

59 Ibid., 56.

60 Actually accorded civic status by Justinian as Justinianopolis Kamoulianōn, though whether on account of the image there or no is not recorded; see ibid., 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000151

> the city of Apameia in [the province of] Syria Secunda. [The Cherubic Hymn was sung to celebrate the arrival of these relics.][61]

Note the use of the technical term "not made with hands" and the omission of the word "image", which may show that the expression was already well established.[62] The belief in the real presence of Christ in the image would explain its value to the capital; and the heightened expectation of the second coming of Christ linked with the image by Pseudo-Zachariah might explain the translation of a relic of the Cross, since Golgotha has featured in many scenarios of the end of the world, beginning with the *Cave of treasures*.[63] No reason is given for either translation, but in the context of the two invasions and defeats, the most likely explanation is that these relics were brought to Constantinople on the orders of the emperor to boost public morale at a time of crisis, perhaps by allusion to Chapter 24 of the *Gospel according to Matthew*.[64] This entry for 574/5 is cited in its entirety to show that it comes from annals contemporary with the events. In these annals were recorded two invasions, the first from the North and the second from the East; the subsequent peace-treaty with Iran; the hymn sung to celebrate this treaty; two translations of relics; and the hymn sung to celebrate these. These things seem to have been recorded as they happened at the time and faithfully transcribed by Kedrenos. We have cause, therefore, to trust this report, although Kedrenos himself wrote in the eleventh century. Besides, we know from Pseudo-Zachariah that the image was still in Kamoulianai shortly after the reign of Justinian († 565) and are told by another source that it was already in Constantinople by the reign of Tiberius II (acceded in 578).[65]

---

61 *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope, ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus*, Bonn 1838 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae, 24), 684, in my own translation.

62 By not saying whether they were referring to the image not made with hands or the dwelling or tabernacle not made with hands the Byzantine Greeks may alternatively have sought to facilitate the association of these two concepts.

63 *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques. Éd. par Su-Min Ri*, Louvain 1987 (CSCO, 486–487 = CSCO.S, 207–208), XXIII, 18 (text, p. 180f.; trans., p. 68f.): Golgotha is where the nations shall gather together [at the end of time].

64 Mt 24, 7: "For nation shall rise against nation, and kingdom against kingdom", with Mt 24, 30: "And then [...] shall all the tribes of the earth mourn, and they shall see the Son of Man coming in the clouds with power and great glory." See Michael Whitby, "Deus nobiscum: Christianity, warfare and morale in Late Antiquity", in: *Modus operandi. Essays in honour of Geoffrey Rickman*, Michael Austin, Jill Harries, and Christopher Smith, eds., London 1998 (Bulletin of the Institute of Classical Studies Suppl., 71), 191–208.

65 In the time of Tiberius II, according to the commemorative reading appointed for 11 August, the image was loaned to the Patrikia Maria, who was healed by it; while the image was in her house, a copy was spontaneously produced by fire from heaven and this copy was taken to a convent in Melitene by Archbishop Domitian, a nephew of Maurice. In the days of the Patriarch Sergius (610–638) the nuns of this convent brought their image to Constantinople, where they stayed. See Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000152

In the reign of Maurice it was presumably this image which marched with the Roman army to the province of Mesopotamia, where it was exhibited to the soldiers on at least two occasions: at Solachon by the general Philippikos in 586, before the Battle on the River Anazarba, south of Mardin; and at Monocarton, not far from Constantina (Syriac: Tella, the modern Viranşehir), by Eilifreda, the governor of Emesa, at the command of the cowardly general Priscus in 588, during a mutiny of the mercenary troops over a reduction in pay. Here is Theophylact Simocatta's description of the first occasion, probably written up after Heraclius achieved, in 628, a great victory over Iran against the odds:[66]

> [The image of God Incarnate] which tradition from ancient times even to the present day proclaims was shaped by divine wisdom, not fashioned by a weaver's hands nor embellished by a painter's pigment.[67] [...] The Romans worship its archetype to an ineffable degree. The general stripped this of its sacred coverings and paraded through the ranks, thereby inspiring the army with a greater and irresistible courage.[68]

Dobschütz is honest enough to note that only here do we read that the material was of heavenly origin,[69] as well as the image "shaped" in that material without paint (i. e. colourlessly) by "divine wisdom", that is, by the *Logos*. Like the generals under Maurice, Heraclius exhibited the "*Reichspalladion*" (Dobschütz's name for the Kamoulianai image as a guarantor of success in the war with Iran) to his soldiers in the year 622. This is how Theophanes recorded the exhibition:

> Taking in his hands the likeness of the Man-God – the one that was not painted by hand, but which the Logos, who shapes and fashions everything, wrought like an image without recourse to painting, just as He experienced birth without seed – the emperor placed his trust in this image painted by God and began his endeavours.[70]

---

66 The latest reference in Theophylact's history is to an event in 627; he certainly wrote it after the death of the Emperor Phocas in 610 and before that of the Patriarch Sergius in 638. See Michael Whitby, *The emperor Maurice and his historian*, Oxford 1988 (Oxford historical monographs), 39f.

67 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 54 (German). 129* (Greek) quotes an epigram of George of Pisidia which similarly comments on the double miracle of the Kamoulianai image, which "as being without a beginning is not the product of handicraft" and "as being impossible to speak about is rich in colours without having been painted".

68 Theophylact Simocatta, *Historiae* 2, 3, 4–6 (*Theophylacti Simocattae historiae. Ed. Carolus de Boor. Ed. corr. ... Peter Wirth*, Stutgardiae 1972), in the translation of Michael and Mary Whitby, *The history of Theophylact Simocatta. An Engl. transl. ... by Michael and Mary Whitby*, Oxford 1986, 46.

69 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 55, where, however, the emphasis is on the fact that it must be the image of Kamoulianai which is intended, since all the other images (and, it might be added, that of Kamoulianai itself in the account of Pseudo-Gregory of Nyssa) are said to have been produced on man-made cloth. Dobschütz makes the most of this one description of the one ἀχειροποίητος which might by extension merit the name of διϊπέτης.

70 Theophanes, *Chronographia*, AM 6113 (AD 620/1), ed. De Boor, p. 303, in the translation of C. Mango and R. Scott, p. 436.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000153

This report is condensed[71] from the following two passages of a poem by George of Pisidia, who, being "Heraclius's poet",[72] will have been used by the emperor as a vehicle for some of his own ideas: [73]

> Taking that Form most godlike and most venerable,
> Penned Image of the One Who is unpennable,
> Not drawn by hand, but formed, without delineating,
> By Christ, the Word, Who formed and moulded everything,
> As He was once conceived without a human seed –
> For as He then took shape unsown, so there was need
> For Him to take shape once again without a pen,
> That this, through both, might stay the firm belief of men,
> Confounding those Phantasiasts and their heresy:
> *The Word in human form was moulded solidly* –
> Relying on the stamp of God's creative might,
> You made a godly start to your heroic fight![74]
>
> Taking the awesome Likeness in his own two hands,
> The stamp of God's creative might [...][75]

Evidently, George (or rather Heraclius) expected at least the literate élite, who alone will have understood George's Classical Greek, to understand the theology behind the concept of an image not made with hands. What is more, this passage shows that such an image could be used to combat heresy, just as (I have argued above) the mid-sixth-century cathedral of Edessa, which exhibited in its marble revetment another kind of image not made with hands, was an instrument of Justinian's drive to end the division of the Church.

---

71 L. Sternbach, "De Georgii Pisidae apud Theophanem aliosque historicos reliquis", *Rozprawy Akademii Umiejetnosci, Wydzial Filologiczny* 2, 15 (1900), 1–107; J. Howard-Johnston, "The official history of Heraclius' Persian campaigns", in: *The Roman and Byzantine army in the East. Proceedings of a colloquium held at the Jagiellonian University, Kraków in September 1992*, Edward Dabrowa, ed., Krakow 1994, 57–87.

72 The phrase is from Gibbon, who affects contempt for this eye-witness, while referring to him on every page, e. g. Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, ed. John B. Bury, 5. ed., London 1923, vol. 5, ch. 46, p. 87, n. 116: "a faint light may be obtained from the smoke of George of Pisidia". We must make allowance for the fact that Gibbon wrote this before 1788, just a decade after the first publication (1777) of this poet.

73 Mary Whitby, "George of Pisidia's presentation of the emperor Heraclius and his campaigns: Variety and development", in: *The reign of Heraclius (610–641): Crisis and confrontation*, Gerrit J. Reinink and Bernard H. Stolte, eds., Leuven u. a. 2002 (Groningen studies in cultural change, 2), 157–74, at 162, claims this poem was "almost certainly commissioned by the emperor and delivered before him on his return to the capital in 623".

74 George of Pisidia, *Expeditio Persica* 1, 139–51, ed. A. Pertusi, p. 91, with an Italian translation on the same page; there is a German verse translation of this passage in Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 53, the last two lines of which are: "Auf solch' von Gott geschriebnes Urbild trau'nd, / begannest göttlich du der Kämpfe Werk." The translation here is my own.

75 George of Pisidia, *Expeditio Persica* 2, 86, ed. Pertusi, 101, in my translation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000154

In 628 the image of Kamoulianai may have shared the credit for Heraclius' victory over Iran. If so, perhaps its sudden disappearance from history at this point is due to its 'failure' to give Heraclius victory over the Arabs.[76] This shows how an object, however remarkable, may be made to vanish by the caprice of historians; and that is a warning against interpreting the silence of writers as evidence of the non-existence of such objects.

Fallacious argument from silence against the early existence of the image of Edessa

The sources quoted so far would not have been phrased as they are, one might suppose, if it had been necessary to distinguish one well-known *acheiropoiētos* of Christ from another. Theophylact was writing directly after Heraclius' victory, which was won near Amida, George a little earlier, in 623; among their intended patrons was the Patriarch Sergius, who was a Syrian from Northern Mesopotamia. Surely they might have been expected to acknowledge the Edessan relic, had it already existed, especially Theophylact, who describes events involving the *acheiropoiētos* in two places not a hundred miles from Edessa. If there were two images of Christ not made with hands in Northern Mesopotamia in the reign of Maurice, how did Theophylact expect his readers to know which of the two was exhibited in 586 on the River Anazarba and pelted with stones by the mutinous soldiers at Monocarton in 588?[77] The former passage has already been quoted; here is his description of the latter occasion:

> And so he [Priscus, the Roman general] uncovered the image of God Incarnate, which Romans call "not made by hand", gave it to Eilifreda, and ordered him to go round the army, so that by respect for the holy object, the anger might be humbled, while the disorder take a change towards good sense. When the multitude was not brought to its senses thereby, but even pelted the ineffable object with stones, the general [...] naturally abandoned himself to flight.[78]

Gibbon, indeed, thinks that Theophylact here means the image of Edessa and so transports the outrage to that city, from which, however, Priscus had pointedly

---

[76] Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 53: "Merkwürdigerweise verschwindet sie dann völlig aus der geschichtlichen Überlieferung". On 4 October 787 the Deacon Cosmas showed the Seventh Council a *martyrologion* (or *mēnaion*?) from which the story of the Kamoulianai image had been cut out by an iconoclast, but no appeal was made to the example of this image at that council, nor was an effort made to replace the lost text in the *mēnaia* (ibid., 57f.).

[77] Ibid., 54: "Jedenfalls – das zeigt die Ausdrucksweise aller Berichterstatter, und darauf allein kommt es uns hier auch an – hat man immer an das eine, bekannte, 'nicht von Menschenhänden gemachte' wunderbare Bild gedacht, und diese war eben kein anderes als das Bild von Kamoulia."

[78] Theophylact Simocatta, 3, 1, 11f., ed.: *Theophylacti Simocattae historiae* (n. 68) [C. de Boor, rev. by P. Wirth], transl. by Mary and Michael Whitby, *History of Theophylact Simocatta* (n. 68), 73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000155

taken the army away, as Theophylact has just said.[79] Pertusi's discussion of the icon described by George of Pisidia shows that scholars have found no clear guidance as to which of the two images, that of Kamoulianai or that of Edessa, is intended; and the same is true of Theophylact, as the Whitbys' note on 2.3.4 shows.[80] One might think this a reason to add to those adduced by Chrysostomides for suspecting an interpolation in Evagrius.[81]

The wrongness of arguing from silence in this way – as a matter of fact, no one has yet done so – can be illustrated by another case. None of the texts about the Kamoulianai image mention the similar image at Memphis in Egypt, yet it certainly existed. It was seen by the pilgrim from Placentia (Piacenza) in Italy who travelled to the Holy Land and Egypt not long after the reign of Justinian I († 565):

> In Memphis was the temple (now a church) which had a door which shut in the Lord's face when he visited it with Blessed Mary, and until this day it cannot be opened. We saw there a piece of linen [*pallium lineum*] on which is a portrait of the Saviour. People say he once wiped his face with it and the outline remained there [*tersisset faciem suam in eo et remansisset imago ipsius ibi*]. It is venerated at various times and we also venerated it, but it was too bright for us to concentrate on it, since, as you went on concentrating, it changed before your eyes [*inmutabatur in oculis tuis quantum intendebas*]. [82]

---

79 Gibbon, *History* (n. 72), cap. cit., ed. cit., p. 60: "the enraged soldiers of Edessa pursued, with reproaches, with threats, with wounds, their trembling generals: they overturned the statues of the emperor, cast stones against the miraculous image of Christ, and either rejected the yoke of all civil and military laws, or instituted a dangerous model of voluntary subordination." What Gibbon seems to have overlooked is Theophylact 3.1.4: "Then after four days the general left Edessa [...] and moved to Monocarton".

80 *History of Theophylact Simocatta* (n. 68), 46, n. 8: "This image was probably one of the two famous 'divinely created' images of Christ which came to prominence in the second half of the 6th century, either the Camuliana image [...], or the image of Edessa." This note is referred to without further comment by Mango and Scott in their notes on the corresponding passage in Theophanes.

81 J. Chrysostomides, "An investigation concerning the authority of the Letter of the three patriarchs", in: *The letter of the three patriarchs to the emperor Theophilos and related texts*, Joseph A. Munitiz et al., eds., Camberley 1997, p. XVII–XXXVIII, esp. p. XXVI: "the sudden appearance of a hitherto unmentioned icon introduces a gross contradiction in the narrative". *The Ecclesiastical history of Evagrius Scholasticus. Transl. with an introd. by Michael Whitby*, Liverpool 2000 (Translated texts for historians, 33), Appendix II, 323–36, successfully defends the integrity of our text of Evagrius and incidentally saves the souls of the monk Stephen and the abbot Gregory of Hyakinthos, who, if Chrysostomides were right, would have been in collusion with one another to deceive the Holy Spirit which they believed to guide the proceedings of the Holy Synod. See Dominicus Passioneus (published under the name of Giovanni Domenico Mansi), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio ...*, XII, Florentia 1766, col. 192.

82 *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII. Rec. et commentario critico instruxit Paulus Geyer*, Vindobonae etc. 1898 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 39): "Antonini Placentini itinerarium", p. 157–218 and (second version) 193–218, § 44 (on p. 189); John Wilkinson, *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, 6f. 79–90 (§ 44 is transl. on p. 88). The Piacenza pilgrim (as Wilkinson rightly calls him – he should not be identified with the martyred Antoninus) does not use the words "not made with hands", nor does he

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000156

The metropolitan authors (who probably include the author of the Greek original preserved for us in the Syriac of Pseudo-Zachariah) consider it unnecessary to indicate they do not mean either of the provincial images of Memphis or Edessa, presumably because the image of Kamoulianai was the only one with a military and imperial connection. If any further explanation is needed, Dobschütz plausibly attributes the ambiguity which we alone perceive to haughty disdain for the supposed powers of relics belonging to natives of a part of the Empire regarded by metropolitan East Romans as foreign, relics which were ignored precisely because they did not yet belong to the writer's clique.[83] One way or another, the fact that the events described by Theophylact took place near Edessa did not make his language ambiguous for his audience, for whom only one image sprang to mind in connection with the army.

Another silence, to which one might be inclined to attribute more weight, is that of the Syriac tradition on the subject of the Towel. The only exception is a story told for the benefit of the Muslims in 1144, because it was Muslims who had given the Mandylion to the Byzantine Emperor in 944 in return for prisoners of war, so that the history of Islam took notice of the *mandīl*.[84] Thanks to

---

make the connection with Christ's saying about a house not made with hands; but from what he says it seems that the same theology was taught through this image as through the others. Note, for example, the remark that it was too bright to concentrate on; this observation will have been suggested to the pilgrims by their guide, who probably wanted them to think of Joh 1, 5 and so of the indwelling glory of the *Logos*.

83 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 54f.: "Man hatte also seine Achiropoiïten stets bei sich und brauchte sich nicht nach fremden Wunderbildern umzuschauen." For the general social and religious context, see Averil Cameron, "Images of authority: Elites and icons in late sixth-century Byzantium", *Past and present* 84 (1979), 3–35; repr. in idem, *Continuity and change* (n. 13), no. XVIII.

84 See *Chronicle 1234*, 2, ed.: *Chronicon ad AC 1234* (n. 34), 134f., transl.: A. Abouna and J. M. Fiey, Louvain 1974, 101f. (§ 423) with the article by Fiey cited in n. 13 and Steven Runciman, "Some remarks on the image of Edessa", *Cambridge historical journal* 3 (1929/30), 238–52. The closing paragraph of the *Epistula Abgari* tells us that the king was baptized at a well called Kerassa and cleansed there of his leprosy, but there is nothing about the Towel having been put into the well. The thirteenth-century Latin version in Paris cod. Lat. 2688 has Ananias and his companions drop the Towel and the two tiles from Hierapolis in a well five or six miles outside Edessa to keep them from being stolen by a raiding party they hear coming which does not actually materialise (Dobschütz, *Christusbilder*, 147** [n. 7], § 10); afterwards "the Face of God and one of the tiles" are recovered and that well becomes a source of healing water for lepers and others thanks to the tile which remains at the bottom (ibid., 148**f., § 13). Today the pilgrim to Urfa is directed to a healing well in the Ulu Cami (the former synagogue of the Jews, transformed into a church by Bishop Rabbula in the fifth century) called that of "Hazrettin İsa'nın Mendili", the towel of the prophet Jesus. Evliya Çelebi reports that Jesus visited the King of Edessa and created the healing-well by dropping his handkerchief into it; and the Syriac chronicle where it is first mentioned (though there, since it is outside the walls, it may be that the well in the quarter called after Job/Eyyüp is meant) says that the well in question was visited mainly by non-Christians. Muslim tradition knows nothing of an impression of Jesus's face on the towel or handkerchief, presumably because of the taboo against images in Islam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000157

Drijvers, who has collected most of the references,[85] I can be brief on this subject. Since the late fourth or early fifth century (if that is the approximate date of the *Teaching of Addai*) the Abgar tradition has known a variant in which, instead of a letter from Jesus, the King of Edessa received a portrait of the God-Man. The Greek tradition about the translation in 944 accommodates the *Teaching of Addai* by admitting that a portrait of Jesus was painted from the life by King Abgar's envoy, or by a professional painter in his retinue, a portrait which, in comparison with the Mandylion, was of course inadequate; Byzantine scholars of the tenth century are unlikely to have consulted the *Teaching of Addai* either in the Syriac original, or in the Armenian translation, so this detail was probably in the story which undoubtedly came with the image from Edessa.[86] Now one might construct a theory on this silence, particularly if one believes that the reference to the miraculous image in Evagrius is interpolated, that the letters of Pope Gregory to the Patriarch Germanos are forgeries,[87] and that John of Damascus never in fact retold the Abgar legend in this form,[88] so that the earliest reference to the *Logos* of the Mandylion is a reminiscence of a report of a rumour (one all the more reliable for claiming to be no more than that), Pope Hadrian's statement at the Council of 769, held in Rome, that his predecessor, Pope Stephen (752–757) had told him that he had often heard the story from those coming from eastern parts of how Christ imprinted his face on a linen cloth and sent it to Abgar.[89] The earliest incontrovertible evidence of the existence of an actual image of Christ at Edessa is, I think, a Syriac colophon which lists, among the Chalcedonian clergy at Edessa in 723, Yanni, priest and ἡγούμενος of the "House of the Image of the Lord" and another Yanni, priest and χαρτουλάριος of the same church.[90] The first reference to the adoration of such an image at Edessa is a traveller's tale, though it was told on a solemn occasion and could have been corroborated or denied by one of the diplomats it mentions (assuming they were not yet all dead): the statement of Leo, Reader of the Great Church of Constantinople, to the Council of Nicaea in 787 that he had gone

---

85 Han J. W. Drijvers, "The image of Edessa in the Syriac tradition", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 13–31.

86 It was probably in the original Syriac on which *AcThad* was based; John of Damascus will have received the story by oral tradition in a pre-*AcThad* form.

87 Jean Gouillard, "Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II", *Travaux et mémoires* 3 (1968), 243–307, esp. 252f. 263f.

88 Chrysostomides, "Investigation" (n. 81), p. XXXI.

89 Ibid., p. XXXIII. Chrysostomides unaccountably fails to mention *AcThad* in her survey of early references to the Image of Edessa.

90 British Library Oriental MS 8606, fol. 140 *v*, col. 2, lines 20–24. The colophon is edited and translated by Robert W. Thomson, "An eighth-century Melkite colophon from Edessa", *Journal of theological studies* N. S. 13 (1962), 249–58, at 252f.; it will be studied at greater length below. The title ἡγούμενος (abbot) presupposes a community of monks, perhaps the guardians of the holy relic. This source, like *AcThad*, seems to have escaped the notice of Chrysostomides.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000158

down to Syria with the imperial ἀποκρισάριοι and had seen in Edessa "the holy icon not made with hands" being honoured and adored there by the faithful.[91] One might, for instance, speculate that the Towel was invented by the Chalcedonian clergy of Edessa to upstage their rivals, when they discovered that the Jacobites were claiming to have stolen the original painted portrait.[92] Such a theory would make this the only image of its kind not to have been first signalled in the sixth century. It would also reduce one of the greatest myths in history to a piece of small-minded one-upmanship.[93]A more likely explanation of

---

91 Mansi, *Sacrorum conciliorum* XII (n. 81), col. 192. Around 800 Theodore Abū Qurrah wrote, "the image of Christ [...] is honoured by veneration especially in our city, Edessa, the blessed, at definite times, with its own feasts and pilgrimages." See Ignace Dick, *Théodore Abuqurra, traité du culte des icons: introduction et texte critique*, Ǧūnīyah et al. 1986 (Patrimoine arabe chrétien, 10) with Sidney H. Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images", *JAOS* 105, 1 (1985), 53–73. Averil Cameron, "The Mandylion and Byzantine iconoclasm", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 33–54, at 44f., thinks this must be the Mandylion, but Theodore does not call it *mandīl* or say it was not made with hands; in fact, he fails to distinguish the image of Edessa qualitatively from images of Christ elsewhere, implying the image of Christ is honoured in other places, while conceding that the cult of that image is especially developed in Edessa. In the tenth-century Greek treatise which claims to reveal how the image was honoured at Edessa, before it was transferred to Constantinople in 944, "everything", in the words of the editor, Dobschütz (*Christusbilder*, 110** [n. 7]; the text of the treatise begins on this page and ends on 114**), "is related directly to the Image, in which Christ is even far more tangibly present that in the Holy Gospel-Book or even in the elements of the Eucharist. The Christological exegesis is self-evident. And yet the Image remains in actual fact a hidden Holy Object, which grants its miraculous powers to its believing worshippers without revealing itself to their gaze." For (translating the Greek text on 111**, lines 31ff.) "it was only permitted to the *archiereus* (lit. 'high priest [of the city]', i. e. the metropolitan bishop) to approach the holy and pure image in order to prostrate himself before it and then embrace it and afterwards to take the white linen covering off and replace it with a purple one [for Passiontide]". The use of the title "high priest" here recalls the fact that only Aaron was allowed to enter the Holiest Place of All in the Tabernacle (Hebr 9, 7), and that but "once a year" and "not without blood" of atonement by sacrifice (foreshadowing the Crucifixion).

92 This story "is vouched for on the authority of Dionysius of Tel-Maḥre" (Segal, *Edessa* [n. 39], 214), who added: "I took all these things from the Stories of Daniel, son of Samuel [read: Moses] of Ṭūr ʿAbdīn, my own maternal grandfather. But it seems to me that the image had been in the hands of the Chalcedonians because it had been handed down and had remained with them from the time of the Greek kings [i. e., Tiberius (578/82) and his successors] until it was taken away from them by Athanasius bar Gūmōyē." The loyalty of a historian to the father of his mother may be discounted. The story is inherently unlikely and the source generally untrustworthy. See Andrew Palmer et al., ed., *The seventh century in the West-Syrian chronicles. Introd., transl. and annot. ...*, Liverpool 1993 (Translated texts for historians, 15), 92 (from the preface of Dionysius: "Narratives resembling ecclesiastical history have been written by Daniel the son of Moses of Ṭūr ʿAbdīn ..."), 100 (Palmer: "Compared with Sergius, Daniel is rather silly. He is inclined to exaggerate and his explanations are anything but convincing") and 202–204.

93 In this spirit Averil Cameron, "The Mandylion and Byzantine iconoclasm", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 53, writes: "The impulse for the development of relics, e. g. from picture to impression on cloth, was often confessional rivalry"; cf. Runciman, "Remarks" (n. 84), 244.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000159

the silence of the Jacobites is envy; whereas the silence of the Chalcedonians is the silence of the lamb who has been slaughtered. Their Syriac writings, like those of the numerous Jews and polytheists of Osrhoene, were not permitted to survive. Syriac literature in Northern Mesopotamia was to become the exclusive preserve of those Jacobites and Nestorians who did not convert to Islam; and these churchmen censored the transmission of texts to future generations without regard for truth or even literary merit.[94]

The Acts of Thaddaeus: a sixth-century Syriac text translated into Greek and adapted

The sacred narrative of the Mandylion originated in Edessa around 550, presumably in a Syriac text adapted from the *Teaching of Addai*, traces of which can still be found in the Greek *AcThad*.[95] The jealousy of the Jacobites, it is here conjectured, would not permit the Chalcedonian charisma to be transmitted to our generation. *AcThad* is most probably part translation, part reworking of this lost Syriac text. Evagrius, writing up his *Church history* in 593, is the best witness to the existence of a well-known story of the origin of the Mandylion at that date, which, as we shall see, is before the redaction of *AcThad*. Here is the passage which was read out to the Synod at Nicaea in October 787 by Gregory, Abbot of the Monastery of Hyakinthos, whom, thanks to Michael Whitby, we can absolve of the fraud imputed to him on flimsy grounds by Chrysostomides:

---

94 Gregory "Abu'l-Faraj" Barhebraeus († 1286) is the only scholar known to me from these traditions who recognized at least the literary value of the few polytheist writings in Syriac which were still extant in his time, thanks to the extraordinary persistence of polytheism in Ḥarrān. See my translation of Gregorii Barhebraei *Chronicon Syriacum ... [Ed.] Paul Bedjan*, Paris 1890, 169, in: Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton 1993, paperback 1994, 64f. (Syriac speech of Thābit b. Qurrah of Ḥarrān equating civilization with polytheism).

95 *AcThad*, like the *Teaching of Addai*, changes the epistolary reply of Jesus into an oral message to Abgar, in which it is followed by none of the later Greek versions, not even the tenth-century ones for which *AcThad* was a source. There was no Greek translation of the *Teaching of Addai*. The Armenian translation influenced the historians of that nation, who further elaborated the legend and passed it on to the Crusaders, enabling a thirteenth-century writer to produce a Latin version based partly on Eusebius and partly on "the books of the Armenians" (Dobschütz, *Christusbilder* [n. 7], 141**–156**). Two French translations of the Armenian text edited by L. Alishan (Venice 1868) appeared contemporaneously, one, made from the MS, incomplete: J. R. Émin, "Léroubna d'Édesse, Histoire d'Abgar et la prédication de Thaddée", in: Victor Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I: *Première période. Historiéns grecs et syriens ...*, Paris 1867, 315–25; the other, by the editor, complete: Leo Alishan, *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséniens, par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres ...*, Venice 1868. Segal, *Edessa* (n. 39), 62, n. 3, muddies the waters by referring to the "Syriac *AcThad*, which was perhaps the source of the account of Abgar in Eusebius, and was composed probably towards the end of the third century" and then quoting a passage from Eusebius as though he had read it in this lost Syriac source. Segal nowhere refers explicitly to the Greek *AcThad*, although his Bibliography lists (p. 265) "*Apostles, Acts of the*: R. A. Lipsius and M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1951 [sic]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000160

> So, when they came to complete despair, they brought the divinely created image, which human hands had not made, the one that Christ our God sent to Agbar when he yearned to see Him. Then, when they brought the all-holy image into the channel they had created and sprinkled it with water, they applied some to the pyre and the timbers [of the Iranian siege-mound, pointedly described in the preceding lines as a "hill made with hands"]. And at once the divine power made a visitation to the faith of those who had done this, and accomplished what had previously been impossible for them: for at once the timbers caught fire and, being reduced to ashes quicker than speech, they imparted it to what was above as the fire took over everywhere.[96]

The reworking (in *AcThad*) of the original story (which has left some traces in the Greek) must have been done after 609, when Edessa was taken by the Zoroastrian forces of Iran, making it impossible any longer to say, at Edessa, that death will always be "swallowed up" in literal, military victory for the Christians (see n. 108). That claim to supernatural immunity returned to the Abgar tradition only with the redefinition of the city to be protected; after 944 it was possible to claim that Constantine (whichever Byzantine emperor of that name is meant) was "Abgar" and "Edessa" was Constantinople. The Paris MS of *AcThad*, which is a copy of a majuscule archetype predating the ninth-century, is the only post-Eusebian version of the legend which does not refer in any way to the promise of immunity. It must therefore be dated between 609 and 944. Its preoccupation with an image not made with hands should mean that the contents, at least, were more or less fixed in the late sixth or early seventh century.[97] One thing that is abundantly clear is that it does not belong to the literature defending painted icons against the attacks of the iconoclasts from the early eighth century onwards, since the *acheiropoiētos* idea is fundamentally opposed to that of handmade icons.[98] So *AcThad* may possibly have been translated into Greek and partially rewritten in that language between 609 and 639, for in the latter year Edessa was lost to the Arabs.

It is intriguing to explore the possibility that this new version was done for the benefit of Heraclius, who visited Edessa in 629 and gave the Church of the Holy

---

96 Evagrius, *Ecclesiastical history*, ed.: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia. Ed. ... by J[oseph] Bidez and L[éon] Parmentier*, London 1898, 175 = Mansi, *Sacrorum conciliorum* XII (n. 81), col. 192, in Whitby's translation, *Emperor Maurice* (n. 67), 226f., with minor adjustments.

97 *AcThad* does not actually use the word *acheiropoiētos*, but this does not mean that the author did not know and understand this term; after all, he was affecting the idiom of the apostolic age and the New Testament nowhere uses the word of an image.

98 Belting, "Christ's body" (n. 28), 5: "to invent such images means to disqualify all other images except copies", meaning the miraculous impressions left by an *acheiropoiētos* on another cloth or on clay. The failure of the skilled painter to seize the likeness of Christ in certain versions of the story, the earliest extant being that told by John of Damascus, implies a negative judgment on painted images, even those attributed to contemporaries, such as Saint Luke. In *AcThad* this is cleverly edited out; but it will have been derived (by oral transmission in the polyglot monasteries of the Judaean Desert) from the sixth-century Syriac stratum of the story.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000161

Wisdom there, confiscated by the Iranians, back to the Chalcedonians.[99] The story may even have acquired some new features at this emperor's request.[100] After the peace which followed his victory at Nineveh in 628, Heraclius wintered with his army at Amida (628/9). A Syriac chronicle compiled from ancient sources in the monastery of Zuqnīn, near Amida, records that, in this very same year, Heraclius began to build a church in that city.[101] *AcThad* says that Thaddaeus built a church at Amida (*AcThad* 7.6).[102] This may just be a coincidence; if it is, it may have suggested inventing further parallels between the Apostle of Edessa and the seventh-century emperor, which might help Heraclius with his religious policy if they were recognized.

In Mesopotamia, "those who were possessed were healed before Thaddaeus came near them and the spirits went out of them" (*AcThad* 7.3). This detail may be another parallel with Heraclius, who sent his brother ahead of him to clear the cities of their Iranian garrisons before his own arrival.[103] Heraclius did not spend five years at Amida (*AcThad* 7.6), but he did go on to make the round of the cities of Syria, ending up in Jerusalem. Whereas *Thaddaeus* made "a circuit through the cities of Syria" and healed the sick "by which means he brought many cities and districts to Christ by his teaching" (*AcThad* 7.8–9), *Heraclius* was labouring to heal Syria and Armenia of the 'sickness' of sectarianism and to bring them back into a single Church which would strengthen the Eastern Empire against invaders.

---

99 Palmer, *Seventh century* (n. 92), 140 with n. 323. According to W. Plate, art. "Heraclius", in: *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, II, William Smith, London 1846, 403–05, at 403, the general Heraclius who "wrested the province of Tripolitana from the Vandals during the reign of Leo the Great [457–74]" was an ancestor of the emperor of that name and he came from Edessa.

100 Which features might particularly lend themselves to the religious policy of Heraclius in the years immediately following his victory over Iran will be explored in the commentary on the text.

101 *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot*, II, Louvain 1933 (CSCO, 104 = CSCO.S, 53), 150, *ad an. gr.* 940 = 1st October 628 – 30th September, 629; transl. by Andrew Palmer, *Seventh century* (n. 92), 57: "Heraclius, king of the Romans, began to build the great church of Amida." The abbot of Zuqnîn had been, a century before Heraclius, the dedicatee of the so-called *Chronicle of Edessa* which deplores the extreme anti-Chalcedonian position (cf. the commentary on Section Five, below). For the debate about the theological or non-theological stance of the *Chronicle of Edessa*, see Andrew Palmer, "Âmid in the seventh-century Syriac life of Theodute", in: *The encounter of Eastern Christianity with early Islam*, Emmanouela Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas, eds., Leiden 2006 (The history of Muslim Christian relations, 5).

102 Palmer , ibid., 130–34, proposes identifying the building erected by Heraclius with the Syrian Orthodox cathedral church of Amida, in which Bishop Theodūṭē († 698) preached. His biographer calls Amida an apostolic see and says that it "adopted Christianity through the agency of the Apostle Addai and his disciple, Aggai" (*Life of Theodūṭē*, Ch. 59).

103 *Chronicon ad A. C. 1234* I (n. 34), 235; transl. by Andrew Palmer in *Seventh century* (n. 92), 139.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000162

The word used for "build" can also mean "found", so the reference to Thaddaeus "building/founding a church" in a city on the edge of Armenia could function in Greek as an oblique reference intended to explain away the damaging claim, perhaps first made in the fifth century and upheld in the sixth and early seventh centuries by the anti-Chalcedonian Armenian Church, that this Church is an apostolic foundation going back to the martyred Thaddaeus. Heraclius was anxious to reunite the Armenians under the aegis of the imperial church, so that a counter-claim to apostolicity on the part of the schismatic Church of Armenia could not be admitted. The whole of §§ 7–8 of *AcThad* might be intended to sow doubt concerning the Armenians' claim that the Apostle Thaddaeus died a martyr in their country. Both this and the sermon of Thaddaeus in that section, which contains nothing which could alienate a potential Jewish convert to Christianity, might have served the purpose of Christian proselytisation in Israel, a cause which was dear to the heart of Heraclius. Conversely, the end of *AcThad* (beginning with § 5.4) seems inappropriate in a text written for an Edessan audience, because Thaddaeus leaves Edessa, where he has worked no miracle, for Amida, where he works many, and ends up in Beirut, where he is buried, whereas Edessa boasted of possessing the relics of Addai, who was identified with Thaddaeus.

Shortly before Heraclius visited Edessa in 629, he had prevented his brother from putting the Jews of that city to death for their treachery during the Iranian siege. The Jewish character of Thaddaeus in *AcThad*, a follower of John the Baptist before Jesus, who enjoins the people of Edessa to observe the Law of Moses and preaches the God of the Hebrews to the pagans of Beirut, may be a role-model for Jewish converts to Christianity; and the account of Christ's last days on earth which Thaddaeus gives in the synagogue at Amida makes the chief priests, rather than the whole people of the Jews, take upon themselves and their children the responsibility for the death of Jesus (*AcThad* 6.7; contrast Mt 27, 26, a verse which has been used to justify the indiscriminate "punishment" of Jews for the crime of "deicide"). The Jewish character of *AcThad* may be intended to supply the flood of seventh-century converts from Judaism with arguments to persuade the rest of the Jews to accept Christianity as the fulfilment of the Law of Moses.[104] For Heraclius the conversion of the Jews was an urgent task which he enjoined on other Christian rulers, so these things might also have been written in this way to please him. *AcThad* 4.5 speaks of Addai converting "many of the Hebrews and Hellenes, the Syrians and Armenians of Edessa"; the addition of Syrians and Armenians to what should surely be understood as Jews and polytheists suggests a sixth or seventh-century perspective outside the region, from which it seemed that Syrian and Armenian schismatics were in need of conversion by a second Thaddaeus, who could hardly be other than Heraclius.

---

[104] Gilbert Dagron and Vincent Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle", *Travaux et mémoires* 11 (1991), 17–273. Compare esp. the *Doctrina Jacobi nuper baptizati*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000163

The association with Heraclius is not necessarily too good to be true. But, sobered by my failure, in 2001, to convince that Hercules of Heraclian scholarship, James Howard-Johnston, of Corpus Christi College, Oxford, who thought the Greek smacked of a later age, I have searched for alternative explanations. The Greek might have been adapted when the text was made into a menological reading, perhaps in the late eighth century at Constantinople (for my early idea that the Patriarch Sergius sought to disseminate *AcThad* worldwide by having it read in all the churches will hardly be accepted). But where did Theodore of Sykeon (a fan of the Apostle Thaddaeus, who celebrated an unidentified *acheiropoiētos* in verse) or whoever put *AcThad* into the *mēnaion*, find the Greek text? Had it been in the patriarchal archives at Constantinople ever since the time of Sergius? Or was it solicited from Edessa after 787, when the bishops assembled at Nicaea heard about the cult of the Mandylion at that city? The Syriac *AcThad* may have been done into Greek locally for the benefit of the Greek-speaking members of the Chalcedonian congregation of Edessa, whose existence is indicated by the existence of Greek and Syriac choirs at the Cathedral there:[105]

> In [this] pair of tablets (δίπτυχον [δέλτιον])[106] there are [copies?] of the life-giving homilies of the Holy Fathers and Teachers of the Truth, together with various and necessary epistles;[107] moreover, this same book was copied out and completed, in the Blessed City[108] Ūrhōy of Bēth Nahrīn itself (Mesopotamian Edessa) in the month of Nisan of

---

[105] Some scholars write as though the Chalcedonian community of Edessa was tiny and unproductive in the eighth century; Thomson, "Melkite colophon" (n. 90), 258, for example, speaks of "a period of eclipse", contrasting the flowering of Jacobite which followed the reign of Bishop James around 700. But this is again to fall victim to the illusion created by the Jacobite failure to transmit the writings of the Chalcedonians. How virulent was the hatred between the rival Christian sects of Edessa can be measured in what Dionysius of Tell-Maḥré says of the learned Theophilos of Edessa, who translated Homer into Syriac: "He regarded it as his birthright to loathe the Orthodox. His presentation of all events which involved one of our number is fraudulent." (For the source of these words, see Palmer, *Seventh century* [n. 92], 92.) No wonder, then, that the copious and wide-ranging works of this eighth-century Edessan luminary are no longer extant!

[106] It is not usual to refer to a codex in this way, so it seems possible that an allusion to the Tablets of the Law is intended; just as God gave the Ten Commandments to Moses on Mount Sinai, a book not made with hands, so Christ sent the Towel, an image not made with hands, to Abgar at Edessa, and so also the Holy Spirit provided, through the agency of Constantine, the translator and scribe, this volume for the faithful of Emesa, which explains that "house not made with hands" which is the eternal Body of Christ.

[107] The codex, which was divided by the whim of a Bavarian bookseller between London and Milan, contains many works (some of them spurious) attributed to Athanasius and other Fathers, including one work of native Syrian theology, a verse-homily by St Ephraim, all of which have a bearing on Christology. It was not only copied, but collected and in part translated at the request of Chalcedonians in another part of Syria, which could mean that Edessa, where a dedicated monastic order meditated daily on the meanings of the Mandylion, was an international powerhouse of Chalcedonian theology concerning the Incarnation of the *Logos* at this time.

[108] Edessa is "the blessed city" because Jesus especially blessed it for Abgar's sake. Originally (if Eusebius gives the story in its the original form) the blessing was conferred by a letter;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000164

the year one thousand and thirty-four (April, AD 723) during the reign of the pure [...] Yuḥannon (John), Metropolitan of the same city, and of the chaste and God-loving Quro (Cyrus), head of the presbyters and steward (οἰκονόμος), and Šemᶜun (Simon), the second presbyter; and Yanni, the presbyter and abbot of the House of the Image (εἰκών) of the Lord and Yanni, presbyter and librarian (χαρτουλάριος) of the same holy church;[109] and Yuḥannon the deacon and archdeacon (ἀρχιδιάκονος); and Abraham, deacon and sacrist (σκευοφύλαξ); and Cosmas, head of the sub-deacons (ὑποδιάκονοι) and secretary (νωτάριος = *notarius*); and Yuḥannon, head of the lectors (ἀναγνώστεις); and Yuḥannon,[110] leader of the choir of the Greeks; and Nikianis, leader of the choir of the Syrians; and Stephen, deacon (διάκονος) of the House of Baptism; together with all the rest of the people of the chaste clergy of this Holy Church.[111] [The colophon continues.]

---

and Egeria (see Andrew Palmer, "Egeria the Voyager: The technology of remote sensing in late antiquity", in: *Travel fact and travel fiction: Studies on fiction, literary tradition, scholarly discovery and observation in travel writing*, Zweder von Martels, ed., Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 55), 39–53) tells us that a copy of the letters of Abgar and Jesus was given to her as a pilgrim and that it was longer than the one she already possessed, having copied it, no doubt, from that of a pilgrim who had gone there before her (for Rufinus had not yet translated Eusebius' *Ecclesiastical History* into Latin). What had been added on, we may confidently say, is the promise that Edessa would never be taken by an enemy (evidently the knowledge that Edessa had been briefly taken by the Parthians in AD 259 after the defeat and capture of the emperor Valerian – references in Kirsten, art. "Edessa" (n. 25), col. 557 – was suppressed, something quite easy to do where literacy is restricted to a few and books are rare). In the sixth century this guarantee of immunity, which superstitious people wore as an amulet to protect their bodies against invasive demons (they still do in Ethiopia and Georgia) and inscribed on the lintels of their houses (from Ephesus to England) and the gates of their cities (from Philippi to Pontic Euchaita and Nubian Faras – references ibid., col. 590), was inscribed above the gate of Edessa (presumably that in which the letter was read out to Egeria and her party), where it seemed to Procopius (although he knew the promise was a pious fraud) to have been effective against the threat of siege when greater cities had fallen in 503, 540 and 544. Evagrius (*Ecclesiastical History* 4, 27) transfers this apotropaic power from the letter to the *acheiropoiētos*, whereas *AcThad* passes over the promise of immunity in silence, claiming only that Christ's message to Abgar began "Peace to you and your city". Even after the Persian and Arab conquests in 609 and 639, the Chalcedonian inhabitants of Edessa evidently continued to call it the 'blessed city', perhaps because it was blessed with the possession of the image not made with hands, perhaps because the hypothetical Syriac *Acts of Thaddaeus*, having been written in the sixth century, may have incorporated the promise of immunity, which was now read in a spiritual sense (i. e., Edessa would always be a Christian city, never a Muslim one).

109 There was evidently a theological library in the monastery attached to the shrine in which the Image of the Lord was kept, which supports the thesis of this paper, that that Image constitutes a Christological statement.

110 John is a common name among Christians everywhere; and yet the frequency with which the Syriac and Greek versions of this names occur in this short list is remarkable, suggesting perhaps a particular attachment to Johannine theology at Edessa, which might be because John wrote that "the Logos became flesh and pitched his tent among us", the text which is cited in the kontakion on Hagia Sophia and seems relevant to the interpretation of the Image of Edessa, as has been shown above.

111 British Library Or. 8606, foll. 140 *v* – 141 *r*, translated by me. Thomson, "Melkite colophon" (n. 90), 257f.: "The worship of the Cathedral was fully bilingual, there being two choirs, one Greek, one Syrian. Constantine, who assisted in the collation of the codex, had

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000165

This suggests a large bi-lingual community, many of them perhaps deportees from nearby parts of the Byzantine Empire, such as Cappadocia. There was a raid of Byzantine territory by Muslims almost every year and they frequently made speakers of Greek captive and moved them into their own territory. There was an important Greek and Syriac library at Edessa run by an order of monks, some of them scholars in both languages, attached to the chapel in which the icon of the Lord was revered. This is a credible setting for the Hellenization of the sixth-century Syriac *Acts of Thaddaeus*; and from here it would have been easy, given the testimony of a Reader of Hagia Sophia in Constantinople concerning a visit to Edessa of the imperial apocrisarii in the second half of the eighth century, for the text to have been carried to the capital and there inserted into the monthly lectionaries which were just then beginning to be compiled, as we know from Theodore of Sykeon (see below).

The inauguration anthem of the Justinianic cathedral of Edessa, written around 550,[112] is one of the few extant examples of what must once have been the rich Chalcedonian literature in the Syriac language from that city. It shows, when read beside the writings of Saint Ephraim the Syrian, that the *acheiropoiētos* idea is most likely to have originated in this Aramaic setting. That would entail the hypothesis that the lost original Syriac behind the extant Greek *AcThad* was also written around 550, when the first *acheiropoiētos* in history was probably unveiled at Edessa.[113] The *acheiropoiētos* of Kamoulianai, just the other side of the

translated the last two items from Greek himself two years before the manuscript was copied." See also the abortive hypothesis developed in Note 119 on the basis of this colophon.

112 Amazonius, the bishop reigning at the time the church was inaugurated, attended the Fifth Ecumenical Council at Constantinople in 553; see *ACO* IV 1. Cameron, "History of the Image" (n. 13), 85, gives this date as that of Amazonius's accession, with a reference (n. 28) to Jacob of Edessa; but Palmer and Rodley, "Inauguration anthem" (n. 39), 126f., gives reasons for dating his accession "nearer 540 than 552". Cameron has taken the fact that the notice about Amazon, the thirty-eighth bishop of Edessa, is placed in the right margin opposite the box of the chronological chart which contains the twenty-fifth year of Justinian's reign (AD 552/3) to mean that this is the year of Amazon's ordination as bishop; but Ernest W. Brooks, "The chronological canon of James of Edessa", *ZDMG* 53 (1899), 261f. writes: "It is probable that originally each notice was written against a particular year in the canon; but such juxtaposition is easily lost in copying, and little confidence can be placed in the dates derived from the position of the notices in our MS." (For example, the well-attested flood of AD 525 is placed opposite Jacob's year 196 = AD 522.) See *Chronica minora. Interpretati sunt E[rnest] W. Brooks* ..., III, 2 vols., repr. Louvain 1955 (CSCO, 5/6 = CSCO.S, 5/6) [1905/7], p. 321 of the text, p. 243 of the translation.

113 It is hard to know how much weight to attach to the tentative opinion of the ninth-century Syriac historian Dionysius of Tel-Maḥré: "it seems to me that the image [of Christ] had been in the hands of the Chalcedonians [of Edessa] because it had been handed down and had remained with them from the time of the Greek Kings"; see *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199) ... Éd. ... et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, 4 vols., Paris 1899–1910 (repr. with the Introduction of 1924 at Brussels in 1963), vol. II (transl.), 476f., with vol. IV (text [= Michael]), 448f. The passage is translated in context by Palmer, *Seventh century* n. 92), 202f. with n. 507. By the "Greek

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000166

mountains, was a copy-cat phenomenon, preserving traces of the sublime associative theology of the Syrian poets; it is first attested in the year 554.[114] The image of Memphis, being further away, will have made its entrance a little later, being equally under the influence of the prototype at Edessa.

Is the story of the origin of the Mandylion then a folktale, or a sacred narrative? It would seem to be an early Syrian *Logos Hiros* of magisterial simplicity created by divine learning of the highest acumen, which was taken up enthusiastically, though with only partial understanding of its mysteries, by the people of the Greek-speaking world beyond the mountains, and became a truly popular, polymorphic *Märchen*, as exemplified in the many variants (beginning with Papyrus Nessana 7) of the so-called *Epistula Abgari*.[115] *AcThad* was one of the sources used in writing a new entry for the *Mēnaion* after the Mandylion was transferred to Constantinople in 944; and the Emperor Constantine VII *Porphyrogennētos*, in his more scholarly account, shows that he understands at least the theology of Baptism implicit in the idea of a mask of Christ.[116] Afterwards *AcThad* itself was

---

Kings" are meant the emperors Tiberius (578–582) and Maurice (582–602). Drijvers remarks (ibid.): "It is possible that we have here a hint as to the period during which the image of Edessa came into existence, i. e., the last decades of the sixth century, or earlier, shortly after the siege of 544." We do not know how the Mandylion made its entrance on the stage of history, but it seems likely that the inauguration anthem of the church of Edessa, whatever its date, indicates the approximate date (c. 550) at which someone versed in the Syriac tradition of poetic exegesis hit on the idea of 'discovering' such a relic. They had a quarter of a century in which to prepare the 'theophany', since the fourth-century Cathedral had been destroyed by the flood of 525. Bishop Asklepios, who survived the flood, presented himself as Noah (Michael 9, 16, p. 271a, line 11 from the bottom), showing by analogy with the sacrament of Baptism that the flood could be exploited for its symbolic potential, something which may have helped to set in train the theology which gave birth to the Mandylion. The second (after Asklepios) of the three bishops mentioned in the inauguration anthem as having helped to build the Cathedral bore the name Addai (see Jacob of Edessa's *Chronicle*, p. 319 text, p. 240 transl.), the predecessor of Amazon; Addai's name may have seemed suggestive, since the historical 'Apostle' Addai was identified (anachronistically) with Thaddaeus. If the gestation of the Mandylion went hand-in-hand with the building of the Chalcedonian Cathedral, it will have been born three decades or so before the time of "the Greek Kings". But Dionysius is not speaking of the Mandylion, of which no facsimile could have been painted.

114 Belting, "Christ's body" (n. 28), 8, thinks the Kamoulianai image "possibly preceded the Mandylion in age"; Runciman, "Remarks" (n. 84), 245, is less hesitant: "[The Image of Edessa] was not even the doyen of the 'acheiropoietoi'; the Image of Camuliana had a far lengthier and grander history, and its copy, the Image of Melitene, was almost as renowned." What these authors do not take into account is the Syriac poetic theology behind the bodily impression on cloth, which makes it likely that the prototype was the image of Edessa, in spite of the silence, so often deceptive, of the sources.

115 *Excavations at Nessana*, II: *Literary papyri*, Lionel Casson and Ernest L. Hettich, eds., Princeton 1950, 143–47, with pl. 7 and Irma Karaulashvili, "The date of the Epistula Abgari", *Apocrypha* 13 (2002), 85–111.

116 Even a Muslim contemporary with Constantine VII understood that there was a connection between the Mandylion and Christian Baptism; see Masʿūdī († AD 956), *Murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar*, Charles Pellat, ed., Bairūt 1966, vol. II, § 753, according to Fiey, "Image d'Edesse" (n. 13), 273 = *Les prairies d'or. Trad. française par Barbier de Meynard*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000167

harmonised with the texts produced in 945 by a process of interpolation carried out, it seems, by the scribe of Vienna MS hist. gr. 45, a learned man, himself.

When the hypothetical Syriac *Acts of Thaddaeus* was partly translated, partly changed in Greek and how it was modified in the process is something that cannot even approximately be decided without first establishing the original text and commenting on its salient features. Dates in the early seventh and early eighth centuries have been proposed as alternatives.

Part Two

Introduction

The Acts of the Holy Apostle Thaddaeus, one of the Twelve (*AcThad*) is the title of a reading for 20th August in Paris MS gr. 548, a menology of the tenth century, according to Ehrhard, 679.[117] This text will be referred to as P. A similar reading for 21st August is found in Vienna MS hist. gr. 45, a menology of the eleventh century, according to Hunger (see below). This text will be referred to as V. In V the title ends "*one of the SEVENTY*". The scribe of V interpolated material from other texts, added redundant adjectives and other words extraneous to the textual tradition, and 'emended' passages he took to be corrupt; but the reading "seventy" is more likely to have been changed into "twelve" than the other way around. V's text is an amplification of *AcThad* which attempts to suggest to the reader how this old text – left intact amidst the added material – may be reconciled with the two approved versions of the story in the Orthodox menology. The present edition, by carefully removing the upper layers, discovers in V an underlying stratum which is a witness to the archetype of both MSS. P is found to be a space-saving 'mechanical' copy of this majuscule archetype, probably made for a library, not for the liturgy, for it omits the homily made by Thaddaeus in Beirut. This homily was regarded by Tischendorf, Lipsius and Dobschütz as an interpolation made by V; but V's interpolations are otherwise of a very different kind (being either snippets from the two approved versions, such

[et al.], II, Beirut 1966 (Publications de l'Université Libanaise, section des etudes historiques, 11), 51 (II 331), according to G. J. van Gelder (personal communication, 1987), who also provided the following translation: Justinian "built the church of Edessa which is one of the wonders of the world [...] and in this church there was a cloth [*mandīl*; note the past tense!] which was revered by the Christian people because Jesus of Nazareth dried himself with it when he emerged from the waters of baptism". Masʿūdī, who had a Syriac informant at this point, according to Fiey, "Image d'Edesse" (n. 13), 273 n. 5, since he calls Jesus Īšūʿ, claims that the *mandīl* "circulated" (*yatadāwalu*: van Gelder) before coming to rest in the church of Edessa, which suggests how the sudden appearance of the image in the mid-sixth century may have been explained.

117 Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vols., Leipzig 1937–52 (TU, 50–52), vol. I, 679.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000168

as Christ's promise to Abgar that his city would not be conquered by its enemies, or redundant adjectives and adverbs) and besides, if the sermon is omitted, the story ends with Thaddaeus going to Beirut, teaching there and converting many, then dying and being buried, all in half a dozen lines. The sermon is much too carefully composed to be the casual work of a scribe; it is stiff with references to the Jewish Scriptures (indeed, there is nothing overtly Christian about it), but all these references also have resonances in the New Testament. In this edition, therefore, the sermon is recognized as a part of the original text which was omitted for some reason by the scribe of P.

The acquisition of the image of Edessa for Constantinople was used by Romanos Lekapēnos to convert his army's failure to capture Edessa itself into a great success in the eyes of his subjects. The faithful of Constantinople must already have been taught, then, to regard the relic as a treasure to be coveted. It is probably impossible to establish at what date *AcThad* began to be read out loud in all the churches on 20th August (for this, on the evidence not only of the Paris MS, but also of a MS reported to be in the Greek Orthodox Patriarchate in Jerusalem, was the original date of the commemoration of Thaddaeus). No argument should be constructed on the silence of Germanos, Patriarch of Constantinople († 733), who fails to mention the image of Edessa in his genuine writings on the theme of holy images;[118] after all, Germanos might have felt, more perceptively than later iconodules, that the existence of a colourless God-made image not made with hands could hardly be used to support the use of painted icons. It is not impossible that the feast and the reading were instituted by the Patriarch Sergius. Another possibility is that Theodore the Studite has something to do with it; I suggested in Part One that the Greek *AcThad* owe their existence either to the documented interest of Heraclius in Edessa as a sacred centre, or to the well-attested existence of a Greek-speaking congregation there in the early eighth century (perhaps consisting of people deported from Byzantine territory by the Muslims in their annual raids),[119] after which the *Logos* of the Mandylion be-

---

[118] Gouillard, "Origines" (n. 87), 264: "aucune allusion à ladite image dans les écrits authentiques du patriarche [Germane]"; I have checked the dogmatic letters in *PG* 98 and find this to be true of these. Dr Ovidiu Ioan considers authentic the speech allegedly delivered by the Patriarch Germanos in the presence of Leo III (715–30) and first recorded in full by Georgios Monachos (AD 866) 4, 248, 11, in which the Mandylion is identified with the Soudarion found in Christ's tomb after his Resurrection.

[119] If the deportees were from Cappadocia, they are likely to have been devoted to the *acheiropoiētos* of Caesarea, which a Caesarean preacher of the seventh century claimed as the original image of Kamoulianai. They may even have brought it with them. In this case one could suppose that *the story was then first told* that Christ pressed his face against a cloth and sent the cloth back to Abgar with Ananias, after the latter had attempted, with small success, to capture his likeness in paint; and again one could speculate that the Chalcedonian clergy resorted to this ruse in order to answer the Jacobite jibe that their painted image of Christ was a forgery substituted by the late Athanasius bar Gūmōyē. Such a reconstruction would have the added advantage of explaining the fact that Masᶜūdī was told by a Syriac-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000169

came known, by rumour, in the Judaean Desert (where it was heard by John of Damascus), in Rome (where it was heard by Pope Stephen) and in Constantinople (where a diplomatic mission to Syria included a 'pilgrimage' to Edessa for the sake of the Mandylion, as was reported by one of its ecclesiastical members at the Synod of Nicaea in 787).

Theodore, the famous abbot of the Stoudiou monastery in Constantinople (759–826), an iconophile activist of the time before and after the imperial edict against icons was rescinded, had a disciple Thaddaios, a former slave who would die as a martyr under Leo the Armenian;[120] the name Thaddaios was given him by Theodore when he entered the monastic life. One of Theodore's unedited works couples his teaching on the veneration of the icon of Christ with a tract on the Eucharist dedicated to St Thaddaeus and adds the confession of "our blessed brother Thaddaios".[121] Theodore wrote an epigram εἰς ῥάκκος ἱστορισμένον[122] (perhaps "On a portrait-cloth"), which may be translated as follows:

---

speaking informant (a) that the Mandylion was the towel used by Jesus after his Baptism (this corresponds to the language used of the Kamoulianai image in Pseudo-Zachariah) and (b) that it had travelled around before ending up at Edessa. The conviction of Dionysius of Tel-Maḥré that the icon of Christ entrusted to Athanasius bar Gūmōyē as a pledge had been in the possession of the Chalcedonians since the time of the "Greek Kings" would then refer not to the Mandylion, but to a painted icon, which would make sense of the story that Athanasius had a facsimile made by a skilled painter (see n. 113). The "Greek King" in question would then be Maurice, under whom Domitianus, the Bishop of Melitene, persecuted the Jacobites of Edessa, murdering 400 of their monks and transferring many of their churches – including, we have to suppose, one containing the painted icon – to the Chalcedonians (see Thomson, "Melkite colophon" (n. 90), 257). Unfortunately, as n. 81 explains, this house of cards collapses under the touch of Evagrius.

120 Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft. Teil 1, 1), 510.

121 Beck does not, I think, notice this work, to which I found a reference in the second vol. of A. Papadopoulos-Kerameus's 1894 catalogue of Jerusalem MSS: St Sabbas MS 88 of the year 1592 (fol. 133 *v*). The entry says that the tract on the Eucharist is dedicated "to the Martyr Thaddaeus", which would rule out a connection with *AcThad*, in which Thaddaeus dies peacefully. The connection between the consecrated elements of the Eucharist and the Christ-icon is that the bread and the wine, like the cloth, are things of human fabrication, but Christ transforms them by his presence into his tabernacle. See Kenneth Parry, *Depicting the word: Byzantine iconophile thought of the eighth and ninth centuries,* Leiden et al. 1996 (The medieval Mediterranean, 12), 181.

122 Cf. *AcThad* 3.3 (ῥάκκος). *PG* 99, col. 1801f., has εἰς ῥάκος ἱστορημένον, translated *In fragmentum historicum* ("On a fragment of historical narrative"), which hardly does justice to the miracle "of seeing Christ in graphic form" (Χριστὸν ἐν γραφῇ βλέπειν). One can see why Migne felt uncomfortable with the title; the word ἱστορισμένον is not otherwise attested before an early sixteenth-century MS: see *Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans*, I: *hrsg. von Anastasios Lolos*, Königstein 1983 (Beiträge zur klassischen Philologie, 141), 200 § 49, 7: ἱστορισμένον τὸ πρόσωπόν του εἰς τὸ σκουτάριν, "his face being *mirrored* in the shield".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000170

The miracle of seeing Christ in graphic form – the One who did His all for our salvation – is
awesome, for He was seen here in the strangest way, arriving fleshless and ascending bodily.[123]

If this cloth was an empty mask where the face of Christ had once been, that would explain the epigram well: a fleshless face where a body had been, which has now ascended. A painted icon of Christ would not be an awesome miracle (φρικτὸν τὸ θαῦμα). This was surely "an image not made with hands".

It is conceivable that the lost archetype of the two MSS used in this edition of *AcThad*, which was written in majuscules, was a product of this period from Theodore's monastery. Theodore is the first Byzantine writer actually to refer to a menology (though not by name): he speaks of a collection in twelve *deltoi* [sc. one for each month of the year], containing [amongst other hagiographical texts] "many acts of martyrs".[124] Perhaps it was at this time that the menology for the month of August took the form preserved by the Paris MS of *AcThad*, which includes two orations by Andrew of Crete (c. 660–740)[125], a commemoration of St Makarios, the *hēgoumenos* of the monastery of Pelekē, who lived (according to Ehrhard) in the ninth century, and, most significantly of all, an encomium by the monk Michael (the biographer of Theodore) on Sts Isaac and Dalmatos.[126] If the diction or syntax of *AcThad* seems to stylistic experts later than the time of Heraclius, then it may have been written in the eighth century at Edessa, or have undergone revision when it entered the liturgical books at Constantinople, or both. Liturgical expediency could well be the reason it was abridged, if I am right in thinking the original included the episode of the tile. Also, Theodore might have edited the text in other ways, perceiving, for instance, that it was potentially damaging for the reputation of the painters of holy images to relate (as the original story probably did) that Ananias, though a skilled artist, was unable to capture a likeness of Jesus.[127]

---

123 Theodore Studites, Epigram 92, from *Iambi de variis argumentis*, ed.: *Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einl., krit. Text, Übers. u. Kommentar von Paul Speck*, Berlin 1968 (Supplementa Byzantina, 1), 109–308; the four lines quoted are followed by a two-line dedication from a certain Symeon to his "master". I owe this reference to Christopher Lash.

124 *The Oxford dictionary of Byzantium* [*ODB*], Alexander. P. Kazhdan et al., eds., 3 vols., New York etc.. 1991, 1341. Ehrhard, *Überlieferung* I (n. 117), 21, referring to *PG* 99, col. 912B.

125 See the article on Andrew of Crete in *ODB*, 92f.

126 Ehrhard, *Überlieferung* I (n. 117), 681f.

127 At Edessa c. 550 the *Teaching of Addai* will have been known to the hearers of the original *Logos* of the Towel. For this audience it was necessary to explain that Ananias had indeed painted a picture of Jesus, as was related in the older Syriac text, in order to go on to say that this picture was not a true likeness, as was the image not made with hands. From some monk familiar with the Syriac tradition John of Damascus must have heard this version, for he, too, knows that Ananias was a painter and painted an unsuccessful portrait of Christ. The Greek tradition, on the other hand, is ignorant of the *Teaching of Addai*, knowing Eusebius' as the oldest version of the story, according to which no attempt was made to paint a portrait of Jesus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000171

As soon as the relics (the cloth and the letter of Christ) had been conveyed to the capital and installed there in the Church of the Mother of God at Pharos on 16 August, 944, a skilled writer set about the task of adapting *AcThad* for use as a reading on the annual commemorative feast of that event.[128] Its eccentricities were edited away. The oral message of Christ became (as in Eusebius) a letter, to which the promise that Thaddaeus would heal Abgar of his illness was restored.[129] The idea was introduced that Abgar suffered from two illnesses, arthritis and leprosy, so that the image should retain the healing role given to it by *AcThad* without depriving Thaddaeus of his own part in curing Abgar.[130] The further adventures of Thaddaeus in Amida and Beirut were omitted as irrelevant. Instead, it was explained, switching to another source, the *Epistula Abgari*, how the image became the focus not just of Abgar's private and optional devotions, but of the public and obligatory devotions of his kingdom, an important example for the Byzantine emperors[131]; how the image came to be hidden, then rediscovered in a time of need, when its power to protect the city against its enemies was demonstrated[132]; and (relying now on information supplied by eyewitnesses) how this same image was transferred to Constantinople, there to act as a palladium of the capital city of the kingdom ruled by Abgar's spiritual successor, the emperor of New Rome.[133] This reading was further embroidered by the Emperor Constantine VII Porphyrogennētos, who drew upon the resources of his learning to add a number of details and rhetorical devices.[134] In forms derived from this the story became known throughout the Eastern Orthodox world.

At first, perhaps, the new feast-day eclipsed that of Thaddaeus in the same month and *AcThad* was no longer read, for it did not fit the accepted facts. Then someone (perhaps it was the scribe of the Vienna MS, who was evidently a considerable scholar) decided to reinstate Thaddaeus's feast-day in the calendar, though he moved it for some reason from 20th to 21st August. Now it was necessary to edit *AcThad* to make it conform to the story as it was told in the readings for 16th August. While he was doing that, the editor also made the diction conform to that of his own rather wordy circle. Symeon the Metaphrast had already set the example of editing and updating hagiographical texts, though his technique was different from that of the editor of *AcThad*.[135] Fortunately, a little ear-

128 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 92**.
129 Ibid., 48**.
130 Ibid., 40**.
131 Ibid., 60**.
132 Ibid., 60**–66**.
133 Ibid., 72**–84**.
134 Ibid., 39**–85** (text); 94**–100** (origin).
135 On the menology of Symeon Metaphrastes († c. 1000), see Ehrhard, *Überlieferung* II (n. 117), 306–709, esp. 309 (the sermon on the translation of the Christ-icon of Edessa was "an original component of the metaphrastic menology") and 614–59 (*AcThad* is not in-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000172

lier, in the later part of the tenth century, it had been decided to transcribe the whole MS containing *AcThad* in its pristine form from majuscules into the minuscule script. That the archetype was in majuscules can be inferred from a mistake in the Paris MS which is the result of taking the letter Alpha (A α) for the letter Lambda (Λ λ). The earliest dated minuscule MS is of the year 835[136], but the scholarly industry of transcribing all majuscule codices deemed worthy of preservation into the new script continued for about two centuries.[137] Paris MS gr. 548, which contains *AcThad*, is a late fruit of this scholarly industry. It was probably not produced for a church, but for a library.[138] In making this edition of *AcThad*, I take as my guide Martin West's lucid manual for editors of Greek and Latin texts.[139] Earlier editions suffer from the lack of clarity as to the intention of the editors: to establish the original text of *AcThad* or to show how it was expanded in the Viennese MS (V).[140] The interpolatory method of the scribe of

---

cluded in any of the recensions of this menology surveyed by Ehrhard); the following summary is from *ODB*, 1983f.: "His [Symeon's] major achievement was a voluminous collection of saints' Lives, systematized in the style of 10th-century encyclopedism, which Ehrhard, *Überlieferung* II (n. 117), 307, characterises as "a revolution in the field of hagiography". Symeon reworked most of the texts he used, to standardise and purify the language and give it rhetorical embellishment." Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 104*–06* suggests that the scribe of V emulates Symeon, but Symeon did not leave intact the original words of the hagiography he was recasting, so the method of the scribe of V may go beyond that of Symeon in this particular respect. I am grateful to Jean-Daniel Kaestli for his help on this point.

136 Herbert Hunger, in: *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, I: *Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen* ..., Zürich 1961, 94: St Petersburg cod. gr. 219.

137 Herbert Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989 (Beck's archäologische Bibliothek), 101: "Im 10. Jh. mußte auch die rechtsgeneigte ogivale Majuskel, die noch für profane Texte verwendet worden war, der inzwischen etablierten Minuskel weichen. Auch die senkrechte ogivale Majuskel wurde noch im 6. und 7. Jh. für vollständige Texte herangezogen, im frühen 9. Jh. auch noch für Profanes; im 10. Jh. aber beschränkte sich die Verwendung auf liturgische Handschriften, um im 11. Jh. überhaupt zu versiegen."

138 The majority of the hagiographies in Paris MS gr. 548 are the acts of fourth-century and earlier martyrs; the *Life* of a ninth-century abbot is the only exception. Vienna MS hist. gr. 45, by contrast, includes commemorations of many events and people from the seventh – tenth centuries. This is a menology of a new style; but even among extant old-style menologies Paris gr. 548 is an oddity.

139 Martin L. West, *Textual criticism and editorial technique applicable to Greek and Latin texts*, Stuttgart 1973 (Teubner Studienbücher. Philologie).

140 *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel post Constantinum Tischendorf*, Lipsiae 1851, p. LXXI–LXXIII and 261–65; *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet*, II, Lipsiae 1891, repr. Darmstadt 1959, p. CVI–CIX and 273–78. An English translation by A. Walker, which fails to acknowledge any source apart from the MSS, though it omits (as does Lipsius) the same phrase (6: 1 "the son of God") as is accidentally omitted from Tischendorf's edition, is published in *Ante-Nicene Fathers. The writings of the Fathers down to AD 325. Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson* ..., repr. Peabody, Mass. 1995 [1886], vol. VIII, 357 and 558–59. This translation, without any

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000173

V presents the editor with a problem analogous to that confronted by the picture-restorer. Previous editors have not distinguished carefully between V's variant readings of the text, and his own additions to it.[141] Before suggesting a method by which this may be done, I shall first introduce the two important MS witnesses and say a word about the other extant MSS.

The manuscripts

P is Paris, Bibliothèque Nationale de France MS gr. 548 (olim Reg. 2481)[142], a volume now containing 312 folios of parchment on which are written thirty-three texts[143] to be read aloud at the commemorative liturgies of the saints' days which occur in the month of August. These texts constitute what is called the menology (μηνολόγιον) of that month. The nineteenth, on foll. 160 *v* to 163 *r*, is entitled "The Acts of the Holy Apostle Thaddaeus, one of the Twelve". It is appointed to be read on 20th August.[144] This copy tends to skip individual words by mistake, and groups of words or even whole lines by *homoteleuton*; on one occasion it omits a whole homily, which must have been done on purpose. My belief is that it was produced for a monastic library and was not intended for use in the liturgy. By the late tenth century a new calendar was presumably in place incorporating commemorations which reflected (as do the contents of V) the Byz-

note of the publication from which it is taken, or of the translator's name, or of the reasoning on the basis of which the text is dated to the third century (Berthold Altaner and Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg etc. 1978, 139, follows most scholars before me in dating *AcThad* to the sixth century), has been posted at <www.newadvent.org> (last consulted by me on 21 April 2007) > Fathers > Apocrypha > *AcThad* (c. 250). An Italian translation of Lipsius's edition is given by Mario Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II: *Atti e legende* ..., Casale Monferrato 1966, 577f.

141 In the Vienna MS the text of *AcThad*, as Lipsius remarks on p. CIX of his edition, *ab interpolatore nescio quo eum in modum retractatus et amplificatus est, ut ad istius* [meaning of the Paris MS] *textum emendandum vix hic vel illic quidquam valeat.*

142 Old catalogue, p. 96 ("twelfth century"): *ex Oriente in bibliothecam regiam inlatus*; Henri Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I: *Ancien fonds grecs, théologie*, Paris 1886, 82f. ("eleventh century"); *Catalogue des mss. grecs de la Bibliothèque Nationale de France*, 16–19 ("eleventh century"); Ehrhard, *Überlieferung* I (n. 117), 679–82 (our P is Ehrhard's P12): n. 1 on p. 679 gives convincing reasons for dating P to the late tenth century.

143 The contents (see above) are listed ibid., 680f: Makarios (No. 17) is the most recent saint commemorated, being of the ninth century.

144 This menology has "eine sehr eigenartige Gestalt. Es fehlen in ihm viel mehr Monatstage als in V13 und P11, nämlich nicht weniger als 12 (der 4., 6., 8., 9., 13., 14., 15., 21., 23., 24., 30. und 31. August), und darunter befinden sich die großen Feste der Verklärung Christi und der Koimesis, die in V13 und P11 mit zwei bzw. einer ganzen Reihe von Texten ausgestattet sind." (ibid., 681) It occurs to me that P (Ehrhard's P12) may represent an older form of menology (though more recent texts were added to it, perhaps at the Stoudion Monastery in the late ninth century, as I have suggested above) which was conceived as complementary to a collection of readings for the major feasts belonging to Christ and his Mother.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000174

antine experience from 681 (rehabilitation of Maximus Confessor) to 944 (translation of the Mandylion to Constantinople), including the Iconoclast persecutions. The archetype was in majuscules, so this copy may simply have served to preserve the contents of an old MS which was to be reused for a text in minuscule script. I have published a French translation of Lipsius's text of this MS.[145]

V is Vienna, Österreichische Nationalbibliothek MS hist. gr. 45, of the eleventh century[146], another menology for August now containing 310 folios of parchment on which are written sixty-seven texts,[147] more than twice the number in P. The forty-fourth of these texts, on foll. 233 *v* to 236 *v*, is entitled "The Acts and Dormition of the Holy and Most Blessed Apostle Thaddaeus, one of the SEVENTY", emphatically contradicting in majuscules the suggestion of the text itself that Thaddaeus was not one of the Seventy, because he was one of the Twelve. It is appointed to be read on 21st August. This is not a copy, but an expanded version of the original text copied in P.[148] The scribe revised the text to bring it into line with his authorities, using interpolations from these authorities to do so, without actually changing the words of the text he was editing, so far as this was possible.

---

145 Andrew Palmer, "Une version grecque de la légende d'Abgar", in: *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et trad. du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï par Alain Desreumaux*, Turnhout 1993 (Apocryphes), 134–46.

146 This MS was brought to the (then imperial) library in Vienna by Augerius Busbequius (Hunger [see the next note], 54) in 1576 (Zweder von Martels, "The colouring effect of Attic style and stoicism in Busbequius's Turkish Letters", in: *Travel fact and travel fiction. Studies on fiction, literary tradition, scholarly discovery and observation in travel writing*, idem, ed., Leiden 1994 (Brill's studies in intellectual history, 55], 141, resuming the more detailed account in idem, *Augerius Gislenius Busbequius. Leven en werk van de keizerlijke gezant aan het hof van Süleyman de Grote. Een biografische, literaire en historische studie met editie van onuitgegeven teksten*, Groningen 1989). It is discussed at length by Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 32*–34* and 86*–107*, esp. 104*–106*; by the same in *Byzantinische Zeitschrift* 10 (1901), 173–81 (I disagree with Dobschütz where he places V and X side by side on separate branches of the stemma of the sermon on the translation of the Christ-icon of Edessa at the bottom of p. 176: X, it seems to me, depends on V); 12 (1903), 190–92; and by Ehrhard, *Überlieferung* I (n. 117), 682–88. Gratitude is due to Hofrat Dr. Ernst Gamillscheg, the director of the MSS collection of the Austrian National Library, for allowing me to work long hours on this MS in August 2000.

147 Herbert Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, I: *Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienna 1961 (Museion. Reihe 4: Veröffentlichungen der Handschriftensammlung, N. F. 1), 50–54. To the contents of P, V adds five readings for the feast of the Transfiguration and four for that of the Dormition of the Mother of God; histories of the attacks on Constantinople by the Persians and the Avars in 626 and by the Arabs in 717–18; the two accounts of the translation of the Christ-icon of Edessa to Constantinople in 944; and texts on Maximus Confessor (rehabilitated by the Sixth Council in 681) and on certain iconophile martyrs, including the Martyrs of Constantinople (see *Acta Sanctorum*, 9 August, 428–34), Callinicus of Constantinople, and George Limniōtēs.

148 Not a paraphrase (μετάφρασις) in the style of Symeon the Metaphrast.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000175

MS 66 of the Benaki Museum, Athens, is another eleventh-century menology of August containing *AcThad*, on foll. 171 *v* – 175 *r*, appointed to be read on 21st August.[149] It has all the additions of V and certain mistakes which show that it is an *apographon* of this MS, although the scribe was unable to believe the title was correct and altered 70 there to 12.

MS 4 of the monastery of the Holy Trinity at Meteora, according to the catalogue of that monastery, is a thirteenth-century menology of August, containing what would seem to be a paraphrase of *AcThad*, on foll. 187 *r* ff., which I have not seen, appointed to be read on 21st August.[150]

A search made at the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Greek Section, Paris, revealed only one other MS of this text.[151] Damianos's 1899 catalogue identifies MS 2 of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem as a menology of the eleventh century with a reading on Thaddaeus, appointed to be read on 20th August, which begins on fol. 311. This MS, which has eluded me, ought certainly to be collated, as it may be independent of both P and V.

Isolating V's readings of the archetype from his additions to the text

In a paraphrase the actual words of the original text do not have to be preserved, but V's expanded edition preserves, so far as possible, the words of the original.[152] At the same time, it brings the text into line with other texts regarded as authoritative by *interpolating passages* from those texts into *AcThad*. Less substantial changes and additions were also made with the purpose of improving the style and clarity of the text in accordance with the taste of the time in which the edition was made. Given that the process of expansion was one which largely left intact the words of the original text, it is possible to reverse the operation. First we shall identify the interpolations from other texts and remove them, together

---

149 E. Lappa-Zizica and M. Rizou-Couroupou, *Μουσίο Μπενάκι – IRHT. Ἑλληνικά χειρόγραφα 10ος-16ος αἰώνας*, Athens 1991, No. 66. A photocopy of this text, in *Perlschrift*, with a title in Alexandrian majuscules, was kindly sent to me at the request of Dr Delivorias, the Director.

150 Μνήμη τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θαδδαίου τοῦ καὶ Λεββαίου. The *incipit* is: Οὗτος ὑπῆρχεν ἐξ Ἐδέσσης τῆς πόλεως Ἑβραῖος τῷ γένει.

151 Mme Anne Boud'hors and M. Didier Lafleur helped me to make the most of the short time I had at the Institute on 16th August, 2000.

152 A telling example: The *Teaching of Addai* had transformed the letter into an oral message by adding the preface: "Go and take this message to your lord who sent you." *AcThad*, which made Jesus send a cloth to Abgar, bearing the imprint of his features, adapted this as follows: "Go and give this, and take this message to the man who sent you." A, removing the offending words "take this message", writes: "Jesus gave it to Ananias, saying, 'Go and give this to the man who sent you.' And he wrote him a letter as follows." V does not go so far as to remove the words καὶ ἀπάγγειλον, although it would have been easy for him, by doing so, to bring *AcThad* into line with Eusebius, with AB, and with the fact that the letter itself was believed to be in Constantinople at the time that V was written.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000176

with any words which have been added in the process of integrating the interpolations in the text. Then we shall remove the redundant embellishments, which are typical of V and which are not found in P. What is left of V should be the text on which his edition was based. Here, if anywhere in V, we shall find variants which may possibly represent the original text more accurately than P.

Interpolations

The scribe of V set out to try to harmonise the aberrant *AcThad* with the received story told in the two texts he had already copied. Among the words in V which P does not have are a very large number which might or must have come from one or other of these two texts. Most of the parallels are with the shorter of the two texts, which is closer to *AcThad*.[153]

These two texts were edited, on facing pages, with the short text on the left and the long text on the right, by Dobschütz, 29**–107**.[154] He came to the conclusion that the text which occupies foll. 194 *v* – 205 *v* of V, to which he gave the Gothic siglum "B", was an elaborated version of the text which occupies foll. 205 *v* – 208 *r* of V, to which he gave the Gothic siglum "A". In the following A*v*, B*v* refer to these two texts, T*v* to *AcThad* in V, and T*p* to *AcThad* in P.

The places where T*v* agrees with A*v*, or B*v*, or both, against T*p*, are seventeen in number. They are set out here. A reference of the form A*v* 3, 46.3, should be read as follows: "Section 3 of the shorter text, with the variants of V, as edited by Dobschütz on 46**, line 3. "

1 *AvTv against Tp:* At 2.4, beforeπάθους,T*v* adds σεπτοῦ = A*v* 2, 42: 3.
2 *AvBvTv against Tp:* At 2.7, where T*p* has πάντας, T*v* has λεπροὺς καθαρίζεις (preceded by καὶ) = A*v* 3, 44: 6 = B*v* 8, 45: 15.
3 *AvBvTv against Tp:* After 2.9 and before 2.10, T*v* adds τοῦ κατοικεῖν ἐν αὐτῇ ἐν εἰρήνῃ = A*v* 3, 46: 3; cf. B*v* 8, 47: 2f. ἐν εἰρήνῃ ἐν αὐτῇ.
4 *AvTv against Tp:* At 3.1, after ἀπελθὼν, T*v* adds ἐν ἱεροσολύμοις = A*v* 4, 46: 4.
5 *AvTv against Tp:* At 3.1, afterδοῦς, T*v* adds τῷ κυρίῳ = A*v* 4, 46: 4.

153 Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 33**, reasons that *Tv* is likely to have used *Bv* (which he calls B [Gothic]); then that it is much more likely that he used *Av* (which he calls A [Gothic]) in an earlier form, which had also been used by *Bv*; on p. 34** he admits that "it cannot be proved that *Tv* did not know B as well as A; on the contrary, it is very probable [...] that the interpolator *Tv* is identical with the man who revised B on the basis of A". This is too complicated; Dobschütz seems to forget, though he had handled the MS, that the scribe who wrote *Tv* (the Vienna version of *AcThad*) for 21st August had earlier copied *Av* (the Vienna version of the *mēnaion* reading for 16th August) and *Bv* (the Vienna version of Constantine VII's *Narratio de imagine Edessena*) into the same codex, so of course he knew all three texts!

154 I understand from Alain Desreumaux that Bernard Flusin is re-editing this text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000177

6 *AvTv against Tp:* After 3.1, in place of 3.2 = T*p*, T*v* has A*v* 4, 46: 23 διὰ – 48: 1 νίψασθαι (assuming, with reference to the word ἐπιθύμησιν, that v^1, in Dobschütz's apparatus, means A*v*).

7 *AvTv against Tp:* At 3.3, after καὶ, T*v* has τουτοῦ γενομένου = A*v* 5, 48: 2.

8 *AvBvTv against Tp:* At 3.3, the word ῥάκκος is in T*v*, not in T*p*; it is also in A*v* 5, 48: 2; cf. B*v* 14, 51: 11 (ῥάκος).

9 *AvTv against Tp:* At 3.4, where T*p* has ἐντυπωθείσης δὲ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, T*v* has ὅθεν ἐντυπωθείσης τῆς θείας αὐτοῦ μορφῆς καὶ προσόψεως =A*v* 5, 48: 4 (with the inversion: αὐτοῦ τῆς θείας).

10 *AvTv against Tp:* At the beginning of 3.5, T*v* adds ἀπελθὼν = A*v* 5, 48: 6.

11 *AvTv against Tp:* In 3.5, where T*p* has καὶ ἀπάγγειλον τῷ ἀποστείλαντί σε, T*v* has αὐτὸ τῷ ἀποστείλαντί σε καὶ ἀπάγγειλον αὐτῷ ταῦτα; A*v* 5, 48: 6f. has αὐτὸ τῷ ἀποστείλαντί σε, like T*v*, but continues: γράψας ἐπιστολὴν ἔχουσαν οὕτως

12 *AvBvTv against Tp:* At 3.6, where T*p* has ὅτι, T*v* has A*v* 6, 48: 18 (πρὸς … πώποτε); cf. B*v* 12, 49: 18 (omitting πώποτε).

13 *AvTv against Tp:* At the beginning of 3.9, after ὅστις, T*v* has καὶ θεραπεύσει σε, which is like A*v* 6, 48: 16: ὅστις καὶ τὸ πάθος σου θεραπεύσει (cf. B*v* 12, 49: 16, omitting καῖ)

14 *AvTv against Tp:* At 4.1, before εἰκόνα, T*v* adds ἁγίαν καὶ ἄχραντον = A*v* 8, 52: 2.

15 *AvTv against Tp:* At 4.1, before πρὸ, T*v* adds πίστει καὶ πόθῳ πολλῷ = A*v* 8, 52: 3.

16 *BvTv against Tp:* Between 4.1 and 4.2, T*v* adds B*v* 6, 43: 25 ὃς – 43: 30 ἐναπεκρύπτετο, preceded by a paraphrase of the beginning, 43: 22 ἐπεὶ – 43: 24, as follows: ἦν δὲ ὁ αὐτὸς ἄγβαρος ἐπὶ δυσὶ νόσοις τιμωρούμενος· καὶ μία μὲν ἦν ἀρθρίτις χρονία, ἑτέρα δὲ λέπρα μέλαινα, ἐκδαπανῶσα τὸ σῶμα αὐτοῦ ἅπαν. This interpolation made it desirable to add references to the healing of lepers at 2.7 (see 2: evidence of planning in advance!) and at 6.16. N. B.: This paraphrase seems to have influenced the text attributed to Kedrenos which is printed by Dobschütz (n. 7) on 40**, ll. 7*–8*.

17 *BvTv against Tp:* After 5.3 and before 5.4, T*v* adds B*v* 24, 59: 9 – 26, 61: 11, with a slightly altered beginning (ὁ δὲ θεοφιλὴς τοπάρχης ἄγβαρος, instead of ἐντεῦθεν), occasional *epitheta ornantia* (typical of this scribe: see the next section) and two features from A*v* 10, 58: 1 – 12, 60: 11:

a) καὶ τοῦτο τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ καλοῖς προσέθηκεν (the words αὐτοῦ καλοῖς are not in B)

b) τοῦτο οὖν τὸ ἀκάθαρτον καὶ δαιμονιῶδες ἄγαλμα τότε ὁ ἄγβαρος καθελὼν καὶ παντελεῖ ἀφανισμῷ παραδούς (the words τὸ ἀκάθαρτον καὶ δαιμονιῶδες ἄγαλμα and παντελεῖ are not in B). After this excursus, the transition back to T*p* 5.4 (καὶ καταλιπῶν) is eased by

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000178

the following addition: τότε ἰδὼν ὁ τοῦ κυρίου ἀπόστολος θαδδαῖος μικροῦ δεῖν ἅπαντας τοῦ τόπου ἐκείνου πιστεύσαντας τῷ κυρίῳ καταλιπῶν

Prolixity was in fashion in tenth and eleventh-century Constantinople[155], but P seems to be free from the influence of this fashion.[156] For this reason alone, unless P is actually defective, all additions in V which are not indispensable are suspect. In the case of the word ἀπελθὼν, a special consideration makes it almost certain that P has omitted a word which is preserved by A and by V (see the reasoning behind the *apparatus criticus*, below). Where no such special considerations apply, an addition which is not absolutely necessary should be regarded as an interpolation, whether that interpolation was first made in A or in V.

There are some cases where an interpolation is exposed by a clash with the inner logic of *AcThad*, or by the fact that it lacks, in its new context, the logic which explains its presence in A. One such interpolation (No. 6 in the above list) gives the reason why it was impossible for Ananias to paint Jesus; but in *AcThad* Ananias is not described as a painter. Another (No. 12) supplies the promise of immunity to the city of Edessa; but the fact that it is not in its proper place, which is at the end of the letter, shows that it is an interpolation. No. 13 restores to the message of Jesus the promise that Thaddaeus will heal Abgar, but this conflicts with *AcThad* 4.1 and 4.3. No. 16 explains that Abgar suffered from two illnesses, chronic arthritis and black leprosy. This idea dates, according to Dobschütz, from the tenth century, when the Syriac tradition about the nature of Abgar's illness (leprosy, based on the surname *Ukkomo*, "the Black", either by the attraction of opposites, or a "black leprosy", whatever that may be) became known in Constantinople and had to be harmonised with the Greek tradition (that he had gout, or chronic arthritis, based on an Armenian interpretation of Abgar's name as "club-footed"). In both transmissions of *AcThad* it is explicitly stated that Abgar was healed "of his illness" before the arrival of Thaddaeus, but the interpolation concerning his "two illnesses" suggests to the reader a way by which he can harmonise this with Christ's promise that his disciple would heal the king. In A, the narrative goes on to explain how Abgar was healed in two stages, partially by the image through adoration and partially by Thaddaeus through baptism. In A, No. 17 is part of a longer story: the detail about the shrine above the gate of Edessa prepares the way for a narrative which explains how the towel was hidden in" that place and rediscovered in 544. The critical

---

155 For example, instead of just saying "when rumour spread of this event" a writer of this period added: "which tends to happen in such cases, for things which are to be wondered at find many who are ready to carry news of them to others".

156 P, as I have suggested, was a space-saving transcript in minuscule of a majuscule text the contents of which were felt to be worth preserving before the parchment on which it was written was cleaned for re-use.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000179

editor is obliged to find such disharmonies, where the scribe of V made every legitimate effort, short of rewriting the text, to establish harmony.

In addition to these interpolations, there is an original imaginative touch inspired by B. At *AcThad* 7.3, after ἐθεραπεύοντο, T*v* has τῇ τοῦ χριστοῦ σφραγίδι. The seal of Christ cannot be a way of referring to the letter of Christ, to which seven seals were attached (A*v* 7, 50: 1; not in B). In any case, this would be incompatible with *AcThad* 3.5, where the words of Jesus show that it is an open oral message, not a sealed letter, that he sends to Abgar. Nor can it be the Towel itself, although this is called σφραγίς τοῦ … Χριστοῦ at B*v* 65, 85: 10 (not in A), as there is nothing in A, B, *AcThad*, or indeed any other source, to suggest that Thaddaeus took the Towel with him to Amida – indeed, how could they have? It was brought as a present for Abgar. The answer must be that the scribe of V uses these words here in their original Christian symbolic sense (2 Tim 2, 19), familiar from the liturgy, to mean baptism itself.

Redundant adjectives

Some of the differences between A and the *AcThad* are ornamental epithets of a kind that the scribe of V loves to add.[157] There are many more such redundant adjectives to be found in V which are not in P. It is evident that these adornments were not in the text of the *AcThad* and that P has remained closer to the original. The redundant epithets in V can be sorted into three classes.

Class 1: The hero receives redundant honorifics: "the blessed" (1.1; 4.2; 6.1); "the blessed apostle" (5.1); "the blessed apostle of Christ" (7.2); and "the holy apostle" (7.4).

Class 2: Various things and people are described by single redundant adjectives: "the *divine* reputation" (2.2); the "*vain* plots" of the "*deicidal* Jews" (2.4); "the *venerable* Passion" (2.4 = A*v* 2, 42: 3); "his *divine* likeness" (3.4 = A*v* 5, 48: 4); Christ's "*holy* Resurrection" and his "*saving* Ascension" (4.2); "*many* idols" (5.1); and (most redundant of all!) "of the *surprising* miracles" (6.2).

Class 3: In the place of one epithet, or of none, a person or a thing receives two: "of the holy *and all-blessed* apostle" (title); "his *many and limitless* miracles" (1.5); "his *most sweet and most beautiful* teaching" (2.2); "the plots of the *wretched and* polluted Jews" (2.8); "his *pure and holy* face" (4.1; cf. A*v* 5, 48: 3); "the *holy and pure* likeness" (4.1 = A*v* 8, 52: 2; cf. A*v* 20, 72: 3); "the *venerable and worshipful* Passion" (4.2; cf. A*v* 2, 42: 3); "the pure *and life-giving* Mysteries" (4.7); "a great *and populous* city" (5.4); and "of the *unclean and evil* spirits" (7.3).

[157] Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 32**: "Die Zusätze in *v* [=V] gegenüber *p* [=P] sind größtenteils stilistischer Art: der Interpolator liebt *epitheta ornantia*."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000180

Other extraneous materials

Having established that some passages from V were interpolated from (or added under the influence of) A and B, two texts related to *AcThad* which are present in the same MS (V); and having also set aside the ornamental epithets; I shall now list, in five categories, the remaining editorial changes of V which are, for one reason or another, evidently not variants in the text-critical sense of the word. Some fall into more than one category or sub-category.

i. *In more than one place* V has the same – or a similar – word or phrase absent from P. There is no good reason why P should have *systematically* excluded words and phrases of these types. V's additions can be explained by his tendency to ornament, or in another way.

- At 1.1 and again at 1.6 V adds a form of the verb ὑπάρχειν. True to the form shown in A*v* (5, 48: 4) and B*v* (7, 43: 39; 14, 51: 16, 21; 18, 55: 8; 19, 55: 24), V adds ὅθεν at the beginnings of four clauses: 2.1, 3.4, 4.9, and 6.11. At 5.1 and again at 6.12 V adds εἰθ' οὕτως. At 5.1 and again at 8.10 V adds ἐκεῖσε, again behaving like A*v* (e. g. 26, 84: 1) and B*v* (*e. g.* 14, 51: 16).
- V adds a word for "very" at 1.2, 2.2 and 5.4 and the phrase "in every place and everywhere" at 2.2.
- At 1.4, 2.2, 3.3, 6.4, 7.1, 7.2, and 8.1, V adds redundant pronominal phrases, such as 1.4: PV "seeing his [the Baptist's] angelic life, he was baptized" + V "by him" and 6.4: PV "finding no guilt" + V "in him".
- At 2.2 ("Abgar also") and 4.2 ("the blessed Thaddaeus also") the redundant "also" is only found in V.
- At 2.7, where P has: "how you heal the feeble etc.", V adds "and cleanse the lepers" (= A*v* 3, 44: 6 = B*v* 8, 45: 15); and at 6.16, where P has: "the power to drive out demons", V again has "and to cleanse lepers". This double addition was made desirable by V's carefully planned interpolation, between 4.1 and 4.2, of a paraphrase of B*v* 6, 43: 22: "And the same Abgar suffered from two diseases, of which one was chronic arthritis, while the other was black leprosy, which was eating up the whole of his body." (See "Interpolations, 16" above.)
- V often redundantly specifies the place where something happened, or to which someone was going. So at 3.1 "Ananias set off", V (copying A*v* 4, 46: 4) adds: "for Jerusalem"; at 3.7 "I came" – "to earth" (ἐπὶ τῆς γῆς); and at 4.1 "he fell down" – "onto the ground" (again ἐπὶ τῆς γῆς); at 4.2 "Thaddaeus set off" – "for Edessa" (cf. A*v* 9); and at 4.9 "they reassembled" – "at Jerusalem"; and, finally, at 6.14 "he sent us out" – (recalling the source-text, Mk 16, 15) "into the whole world".
- AB never begin a sentence with the words ὁ δὲ without specifying the subject, even if that subject can be inferred from the context; in the same way

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000181

V substitutes for "and he" at 3.2 "and the Lord"; at 4.1 "the toparch Abgar"; and at 6.6 "Pilate".

- V, like B*v*, often has redundant adverbial phrases: at 3.4, after "and the imprint of his likeness was left upon the linen", he adds "as he alone was able" (this is not merely redundant, but at odds with the passive mood of the verb); at 4.1, after "when he had received" – "with great delight" (περιχάρως = A*v* 8, 52: 1; cf. A*v* 8 24, 80: 5 περιχάρως ὑπεδέχθη); at 6.11, after "on the third day, before dawn, he arose" – "as God"; at 7.7, after "departed" – "rejoicing"; and at 8.10, after "he went to sleep" – "in peace". Cf. B*v* 13, 51: 4 [Jesus caused his image to be imprinted on the cloth] "in a divine manner and beyond reason" and B*v* 14, 51: 26, [his image was transferred to the tile] "paradoxically and in a manner beyond the reach of thought".
- At 4.1 V adds, after "the Passion", the words "of the Lord" (= A*v* 9, 52: 6); at 3.1, where τῷ Χριστῷ does double duty, with δοὺς and with ἀτενίζων, so that no dative need be added after δοὺς, V adds "to the Lord"; and at 7.5, where P has just "many believed", V has "in our Lord Jesus Christ".
- Wherever Thaddaeus founds a church, V, pedantic, finds the action incomplete; so at 5.1 "founded churches" V adds "and consecrated altars of sacrifice" and at 7.6 "founded a church" V adds "and consecrated it".
- At 6.14 and at 7.5 V adds (from Mt 28, 19 and the Byzantine Liturgy) the formula "in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (cf. B*v* 23, 59: 5, where V has this formula, which is absent from all the other witnesses, except for X, who follows V).

ii. V has a whole phrase, not in P, which would have been deliberately excised *only by a consistent abbreviator*. (The only clearly intentional omission by the scribe of P is 8.2–8.10 and that is a homily, the excision of which may have seemed legitimate, because his purpose in transcribing this text was purely antiquarian, not liturgical.)

- 2.10 (πάντα) + αὐτοῦ τὰ μέλη.
- 4.1 + πίστει καὶ πόθῳ πολλῷ (πρὸ) (= A*v* 8, 52: 3).
- 4.8 (εἰρημένα) + καὶ κεκριμένα.
- 6.15 (βαπτιζομένους) + ὕδατι καθάρῳ.
- 7.1 (δαιμονιῶντας) + καὶ ἔφερον αὐτοῦς πρὸς αὐτὸν.

iii. V changes the syntax to make the narrative flow more smoothly. In some cases, the "improvement" is marred by errors: e. g. where the subject of the participle is different from the subject of the main verb (as in the first example below).

- At 1.5–1.6 P has ἐγένετο αὐτοῦ μαθητής καὶ ἐξελέξατο αὐτὸν, which V changes to γενόμενος αὐτοῦ μαθητής ἐξελέξατο αὐτὸν.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000182

- At 8.11 V has the simpler τότε συναχθέντες, where P, preserving the second prefix of the verb, has καὶ ἐπισυναχθέντες.
- Other examples at 3.3 (= A*v* 5, 48: 2), 3.7, 4.5 (reversing P; cf. A*v* 9, 54: 4, interpolated by V), 4.9, 5.1 and 6.11. For full details, see the *apparatus* of Lipsius at these places.

iv. V has an elaborate phrase (sometimes a gloss) where P has a simple one. Several of the variants in this category illustrate the interpolator's tendency to tautology and to stating the obvious. The principle *utrum in alterum abiturum erat* – which of the two readings is more likely to have been changed into the other – is a good guide here, as elsewhere, as a couple of examples will illustrate.
   - The compound καρδιογνώστης is easily understood and not a rare word (Lampe, *Lexicon* [n. 35], 703, cites six places, including this one, and we may add Act 1, 24). V's unnecessary gloss is influenced, as Dobschütz (*Christusbilder* [n. 7], 46*, *apparatus* to l.25) saw, by Hebr 4, 12.
   - Similarly, the phrase "his likeness" is glossed by V (repeating the phrase from A*v* 5, 48: 4) as "his divine form and appearance".
   - Further variants of this kind at 3.5, 3.7, 4.9, 5.4, 5.7, 7.3 and 8.10. For details, see the *apparatus* of Lipsius.

v. Miscellaneous
   - In the title, after Πρᾶξις, V adds καὶ κοίμησις; cf. the unnecessary additions at 1.1, 6.13 and 8.11.
   - At 6.13 V corrects the inexact ἡμέρας πολλὰς to "forty days" (though "forty" is probably not intended as an exact number in Act 1, 3).
   - At 8.10, the date of Thaddaeus's death (20th August) is made by V to conform to a revised calendar (21st August).

The edition of Lipsius includes all the interpolations and glosses of V, long and short. It thus becomes so bulky as to defeat the object of an *apparatus criticus*, which is to show variants which may possibly preserve the correct reading of the lost archetype from which all the manuscripts are derived. Only these variants need be noticed by the critical reader. The reader who is seriously interested in the manner in which texts were reworked by the scribe of V ought really to compare all the texts in that codex with the same texts in their pristine form. (Dobschütz, *Christusbilder* [n. 7], 30**, noticed long ago that "the collation which was made available to Lipsius was not entirely reliable".) The above analysis goes some way towards showing how the mind of this intelligent, but wordy and pedantic scribe worked. In particular, it documents his painstaking efforts to harmonise *AcThad* with A and B. There is evidence of forward planning in the insertion of a reference to the healing of lepers by Jesus before it is revealed that one of the diseases Abgar suffered from was leprosy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000183

Having removed successively (a) the interpolations from A and B; (b) the redundant adjectives; and (c) other material judged on various criteria to be extraneous to the textual tradition of *AcThad*, we are left with a small number of variants. In this 'restored' form, V may be treated as a second witness to the text of the archetype which it shared with P. This is the basis on which the edition which now follows is made. The text is short enough for the *apparatus criticus* to be printed separately at the end, with a full explanation of the reasoning behind it. From this explanation it emerges that the archetype was a majuscule MS with 30+ characters to a line; that P copied it mechanically, omitting single words for no reason from time to time and inadvertently skipping some lines by jumping from one set of letters at the end of a line to the beginning of a line following the same set of letters (*homoteleuton; saut du même au même*); and that V is the more reliable of the two witnesses. Several times, P simplifies the Greek, but there is only one occasion when V does so (συναχθέντες for ἐπισυναχθέντες at *AcThad* 8.11). V attempts to emend corrupt passages (or, at 8.10, a passage which he misunderstood and so thought to be corrupt), but his method is not that of a modern critical editor.

First edition: *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit Constantinus Tischendorf*, Lipsiae 1851, p. LXXI–XXIII (prolegomena) and 261–65 (text and apparatus); second edition: *Acta apostolorum apocrypha. Ex triginta antiquis codicibus Graecis vel post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet*, II, Lipsiae 1891, repr. Darmstadt 1959, p. CVI–CIX (prolegomena) and 273–78 (text and apparatus); third edition: the present publication.

The division into sections and verses is my own. It is also followed in the French translation I have prepared for the second volume of the Pléiade edition of *Écrits apocryphes chrétiens*, ed. Pierre Geoltrain and Jean-Daniel Kaestli, Paris 2005, 643–60. The division of the sections coincides with that of Tischendorf and Lipsius, except that they begin the eighth section at the beginning of the sixth verse of my seventh section (προσμείνας). This difference is due to their decision to regard the homily of Thaddaeus in the eighth section as an interpolation. If it is omitted, the eighth section becomes too short to stand on its own.

Two notes on orthography

1) *The spelling of Abgar's name.* Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 38** decides against the epigraphically assured older form ἄβγαρος and in favour of the form αὔγαρος, with the same phonetic value, *die damals geläufige Form*. This was indeed "the current form" of the name in the tenth and following centuries and that explains why we find it in P. The only explanation of the form ἄγβαρος, which we find in V, is that the scribe was faithful to the archetype, which had an older spelling. It is possible that this spelling is further evidence for the period

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000184

around 600 as the context in which *AcThad* was written. Evagrius writes ἄγβαρος (*Historia ecclesiastica* 4, 27, ed. Bidez and Parmentier), which "seems to have been fashionable at a certain time in Byzantium", according to Dobschütz (ibid.), who attributes it to the influence of the Arabic *al-akbâr* (meaning "the most great"), though it may equally be explained as phonetically easier, since the aspirated guttural can be spoken with the mouth still open after the vowel A, whereas the transition from aspirated labial to aspirated guttural (*v – gh*) is abrupt.

2) *Byzantine errors and nomina sacra.* I ignore Byzantine phonetic errors in the orthography (e. g. αιδεσσα for Edessa) and tacitly resolve the classic abbreviations (the so-called *nomina sacra*, which include the word for "human").

A note on the Greek of AcThad[158]

The Greek is in some places odd. At 4.8 V has φυλάττειν (for the second time) in place of στοιχεῖσθαι; Tischendorf supplied κατὰ after στοιχεῖσθαι instead. Both the learned scribe of V and the nineteenth-century editor found it difficult to accept that this may be a rare transitive use of the middle with the sense of "conform to", which in the New Testament would be στοιχέω with the dative.

The dative was evidently already beginning to be replaced by the accusative in the circle in which this text was composed. At 6.15 Lipsius conjectures the dative βαπτιζομένοις, but fails to account for the accusative ἀναστησομένους ἀφθάρτους later in the sentence. V paraphrases. Both sense a difficulty; but ἐπαγγειλάμενος may here simply take two accusatives ("promising the baptized the Kingdom") and the participle ἀναστησομένους may be loosely attached to βαπτιζομένους, where in 'good' Greek we might expect ἅτε ἀναστησομένους ("seeing that they were going to rise").

The lack of a definite article at the beginning of 6.15 and before the Second and Third Persons of the Holy Trinity in 4.6 is normal; and at 8.5 πάσης κτίσεως is sanctioned by Col. 1: 15 etc.

Πρᾶξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θαδδαίου, ἑνὸς τῶν Ἑβδομήκοντα

1.1 Λεββαῖος, ὁ καὶ Θαδδαῖος, ἦν μὲν ἀπὸ Ἐδέσσης τῆς πόλεως· μητρόπολις δὲ αὕτη Ὀσροηνῆς, Ἀρμενοσύρων μεσόγειος· 1.2 Ἑβραῖος τῷ γένει· ἐξησκημένος τὰς θείας γραφὰς καὶ λογιώτατος. 1.3 οὗτος ἦλθεν εἰς Ἱερουσαλὴμ προσκυνήσων ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ. 1.4

[158] I am indebted to Christopher Lash for his help with this note, with the biblical references in the text and with the translation; he advised me to give the benefit of the doubt to some passages in P which may at some date have been acceptable Greek, though a Classicist might wish to emend them.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000185

καὶ ἀκούσας τὸ κήρυγμα αὐτοῦ· καὶ ἰδὼν τὸν ἀγγελικὸν αὐτοῦ βίον· ἐβαπτίσθη καὶ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Θαδδαῖος. 1.5 ἰδὼν δέ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν διδαχὴν αὐτοῦ καὶ τὰ θαύματα αὐτοῦ, ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ ἐγένετο αὐτοῦ μαθητής. 1.6 καὶ ἐξελέξατο αὐτὸν εἰς τοὺς Δώδεκα· κατὰ μὲν Ματθαῖον καὶ Μάρκον τοὺς εὐαγγελιστὰς δέκατος ἀπόστολος.

2.1 κατὰ τοὺς χρόνους τούτους ἦν τις τοπάρχης πόλεως Ἐδέσσης ὀνόματι Ἄγβαρος· 2.2 ἐξελθούσης δὲ τῆς φήμης τοῦ Χριστοῦ, τῶν θαυμασίων ὧν ἐποίει καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ, ἀκούσας ὁ Ἄγβαρος ἐξίστατο, 2.3 καὶ ἐπεπόθει ἰδεῖν τὸν Χριστὸν· καὶ οὐκ ἠδύνατο τὴν πόλιν αὐτοῦ καὶ τῆν ἀρχὴν καταλιπεῖν. 2.4 κατὰ δὲ τὰς ἡμέρας τοῦ πάθους καὶ τὰς ἐπιβουλὰς τῶν Ἰουδαίων, νόσῳ κρατηθεὶς ἀνιάτῳ ὁ Ἄγβαρος ἔπεμψεν ἐπιστολὴν τῷ Χριστῷ διὰ Ἀνανίου τοῦ ταχυδρόμου περιέχουσαν τάδε· 2.5 Ἰησοῦ τῷ λεγομένῳ Χριστῷ· Ἄγβαρος τοπάρχης Ἐδεσσηνῶν χώρας, δοῦλος ἀνάξιος. 2.6 ἤκουσταί μοι τὸ τῶν θαυμασίων πλῆθος τῶν ὑπὸ σοῦ γινομένων· 2.7 ὅτι ἀσθενεῖς καὶ τυφλοὺς, χωλοὺς καὶ παρειμένους καὶ δαιμονιῶντας ἰᾶσαι πάντας. 2.8 καὶ διὰ τοῦτο παρακαλῶ τὴν ἀγαθότητά σου παραγενέσθαι ἕως ἡμῶν· καὶ ἐκφυγεῖν τὰς ἐπιβουλὰς τῶν μιαρῶν Ἰουδαίων, ἃς φθόνῳ κατὰ σοῦ κινοῦσιν. 2.9 μικρὰ δέ μοι πόλις ἐστίν, ἀρκοῦσα τοῖς ἀμφοτέροις. 2.10 παραγγείλας τῷ Ἀνανίᾳ ὁ Ἄγβαρος, ἱστορῆσαι τὸν Χριστὸν ἀκριβῶς ποίας ἰδέας ἐστίν, τήν τε ἡλικίαν καὶ τρίχα καὶ ἁπλῶς πάντα.

3.1 ὁ δὲ Ἀνανίας ἀπελθὼν καὶ δοὺς τὴν ἐπιστολὴν, ἣν ἐπιμελῶς ἀτενίζων τῷ Χριστῷ· καὶ οὐκ ἠδύνατο καταλαβέσθαι αὐτόν. 3.2 ὁ δὲ ὡς καρδιογνώστης γνοὺς ᾔτησε νίψασθαι· 3.3 καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ ῥάκκος τετράδιπλον· καὶ νιψάμενος ἀπεμάξατο τὴν ὄψιν αὐτοῦ. 3.4 ἐντυπωθείσης δὲ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ ἐν τῇ σινδόνι, ἐπέδωκεν τῷ Ἀνανίᾳ εἰπὼν· 3.5 ἀπελθὼν ἀπόδος καὶ ἀπάγγειλον τῷ ἀποστείλαντί σε· 3.6 εἰρήνη σοὶ καὶ τῇ πόλει σου· 3.7 ὅτι διὰ τοῦτο ἦλθον, παθεῖν ὑπὲρ τοῦ κόσμου καὶ ἀναστῆναι, καὶ ἀναστῆσαι τοὺς προπάτορας· 3.8 μετὰ δὲ τὸ ἀναληφθῆναί με εἰς οὐρανοὺς, ἀποστελῶ σοι τὸν μαθητήν μου Θαδδαῖον, 3.9 ὅστις φωτίσει σὲ καὶ ὁδηγήσει σὲ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, καὶ σὲ καὶ τὴν πόλιν σου.

4.1 ὁ δὲ δεξάμενος τὸν Ἀνανίαν καὶ πεσὼν καὶ προσκυνήσας τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἰάθη ἀπὸ τῆς νόσου αὐτοῦ πρὸ τοῦ φθάσαι τὸν Θαδδαῖον. 4.2 μετὰ δὲ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀνάληψιν, ἀπῆλθεν ὁ Θαδδαῖος πρὸς Ἄγβαρον· 4.3 καὶ εὑρὼν αὐτὸν ὑγιῆ, ἐξηγήσατο αὐτῷ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρώπησιν 4.4 καὶ ἐβάπτισεν αὐτὸν συν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ· 4.5 καὶ πολλὰ πλήθη Ἑβραίων τε καὶ Ἑλλήνων, Σύρων τε καὶ Ἀρμενίων κατηχήσας 4.6 ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεῦματος, χρίσας αὐτοὺς τὸ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000186

ἅγιον μύρον. 4.7 καὶ μετέδωκεν αὐτοῖς τῶν ἀχράντων μυστηρίων τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· 4.8 καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς φυλάττειν καὶ τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως καὶ στοιχεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων εἰρημένα εἰς Ἱερουσαλήμ. 4.9 κατ᾽ ἐνιαυτὸν γὰρ συνήγοντο εἰς τὸ πάσχα· καὶ πάλιν διεμέριζεν αὐτοῦς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

5.1 ὁ δὲ Θαδδαῖος σὺν τῷ Ἀγβάρῳ κατέλυσεν εἰδωλεῖα καὶ ἔκτισεν ἐκκλησίας· 5.2 καὶ χειροτονήσας ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐπίσκοπον, καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους· 5.3 παρέδωκεν αὐτοῖς τὸν κανόνα τῆς ψαλμῳδίας καὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας. 5.4 καὶ καταλιπὼν αὐτοῦς, ἀπῆλθεν εἰς Ἄμιδα πόλιν μεγάλην, μητρόπολιν Μεσηχάλδων καὶ Σύρων ἤγουν Μεσοποταμίας Συρίας, παρὰ τὸν Τίγριν ποταμόν. 5.5 καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων σὺν τοῖς μαθηταῖς τῇ ἡμέρᾳ τῶν Σαββάτων, 5.6 μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου, εἶπεν ὁ ἀρχιερεὺς πρὸς Θαδδαῖον καὶ τοῦς μαθητὰς αὐτοῦ· 5.7 ἄνδρες ξενικοὶ, πόθεν ἐστὲ καὶ τίνος χάριν πάρεστε;

6.1 ὁ δὲ Θαδδαῖος εἶπεν· πάντως τὸ ῥήμα τὸ γεγενὸς εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἠκούσατε. 6.2 καὶ ἡμεῖς μαθηταὶ αὐτοῦ ἐσμὲν καὶ μάρτυρες τῶν θαυμασίων ὧν ἐποίησεν, καὶ ὧν ἐδίδαξεν· 6.3 καὶ ὡς διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι τῆς Ἰουδαίας. 6.4 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀνακρίνας καὶ μὴ εὑρὼν αἰτίαν, ἤθελεν ἀπολῦσαι αὐτόν. 6.5 οἱ δὲ ἐπεφώνουν· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος, ὅτι ἑαυτὸν βασιλέα κηρύττει. 6.6 ὁ δὲ φοβηθεὶς ἀπενίψατο τὰς χεῖρας, θεωροῦντος τοῦ ὄχλου, καὶ εἶπεν· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. 6.7 καὶ ἀποκριθέντες οἱ ἀρχιερεῖς εἶπον· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. 6.8 ὁ δὲ Πιλᾶτος παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς. 6.9 οἱ δὲ παραλαβόντες αὐτὸν σὺν τοῖς στρατεύμασιν, ἐμπτύσαντες καὶ πολλὰ κατάπαίξαντες, 6.10 ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ κατέθεντο ἐν τῷ μνημείῳ, ἀσφαλισάμενοι καλῶς, παραστήσαντες καὶ φύλακας. 6.11 καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, πρὸ τοῦ αὔγους, ἠγέρθη, καταλείψας τῷ τάφῳ τὰ ἐντάφια· 6.12 καὶ ὤφθη πρῶτον τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ ἄλλαις γυναιξίν, καὶ Πέτρῳ καὶ Ἰωάννῃ, τοῖς πρώτοις τῶν συμμαθητῶν μου, 6.13 ἔπειτα καὶ ἡμῖν τοῖς Δώδεκα· οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν ἐπὶ ἡμέρας πολλὰς. 6.14 καὶ ἀπέστειλεν ἡμᾶς ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ κηρύξαι μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, 6.15 βαπτιζομένους ἐπαγγειλάμενος βασιλείαν οὐρανῶν ἀναστησομένους ἀφθάρτους ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου. 6.16 καὶ ἔδωκεν ἡμῖν ἐξουσίαν δαίμονας διώκειν καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, καὶ νεκροὺς ἀνιστᾶν.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000187

7.1 ἀκούσαντες δὲ οἱ ὄχλοι, ἐπισυνήγαγον τοὺς ἀσθενεῖς αὐτῶν καὶ δαιμονιῶντας. 7.2 ὁ δὲ Θαδδαῖος, ἐξελθὼν σὺν τοῖς μαθηταῖς καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν ἐπιτιθεὶς τὴν χεῖρα τῇ ἐπικλήσει τοῦ Χριστοῦ, πάντας ἐθεράπευσεν. 7.3 οἱ δὲ δαιμονιῶντες πρὸ τοῦ ἐγγίσαι τὸν Θαδδαῖον ἐθεραπεύοντο, ἐξερχομένων τῶν πνευμάτων. 7.4 ἐπὶ πολλὰς δὲ ἡμέρας ἐπισυντρεχόντων τῶν λαῶν ἐκ διαφόρων χωρίων καὶ θεωρούντων τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ Θαδδαίου, 7.5 καὶ ἀκούοντες τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ, πολλοὶ ἐπίστευσαν καὶ ἐβαπτίζοντο, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. 7.6 προσμείνας οὖν αὐτοὺς ἐπὶ ἔτη πέντε, ἔκτισεν ἐκκλησίαν· 7.7 καὶ καταστήσας ἐπίσκοπον ἕνα ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, ἐπευξάμενος αὐτοῖς ἐξῆλθεν, 7.8 περιερχόμενος τὰς πόλεις τῆς Συρίας καὶ διδάσκων καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς ἀσθενοῦντας· 7.9 ὅθεν πολλὰς πόλεις καὶ χώρας προσήγαγεν τῷ Χριστῷ διὰ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ.

8.1 διδάσκων οὖν καὶ εὐαγγελιζόμενος πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν τὸν Χριστὸν ὁ Θαδδαῖος σὺν τοῖς μαθηταῖς καὶ ἰώμενος τοὺς ἀσθενοῦντας, ἀπῆλθεν εἰς Βηρυτὸν, πόλιν τῆς Φοινίκης παραθαλασσίαν. 8.2 καὶ εἰσελθὼν ἐν αὐτῇ, ἐκήρυττεν τὸν Χριστόν, λέγων πρὸς ἅπαντας μετὰ δακρύων· 8.3 ἄνδρες οἱ ἔχοντες ὦτα ἀκούειν, ἀκούσατε παρ᾽ ἐμοῦ λόγον ζωῆς. ἀκούσατε νουνεχῶς καὶ σύνετε. 8.4 ἀπόστητε τῶν πολλῶν δοξῶν ὑμῶν· καὶ πιστεύσαντες, προσέλθετε ἑνὶ Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ· τῷ τῶν Ἑβραίων Θεῷ. 8.5 οὗτος γὰρ μόνος ἀληθινὸς θεὸς καὶ δημιουργὸς πάσης κτίσεως, 8.6 ἐρευνῶν καρδίας ἀνθρώπων, καὶ ἑκάστου εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὡς ποιητὴς τῶν ἁπάντων. 8.7 αὐτῷ μόνῳ, ἀτενίζοντες εἰς τὸν οὐρανὸν, προσπίπτετε ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας. 8.8 καὶ αὐτῷ μόνῳ θύετε θυσίαν αἰνέσεως, καὶ εὐχαριστεῖτε διὰ παντός, ἀπεχόμενοι ἃ αὐτοὶ ὑμεῖς μισεῖτε. 8.9 ὅτι θεὸς εὔσπλαγχνος καὶ φιλάνθρωπός ἐστιν, καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 8.10 οὕτως οὖν καὶ ἐκεῖ διδάξας καὶ πολλοὺς φωτίσας, ἐκοιμήθη μηνὶ Αὐγούστῳ, εἰκάδι. 8.11 καὶ ἐπισυναχθέντες οἱ μαθηταὶ, ἐκήδευσαν αὐτὸν ἐντίμως. 8.12 καὶ πολλοὶ ἀσθενεῖς ἐθεραπεύθησαν καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

Apparatus criticus

Tit. πράξις PV ΄ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ litteris maiusculis V; ΙΒ΄ P
1.1 ὡσροηνῆ P ὁσροηνή V; em. Tischendorf
1.3 οὗτος om. P ἐν om. P
2.1 τις om. P
2.3 ἐπόθει P

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000188

3.3 ῥάκκος om. P
3.5 ἀπελθὼν om. P, cf. *Doctrina Addai* 5: (Syriace *zel w* = '*i atque*')
4.1 τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ supplevi | πρὸ τοῦ φθάσαι τὸν θαδδαῖον ὁ αὔγαρος ἰάθη ἀπὸ τῆς νόσου αὐτοῦ P, quod emendavi
4.8 φυλάττειν: φυλάσσειν PV; emendavi
5.2 καὶ (primum) om. P
5.7 ξενικοὶ om. P
6.9 καταπλήξαντες P
7.2 καὶ om. P ἐπιτιθῶν P
7.3 τοῦ om. P
7.6 αὐτοῦς P
7.8 καὶ ἰώμενος ... (8.1) διδάσκων om. P
8.1 οὖν suppl. V (cf. 8.10) πᾶσαν ... θαδδαῖος om. P τὸν χριστὸν ὁ θαδδαῖος πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν V, quod emendavi
8.2 καὶ εἰσελθὼν ... (8.10) οὖν om. P
8.6 ἀνθρώπου V: emendavi
8.10 post οὕτως οὖν add. ποιῶν καὶ διδάσκων ὁ τοῦ κυρίου ἀπόστολος θαδδαῖος V

Explanation of the reasoning behind the apparatus criticus

Title: The singular, πράξις, means "behaviour"; the plural, πρᾶξεις, sounds the same in Byzantine pronunciation (which explains the spelling error). The Greek for the *Acts of the Apostles* is πρᾶξεις τῶν ἀποστόλων, so it is the plural which is needed here, as Lipsius saw. If the original had ΈΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ, this might be corrected to δώδεκα, or IB (which is what P has), because of what the text has at the end of Section 1: ἐγένετο αὐτοῦ μαθητὴς. καὶ ἐξελέξατο αὐτὸν εἰς τοὺς Δώδεκα. "Seventy" is thus the more improbable of the two readings and so the most likely to be right. The majuscules have the effect of a modern writer adding: "(*sic*)".

1.1 The archetype had P's reading, ὡσροηνῆ, accented as for the genitive ending -ῆς (the last letter had somehow been omitted); V, who was probably familar with Eusebius, *Historia ecclesiastica* 2, 1, knew enough to correct the Omega to Omikron, but did not presume to correct the breathing. He "corrected" the accent to read the nominative case and added καλουμένη to give that case some justification.

1.3 etc.: P quite often misses a single word: 1.3 οὗτος, ἐν, 2.1 τις, 3.3 καὶ, ῥάκκος, 3.5 ἀπελθὼν, 5.2 καὶ, 7.2 καὶ, 7.3 τοῦ.

2.3 Either ἐπεπόθει was simplified to ἐπόθει, or else ἐπόθει was expanded to ἐπεπόθει by dittography. The former seems more likely; and indeed we find ἐπιποθεῖν at Rom 1, 11 (a close parallel about earnestly desiring to see some-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000189

one) and 2 Cor 5, 2 (earnestly desiring to be additionally clothed in a dwelling not made with hands). Evagrius has ἐπόθει, but he was not quoting our text, though he may have been translating from the same Syriac original.

2.10 τὸν Χριστὸν, 4.6 τὸ ἅγιον μύρον and 7.6 αὐτοῦς are all accusatives substituted for datives. This linguistic development, completed in modern Greek, which has no dative case, took place gradually during the Middle Ages.

3.3 τετράδιπλος is an adjective and is not so common as to be able to function elliptically, without a noun. Lampe cites this passage only and derives from P *via* the edition of Lipsius the idea that the neuter form can be used substantively. In this case, as in the case of ἀπελθὼν (see the next entry), not only V, but also the texts composed in 944–945 were more faithful to the text of *AcThad* than P. As we have seen, P has a tendency to omit single words from time to time for no particular reason.

3.5 ἀπελθὼν, another single word, was omitted by P because the scribe's eye jumped from one ἀπ- to the next in a short phrase containing four words with the same prefix. This jump was all the more apt to occur because the scribe began a new line (fol. 161 *v*, line 10) after writing the first letter, ἀ-, of the sentence. This phrase was adapted by the author from the *Teaching of Addai*, which supports ἀπελθὼν (I read directly from fol. 3 *v* of the St Petersburg MS, reproduced on p. 46 of Desreumaux, *Abgar*, col. 1, lines 19–21):

ܙܠ ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܡܪܟ ܕܫܕܪܟ ܝܬܝ

Go and tell your master, who sent you to me, (that …)!

4.1 The scribe of the MS which was the common ancestor of P and V skipped from τὴν εἰκόνα to πρὸ τοῦ φθάσαι τὸν Θαδδαῖον, and then tried to retrieve the situation by writing the subject again (redundant after ὁ δὲ), in full, and the main clause, which he should have written first. In order to reconstruct a whole line of 30+ characters which might have been skipped, we have to restore the words τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ after εἰκόνα; and, indeed, something of the sort does seem to be required here, as the scribe of V perceived, for he added τοῦ κυρίου:

ΤΗΝΕΙΚΟΝΑ
ΤΟΥΚΥΗΜΝΙΥΧΥΙΑΘΗΑΠΟΤΗΣΝΟΣΟΥΑΥΤΟΥ
ΠΡΟΤΟΥΦΘΑΣΑΙΤΟΝΘΑΔΔΑΙΟΝ

6.9 καταπαίξαντες gives much the better sense, especially when we compare Mk 15, 20 and Mt 27, 29 (ἐνέπαιξαν), a reminiscence of which must have influenced the erroneous collation of V used by Lipsius, which recorded ἐμπαίξαντες. The corruption is best understood by the confusion of majuscules: ΚΑΤΑΠΑΙΞΑΝΤΕΣ, with an incompletely legible sixth letter, was read as ΚΑΤΑΠΛΙΞΑΝΤΕΣ and the supposed itacism was "corrected" to give P's καταπλήξαντες. The scribe who did this did not ask himself where it is written that Jesus was ever astounded or terrified.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000190

7.2 V's reading is preferable, because Thaddaeus first laid his hand on people's heads and, when he had done so they were healed. The scribe of P *saw* ἐπιτιθεὶς, but, under the influence of ἐξελθὼν, which was still sounding in his head from a moment earlier, he *wrote* ἐπιτιθῶν.

7.8–8.1 P jumped from one instance to another of the word διδάσκων, falling a victim once again to *homoteleuton*, or a *saut du même au même*.

ΔΙΔΑΣΚΩΝ
ΚΑΙΠΩΜΕΝΟΣΠΑΝΤΑΣΤΟΥΣΑΣΘΕΝΟΥΝΤΑΣΟ
ΘΕΝΠΟΛΛΑΣΠΟΛΕΙΣΚΑΙΧΩΡΑΣΠΡΟΣΗΓΑΓΕΝ
ΤΩΧΩΔΙΑΤΗΣΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣΑΥΤΟΥΔΙΔΑΣΚΩΝ
ΚΑΙΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΣ

P worked mechanically, so he will not have thought to omit the resumptive οὖν. This was therefore probably omitted by the archetype and supplied by V, correctly.

8.1 The scribe of P must have omitted a line by jumping from εὐαγγελιζόμενος at the end of one line to σὺν τοῖς μαθηταῖς at the beginning of the line after the next. If ὁ θαδδαῖος was originally directly before σὺν τοῖς μαθηταῖς, as would be better, the line omitted by P would have ended with the same two letters as εὐαγγελιζόμενος, explaining P's mechanical error by *homoteleuton*:

ΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΣ
ΤΟΝΧΝΠΑΣΑΝΠΟΛΙΝΚΑΙΧΩΡΑΝΟΘΑΔΔΑΙΟΣ
ΣΥΝΤΟΙΣΜΑΘΗΤΑΙΣ

εὐαγγελίζεσθαι is frequently used with two direct objects, but these, to judge from Lampe, *Lexicon* (n. 35), 555, are always in the same order: first the recipient of the message, then the content of the message. The archetype of P and V was therefore corrupted. The scribe had inadvertently copied τὸν Χριστὸν directly after εὐαγγελιζόμενος. A similar error was made by the scribe of P on fol. 162 *r*, lines 28f., where he wrote οἱ δὲ, then, too early, the word τοῦτον; this last he crossed out, then wrote ἐπεφώνουν· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος, with τοῦτον in the right place. The scribe of the archetype did not wish to resort to crossing out; when he noticed his error, immediately after writing τὸν Χριστὸν, he continued with πᾶσαν πόλιν etc., as though the objects of εὐαγγελιζόμενος were simply ordered unusually in this text. The scribe of V attempted to improve the result by moving the subject, ὁ Θαδδαῖος, back to a position between the two objects. He did not think of simply switching the objects around, the best solution.

8.2–8.10 The words καὶ εἰσελθὼν ... Θαδδαῖος are only in V and have been suspected, therefore, as one of that scribe's many interpolations. However, all his long interpolations come from two related texts copied by him on earlier folios in the same codex. This passage is not in either of those. Either V departed from his custom and added a long passage from a text as yet unidentified; or he com-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000191

posed the passage himself; or else P departed from *his* custom and omitted a long passage for a reason, rather than omitting words and short passages by mistake. Which is most likely? The section on Thaddaeus's mission to Beirut in *AcThad* would be very short without this sermon, which is consonant with the rest of the text in referring to the Christian God as "the God of the Hebrews" (Ex 3, 18 et passim). The explanation of P's omission may be that he was copying the text for its antiquarian interest, not for liturgical use. For the same reason he did not bring the date into line with the late tenth-century calendar. It is true that we have been working on the assumption that P altogether lacked critical acumen. The problem can be solved by supposing he was instructed by the commissioner of the MS to omit the sermon.

8.6: My feeling is that καρδίας ἀνθρώπου is too brutal a juxtaposition of plural and singular (one might write καρδίαν but ἀνθρώπων is more likely to have been corrupted, because it is nearly always abbreviated). Should not αὐτῶν be emended to αὐτοῦ, agreeing in number with ἑκάστου? Perhaps, but with ἀνθρώπων before and τῶν ἁπάντων coming after, the strict grammatical singular probably gave way to the plural, as it often does in English verbs with the subject "none of them".

8.10: After οὖν, V added: ποιῶν καὶ διδάσκων ὁ τοῦ κυρίου ἀπόστολος Θαδδαῖος (P has a *lacuna* here), perhaps because he read the following καὶ as a conjunction and thought that there was a participle missing after οὕτως. He reconstructed the line which he thought must have been omitted, but it is unconvincing, partly because no actions of Thaddaeus in Beirut have yet been mentioned, and partly because it replicates the reference to teaching.

English Translation of AcThad

Acts of the Holy Apostle Thaddaeus, One of the Seventy[159]

1 (1) Lebbaeus, or Thaddaeus,[160] was from the city of Edessa, the metropolis of Osrhoene in the middle of a region inhabited by Armenians and Syrians. (2) A Hebrew by birth, he was thoroughly versed in the Holy Scriptures. (3) This highly educated man came to Jerusalem to offer worship there in the days of John the Baptist, (4) hearing whose proclamation, and seeing whose angelic life, he was baptized and given the name Thaddaeus. (5) He witnessed Christ's

[159] Lk 10, 1. Title inspired by that of Lk's *Acts of the Apostles* in the New Testament. A variant reading, influenced by 1.6, calls him "one of the Twelve". The reading here adopted suggests that there is no disharmony between the tradition that he was one of the Twelve and Eusebius, who calls him one of the Seventy. The Seventy were *other* than the Twelve, according to Lk, it is true, but then Lk does not name Thaddaeus among the Twelve (see n. 162).

[160] Mt 10, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000192

presence among men, his teaching and his miracles, and following him,[161] became his disciple. (6) What is more, Christ chose him as one of the Twelve Apostles, the tenth, according to the evangelists Matthew and Mark.[162]

2 (1) In those times there was a man called Abgar, who was king[163] of the city of Edessa. (2) The rumour of the marvellous things that Christ was doing and teaching spread abroad and Abgar, hearing it, was astonished. (3) He longed to see[164] Christ, but he could not abandon his city and his office. (4) It was in the days of (i. e., leading up to) Christ's Passion and the plots of the Jews that Abgar, who suffered from an incurable illness, sent a letter to him by the courier Ananias which contained the following: (5) "To Jesus, called Christ, Abgar, king[165] of the region of Edessa, unworthy slave. (6) I have heard of the many marvels which come about through you, (7) how you heal the feeble and the blind, the lame and the paralysed, even the possessed, every one.[166] (8) For this reason I invite your Goodness[167] to come to us and so escape the plots which the unclean Jews are setting in motion against you out of jealousy.[168] (9) My city may be small, but it is big enough for both of us." (10) Abgar gave Ananias instructions to find out what exactly was the outward appearance of Christ: his age, his hair, and all the rest.

3 (1) So Ananias went and gave the letter to Christ, then stayed there, gazing intently at him; but he was unable to comprehend him.[169] (2) Then he who knows the secrets of the heart,[170] realising his difficulty, asked to wash. (3) He was given a length of folded cloth with four layers, which he used to dry his face with after he had washed; (4) and the imprint of his image was left behind in the linen. He gave it to Ananias, saying: (5) "Go and give this to the man who sent you and take him a message: (6) Peace be upon you and upon your city, (7) because I came for this: to suffer on behalf of the world and to rise from the dead and to raise up our first parents.[171] (8) But after I have been taken up into the heavens,[172] I shall send you my disciple, Thaddaeus, (9) and

---

161 Joh 1, 29. 42.

162 Mt 10, 3 and Mk 3, 18. Lk 6, 16 (cf. Act 1, 13) mentions, in place of Thaddaeus or Lebbaeus, "Judas, brother of James".

163 Greek: τοπάρχης. See Procopius, *Wars*, 2, 12: "In those days the kings of the nations were called so."

164 Mt 13, 17; Lk 10, 24; Rom 1, 11; 2 Tim 1, 4.

165 See n. 163.

166 Lk 14, 13. 21.

167 Mk 10, 18, though it may be simply polite, as in Julian, *Ep.* 1.1.

168 Mt 27, 18; Mk 15, 10.

169 Joh 1, 5.

170 Act 1, 24; 15, 8; Ps 139 (138), 1–6.

171 Adam and Eve are referred to here and in the Byzantine Liturgy as οἱ προπάτορες. Associated with Adam and Eve in this anticipatory resurrection are the just patriarchs of the Jewish people.

172 Mk 16, 19; Act 1, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000193

he will enlighten you and lead you into the whole truth,[173] both you and your city."

4 (1) As for Abgar, when he had welcomed Ananias back, he fell down and worshipped the image of our Lord Jesus Christ, and was healed of his illness[174] before the arrival of Thaddaeus. (2) It was only after the Passion and the Resurrection and the Ascension that Thaddaeus set off to visit Abgar. (3) Finding him in good health, he explained to him the Incarnation of Christ, (4) and baptized him, together with his whole household. (5) Then he instructed a vast number – Hebrews and Hellenes, Syrians and Armenians – (6) and baptized them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, anointing them with holy chrism. (7) He gave them each Communion in the pure mysteries of the holy Body and Blood of our Lord Jesus, Christ; (8) and he passed on to them the practice of preserving and observing the Law of Moses[175] and conforming to what had been decreed by the Apostles in Jerusalem.[176] (9) For they gathered there every year for the Passover and after that the Holy Spirit sent them off again to different parts.

5 (1) Moreover, with the help of Abgar, Thaddaeus pulled down the temples of the idols and founded churches; (2) and he ordained one of his disciples as bishop, together with presbyters and deacons, (3) and these he initiated into the regular singing of the psalms and the holy Liturgy. (4) Then he left them and set off for Amida, a great city beside the river Tigris, the metropolis of the Middle-Chaldeans and Syrians, that is, of Mesopotamian Syria. (5) And he entered the synagogue of the Jews with his disciples on the day of the Sabbath. (6) And after the reading from the Law,[177] the chief priest [*sic*] said to Thaddaeus and his disciples, (7) "You men of foreign parts, where are you from and what are you here for?"

6 (1) And Thaddaeus said,[178] "Surely you have heard the report of the events in Jerusalem surrounding Jesus Christ, the Son of God? (2) We are also his disciples and witnesses to the miracles which he performed and to the things he taught (3) and to the fact that the chief priests handed him over, out of jealousy,[179] to Pilate, the governor of Judaea. (4) As for Pilate, he examined him and, finding no case against him, was inclined to release him."[180] (5) But they shouted back at him, "If you free this man, you are no friend of Caesar's, because he proclaims himself a king."[181] (6) Then he was afraid and washed his

---

[173] Joh 16, 13, where, however, the subject is the Holy Spirit.
[174] Mk 5, 25. 34.
[175] Mt 5, 17. 19.
[176] Act 15, 19–21; Act 16, 4.
[177] Cf. Lk 4, 16 and (for the whole situation) Mk 6, 1. 6; Mt 13, 5; Lk 4, 15. 30.
[178] For the following (6.1–16), cf. Mk 15f; Mt 27f; Lk 23f; Joh 18, 20.
[179] Mt 27, 18; Mk 15, 10.
[180] Lk 23, 16; 23, 22; Joh 18, 38f.
[181] Joh 19, 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000194

hands in the sight of the crowd and said, "I am innocent of the blood of this human being. Do as you see fit!" (7) And the chief priests answered and said, "Let his blood be upon us and upon our children!"[182] (8) Then Pilate delivered him up to them.[183] (9) And they took him, with the help of the army,[184] and after spitting upon him and mocking him in many ways, (10) they crucified him and laid him in the Sepulchre, securing it well and stationing guards there, too.[185] (11) But on the third day, before dawn, he arose, leaving his grave-clothes in the grave. (12) And he was seen first by his mother[186] and by other women[187] and by Peter and John,[188] the first of my fellow-disciples; (13) and subsequently also by us, the Twelve,[189] who ate and drank with him[190] after his rising from the dead for many days.[191] (14) And he sent us out in his name to proclaim repentance and the forgiveness of sins to all the nations,[192] (15) promising[193] the baptized[194] the Kingdom of Heaven,[195] seeing that they were going to rise uncorrupted[196] at the conclusion of this age.[197] (16) And he gave us the power to drive out demons and to cure every illness and every weakness[198] and to raise the dead.[199]

7 (1) When the crowds heard this, they assembled with their sickly and possessed. (2) And Thaddaeus came out with his disciples and laid hands on each and every one of them, calling upon Christ as he did so, and healed them all. (3) But those who were possessed were healed before Thaddaeus came near them in that the spirits went out of them.[200] (4) For many days great numbers

---

182 For this and the previous verse, see Mt 27, 24. 25, where, however, it is "all the [Jewish] people" who take the blood-guilt upon themselves and upon their children.
183 Lk 23, 25; Joh 19, 16.
184 Lk 23, 11; cf. Act 23, 10. 27.
185 Mt 27, 66.
186 Joh 20, 11. 17, where, however, the Mary to whom Jesus appears is Mary Magdalene. The variant is probably based on Tatian's *Gospel Harmony*: see Ephraim, *Commentary on the Diatessaron* 21.27.
187 Lk 23, 55;–24, 9; 24, 10; but Lk (unlike Mt 28, 9) does not report that Jesus appeared to these women.
188 Joh 20, 1– 10; Lk 24, 34 ("he was seen by Simon [Peter]"). According to the most ancient tradition, reported by Paul in 1 Cor 15, 5, Jesus appeared first to Cephas (Peter), then to the Twelve; there is no mention there of John or of the women.
189 1 Cor 15, 5; contrast Mt 28, 16; Mk 16, 14; Lk 24, 9; 24, 33 (the Eleven).
190 Act 10, 41.
191 Act 1, 3 ("forty").
192 Mt 28, 18. 20.
193 Lk 24, 49; Act 1, 4.
194 Mk 16, 16.
195 Joh 3, 5.
196 1 Cor 15, 52; 1 Thess 4, 16.
197 Mt 24, 3; 28, 20.
198 Mt 10, 1; Lk 9, 1.
199 Cf. Joh 14, 12.
200 For 7.1–7.3, see Mk 1, 32. 34; Mt 8, 16; Lk 4, 40f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000195

of people, flooding in from various villages and seeing what was happening at the bidding of Thaddaeus (5) and hearing his teaching, believed and were baptized, confessing their sins.[201] (6) So, then, he stayed with them for five years and built a church. (7) And after installing one of his disciples as bishop, together with presbyters and deacons, he prayed for them and departed, (8) making a circuit through the cities of Syria and teaching and healing all the sick, (9) by which means, as well as by his teaching, he brought many cities and districts to Christ.

8 (1) While teaching, therefore, and spreading the good news about Christ with the help of his disciples in every city and district, and healing the sick, Thaddaeus went as far as Beirut, a city of Phoenicia beside the sea; (2) and, entering there, proclaimed Christ, saying to all the people with tears in his eyes:[202] (3) "You men who have ears to hear,[203] hear from me the word of life![204] Listen attentively and understand! (4) Abandon your many opinions and come, believing, to the one living[205] and true God, the God of the Hebrews! (5) For this God alone is a true God[206] and the Craftsman of all Creation.[207] (6) Moreover, he searches the hearts[208] of men and knows everything about each one of them[209] before his birth, in as much as he is the Maker of all things. (7) To him alone, gazing fixedly up into heaven,[210] fall down in the evening and in the morning and at noon![211] (8) To him alone offer up a sacrifice of praise![212] And offer him thanks through everything,[213] shunning the things which you yourselves hate;[214] (9) for he is a compassionate and humane God, and he will reward each person according to his works."[215] (10) Having taught there also in this way and enlightened many, he went to sleep in the month of August, on the twentieth. (11) When his disciples were assembled, they gave him a distinguished burial (12) and many sick people were healed and gave glory to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, unto the ages of ages. Amen!

---

201 Mt 3, 6.
202 Cf. Act 20, 31.
203 Mt 11, 13; 13, 9; Mk 4, 9; Lk 8, 8; Is 6, 9.
204 Phil 2, 16; Act 13, 26; Ps 107 (106), 20.
205 Mt 16, 16; Dtn 5, 26; Ps 42 (41), 3; 84 (83), 3; Josh 3, 10; Jer 10, 10; Dan 6, 21; 6, 27.
206 Joh 17, 3.
207 Gen 1, 1.
208 Rom 8, 27; Apk 2, 23; Ps 7, 10; 139 (138), 1; Hebr 4, 12.
209 Ps 139 (138), 13–23.
210 Act 1, 10; 7, 55.
211 Ps 55 (54), 17–18.
212 Hebr 13, 15; Ps 50 (49), 14, 23; Jer 17, 26.
213 Eph 5, 20; 1 Thess 5, 18; Ps 107 (106), 1, 8, 15.
214 Cf. Rom 7, 15.
215 Rom 2, 6; Mt 16, 27; Ps 62 (61), 13; Prov 24, 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000196

Commentary on AcThad

This commentary does not start at the beginning and go through the text verse by verse. Instead, it takes a thematic approach illustrated with synoptic tables. The questions selected for discussion are: a) to what extent is *AcThad* consistent in its Edessene bias? b) what is the significance of the exclusion of St Thomas from the story of the mission to Edessa? c) why does *AcThad* not make Jesus write a letter to Abgar? d) how does *AcThad* fit into the tradition concerning the apostle of Edessa? e) by which stages did *AcThad* evolve out of *Doctrina Addai* (*The Teaching of Addai*)? Finally, having adopted the working hypothesis that the second part of *AcThad* was neither translated, nor adapted from the Edessene original, but added on in 629 or shortly afterwards, I shall examine this part in more detail, with a view to discovering the purpose of the writer who substituted these sections for the original ending. There are several appendices on points of interest.

From Table 1 it is clear that an Edessene story has been adapted and modified by a non-Edessene editor to produce a hybrid text, entitled "*The Acts*[216] *of the Apostle Thaddaeus*".

Edessene traits in *AcThad*	Non-Edessene traits in *AcThad*
Thaddaeus was born in Edessa (1.1)	It is explained where Edessa was situated (1.1)
Thaddaeus and John the Baptist were linked (1.4)	Thaddaeus worked no miracle in Edessa (4.3–5.3)
Thaddaeus ranked as one of the Twelve (1.6)	Thaddaeus worked miracles elsewhere (7.1–9)
Edessa's king was the first to confess Christ (2.5)	Edessa received no guarantee of protection (3.6)
Edessa possessed a god-made image of Him (3.4)	The image is forgotten in the second part (4.2ff.)
The story resembles the *Teaching of Addai* (3.5)	… but Thad. was not buried at Edessa (8.10–11)
Christ Himself 'came' to Edessa in a cloth (4.1)	Syrians were in need of religious instruction (4.5)

Table 1: The hybrid nature of the *Acts of Thaddaeus* with Edessene and non-Edessene traits.

[216] Maurice Geerard, ed., *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992 (Corpus Christianorum), 185 (Thaddaeus); 65–70 (Abgar); cf. 101–86 (various apostles). See also Altaner and Stuiber, *Patrologie* (n. 140), § 39, 132–40 and the two volumes of *EAC*, including the *Acts* of Andrew, John, Peter, Paul, Philip and Thomas (as well as the *Teaching of Addai*) and (in vol. II) those of Andrew and Matthew, Peter and Andrew, Timothy, Titus and Barnabas, and the *Acts of John at Rome*. None of these is really comparable with *AcThad*. Most are much longer and read like novels; they typically include a good deal of dialogue, some of it involving women; many include fabulous, even erotically charged (though ultimately chaste) adventures; few of them end with a peaceful death; none of them makes the apostle in question preach obedience to the Law of Moses and a return to "the one living God of the Hebrews" or otherwise uses language which appears more Jewish than Christian. In short, *AcThad* is unique.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000197

As can be seen, the early chapters have a number of Edessene traits; but the non-Edessene traits are no less numerous, and they predominate in the later chapters. Nevertheless, there is an early insertion at 1.1 for the benefit of listeners ignorant even of the geographical coordinates of Edessa (in the middle of the territories of the "Syro-Armenians" – could this have been a way of referring, in 629, to the schismatic opponents of Chalcedon without introducing a patent anachronism into a supposedly pre-Chalcedonian text?); and another at 4.5, which implies that not only Jews and polytheists, but also the entire Syrian and Armenian nations were in need of religious instruction (as, from an imperial perspective, the opponents of Chalcedon were in 629). An Edessene author would have upheld, even in adversity and against reason, the city's claim to a divine guarantee of protection in time of war; yet, apart from the words "Peace to you and to your city!" (3.6: a Semitic salutation), Christ's message to Abgar gives no hint of this military guarantee. The divinely produced image, which must – supposing that the original, Edessene *AcThad* was a revision of the *Doctrina Addai* designed to steal the charisma of the man-made Jacobite icon for the Chalcedonian relic – have been central to the narrative, appears to be quite forgotten in the second part of *AcThad*, as we have it. Given the theology of the image, it is understandable that Abgar should be healed by this image before Thaddaeus arrives, for in the cloth which looked as though His face was still pressed against it from behind Christ Himself 'came' to Edessa in a ghostly form; but in an Edessene text we should hardly expect the omission of other miracles worked by Thaddaeus in Edessa. This omission reminds the church-going listener of Mt 13, 58: "And he [Jesus] did not many mighty works there [in Nazareth, his home-town], because of their unbelief." By evoking this verse the author suggests that there was less belief in Thaddaeus' native Edessa than in Amida and the rest of Syria and Phoenicia, where he did work miracles. This suggestion is unflattering to Edessa and will not, therefore, have been made by an Edessene writer; nor will it have been a native of Edessa who denied, implicitly, that the city of his birth possessed the bones of its own apostle, particularly since *AcThad*, alone among the variants, omits all reference to St Thomas (see Table 2).

The wording of Christ's letter to Abgar, as represented by Eusebius, suggests that Thomas, to whom Jesus said, "Thomas, because thou hast seen me thou hast believed: blessed are they that have not seen, and yet have believed" (Joh 20, 29), was the disciple whom the forger of that letter had in mind. For this reason, perhaps, the relics of St Thomas were brought from India to Edessa in the early third century. Indeed, that translation may have provided the occasion on which the alleged correspondence (which had actually have been planted for this purpose) was discovered, thanks to a dream sent by the returning apostle. The narrative which follows the correspondence would have grown up by inference from the letters, with supplementary information from certain compliant individuals, such as the descendant of Abdos the son of Abdos, who opportunely

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000198

The Apostle of Edessa	*Authority*
Thaddaeus, of the Seventy, sent by Thomas, of the Twelve	Eusebius
Thomas	Egeria
Addai, of the Seventy, sent by Thomas	*Doctrina Addai*
Thomas, *alias* Thaddaeus	Inscription at Kırk Mağara[1]
Thaddaeus, both of the Seventy and of the Twelve	*Acta Thaddaei*
Thaddaeus, sent by Thomas	Emperor Constantine VII

Table 2: The various traditions concerning the identity of the Apostle of Edessa.

remembered the miracle whereby his ancestor had been healed in the time of Abgar the Black.

So the cult of Thomas was established at Edessa and there it continued, regardless of the distant Greek rumour concerning Thaddaeus, until the time of Egeria (for whom Thomas is everything, Thaddaeus nothing). Various reports concerning the honours paid to the shrine of Thomas are included in a Syriac chronicle composed in 540 at Edessa; but this chronicle, which begins before the time of Abgar the Black, the contemporary of Jesus, mysteriously says nothing at all about that king. When Eusebius was translated into Syriac, the rumour of a rival apostle reached Edessa and gave rise to the *Doctrina Addai*, in which Thaddaeus is implicitly identified, against chronology, which was not yet an exact science, with Addai, a late second-century missionary who brought Tatian's *Diatessaron* to Edessa and who was perhaps Tatian himself.[217] The *Doctrina* situates Addai's last resting-place in the funereal tower of the House of Aryu, actually built (as the above-mentioned chronicle tells us) by one of the successors of Abgar the Black, though it was shown to Egeria as Abgar's mausoleum.

Here on what is now called Nimrod's Throne, above the city and outside the walls, the cult of Addai grew, together with that of the icon painted by Abgar's courier, a rival to the urban cult of Thomas and the autograph letter of Christ, the genuineness of which is called into question by the *Doctrina*. Eusebius' informant had anticipated this tactic, which must have been intended, already in the early fourth century, to undercut the cult of Thomas. The constituency to whom the cult of the image appealed is suggested partly by the location of the mausoleum, near the Mountain of Edessa with its many monasteries and hermits' caves, and partly by the only source which mentions it, the *Life of Daniel of Aghlosh*; Daniel, who is reported to have made the pilgrimage to Edessa around 410 for the purpose of being blessed by a portrait of the Lord, was an encratite ascetic whose tradition later became associated, against all likelihood, with the

[217] As conjectured by Francis C. Burkitt, "Tatian's Diatessaron and the Dutch harmonies", *Journal of Theological Studies* 25 (1924), 128–30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000199

name of Jacob of Serugh, a moderate anti-Chalcedonian.[218] When the relics of Addai and Abgar were brought into the city-church of John the Baptist in the middle of the fifth century it may have been with the intention of healing a social and religious rift between town and country, rich and poor, cathedral clergy and ascetics, the imperial Church and the dissidents who would eventually become the Syrian Orthodox Church. The governor of Edessa gave justice in front of Addai's bones to many poor people whose cases had been long neglected.[219] This confirms that the translation was connected with a crisis in the body politic.

---

[218] In MS 12/17 of the Syrian Orthodox Patriarchate in Damascus, no. 27, fol. 97 *verso* to fol. 101 *verso* and in ms. Syriaque 235 of the Bibliothèque Nationale in Paris, fol. 160 *verso* to fol. 175 *verso*; there is a French summary by François Nau in *Revue de l'Orient chrétien* 15 (1920), 60–64. The relevant passage is on fol. 165 *recto* of the Paris MS in the second column; it is translated here for the first time (variants of the Damascus MS in brackets): "And then after a little (D: this) they began to journey towards the famous (om. D) city of Edessa with the particular intention of obtaining a blessing from the portrait of Christ which is there [Syriac: *w-m'llwn* (D adds *dyn*) *d-ntbrkwn mn ṣlm' d-mšyḥ' d-tmn*] and of visiting the solitaries who are in the Mountain (D adds "of Edessa")." The portrait is only mentioned in this one passage. From the biographical data given elsewhere in the *Life* it can be calculated that this visit must have occurred around 410. Han J. W. Drijvers, "The image of Edessa in the Syriac tradition", in: Kessler and Wolf, *Holy Face* (n. 12), 18, writes: "We may safely assume that the mention of an image of Christ at Edessa in Daniel of Glosh's *vita* is a later interpolation and cannot be considered proof of the image's existence during Daniel's lifetime or even at the beginning of the sixth century when Jacob of Serugh wrote this vita." His confidence is based on Jacob of Serugh's silence about the image in his other works and on a conviction, justified by a general reference to Belting, *Kult und Bild* (n. 12), and a specific reference to Ernst Kitzinger, "The cult of images in the age before Iconoclasm", *Dumbarton Oaks papers* 8 (1954), 94–101 [repr. in *The art of Byzantium and the medieval West. Selected studies*, Bloomington 1976], that the idea of a pilgrimage to Edessa "to be blessed by the image of Christ which was there" is an anachronism: "During Jacob of Serugh's lifetime, not to speak of the saint Daniel who lived about a century earlier [actually he died in 474], images that give blessings were not heard of at all." This is a flawed, because circular, argument; precisely this passage does claim that there was such a thing, c. 410, as an image which gave a blessing and it cannot be dismissed on the grounds that no other text of that period mentions such a thing. If the alleged "interpolation" is removed, the journey of Daniel and Mari to Edessa lacks motivation, since the icon is their reason for going to Edessa.

[219] Saint Thomas was given a solid silver shrine in AD 441/2. This may be an aspect of the competition mentioned above. Shortly after this Bishop Nuno built a splendid church with thirty-two columns of red marble which he dedicated to St John the Baptist. This church stood near the Governor's Palace, a little to the north of the west gate and the place where the River Dayṣon entered the city. Into this church the relics of Addai were moved, so that by AD 496/7 the church was called after St John the Baptist and Addai the Apostle. The Governor of Edessa now began to sit in judgement in the new church of St John the Baptist, in the presence of St Thomas' rival. The justice he dispensed there redressed the wrongs of poor people, some of whose grievances were fifty years old and had never yet been heard. An oath taken on the relics of Addai and King Abgar, which must also have been brought into that church from the mausoleum of the House of Aryu, began to be treated as a solemn oath. The spell was to be an abiding one. "Many bishops and fathers of early times were buried there" (*Chronicle 1234*). Baldwin de Bouillon, the Frankish Crusader who ruled Edessa from 1098 until 1100, very soon identified St John's as the best place of worship to associate with his rule. In 1099, Benedict, the first Frankish

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000200

In the sixth century Thomas was not forgotten, but he does seem to have been side-tracked, a trend which is followed by *AcThad*; for in the Justinianic cathedral there was no special shrine of St Thomas.[220] Justinian and the local Chalcedonian clergy evidently found it more politic now to humour the supporters of Addai. *AcThad*, which is in tune, as we have seen, with the theology of the inauguration anthem of the Justinianic cathedral, shows that the third-century legend of the mission of Thomas to Edessa, which had still been propagated by the bishop of Edessa in 384, when Egeria visited, was now definitely abandoned in favour of a purely Thaddaean mission. Even the residual role of Thomas as the member of the Twelve who sent Thaddaeus, a member of the Seventy, to Edessa, has been edited out; and Thaddaeus has now been identified with the Apostle of that name, who was, according to Matthew and Mark, one of the Twelve. This complex evolution of cult and counter-cult and the gradual victory of Thaddaeus over Thomas at Edessa put into high relief the importance to an Edessene audience of acknowledging or denying that Thaddaeus, *alias* Addai, was buried at Edessa. It must therefore have been a foreigner who decided that Thaddaeus died in Beirut and was buried there.

AcThad and the *Doctrina Addai* resemble one another (and differ from all others) in volunteering information concerning the birthplace of Addai/Thaddaeus, which was, according to the *Doctrina*, Paneas, i. e., Caesarea Philippi at the source of the Jordan. The author of the original *AcThad*, departing in this from his model, made Thaddaeus an Edessene by birth (1.1). Moreover, alone of all known variants of this story, *AcThad* links Thaddaeus to John the Baptist (1.4), which must be because there had been, since the late fifth century, when the relics of Addai and Abgar were translated thither, a church with the dual dedication to Addai and John the Baptist at Edessa. Only an Edessene writing for Edessene listeners would have assumed knowledge of this sanctuary. Likewise only an Edessene would have gone beyond and even, apparently, against what Eusebius says in making Thaddaeus one of the Twelve Apostles of Christ; for had not Eusebius translated a Syriac document from the former royal archives of Edessa which said that Thaddaeus was one of the Seventy Evangelists? Lk 10, 1 says, "After these things the Lord appointed *other seventy* also [i. e., other than the Twelve, whose mission has been described in the previous chapter], and sent them two and two before his face into every city and place whither he himself would come."

---

archbishop of Edessa, placed the relics of Addai and King Abgar in a silver shrine in that church. He and his successors would be buried behind the altar. See Segal, *Edessa* (n. 39), 249.

220 The statement that the church was founded by a plurality of apostles (Stanza 21) implicitly denies that Thomas was the one and only Founder of Edessan Christianity. The enshrinement of St Thomas in this building without St Thaddaeus would work against the intention documented in the inauguration anthem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000201

On the other hand, Lk 6, 14. 16 had listed twelve apostles who did not include Thaddaeus, so Thaddaeus may originally have been one of the Seventy, only to be promoted – on the death, it may be, of "Judas-of-James" (Lk 6, 16; i. e., Judas, the *son* of James, pace the Authorized Version, not Judas, the *brother* of James, who wrote the *Epistle of Jude*, nor, of course, Judas Iscariot, the traitor, whose place was filled in the same way, after his remorseful suicide, by Matthias) – to the circle of the Twelve. *AcThad* suggests this ingenious harmonisation with Eusebius (and the *Doctrina Addai*) by calling Thaddaeus "one of the Seventy" in the title and letting this stand in mute tension with 1.6.

Like Eusebius' Edessene source and the Edessene *Doctrina*, the Edessene *AcThad* claimed implicitly that the king of Edessa was the first king to confess Christ and thus foreshadowed Constantine and his Christian successors.[221] This, too, betrays partiality for the city of Edessa, a partiality of which the non-Edessene Eusebius made himself, for reasons which are obscure, the willing channel. The Doctrina goes further than Eusebius in claiming that Abgar possessed a portrait of Jesus. *AcThad* improved on this even further, not denying that a portrait was painted, only that it can have captured the likeness of Christ's face, suffused as those features must have been with the divine glory; the new version of the legend claimed for Edessa a relic which, if genuine, better evoked the presence of Christ on earth than any other relic in Christendom, a relic of a kind which, at the time it was 'discovered', must have been unique (as has been shown above), a cloth behind which there was nothing visible, while from the front it appeared that a face was pressed up against it, so that when it arrived in Edessa, it was as though Christ Himself had come to Edessa to heal Abgar by contact with the mediating cloth, just as He had once involuntarily healed a woman with an internal haemorrhage when she touched the hem of his garment by stealth from behind (Mk 5, 25. 34). In the Roman Empire, where cities had to compete for resources, so that each outbid the other in its claims for the attention of the Emperor and indeed the world, it is unlikely that a non-Edessene would offer Edessa such riches, even if only in a story.

We have enumerated the traits which give evidence of an Edessene bias in the original *AcThad*. The foundations of this edifice of proof consist in the resemblances between *AcThad* and the *Doctrina Addai*, which was read by the Armenians, but not by the Greeks. These resemblances can best be presented in the form of two tables (Table 3 and Table 4).

---

221 The "wise men" of Mt 2, 1 were perhaps also kings, it is true, if we are to give credence to a politically motivated western European tradition which has, however, made little impact on Eastern Christianity.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000202

Christ's gift, or gifts, to Abgar	*Authority*
A letter & healing through Thaddaeus	Eusebius
A letter which kept the Persians away from Edessa	Egeria
A guarantee of immunity & healing baptism by Addai (no letter)	*Doctrina Addai*
A letter & a guarantee, given not in Abgar's, but after Eusebius' time	Procopius
A letter & an *acheiropoiētos* which saved Edessa from the Persians	Evagrius
Peace for himself and his city, healing through an *acheiropoiētos* & baptism at the hands of Thaddaeus (no letter, as in *Doctrina Addai*)	*Acta Thaddaei*
A letter, with a guarantee of Edessa's immunity which (it is implied) was later transferred to Constantinople, & healing, begun on contact with an *acheiropoiētos*, completed on baptism by Thaddaeus	Anniversary reading, C'ple 945, Emperor Constantine VII

Table 3: The *Doctrina* and *AcThad* agree against all others in denying Christ wrote to Abgar.

Right from beginning the chief focus of the legend was the letter of Jesus to King Abgar. Copies of this letter were given to pilgrims even before Egeria arrived at Edessa in April 384; but those were shorter than the text which was given to her. It is evident from her narrative that the addition consisted of the guarantee of protection in time of siege. This guarantee is found attached at the end of Christ's letter in the ninth-century texts, in the *Epistula Abgari*, and in all later variants, such as the Syriac and Latin versions of the Crusader period.

The tradition that seals were appended by Christ to his letter is first attested in a papyrus (Nessana, No. 7, from the Negev Desert); with time these seals are multiplied from three to seven, then translated from Greek into the more plausible Hebrew. Their *raison-d'être* was to explain the omission of the guarantee by Eusebius, which puzzled both Procopius and Evagrius in the sixth century. This explanation must have been that Eusebius omitted to look on the back of the scroll, where the guarantee was later discovered, together with the seals which authenticated both the letter and this codicil. The tradition of the seals is an entirely Greek one. It is best understood as a reaction to *AcThad*, which first challenged in the Greek language the authenticity, not just of the guarantee (Procopius had done this earlier), but of the very letter of Christ. Since the Nessana papyrus was penned within, say, half a century of 600 it corroborates the inference made above that the *Logos* of the Mandylion, which will originally have been proclaimed in Syriac around 550, was translated into Greek around 629. That version is unlikely to have been identical with *AcThad*, which is probably the result of further abridgement, perhaps by Theodore the Studite, who had an interest in the subject-matter and in Thaddaeus, in the late eighth century, after the cult of the Mandylion at Edessa had come to the attention of the Seventh Council (Nicaea 787).

The most probable explanation of the hybrid nature of *AcThad* is that it was pressed into service by Heraclius as a piece of indirect propaganda for his campaign to unite the warring factions of the Church and to bring the Jewish sub-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000203

jects of the empire into the Church at last, preferably with inner conviction. Probably at this stage, then, emphasis was given to the Edessan Jewish origins of Thaddaeus and to his Mosaic message, which, on the surface, is acceptable to Jews (though on scratching the surface one discovers that "the pronouncements of the Apostles at Jerusalem" [4.8] constitute a stumbling-block for Jewish scruples). In 629 the Christians of Edessa had urged Heraclius' brother to put the Jews of Edessa to death for their treachery in the recent Persian War, during which Edessa had been occupied by the enemy and many of its leading men had been deported. One Jew escaped to bring the news to Heraclius, who was fortunately able to put a stop the genocide before it began.

Heraclius may have hoped for Jewish conversions; the men he had saved would be subject to emotions of remorse, fear and gratitude and so would be more receptive to a tactfully Judaeo-Christian Gospel, such as that preached by Thaddaeus. His mentioning the Law of Moses in the first place would help (4.8), as would his sermon in Beirut (8.3–9), which subtly harmonizes the Old Testament with the New, while avoiding specifically Christian language and emphasizing that monotheism was a Jewish insight ("Come to the one living and true God, the God of the Hebrews": 8.4); his account of Christ's Passion and Resurrection (6.1–16) would serve the dual purpose of removing doubt about the latter, while inducing remorse on account of the former and on account of the more recent analogous crime of betraying the Christian Empire, their fellow monotheists, to polytheists from Iran (this latter purpose would also be served by the closing words of the homily given in Beirut: "He will repay each man according to his deeds": 8.9); and the power given to the Apostles to "raise the dead" (6.16) had been exercised by Heraclius when he uttered the words of reprieve for the Jews, who had been as good as dead until he did so.

In order to enhance the likeness between the Emperor and the Apostle, Thaddaeus was, perhaps for the first time, made to build a church at Amida, which is what Heraclius had done in 628, and afterwards to go around the cities of Syria, expelling demons before his arrival and healing the sick by his touch, as Heraclius had travelled around the same cities, bringing schismatics (who suffered from the metaphorical 'illness' of heresy) back into the fold, his brother having expelled the Iranian garrisons (the 'demons') beforehand. The religious instruction offered by Thaddaeus to the "Syrians and Armenians" (as well as to the "Hebrews and the Hellenes", that is, the Jews and the polytheists of Edessa: 4.5) is the most transparent aspect of this adaptation, because of its anachronistic nature; for this insertion is only comprehensible as a projection back into Apostolic times of the religious differences between the majority of Syrians and Armenians on the one hand and the imperial Chalcedonian Church on the other. Heraclius was believed by later Jacobite tradition to have expressed a fervent desire to reconcile to himself and to Orthodoxy, as he and his Patriarch, the Syrian Sergius (whose own parents had been Jacobites), defined it, the great numbers of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000204

Jacobite holy men who gathered to welcome him to Edessa as victor over Iran and liberator of the city:

The people, the priests and the monks came out to greet him. He admired and praised the great multitude of monks; then, when he learned about their [anti-Chalcedonian] Faith, he said to some of those accompanying him, "How can it be right to exclude so admirable a group of people from our own company?" And so he entered the city, anxious to make peace between the two parties.[222]

These circumstances are perhaps the most plausible context for the adaptation of the Edessene *Logos* of the Mandylion to the Byzantine governmental needs of the moment. One supposes the text will then have been buried for a century and a half in the patriarchal archive at Constantinople, only to be disinterred when the iconodules needed it.

A little way back it was demonstrated that the *Doctrina* and *AcThad* agree against all others in saying there was no letter in Christ's hand at Edessa; that *AcThad*, being in Greek, must have prompted the Greek tradition of the seals; and that the date of the Nessana Abgar papyrus corroborates a Heraclian date for *AcThad*. Now it is time to present further evidence that *AcThad* is related to the *Doctrina Addai* (see Table 4).

Of all the traditions, Eastern and Western, then, the *Doctrina* and *AcThad* are the only two to give the birthplace of Thaddaeus, a point which has already been made above; they are also the only two traditions to deny that Thaddaeus died a martyr. However, not even the *Doctrina* is as eccentric as *AcThad*; this is demonstrated in Table 5. As can be seen, *AcThad* stands out among the various versions of the legend of Abgar, with seven or eight unique features, whereas Eusebius has four, Constantine VII two (the first of which is perhaps not really intended to suggest Ananias was not a painter) and the other two none. Most of the unique features of Eusebius' version are due to its early date; Eusebius does not speak of Ananias as trying to obtain an image of Jesus, because this idea was first introduced in the *Doctrina Addai* and he says nothing of the help Jesus promised to give to Edessa in time of siege, because this promise was invented later in the fourth century, being first attested by Egeria in 384. That Abgar is not baptized in Eusebius and that he builds no church at Edessa is perhaps the strongest indication that this story took shape in the time of a king who, for political reasons, did not openly confess the Christian Faith, though he sympathised with the followers of Christ.[223]

---

222 Michael, 11, 3c, in the translation of Palmer, *Seventh century* (n. 92), 140 n. 323.

223 See Andrew Palmer, "King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine" in: *The sacred centre as the focus of political interest* ..., Hans Bakker, ed., Groningen 1992 (Groningen Oriental studies, 6), 3–29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000205

EASTERN	*(TH)ADDAI*	*TRADITION*			
Name or Names	*Birthplace Given?*	*Field of Mission*	*Place of Death*	*Manner of Death*	*Source of Information*
Thaddaeus	No	Osrhoene	-	-	Eusebius, *h. e.* 1.13; 2.1.6
Addai	Yes: Paneas [Caesarea Philippi]	Osrhoene, Assyrians ask for him in vain	Edessa	Natural (illness)	*Doctrina Addai*
Thaddaeus	No	Mesopotamia, Osrhoene, Armenia	Artaz in Armenia (cf. Arados)	Martyrdom	Armenian *Martyrdom of Thaddaeus*
Lebbaeus, Thaddaeus	Yes: Edessa	Osrhoene, Mesopotamia, Syria, Phoenicia	Berytos, in Phoenicia (Beirut; cf. 6th/7th-century Armenian tradition: Biwrutia in Armenia)	Natural (no illness)	*Acta Thaddaei*
Thaddaeus	No	Osrhoene, Phoenicia	Arados, in Phoenicia (Arwād)	Martyrdom	[Schermann]
WESTERN	*JUDAS*	*TRADITION*			
Judas	No	Babylonia, Persia	Suanir, Persia (toponym unknown)	Martyrdom	"Abdias, Bishop of Babylon" (pseudonym)
COMBINED	*EASTERN-*	*WESTERN*	*JUDAS*	*THADDAI*	*TRADITION*
Judas Thaddaeus	No	Osrhoene, Mesopotamia, Pontus, Babylonia, Persia	Suanir, Persia (Lipsius compares the Suani in Colchis = Georgia)	Martyrdom	Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*
SYRIAN &	*GREEK*	*JUDAS*	*THOMAS*	*TRADITION*	
Judas Thomas	No	India (Sindh, i. e., modern Pakistan)	India (bones taken to Edessa)	Martyrdom	Syriac *Acts of Thomas*
GREEK	*THOMAS*	*TRADITION*			
Thomas	No	Parthia	-	-	Eusebius, *h. e.* 3.1.1

Table 4: Traditions concerning Thaddaeus/Addai/Judas, the Apostle of Edessa.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000206

	Eusebius	*Doctr Addai*	*AcThad*	C'ple 945	Constantine
A. suffers	One disease	One disease	One disease	Two diseases	Two diseases
A. writes J.	"Good S."	"Good D."	"Christ"	"S., Good D."	"S., Good D."
(H)ANAN(ias)	Just takes post	Paints J.	Studies J.	Paints J.	Wants image
J. sends A.	Letter	Word	Word/Image	Letter/Image	Letter/Image
J. to help Ed.	No	Yes	No	Yes [C'ple]	Yes [C'ple]
Tile episode	No	No	No	No	Yes
Thomas	Sends Thad	Sends Addai	Plays no role	Sends Thad	Sends Thad
A. healed by	Thad	Addai	Image	Image/Addai	Image/Addai
Baptized by	Not baptized	Addai	Thad	Thad	Thad
Builds at Ed.	Nothing	Church	Church	Monument	Monument
Later, Thad	(No sequel)	Dies at Ed.	Spends five years at Amida and builds a church there, before going to Berytos and dying there	(No sequel)	(No sequel)
Key	A. = Abgar	J. = Jesus	S. = Saviour	D. = Doctor	Ed. = Edessa

Table 5: Various versions of the Abgar Legend, highlighting the aspects unique to each.

Constantine VII's is the only version included in the table that has the episode in which, on the way back to Edessa, Ananias hides the cloth which bears the imprint of Christ's face between two soft tiles in a factory outside the city of Hierapolis and witnesses the way one of the tiles takes an impression of the face and is baked hard in that form by fire from heaven. There are other versions of this episode, not only in Greek, but also in Syriac, Latin and other languages, and the Latin version claims to combine Eusebius with the Armenian tradition; in some of these versions both tiles take the impression of the face. On the basis of the aptness of this allegory to what must have been one of the original theological purposes of the idea of an imprint, or seal, of Christ's person, namely to explain what is meant by "putting on Christ" through the sacrament of baptism, one may conjecture that the episode of the tile, or of the two tiles, formed a part of the original *Acts of Thaddaeus* and was omitted from our text of that legend in the course of abridgement.

Many of the unique features of *AcThad* have already been discussed; those which remain may be may now be discussed in turn:

- The letter sent by Abgar to Jesus omits to call him "Good Saviour", as in Eusebius, or "Good Doctor", as in the *Doctrina Addai*. The Syriac text of the letter brought to Constantinople along with the image in 944 is likely to have

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000207

had "Good Doctor", too. That would explain the fact that both the commemorative reading for the anniversary of the translation in 945 and Constantine VII's learned reworking of the same date combine "Good Doctor" with Eusebius' "Saviour". *AcThad* supposes that Abgar will have known that Jesus "is called the Anointed One" ("Christ" is a translation of the Hebrew royal title "Messiah") and had the humility to put his own name second and to call himself "unworthy [to be the] slave" [of Christ, who is a far greater king]. These words are reminiscent of Mt 3, 11 and Lk 3, 16, where John the Baptist (who is mentioned in § 1 of *AcThad*) calls himself "unworthy" to carry (or undo) the shoes (or sandals) of Jesus.

- Ananias is instructed "to find out what exactly was the outward appearance of Christ: his age, his hair, and all the rest". After he delivered Abgar's letter "he stayed there, gazing intently at him; but he was unable to comprehend him". The use of the verb "comprehend" here is probably meant to evoke Joh 1, 5 ("And the light shineth in darkness; and the darkness comprehended it not"), but that reference would be more certain, if the radiance of Christ's divinity was given as the reason. In John of Damascus' *Exposition of the orthodox faith* (4.16) we read the following: "Furthermore, there is a story told about how, when Abgar was lord of the city of Edessenes, he sent an artist to make a portrait of the Lord, and how, when the artist was unable to do this because of the radiance of His face, the Lord Himself pressed a bit of cloth to His own sacred and life-giving face and left His own image in the cloth and so sent this to Abgar who had so earnestly desired it."[224] *AcThad* omits the detail that Ananias was an artist and that he attempted to capture the likeness of Christ with his paints. The reason for this omission might be that the story as told by John is open to an interpretation hostile to man-made icons, whereas in Byzantium *AcThad* was pressed into service in the defence of the veneration, not only of *acheiropoiētoi*, but also of painted icons. There existed at Edessa a painted icon of Christ which was attributed to Ananias; Dionysius of Tel-Maḥrē, in retailing from his maternal grandfather's mid-eighth-century book the story of how the Chalcedonians surrendered this icon to Athanasius bar Gūmōyē c. 700 as surety for a loan and how Athanasius employed a skilled painter to produce a facsimile, which he gave to the Chalcedonians when they repaid the loan, retaining the original for the Jacobites, says that the icon had been in Chalcedonian hands since the last quarter of the sixth century. When the god-made image was introduced around 550, therefore, the man-made icon was still in the

[224] *Expositio fidei* 4, 16, ed.: *Die Schriften von Johannes von Damaskos*, II: *Expositio fidei. Besorgt von Bonifatius Kotter*, Berlin etc. 1973 (Patristische Texte und Studien, 12), 208; transl.: *St John of Damascus, Writings. Transl. by Frederic H. Chase*, Washington, DC 1958 (The Fathers of the Church, 37), 372f. John has a similar version of the story in *Contra imaginum calumniatores orationes tres* (1, 33; 2, 29; 3, 45), edited synoptically by Kotter (see above), vol. III (Berlin etc. 1975), 145f. See also *PG* 94, col. 1173A; col. 1261B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000208

hands of the Jacobites. The story told by John implies that the Jacobite relic is the result of a failed attempt to capture what cannot be captured. The painted icon itself seems to have been introduced in the fifth century in the same spirit of rivalry, in order to ridicule the alleged autograph letter from Jesus to Abgar, which had been the only object connected with Jesus at Edessa, by propagating the story that Jesus never wrote any such letter. It is instructive to collect in a table the objects connected with Christ at Edessa (see Table 6):

Object, or objects	*Authority*
Autograph letter, including no specific guarantee of security	Eusebius, before 325
Letter, including guarantee of immunity to siege	Egeria, 384
Painting made by Ḥannan [Ananias]; no letter (Step One)	*Doctrina Addai s. d.*
Image [painted icon?] as sole object of pilgrimage	*Vita Danieli s.d.*
[*Acheiropoiētos* made by Christ on cloth after the disappointment of the painting; no letter (Step Two)]	[Inferred original *Acts of Thaddaeus*]
Letter as in Eusebius & *acheiropoiētos* which saves city under siege	Evagrius, 593
Acheiropoiētos made by Christ on cloth after washing his face in response to Ananias' inability to comprehend his appearance well enough to give an accurate verbal report of it to Abgar; no letter, no guarantee of immunity (Step Three)	*Acta Thaddaei s.d.* (perhaps 629)
"Image (εἰκών) of the Lord", kept in a Chalcedonian chapel	Colophon of 723
Acheiropoiētos made by Christ on cloth in response to painter's failure to produce a likeness (cf. Step Two)	John of Damascus, after 726

Table 6: Objects connected with Jesus at Edessa.

This table makes it clear that the version of the legend heard by John of Damascus belongs to a stage preceding *AcThad*. It has already been inferred on other grounds that the original *AcThad* was written in Syriac at Edessa *c.* 550. This lost text will have been the ultimate source not only of John's information, but also of that of Evagrius on the *acheiropoiētos* of Edessa. For the autograph letter of Christ, Evagrius had another source: Eusebius.

Table 6 also presents further evidence for the close relationship between *AcThad* and the *Doctrina Addai*; these two versions are the only ones (see Table 5) which follow the career of Thaddaeus/Addai beyond the conversion of King Abgar. The *Doctrina* has him die and be buried in Edessa; *AcThad* substitutes Beirut. This change was certainly not made by an Edessene author. It was probably made by the Byzantine editor who adapted the original Logos of the Mandylion to Heraclius' purposes. It remains to study the new ending, which was written around 629, in detail.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000209

Section 5, verses 4–7

On 5.4 see Appendix 4; the rest of this section reads as follows:

> And he entered the synagogue of the Jews with his disciples on the day of the Sabbath. And after the reading from the Law, the chief priest [sic] said to Thaddaeus and his disciples, "You men of foreign parts, where are you from and what are you here for?"

Thaddaeus, who was alone when he arrived at Edessa, is seen to have acquired in that city a band of disciples. Christ himself, we are reminded, attended the synagogue in his home-town, Nazareth (Mt 13, 53–58; Lk 4, 15–30); and Mark says he was attended there by his disciples (Mk 6, 1–6). Paul, also, made a habit of attending the synagogue with his fellow apostle, Barnabas (Act 14, 1 etc.). In this way Thaddaeus is implicitly assimilated both to St Paul and to Jesus Himself; one imagines the apostle as a rabbi with a circle of twelve disciples. Jesus was unable to perform many miracles in his home-town (Lk 4, 23–27; Mk 6, 5) and this may be why *AcThad* allows Thaddaeus to perform no miracles in Edessa, an omission which is striking for two reasons: first, because the traditional story attributed the healing of Abgar's sickness to Thaddaeus; and second, because Thaddaeus goes on to perform many miracles in Amida, in all the cities of Syria and in Beirut. Paul was a Jew from Tarsus (Act 22, 3); but although he revisited this city after his conversion (Act 9, 30), neither his letters, nor the Acts of the Apostles record any fruit of his mission to his home-town. In contrast with his lack of success in Nazareth, Jesus performed many miracles of healing in other places (e. g. Mk 1, 33); and so did Paul (Act 19, 11–12).

Jesus founded the Church on the rock of Peter's faith (Mt 16, 18) and Paul "planted" the church at Corinth (1 Cor 3, 6) and several others. Thaddaeus built churches in Edessa, the first city where he made converts (*AcThad* 5.1). He also built a church in Amida, where he stayed five years (*AcThad* 7.6). No other source records this stay, or the building of this church. According to the *Chronicle of Zuqnīn* (AG 940), the Emperor Heraclius began to build "the great church" at Amida in 628/9. If the latter part of *AcThad* was written in 629, as has been conjectured above, the introduction of Amida into the history of Thaddaeus' mission may have served to suggest a comparison between the apostle and the emperor. Since the apostle is also compared implicitly with Jesus and Paul, this is enough to suggest a series of parallels between the four men (see Table 7).

The most striking of these, apart from the church at Amida, is the progress through Syria. But before we come to this, the other potential parallels should be commented on. Heraclius was no Jew and it is not recorded that he visited a synagogue; but he did attend the Eucharist in churches where it was celebrated by a schismatic priest, notably in the cathedral of Edessa. He also tried to bring about the mass conversion of the Jews; and perhaps it was with this object that he spared the lives of the treacherous Jews of Edessa. Whether he made converts among the Jews of Edessa is not recorded; but there is a record of his failure to

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000210

Activity	Jesus	Paul	*AcThad*	Heraclius
Attends synagogue with disciples	Mk 6, 1	Act 14, 1	§ 5	Attends the Jac[obite] Eucharist in Edessa
Disputes in the synagogue	Lk 4, 21ff.	Act 18, 4	5.5	Tries to convert the Jews
Performs few miracles in home-town	Mk 6, 5	-	§ 4	Jacs. in Edessa resist
Multitudes assemble for healing	Mk 1, 33	-	7.1	Schisms begin to heal
Many healed by contact with him	Mk 4, 40	Act 19, 12	7.2	Jacs. in Amida receptive
Founds Church/churches/a church	Mt 16, 18	1 Kor 3, 6	5.1, 7.6	Built church at Amida
Goes around villages/cities teaching	Mk 6, 6	Passim	7.8	Progress through Syria
Preaches with tears in his eyes	-	Act 20, 31	8.2	-

Table 7: Potential parallels between Jesus, Paul, Thaddaeus and Heraclius

persuade the Jacobite bishop of Edessa to give him Holy Communion. If it is true that Heraclius' ancestors came from Edessa, then he might have comforted himself with the thought that even Jesus (and apparently also Paul) had little success in his home-town. Heraclius performed no miracles, so far as we know; but after the almost miraculous victory of 628, it may have seemed that he was able to heal, if not physical diseases, at least the divisions in the Church. Heraclius "had discussions with the Nestorian Catholicos, Ishoyahb, [...] and agreed a form of words designed to reunite the two churches".[225] The Armenian Catholicos Ezr shared in Holy Communion with Heraclius (Sebeos, History, ch. 41 [Macler's ch. 29][226]). The Jacobites of Amida, at least, appear to have been receptive to the overtures of Heraclius.[227] In the commentary on Sections Six, Seven and Eight I shall relate *AcThad* to what James Howard-Johnston has called the "grandiose scheme on Heraclius' part to extend and unify Christendom".[228]

The accent given in Section Five to the singing of the Psalms as a part of the Christian divine service (5.3) and to the reading of the Law as a part of the Jewish divine service (5.6) only appears to point up a contrast between the two; on further reflection, the reader is obliged to revise this impression, when he remembers that the Christians also read the Law of Moses and follow it (cf. 4.8) and that the Jews also sing the Psalms. The only essential difference, then, lies in

225 *The Armenian history attributed to Sebeos. Transl., with notes, by R[obert] W. Thomson. Historical commentary by James Howard-Johnston* ..., II: *Historical commentary*, Liverpool 1999 (Translated texts for historians, 31), 227.
226 Ibid., I: *Translation and notes*, Liverpool 1999, 91.
227 See Palmer, "Âmīd" (n. 101).
228 Ibid., n. 227.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000211

the Eucharist, which was instituted by Jesus as a memorial of his saving death upon the Cross. This implication provides a link with the narrative of the Passion which follows in Section Six.

A further link is implicit in the reminiscence of Lk 4. This leads the mind of the reader who is "thoroughly exercised in the Holy Scriptures" (1.2) onwards to the story of Christ's Crucifixion and of what happened afterwards. Lk 4, 28. 30 says that the people of Nazareth were angry at what Jesus said and "stood up and threw him out of the town and led him to the brow of the mountain upon which their town was built, as if to pitch him over the cliff, but he walked through the midst of them and went away." This can be read as an allegory. The people of Nazareth are the Jews, Jesus's own people, among whom he does not find acceptance. Nazareth is Jerusalem and the hill-top outside the town is Golgotha. Jesus passing through the midst of the crowd is like the Resurrected Christ entering and leaving a locked room. His departure from the top of the hill is like his Ascension into heaven.

Conceivably, then, the deliberate error by which the ruler of the synagogue is called the "high priest" (*AcThad* 5.6) was intended to suggest a comparison between the interrogation of Thaddaeus by the ruler of the synagogue at Amida, described at the end of Section Five, and the demand of the chief priests of the Jews in Jerusalem that Pilate have Jesus of Nazareth put to death. By calling the ruler of the synagogue in Amida a "chief priest", *AcThad* makes him, as it were, a leader like those who had Jesus killed, capable of doing the same to Thaddaeus. The reader is led to compare the Jewish congregation of Amida with that of Nazareth, which "led [Jesus] to the brow of the mountain", thereby foreshadowing the Golgotha. At the end of Section Five, the question of the so-called "chief priest" ("You men of foreign parts, where are you from and what are you here for?") may seem innocent enough; but if we recall the similar question put by the Cyclops to Odysseus and his men ("Strangers, who are ye? Whence sail ye over the wet ways?" Homer, *Odyssey* 9.252, transl. Butcher and Lang), it sounds threatening. While we are listening to him, we are wondering: How will the congregation of the synagogue at Amida react? Will they try to kill Thaddaeus, as the people of Nazareth tried to lynch Jesus?

Section Six

In Section Six Thaddaeus, in the synagogue at Amida, tells what has taken place at Jerusalem the previous spring. The author put together his speech from all four Gospels (principally Mk 15f.; Mt 27f.; Lk 23f.; Joh 18–20), the *Acts of the Apostles* (Act 10, 41), and Paul's *First epistles* to the *Thessalonians* and to the *Corinthians* (1 Thess 4, 16; 1 Cor 15, esp. v. 5). From the latter account our author has taken the statement that Jesus appeared to the Twelve. They must have continued to be called that, even though, as Mk 16, 14, Mt 28, 16 and Lk 24, 9. 33

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000212

point out, there were only eleven at the time. This credibly odd detail in Thaddaeus's narrative draws attention to the number as a symbol, not to be taken for a mere statistic. By choosing twelve disciples, Jesus let it be understood that all twelve tribes of Israel would one day follow him. The twelve disciples represented the Jewish people in miniature. This symbol is helpful in the context of the Greek *AcThad*, which aims to contribute to the conversion of the rest of the Jews, as well as to the return of schismatics to the Church.

The author attempts the difficult task of reconciling the New Testament accounts of the appearances of the resurrected Jesus with each other and with Christian tradition. This last maintained that Jesus's mother had been the first to see him. If one reads Joh 20, 11. 17 in isolation it might seem likely that the Mary named at the beginning of that passage is Jesus's mother, not Mary Magdalene, because she tries to touch him (Joh 20, 17). Another way to solve the problem would be to suppose that both his mother and Mary Magdalene were present. Mt 28 can be pushed to give some scriptural support to this solution: Verse 1 says that Mary Magdalene and "the other Mary" came to the tomb and Verse 9 says that Jesus appeared to both of them and that both of them took hold of his feet. There were at least three other Maries (Mk 15, 47; Joh 19, 25), so Matthew might just have expected "*the* other Mary" to be understood to mean Jesus's mother. This solution is more ingenious than convincing and it was typical of the scribe of the Vienna MS gr. hist. 45 to read that Christ first appeared to his mother and Mary Magdalene.

The reading of the Paris MS gr. 548, which says "and other women", is to be preferred. Lk 23, 55f. speaks in general terms of "the women who had come with [Jesus] from Galilee" watching his burial in order to be able to come afterwards and perfume his body. Lk 24, 10 names three of the women, including two Maries, Mary Magdalene and the daughter of Jacob, but it is clear from this verse that there were several more (Mk 16, 1 adds Salome and 15, 41 "many others") and it would be surprising if Jesus's mother had not been among them. Luke does not say that Jesus appeared to these women, only that they saw two angels in the empty tomb. But then, Paul, who stresses his fidelity to the oral tradition, does not mention any women at all (their testimony evidently did not count for much; cf. Lk 24, 11). Jesus must have appeared to at least one of them, or the other Gospels are untrue.

But what of the men? Paul only mentions only Cephas, but there were two disciples on the road to Emmaus (Lk 24, 13ff.; cf. Mk 16, 12) and in Luke's narrative these two men report this event to "the eleven" (Lk 24, 34). Simon was one of the Twelve, so his anonymous companion may also have been of their number. Joh 20, 1. 10 suggests that it was "the disciple whom Jesus loved" and this periphrasis for "John" is like that anonymity and helps to explain Paul's silence. Once again, Thaddaeus's narrative does justice to all the witnesses.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000213

This result offers us at least one explanation of the importance of Section Six for the author's main purpose. If that purpose was to persuade the Jews of the truth of Christianity, the crucial doctrine that Jesus rose from the dead might well have proved a stumbling-block. After all, it was said among the Jews, with some plausibility, that the disciples stole his body, carefully staged the scene of the empty tomb, and then claimed fraudulently that he had come to life again, only to disappear soon afterwards into the sky without a trace. The suspicion of the untruthfulness of the witnesses is heightened by the apparent discrepancies between them. By showing that all the witnesses might be giving more or less accurate accounts of the same events, the author of *AcThad* clears away one major obstacle to belief in the truth of the Gospel.

Section Seven

The "multitude" present in the synagogue at Amida react like the congregation of the synagogue at Capernaum (Mk 1, 21. 28). Within a few minutes, as in Capernaum, "the entire city was assembled at that place (cf. *AcThad* 7.1) in front of the door" (Mk 1, 33). According to Luke, it was at sunset that this happened, and Jesus "laid his hands on every one of them, and healed them" (Lk 4, 40). Thaddaeus, it is stressed, healed them *all* (7.2), not just a few of them, as Jesus did, according to Mk 6, 5, in Nazareth. Thus the fatal threat suggested by the anomalous title of the "chief priest" of the synagogue in Amida, by his Cyclopean question, and by the narrative parallel with the situation at the synagogue in Nazareth when Jesus spoke there (Lk 4) fails to materialize. Perhaps the threat is a reluctant nod towards Armenian tradition, which maintained that Thaddaeus was martyred in Armenia (see n. 231). That it may have been understood in this way is suggested by the report that Thaddaeus was crucified and resurrected together with his brother Jesus, which is perhaps a garbled version of the claim that he was martyred and resurrected, like Jesus, so that both Armenian tradition and the tradition that Thaddaeus died a natural death at Beirut are true (see Appendix 1).

Oddly enough, no reference is made to Armenians at Amida, where there would surely have been more of them than at Edessa. This gives us another reason to suspect that the two earlier references to the Armenians (1.1 and 4.5) are insertions. It was in Sophanene, just north of Amida, in Ingilene (Syriac: *Beth Igeloye*; Armenian: *Angł-Tun*), that the Armenian legend of Thaddaeus appeared in its most ancient phase.[229] The time of this appearance is the fifth century, after the translation, in the first half of that century, of *The Teaching of Addai* into Ar-

[229] Valentina Calzolari, "Martyre de Thaddée arménien", in: *EAC* 2 (n. 11), 661–96, on 664: "dans sa phase la plus ancienne, la légende arménienne de Thaddée est probablement apparue dans le sud-ouest de l'Arménie, à Angł-Tun, en Sophanène, aux frontiers avec l'Osroène."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000214

menian.[230] In the preface to his *History of Armenia* (second half of the fifth century) Pavstos Buzand refers to an earlier text relating the preaching of Thaddaeus and his martyrdom at the orders of the Armenian king Sanatrouk, which describes *The Martyrdom of Thaddaeus*. By the early seventh century it was possible for the Catholicos of Armenia to affirm his vocation to the "see of the blessed Gregory, the successor of the great apostle Thaddaeus". Heraclius will have been informed of this, as he conducted a correspondence with the Catholicos. Indeed, according to the history attributed to Sebeos, Heraclius was distantly related to the Armenian family of the Arsacids. Why, then, if Sections Five to Eight (with the exception of 5.1–3) were written under Heraclius, does this part of *AcThad* ignore the Armenian tradition? Perhaps it was because the Church of Constantinople could not accept the Armenians' claim to have been founded by one of the Twelve Apostles who was martyred in Armenia without accepting their claim to an equal, if not superior, ecclesiastical status.

Section Eight

This section is much shorter in the Paris MS, which does not have a sermon. Tischendorf, Lipsius and Dobschütz all assumed that the sermon was added by the scribe of the Vienna MS.[231] We have seen that this is not at all the style of the insertions made by that scribe, who added redundant epithets and excerpts from the texts written in 945, both of which he had earlier copied into the same codex. Like Paul when he is setting out from Miletus for Tyre, which is also in Phoenicia, in order to go to Jerusalem for the last time (Act 20, 31), Thaddaeus speaks in Beirut with tears in his eyes. His homily is full of echoes of the New Testament which resonate richly with Hebrew Scripture. Mt 11, 15; 13, 9 etc. "You who have ears to hear" (cf. *AcThad* 8.3) evokes Is 6, 9 "By hearing you shall hear, and shall not understand", but without the prophet's pessimism. "The word of life" (ibid.) takes us to Phil 2, 16, but it also resonates with Ps 107, 20 "he sent his word and healed them", in which a Christian can see a clear reference to the Incarnation of the Word. The whole of this psalm is apposite in the context of Heraclius' victory over the Persians in 629 and his drive to unite his empire under the banner of one Faith.

---

[230] See n. 95; J. Dashian, "Zur Abgar-Sage", *WZKM* 4 (1890), 17–34. 144–98; Valentina Calzolari, "Réécriture des textes apocryphes en arménien: l'exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie", *Apocrypha* 8 (1997), 97–110.

[231] Dobschütz, *Christusbilder* (n. 7), 32**f.: "Man kann ihn [den letzten Zusatz, nämlich das Missionspredigt in Berytos], was bei der phrasenhaften Art dieser Rede sehr wohl möglich ist, als freie Komposition des Bearbeiters von *Tv* ansehen, oder noch nach einer Quelle suchen;" it does not seem to have occurred to Dobschütz that the homily may have been omitted by the scribe of the Paris MS.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000215

At Mt 16, 16 Simon Peter calls Jesus "the Anointed One, the Son of the Living God" (cf. *AcThad* 8.4). "The Living God" is frequent in Hebrew Scripture; among many passages I choose the most apt, Josh 3, 10: "Hereby you shall know that the Living God is among you and that he will without fail drive out from before you the Canaanites." Heraclius may have seen himself as the "servant of the Living God" (Dan 6, 20), especially when it seemed that God had driven out the Iranians from before him.

"The God of the Hebrews" (*AcThad* 8.4) evokes nothing in the New Testament; in the Hebrew Scriptures it occurs especially in Exodus (e. g. Ex 3, 18), when the Law is given by God to Moses. This refers the reader back to *AcThad* 4.8 ("he passed on to them the practice of observing the Law of Moses"). "To him alone" (*AcThad* 8.5) clearly refers to the First Commandment (Ex 20, 3 "Thou shalt have no other gods before me"), but also to Joh 17, 3.

Here is a resounding affirmation that Christianity, despite appearances, remains true to its monotheistic origins. Like Judaism, it affirms that one God is the Creator of heaven and earth (Gen 1, 1; *AcThad* 8.5). Like Judaism, it affirms that this same God knows human beings intimately, precisely because he is their Maker (*AcThad* 8.6; Ps 139, 13–23; Hebr 4, 12). Like Judaism, it calls on those human beings to pray regularly to their Father in heaven (*AcThad* 8.7; Ps 55, 17) and even to wait for the coming – that is the Second Coming – of the Anointed One (*AcThad* 8.7; Act 1, 10). The Hebrew prophets intimated already, long before the destruction of the Second Temple, that blood-sacrifice was not pleasing to God, and that men should offer up instead a "sacrifice of praise" (*AcThad* 8.8; Jer 17, 26). The Christian "thanksgiving" involves a commemoration of the self-sacrifice of the "Lamb of God". But it is at the same time a reminder that human beings should thank God "in every situation" (*AcThad* 8.8; 1 Thess 5, 18) – and that takes us back to Ps 107 "O give thanks unto the Lord, for he is good; for his mercy endureth for ever. Let the redeemed of the Lord say so, whom he hath redeemed from the hand of the enemy. And gathered them out of the lands, from the east, and from the west, from the north, and from the south." How might that have sounded in 629?

This sermon reaches out to the Jews and to all monotheists with all the optimism of recent military victory transformed by deep theological reflection. But there is a reminder at the end of the severity of the "Living God" (Dtn 5, 26) and it is no coincidence that the allusions here are to the *Epistle to the Romans*, in the eleventh chapter of which Paul says that "all Israel shall be saved" (Rom 11, 26). He also says (Rom 11, 22): "Behold therefore the goodness and severity of God: on them which fell, severity; but toward thee, goodness, if thou continue in his goodness: otherwise thou also shalt be cut off." The exhortation to keep away from those "things which you yourselves hate" (*AcThad* 8.8) refers to Rom 7, 15: "what I hate, that I do". And the sting in the tail is Rom 2, 6: God "will render to every man according to his deeds" (= *AcThad* 8.9). It is difficult to forget the sen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000216

tences that Heraclius is reputed to have pronounced upon recalcitrant schismatics and stubborn Jews who refused to be "healed" (*AcThad* 8.12).[232]

There is a clear warning to such stiff-necked people implicit in Thaddaeus's success-story in Beirut. Jesus said (Mt 11, 21f.), "Woe to you, Chorazein! Woe to you Bethsaidan! For if the mighty deeds which have occurred in you had occurred in Tyre and Sidon, they would long ago have repented in sackcloth and ashes. But I say unto you: it shall be more bearable for Tyre and Sidon on the Day of Judgment, than for you!" Beirut, not far to the north of Tyre and Sidon, did repent.

Appendix 1: *St Thaddaeus*

In 1912, Thomas Mann published his Novelle, *Der Tod in Venedig*, in which Gustav von Aschenbach dies in Venice for the sake of a haunting Polish beauty. The boy's name was Tadzio – a popular name in Poland since the eighteenth century.[233] He was named for the tenth of the Twelve Apostles,[234] who is believed to help those who pray to him in a desperate situation.[235] This Apostle has a number of different identities: Thaddaeus, Lebbaeus, Jacob's Judah, and, in North-Eastern Italian tradition, Judah the Zealot.[236] Not far from Venice, on the domed ceiling

---

232 See, for example, Michael, 11, 3c, p. 409f.: "[Heraclius] circulated instructions throughout the empire that it was a duty to cut off the nose and the ears and to loot the house of anyone who was not a supporter of the Synod of Chalcedon."

233 "Il suo culto è diffuso in Austria e sopratutto in Polonia, dove il nome Taddeo [Tadeusz] e comunissimo." *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, Claudio Leonardi et al., eds., 3 vols., Cinisello Balsamo 1998, 962 s. n. "Giuda Taddeo". It remains to be explained why the cult of Thaddaeus became widespread in Austria and Poland at about the same time.

234 Mk 3, 8; Mt 10, 3.

235 *Lexikon der Namen und Heiligen*, Otto Wimmer et al., eds., 6., verb. u. erg. Aufl., Innsbruck 1988, 464f. s. n. "Judas Thaddäus". It is not true, as this article says, "daß es kaum eine ihm geweihte Kirche gibt": I have come across a number of churches in England dedicated to St Simon and St Jude, and St Tʿadai's in northwestern Iran (photograph of the monastic church surrounded by the tents of pilgrims for the patronal feast in Elizabeth K. Fowden, *The barbarian plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley etc. 1999 [The transformation of the classical heritage, 28], fig. 14, p. 170) must be far from being the only church with this dedication in Armenia, the senior bishop of which country sits, according to the fifth-century Pʿawstos Buzand, on the "throne of the Apostle Thaddaeus" (K. H. Maksoudian, art. "Thaddeus legend", in: *Dictionary of the Middle Ages*, XII, Joseph R. Strayer, New York 1989, 1).

236 "The textual tradition [of Mt and Mk] reveals uncertainties: codices D & K substitute Lebbaeus for Thaddaeus, codices E, F, G, L couple the two surnames, codices a b g h q of the *Vetus Latina* write 'Judas the Zealot' [Burkitt (see below) adds *gat*^{corr} and *mm*]." E. Peretto, art. "Judas Thaddaeus", in: *Encyclopedia of the early church*, I, Angelo Di Berardino, ed., Cambridge 1992, 456f. For the locality of the Judas Zelotes tradition, see Francis C. Burkitt, review of *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text hrsg. und untersucht von Ernst von Dobschütz*, Leipzig 1912 (TU, 38, 4 = Reihe 3, 8, 4), *Journal of theological studies* 14 (1913), 469–71, with n. 3 (consulted online at <www.tertullian.org> on 13 October 2007).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000217

of the Baptistery of the Orthodox at Ravenna, is a fifth-century mosaic picture, which shows "Judas Zelotes" among the Apostles, made up to the number of twelve by Judas Iscariot's replacement, Matthias.[237] Epiphanios of Salamis testifies that Thaddaeus was included in the list of the Twelve in the *Gospel of the Ebionites*; and *The Book of the Resurrection of Jesus Christ by the Apostle Bartholomew* says he was the son of this Bartholomew.[238] Ever since Origen Thaddaeus had been identified with "Jacob's Judah" (i. e. Judah, the son of Jacob?), Luke's tenth Apostle.[239] The Fourth Evangelist calls him "Judas, not Iscariot".[240] He can hardly be the author of the Epistle of Jude, although Luke's "Jacob's Judah" might be, like that author, the brother of a Jacob.[241] A Jacob and a Judah were among the brothers of Jesus.[242] The tenth Apostle is variously said to have died in different ways in different places.[243] Nicetas of Paphlagonia (early tenth century), drawing partly on Armenian traditions, says that Judas Thaddaeus, having been initiated into theurgy by his half-brother Jesus during the childhood they spent together, was crucified with him and *"rose from the dead together with the Resurrected"*.[244]

---

[237] A colour photograph is easily accessible in Michael Gough, *The origins of Christian art*, London 1973, 95 fig. 81 (Jude's head, by chance, is closest to the Holy Spirit in the form of a dove). Black and white photographs in Friedrich W. Deichmann, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, III: *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, Wiesbaden ^{2}1958, figs. 48 and 61.

[238] *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et trad. du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï par Alain Desreumaux*, Turnhout 1993 (Apocryphes), 28.

[239] Lk 6, 16; Acts 1, 13. The identification must be right, if the number twelve is taken literally, rather than symbolically, unless, of course, the evangelists disagree. For the history of the question and some of the legends associated with Thaddaeus, see *Acta sanctorum*, 28 October, p. 437–67.

[240] Joh 14, 22: "Judas saith unto him, not Iscariot, Lord, how is it that thou wilt manifest thyself unto us, and not unto the world?" According to a legend, this Judas was the bridegroom at the Wedding of Cana: Peretto (note 4).

[241] Jude 1, 1; this author seems to have been little known among his contemporaries, since he identifies himself modestly as "the brother of Jacob", not by his patronymic. Peretto, ibid., argues that the "omission of the title 'apostle', the distance he seems to put between himself and the apostles" [Jude 1, 17] and other considerations "leave the work's attribution undecided and indicate that an initially clear tradition was gradually obscured, when it was attempted to identify the author of the epistle with Judas the apostle."

[242] At Mt 13, 55 Jesus's fellow-townsmen say "Is this not the son of the carpenter? Is not his mother called Mary and his brothers Jacob and Joseph and Simon and Judah? And are not all his sisters here with us [sc. married to Nazarenes]?"

[243] Artists consequently depict him, now with an axe, now with a halberd, now with a sword, now with a club, and now with a pile of stones: J. Engelmann, art. "Thaddäus", in: *LMA*, VIII, München 1997, col. 609.

[244] Paris cod. gr. 1180, foll. 214 *v*–219 *r* (ἀνασταμένωι συναναστᾶς). This text is appointed to be read from the *synaxarion* on 19th June: Ehrhard, *Überlieferung* I (n. 117), 659; K. Dukakes, *Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων*, X, Athens 1889–1897; *PG* 105, cols. 253–69; Combefis, *Auctarium Novissimum* I, 415–22. For the Armenian traditions here referred to, see *Actes apocryphes arméniens*, transl. L. Leloir, vol. II, Turnhout 1992 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 4), 522 (*Abrégé du Martyre de Barthélémy*, sect. 19)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000218

Appendix 2: *The Mandylion, the Diatessaron, the Ephod, and the Turin Shroud*

The "folded cloth with four layers" (*AcThad* 3.3) on which the face of Jesus was printed is surely an allusion to the fourfold Gospel in which Christ's portrait is painted in words; indeed, this image may have been inspired in the original Syrian author's by the importance of the Tatians's Harmony of the Four Gospels in his model, the *Doctrina Addai*. One face seen "through four layers of cloth" would give a new sense to the words διὰ τεσσάρων. This is one reason to think that ῥάκκος τετράδιπλον was translated from Syriac; and there are two others: a) this compound adjective is found nowhere else in Greek; b) the idea of alluding to the Four Gospels in this way is typical of the Syrian heuristic style, which teaches through riddles. Given that the meditations of the apostles on Jesus' mysterious saying about "a dwelling not made with hands" focused on the tabernacle and the high priest's function therein in the Book of Exodus (see esp. Hebr 9, 11), there is also likely to be some connection (which I shall not attempt to fathom) between the word τετράδιπλον and Ex 28, 16 LXX (cf. Ex 39, 9): τετράγωνόν ἐσται διπλοῦν. These words refer to a piece of doubled linen 20 cm square made of gold, blue, purple and scarlet with twelve stones arranged in four rows symbolizing the twelve tribes of Israel, who were named thereon. This was attached to the front of the high priest's ephod, so that he might "bear the names of the children of Israel in the breastplate of judgment upon his heart, when he goeth in unto the holy *place*, for a memorial before the LORD continually" (Ex 28, 29). Enclosed within the folds of the "breastplate" on the left-hand side, in front of the high-priest's heart, were the mysterious "Urim and the Thummim".

Ian Wilson (see n. 13) translates τετράδιπλον as "doubled in four" and builds on this one word the hypothesis that the Turin Shroud was brought to Edessa with only the face showing, having been folded in half three times down its length, creating eight (or twice four) thicknesses; the *Sunday Times* produced a drawing to illustrate this which is reproduced in Wilson's book.[245] The publicity for this book was so good that it is now widely believed that the Shroud passed the first millennium and more of its existence disguised as the Mandylion, which is held to explain the embarrassing lack of evidence that such a relic as the Shroud of Turin existed in any of the first twelve centuries. Against this interpretation of the word one may cite the gloss in the *Great Synaxaristes of the Orthodox Church*, which has been adopted in my translation: ὕφασμα δεδιπλωμένον μὲ τέσσαρας δίπλας "a folded cloth with four layers".[246]

---

and 676f. (*Martyre de Jacques, frère du Seigneur*, sect. 2). See also the index, by Jean-Daniel Kaestli, under "Thaddée".

245 Accessible online in Arabella Martínez Miranda, *Das Turiner Grabtuch. Echtheitsdiskussion und Forschungsergebnisse im historischen Überblick*, Diplomarb., Salzburg, 2000, <http://www.huinfo.at/grabtuch/grabtuch.htm>.

246 M. Langes, ed., *Ho Megas Synaxaristēs tēs orthodoxou ekklēsias*, 5th ed., Athens 1982, vol. VIII (August), 264, much of the learning in which derives, as the Preface acknowledges, from

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000219

Appendix 3: *AcThad 4.5: insertion of "Syrians and Armenians"*

The Hebrews are a race, like the Syrians and the Armenians, but "Hellenes", in this context, is more likely to mean polytheists. In speaking of Ḥarrān, the die-hard polytheist centre south of Edessa, Theodoret (*Ecclesiastical history* 4.15) calls it Ἑλλήνων πόλις, whereas Syriac texts refer to the Ḥarrānites as "Aramaeans" or ḥanpé and Egeria (*Itinerarium*, 105) says *totum gentes sunt*. Addai, then, converted many of the Jews of Edessa, who are known to have been involved in the silk trade, and also many polytheists, or "pagans". It is odd to read, after this, that he also converted many Syrians and Armenians, for these will also have been polytheists or Jews. It only makes sense in the late sixth and early seventh centuries, when many of the Syrians and Armenians – and particularly the Syrians of Edessa – were regarded as heretics by the Eastern Roman Emperors from Justinian to Heraclius. This anachronism must have been introduced by the same editor who is responsible for the insertion of the words μητρόπολις δὲ αὕτη Ὀσροηνῆς, Ἀρμενοσύρων μεσόγειος· in 1.1. Neither insertion will have been made at Edessa; and the insertion at 4.5 is unlikely to have been made in the late eighth century at Constantinople, when perhaps the text was edited for inclusion in the lectionary of the commemorations of the month of August. This is perhaps the strongest evidence for the Heraclian date of *AcThad*.[247] Heraclius, partly for reasons of security, since disaffected members of the body politic had in the recent past made it easier for enemies to invade the Roman Empire from the east, expended great efforts on restoring the unity of the Church, including negotiations with the leaders of the Syrian and Armenian schismatic Churches.

Appendix 4: *AcThad 5.4: the description of Amida*

The title "metropolis of the Middle-Chaldaeans and Syrians, that is, of Mesopotamian Syria" is obscure, so obscure and unparalleled, indeed, that it is hard to imagine it as the invention of a scribe. Certainly, Amida was the metropolis of Mesopotamia.[248] To read, with Gutschmid,[249] "Amida, a great city of the Middle-

---

the authoritative eighteenth-century Greek scholar Nikodemos of the Holy Mountain. I owe this reference to Christopher Lash.

247 See Andrew Palmer, "La Légende d'Abgar dans la tradition grecque", *Bulletin de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne* 2 (1992), 16–18; idem, "Version grecque" (n. 145); idem, "Nouveaux aperçus sur les témoins grecs de la légende d'Abgar", *Bulletin de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne* 8 (1998), 4–6; idem, "Les Actes de Thaddée", *Apocrypha* 13 (2002), 63–84; idem, "Les Actes de Thaddée", in: *EAC* 2 (n. 11), 643–60.

248 Kirsten, "Edessa" (n. 25), 558: "Spätestens Diokletian trennte von Edessa den Ostteil als Mesopotamia ab, das seit Konstantin in Amida seinen Mittelpunkt erhielt."

249 A. von Gutschmid, "Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten", *Rheinisches Museum für Philologie* N. F. 19 (1864), 171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000220

Chaldaeans and Syrians" (omitting "metropolis", as well as "that is, Mesopotamian Syria") does not remove the problem of the identity of the Middle-Chaldaeans. Chaldaea is in Babylonia, connected with Amida by the Tigris, but at a great distance from the sources of that river, near which Amida was built. In 628–9, when Heraclius was in Amida, it may have seemed that Chaldaea, together with the rest of the Iranian Empire, had been annexed to the Roman Empire. Amida, where Heraclius built a church, might have been optimistically elevated to the status of ecclesiastical mother-city for a part of the former Iranian territories. At which other date in Byzantine history could it even have been conceivable that Amida was the mother-city for Christians living ouside the boundaries of the empire?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000221

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000222

Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens in der syrischen Literatur

Ute Pietruschka

In der syrischen Literatur finden wir häufig Beschreibungen von Nomaden, die sich auf den ersten Blick gleichen: sie ziehen marodierend umher, entführen und töten die Bevölkerung, verwüsten das Land. Das scheint sich mit dem dunklen Bild zu decken, das byzantinische Quellen von den Arabern liefern und für das besonders Prokopius verantwortlich gemacht wird. Die meist getroffene Einschätzung, dass die Schilderung der Nomaden bei syrischen Schriftstellern unisono negativ sei, kann aber so nicht aufrechterhalten werden. Die Fragestellung, wie das Bild des Nomaden in der syrischen Literatur gezeichnet wird, ist Teil eines größeren Forschungsprojektes, das sich dem Verhältnis von Sesshaften und Nomaden in der Alten Welt widmet.[1] Die Problemstellung ist so neu nicht: im vergangenen Jahrhundert haben sich mehrere Autoren[2] insbesondere den Beduinen in Syrien und Mesopotamien gewidmet, wobei besonders die vorislamische Zeit Beachtung in den Studien fand. Was fehlte, war eine kritische Gegenüberstellung von Belegen aus vorislamischer und islamischer Zeit: Hat sich ein Wandel in der Beurteilung des Beduinen vollzogen (man erinnere sich nur an das ambivalente Bild des Beduinen, das die arabische Literatur selbst zeichnet), werden alte Topoi und Stereotypen weiter fortgeschrieben?

1: Stereotyp oder Topos?

Am Anfang der Untersuchung muss die Frage stehen, welches Begriffsinventar angewandt werden soll. Versuchen wir, mit dem Begriff des „Stereotyps" das in der Literatur gezeichnete Bild des Beduinen zu erfassen, so stoßen wir rasch an die Grenzen, die der Begriff *per se* bietet.[3] Das Problem ist, dass sowohl in der hi-

---

1 Das Teilprojekt „Das Bild des Nomaden in der syrischen Literatur vom 4.–13. Jahrhundert" wird innerhalb des Sonderforschungsbereiches 586 „Differenz und Integration" der Universitäten Halle-Wittenberg und Leipzig bearbeitet.

2 Siehe z. B. François Nau, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIe au VIIe siècle*, Paris 1933 (Cahiers de la Société Asiatique, 1); Henri Charles, *Le christianisme des arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mesopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris 1936 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, 52); René Dussaud, *La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955 (BAH, 59); Judah B. Segal, „Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam", *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 4 (1984), 89–128.

3 „Stereotyp" wird allgemein als griffige Zusammenfassung von Eigenschaften oder Verhaltensweisen verstanden, die mit einem hohen Wiedererkennungswert versehen sind, dabei aber die Sachverhalte in der Regel sehr vereinfacht werden. Die Bedeutungsgrenzen zu „Klischee" oder „Vorurteil" sind recht verschwommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000223

storischen Stereotypenforschung als auch in der Literaturwissenschaft die Begriffsklärung noch nicht abgeschlossen ist. In der Geschichts- wie auch in der Literaturwissenschaft, die sich auf die Auswertung schriftlicher Quellen beschränkt (ein anderes Bild bietet sich bei der Betrachtung der Moderne), ist man weitgehend im Deskriptiven stecken geblieben; das hängt sicherlich auch mit der Schwierigkeit zusammen, das Moment der Emotionalität, das in den meisten Definitionen des Stereotyps hervorgehoben wird, aus den Quellen allein herauszufiltern. Die Feststellung, dass und welche Stereotypen auftreten, ist für eine exaktere philologische Betrachtung der zu untersuchenden Quellen wenig zufrieden stellend; wichtig wäre, die Entstehung bestimmter Stereotypen historisch genauer zuzuordnen, Veränderungen, Bedeutungen und Ausdrucksformen herauszuarbeiten. Gerade weil das Begriffsinventar in der Stereotypenforschung noch wenig entwickelt ist und in vielen Fällen auf *sozialwissenschaftliche* Belange zugeschnitten scheint, sollte für literaturwissenschaftliche Untersuchungen eher der Begriff „Topos" verwendet werden.

Die Toposforschung ist seit Ernst Robert Curtius Ende der 40er Jahre des 20. Jahrhunderts auch in der Literaturwissenschaft beheimatet.[4] Curtius übersetzt Topos mit „Gemeinplatz", die literarischen Topoi versteht er als teils aus der Rhetorik übernommene „Klischees", teils als Vorstellungskomplexe, die „Urverhältnisse des Daseins" betreffen, ähnlich den Archetypen von C. G. Jung. Kritik erntete dieses Toposverständnis auch deshalb, weil es verschiedenartigen Elementen der Literatur (Motiv, Bild, Zitat) übergestülpt wird und deshalb das Begriffsinventar verschwommen bleibt und weil Curtius keine Kriterien dafür angibt, wann ein Topos als „Klischee", wann als „Archetyp" aufzufassen ist. Der Begriff des Topos ist allerdings im Anschluss an Curtius, wiewohl so auch in der literaturwissenschaftlichen Praxis durchgesetzt, etwas in Misskredit geraten, und wurde als Klischee, Phrase, Floskel im landläufigen Verständnis abgetan. Lothar Bornscheuer[5] hat versucht, einen allgemeineren Toposbegriff zu entwickeln, der den aristotelischen Gedanken aufnimmt, dass es so etwas wie ein aus dem Alltagsdenken und aus der Alltagspraxis allgemeinverständliches inventorisches Forschungsverhalten gebe, was allen Wissenschaften und Künsten zugrunde liege. Topik wird hier als Modell gesehen, die Spannung zwischen traditionsbildender Norm und schöpferischer Produktivität zu erfassen. Nach Bornscheuer kennzeichnen vier Strukturmomente einen Topos: 1. die kollektiv-habituelle Vorprägung, 2. die polyvalente Interpretierbarkeit, 3. die situativ wirksame Argumentationskraft (Intentionalität) und 4. die gruppenspezifisch konkretisierende Merkform (Symbolizität).[6] Wichtig für unsere Belange wäre – und das bleibt ein Desiderat – die Toposforschung zu

4 Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.

5 Lothar Bornscheuer, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a. M. 1976.

6 Nach B. Müller-Kampel, Art. „Topos", in: *Literaturwissenschaftliches Lexikon. Grundbegriffe der Germanistik*, Horst Brunner und Rainer Moritz, Hrsg., Berlin 1997, 346f., hier: 347.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000224

einer historisch übergreifenden und interdisziplinär arbeitenden „Archäologie" im Sinne Foucaults zu entwickeln, die nach fundamentalen Codes einer Kultur fragt. Gleichzeitig wäre Topik im Zusammenhang mit Wissensspeicherung und Wissensvermittlung zu betrachten, da „Topik" immerhin der älteste Begriff für Speicherung und Reproduktion von Wissen ist. Wir haben es hier auch mit einer „Erinnerungskultur" zu tun, die, medial gesehen, über eine traditionelle symbolische Kodierung verfügt. Der Topos appelliert also an das, was man als „kulturelle Identität" bezeichnen würde: den Vorrat kollektiver Bilder, Überzeugungen, Mythen, Ängste und Wünsche, und setzt dabei auf die Autorität des Vorbildhaften, des Hergebrachten, das „immer schon so gewesen ist", ohne bloßer rhetorischer Kunstgriff noch literarischer Gemeinplatz zu sein. Auf den ersten Blick scheint damit eine Unverrückbarkeit oder Festschreibung der Topoi determiniert zu sein. Jedoch ist ein Topos ein elastischer Konstrukt, der nicht mit einem bestimmten Erinnerungswert und einer vorgegebenen Interpretation konserviert wird, sondern durch Kommunikation und Interaktion eine neue bzw. veränderte Aussagekraft erlangen und dadurch auch Erinnerungskonjekturen beeinflussen kann. Deshalb erscheint es wichtig, Topoi stärker in den Zusammenhang von Kommunikation, Kultur und Medien einzubinden, wobei unter Medien hier jede Form von Text verstanden werden soll.

Wenn der Begriff des Topos in Beziehung zur „kulturellen Identität" gebracht wird, so ist es auch möglich, in diesem Zusammenhang mit dem Begriff des Codes zu operieren, der in Anschluss an Luhmann verwendet wird.[7] Für die Konstruktion von kollektiver Identität, von Gemeinschaftsbindung, ist eine Differenz notwendig, mit der die Menschen ihre Welt strukturieren. Die zentrale Differenz ist die von Innen nach Außen, und Codes dienen dazu, diese Differenzen, mit der die Welt strukturiert wird, zu bündeln.

Ein wichtiger kultureller Code ist die Sprache, welche nicht nur ein Kommunikationssystem darstellt. Sprachliche Muster sind, ebenso wie visuelle, zentrale kulturelle Aspekte, vielschichtige semantische Zeichen, die als Vermittlungs-, Tradierungs- und Kommunikationsmedien einer Abgrenzung, sprich Identitätsformung dienen. Hierbei gehört vielleicht sogar, um Luhmann zu zitieren, Literatur zu den

> „kommunikativeren Formen der Kommunikation und sie veranlass(t) damit Reaktion von Kommunikation auf Kommunikation in einem sehr viel spezifischeren Sinne, als dies in der Form mündlicher Wechselrede möglich ist" [8].

Um es konkret auf unseren Untersuchungsgegenstand anzuwenden, so beurteilt jeder Schriftsteller, der aus einem anderen Werk zitiert, Informationen, sprachliche Bilder und Topoi übernimmt, bewusst oder unbewusst den anderen; nach

---

7 Niklas Luhmann, „Identität – was oder wie?'", *Archivio di filosofia* 58 (1990), 579–596.
8 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984, 223f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000225

Luhmann wird so die Differenz von Mitteilung und Information erlebbar.[9] Für uns ergibt sich daraus, dass es möglich ist, eine Kommunikation in der Vergangenheit zu verstehen und zu interpretieren, indem sie in einen historischen Diskurs eingeordnet wird.

Sprache ist für die syrische Kultur ein ganz herausragender kultureller Code, da er für die Syrer eine wichtige – wenn nicht sogar die wichtigste – kulturelle Differenz zur Abgrenzung darstellt. Diese Tatsache ist besonders wichtig auch in dem Zusammenhang, dass in dieser Kultur Mehrsprachigkeit – wie in vielen anderen Kulturen – eine gesellschaftliche Norm darstellt und *code switching* zu dieser Normalität dazugehört; d. h., dass diese Kultur durch ein (kulturelles) Kommunikationsmuster gekennzeichnet ist, wo der Wechsel von einer Sprache in die andere, die Übernahme von Wörtern aus der anderen Sprache eine Alltäglichkeit ist. Das Griechische ist für die syrische Literatur von besonderer Bedeutung. Die syrische Literatur ist – wie alle Literaturen der orientalischen Christenheit – durch Übersetzungen aus dem Griechischen geprägt. Gebildete Syrer haben zudem bis in islamische Zeit hinein eine Ausbildung genossen, die sich an griechischen Vorbildern orientierte, und wo die Grundlagen griechischer Grammatik und Rhetorik nach klassischem Vorbild vermittelt wurden. Somit ist es nicht verwunderlich, in syrischen literarischen Werken auf sprachliche Muster und Topoi zu stoßen, die ihre Ursprünge in der griechischen Literatur haben. Wesentlich interessanter für uns ist jedoch, wann und unter welchen Umständen sich hier Veränderungen vollzogen haben, sei es bei der sprachlichen Konnotation eines Begriffes oder der Verwendung eines Topos.

2: Topos Barbar

In syrischen Schriften bis zum 7. Jahrhundert ist der Topos des Barbaren vorherrschend, den wir bereits aus der griechischen Literatur kennen: Barbaren sind bedrohlich, weil raubend und mordend, ungebildet, dem Heidentum anhängend. Wenn von Barbaren die Rede ist, so wird dabei immer von einem kulturellen Gefälle zu den Fremden ausgegangen, die nicht zu den „zivilisierten" Völkern gehören. In ihrer Andersartigkeit und Fremdheit stehen sie stets unter der eigenen Zivilisation.

In seiner griechischen Form grenzt der Barbarenbegriff vor allem die griechisch sprechenden oder die in gemeinsamen griechisch-religiös bestimmten Kulttraditionen stehenden Völkerschaften von andersartigen Völkern ab. In der byzantinischen Literatur wird diese Sichtweise unter christlichen Vorzeichen übernommen, was schließlich auch prägend für den Barbarenbegriff im Syrischen wird. Jedoch ist bereits in der griechischen Literatur die Grenzziehung zwischen „zivilisierten"

9 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I, Frankfurt 1980, 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000226

und barbarischen Völkerschaften keineswegs starr, was vorbildhaft auch in syrischen Literaturwerken zum Ausdruck kommt.

Ein Beispiel, wie fließend dieser Übergang sein kann, finden wir in der Lebensbeschreibung des Mar Aḥudemmeh:[10]

> „Es gab viele Völker zwischen Tigris und Euphrat in der Region, die als Gezīrtā gekannt war, welche in Zelten lebten und Barbaren (*barbarāyē*) und Mörder waren. Sie hingen dem Aberglauben an und gehörten zu den am meisten unwissenden Völkern, bis zu dem Moment, wo das Licht Christi sie erleuchtete. Seit langem brannte Aḥudemmeh vor heiligem Eifer ihretwegen ... Er sah, dass sie schlecht waren, ihre Sprache schwierig; sie waren Barbaren und Mörder.[11] ... Er widmete sich ihnen mit großer Geduld an all ihren Lagerplätzen; er unterwies und unterrichtete sie durch zahlreiche Gespräche ... er ertrug zahlreiche Leiden wegen der Kälte, der Hitze, der schlechten Wege und des bitteren Wassers, das man fand.[12] ... Sie (die Nomaden) machten große Schenkungen, welche zu hohen Preisen (weiter)verkauft wurden; sie beschränkten sich nicht darauf, Spenden an die Kirche, an Mönche, Arme und Fremde zu geben, sondern sie liebten das Fasten und das asketische Leben mehr als alle Christen. So begannen sie das heilige Fasten eine Woche vor allen (anderen) Christen, viele unter ihnen aßen kein Brot während des Fastens, nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen. Sie waren eifrig und glühend in ihrem orthodoxen Glauben, und jedes Mal, wenn die heilige Kirche bedrängt wurde, das heißt von den Feinden verfolgt, gaben sie ihr Leben für die Kirche Christi, besonders die auserwählten und großen Völker der ʿAqulāyē, Tanūḫāyē und Ṭuʿāyē.[13]“

Diese Passage ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie innerhalb *eines* Textes die Bewertung von Barbaren eine Wende nehmen kann. Die anfängliche Beschreibung eines kulturell niedrig stehenden Volkes als „Barbaren“, die in Zelten leben, ist geprägt vom allgemeinen Barbarentopos: die Beduinen sind ungebildet, sind Mörder, sind den Wetterunbilden und dem Wüstenklima ausgesetzt. Aber sobald sie das Christentum angenommen haben, werden sie zu noch besseren Christen, als der Missionar eigentlich erwartet hatte, wobei sicherlich auch die Prägung durch ein hartes Leben mit eine Rolle spielt. Es gibt ihn also, den „guten“ Barbaren, der geläutert durch die Annahme des Christentums, von den syrischen Christen nun mit anderen Augen gesehen wird. Ein Feindbild bricht weg; die christlichen arabischen Stämme haben, so scheint es, ihren Schrecken verloren. Der Topos Barbar hat so eine Entwicklung genommen: Durch die Öffnung der christlichen Kultur hin zu den Nomaden ist die Abgrenzung, die diesem Begriff innewohnte, verloren gegangen, insbesondere die Bedeutung „Heide“, die mit dem Barbaren fast immer in Verbindung stand.

---

10 *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient ... Textes syriaques inédits publ., trad. et annotés par François Nau*, Paris 1905, Nachdr. Turnhout 1982 (PO, 3, 11).

11 Ibid., 21f.

12 Ibid., 26f.

13 Ibid., 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000227

Der Begriff „Barbar" wird übrigens in späteren syrischen Chroniken, so zum Beispiel der des Bar Hebräus († 1286), nicht mehr für die Beduinen verwendet, sondern ausdrücklich für die nichtarabischen Nomadenvölker.[14]

3: Ṭayyāyē versus ʿArabāyē

Die Konnotation, die der „Barbar" in sich trägt, wird spätestens im 5./6. Jahrhundert auch auf die Bezeichnung „Ṭayyāyē" übertragen, wobei sich dieser in der Folgezeit zum am häufigsten verwendeten Begriff für „Beduine" oder „Araber" entwickeln wird. Der Ausdruck leitet sich wohl von der Stammesgruppe der Ṭayy ab und bezeichnet ursprünglich die Nomaden in den Wüsten- und Steppengebieten südlich des Fruchtbaren Halbmondes, die als *foederati* Beduinentruppen zur Unterstützung römischer Heeresabteilungen stellten bzw. Kavallerie auf persischer Seite. Für frühe syrische literarische Texte ist allerdings die parallele Verwendung von Ṭayyāyē und Saraqāyē bezeugt (so bei Bardaisan, † 222, in seinem *Buch der Gesetze der Länder*[15]): der Kontext ergibt, dass es sich um Stämme im Norden Libyens handeln muss. Ṭayyāyē war zu jener Zeit also schon nicht mehr die Bezeichnung eines bestimmten Stammes, sondern wurde bereits als Sammelbegriff für „Nomaden" benutzt. An einer anderen Stelle macht Bardaisan jedoch eine Unterscheidung zwischen Ṭayyāyē und Saraqāyē: Die Nachbarn der Römer nennt er Saraqāyē, die Nachbarn der Perser Ṭayyāyē.[16] Im Geschichtswerk des Josua Stylites, einem der ältesten erhaltenen Geschichtswerke in syrischer Sprache vom Beginn des 6. Jahrhunderts, wird zwischen den „Ṭayyāyē der Römer" und den „Ṭayyāyē der Perser" unterschieden:

> „Die persischen Ṭayyāyē ... zogen hin bis zum Fluss Euphrat, wobei sie alles, was sie fanden, verwüsteten, beraubten und plünderten.[17] ... Die Ṭayyāyē ... überquerten den Fluss gen Westen und plünderten, verwüsteten, zerstörten und verbrannten alles, was sie fanden.[18] ... Die römischen Ṭayyāyē hatten den Tigris auch vor ihnen überquert und plünderten, verschleppten und verwüsteten alles, was sie im Gebiet der Perser fanden. Da ich aber weiß, dass du alle Dinge mit Fleiß untersuchst, möge deine Heiligkeit auch zur Kenntnis nehmen, dass dieser Krieg den Ṭayyāyē beider Seiten eine Gelegenheit für großen Gewinn bot und dass sie ihren Willen bei beiden Königreichen durchsetzten.[19]"

---

14 *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj ... Transl. from the Syriac ... by Ernest A. Wallis Budge*, II: *Syriac texts*, London 1932, Nachdr. Amsterdam 1976, bes. 66 und 70.

15 *Le Livre des lois des pays. Texte syriaques et trad. française ... par F[rançois] Nau*, Paris 1899, 24.

16 Ibid., 50.

17 *The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac AD 507 with a transl. into Engl. and notes by William Wright*, Cambridge 1882, Nachdr. Amsterdam 1968, Abschnitt 60 (Übers. nach: Andreas Luther, *Die syrische Chronik von Josua Stylites*, Berlin u. a. 1997 [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 49]).

18 Ibid., Abschnitt 63.

19 Ibid., Abschnitt 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000228

Die Bedeutung von Ṭayyāyē als militärische Einheiten wird auch in die islamische Zeit hinüber genommen. So spricht eine maronitische Chronik, die kurz nach 664 entstanden sein muss, von den „Ṭayyāyē Muḥammads",[20] was nicht als „Muslime" übersetzt werden sollte. Zum einen war unter der christlichen Bevölkerung in jener Zeit noch die Auffassung verbreitet, dass es sich bei Muḥammad um einen falschen Propheten handelte und die neue Religion einfach nur eine christliche Häresie darstellte.[21]

Ebenso wenig spricht für eine Interpretation von Ṭayyāyē als „Muslime" eine Passage der um 691/92 entstandenen Chronik des Jakob von Edessa, die am Rande von Zeittafeln vermerkt: „Beginn des Reiches der Araber (ʿArabāyē), die wir Ṭayyāyē nennen."[22]

Diese Bemerkung lässt auch Zweifel aufkommen, ob die in der Sekundärliteratur oft postulierte reine Scheidung zwischen den ʿArabāyē als christliche bzw. sesshafte Bevölkerung[23] arabischer Herkunft und den Ṭayyāyē als nomadische Stammesgruppen sich so aufrechterhalten lässt.

Schwierigkeiten bei der Interpretation des Begriffes „ʿArabāyē" treten schon bei der Analyse altsyrischer Inschriften aus Hatra und Edessa auf: hier wird deutlich, dass wir unterschiedliche Möglichkeiten der Übersetzung haben. In Inschrift Nr. As36 (D23)/As47 (D5)[24] ist der *šlṭ' dʿrb*, „der Gouverneur der Araber/der ʿArab" erwähnt, der wohl dem griechischen Arabarchês in Dura Europos entspricht. Nehmen wir ʿArab als Name der Region, so ist hiermit die Steppe östlich von Edessa gemeint. Man könnte ʿArab auch als Bezeichnung für die Bewohner dieser Gegend interpretieren (eindeutiger ist das im Falle von ʿArabāyē). Das Gebiet ʿArab ist schwer zu lokalisieren: die Chronik von Edessa[25] (endet 540) definiert das Gebiet von ʿArab als „südliche Wüste"; auch ist zum Beispiel das ʿArab der Hatra-Inschriften nicht dasselbe wie das der edessenischen epigraphischen Denkmäler.

In einer Inschrift aus Hatra wird zwischen der Bevölkerung von Hatra und „allen ihren Arabern" (*ḥṭry' qšyš wdrdq' wʿrby klhwn*, „Die Bevölkerung von Hatra, alt und jung, und alle ihre Araber"[26]), unterschieden. Offen bleibt dabei, ob es sich

---

20 *Chronica minora*, II: *Chronicon Maroniticum ... Ed. E[rnest]-W[alter] Brooks*, Parisiis u. a. 1905 (CSCO, 4), 43–74.

21 So noch Johannes von Damaskus († vor 754) fast hundert Jahre später. Siehe Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ismaelites"*, Leiden 1972, 133–141.

22 *Chronica minora*, III: *Chronicon anonymum, ad ann. p. Chr. 813 pertinens ... Ed. E[rnest]-W[alter] Brooks*, Parisi 1905 (CSCO, 4), 261ff.

23 Hier als Beispiel Zacharias Rhetor (2, 35), wo vom Bau einer Befestigungsanlage in Dara berichtet wird, um das Land der ʿArabāyē, also der sesshaften Bevölkerung, vor den Banden (*gayse*) der Perser und der Ṭayyāyē zu beschützen.

24 Han J. W. Drijvers und John F. Healey, Hrsg., *The Old Syriac inscriptions of Edessa and Osrhoene. Text, transl. and commentary*, Leiden u. a. 1999 (HO. Abt. 1, 42), 105.

25 *Chronica minora*, I: *Chronicon Edessenum ... Ed. Ignatius Guidi*, Paris 1903 (CSCO, 4), 1–13.

26 Siehe Segal, „Arabs" (Anm. 2), 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000229

um Nomaden oder (Halb-)Sesshafte handelt, ebenso, in welchem Abhängigkeitsverhältnis sie zu dem städtischen Zentrum standen. Diese wenigen Beispiele zeigen, dass hinsichtlich des Begriffes „ʿArabāyē" noch Klärungsbedarf besteht.[27]

So beschreibt Isaak von Antiochien die Zerstörung von Bēt Ḥur um 457 durch die Perser, wobei deutlich wird, dass es sich bei den ʿArabāyē um Beduinentruppen handeln muss.[28]

4: Išmāʿelāyē und Bnay Hagar

Ab dem 6. Jahrhundert treten auch vermehrt die Bezeichnungen „Išmāʿelāyē" und „Bnay Hagar" für die Beduinen auf. Hierbei wird auf das Konzept der korporativen Persönlichkeit zurückgegriffen: im Stammvater werden alle Eigenschaften eines Volkes sichtbar, wie es bereits in der Genesiserzählung deutlich wird (Gen 25, 12-18). Ismael, der Sohn der Sklavin Hagar, der frei und wild[29] in der Wüste lebt, wird aber nicht den anderen Nachkommen Abrahams inferior geschildert, sondern es wird ein gewisser Stolz auf den Stammvater sichtbar. Es ist zu vermuten, dass in den genannten syrischen Quellen sich ein arabisches Selbstbild spiegelt, das auf eine Aufwertung der Person Ismaels bedacht war (man erinnere an das Koranbild des Ismael). Dass dieses Bild auf Selbstdarstellungen der arabischen Nomaden zurückgehen könnte, zeigt auch ein Beispiel aus der vorislamischen Poesie: bei Afwah al-Awdī[30] († um 571) wird von „Söhnen der Hagar" gesprochen.

Die Abstammung von der Sklavin Hagar ist in den christlichen Quellen immer als niedere Herkunft interpretiert worden, und im allgemeinen wird die Verwendung des Begriffs eher pejorativ ausgelegt; damit soll, so die übliche Interpretation, das Barbarische und die kulturelle Unterlegenheit der Araber betont werden.

In der Weltgeschichte des Johannan bar Penkāyē[31] ist die Darstellung der „Söhne der Hagar" als Barbaren besonders ausgeprägt. Das Werk stellt die Weltgeschichte in großen Linien dar und ist eine eigenartige Mischung zwischen Weltgeschichte und theologisch orientierter Geschichtsphilosophie. Dem Geist und dem Charakter nach steht diese Weltgeschichte den Apokalypsen nahe, von

---

27 Das trifft auch auf die (bloße orthographische?) Variante ʾArabāyē zu, so in der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (7, 1) und auch in: *Le Livre des splendeurs, la grande grammaire de Grégoire Barhebraeus. Texte syriaques éd.... par Axel Moberg*, Lund u. a. 1922 [SHVL, 4], 27 Z. 22.

28 *S. Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia ... ed. ... G[ustav] Bickell*, I, Gissae 1873, 208. 210. 230, „De expugnatione Beth Chur urbis" 1, 37.

29 Gen 16, 12 mit Vergleich mit dem Wildesel.

30 Siehe Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, II: *Poesie bis ca. 430 H.*, Leiden 1975, 302f.

31 Sebastian P. Brock, „North Mesopotamia in the late seventh century: Book XV of John bar Penkaye's Rish melle", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 51–75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000230

denen es aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts einige in der syrischen Literatur gibt (unter anderem die Apokalypse des Pseudo-Methodius[32]). Die arabischen Eroberungen werden als endzeitliches Ereignis gedeutet und das Umayyadenreich steht am Beginn des Weltendes.

Am Ende des 14. Kapitels beginnt die Darstellung des Araberreiches: Nach dem Untergang des persischen Reiches wurde die Araberherrschaft errichtet, die sich fast in aller Welt ausbreitete. Die Eroberung sei gottgewollt, ohne Kampf und ohne Krieg, ohne Kriegsgerät und ohne menschliche Listen abgelaufen. Halbnackt, ohne Waffen seien die Araber herangeritten. Die Darstellung charakterisiert wenige Zeilen später das barbarische Volk, das die Macht übernommen hat, als Völkerschaft, die kein Flehen erhörte, keinen Frieden kannte, Schmeicheleien und Erniedrigung verachtete, grundlos Blut vergoss und alles in Beschlag nahm – und hier also den klassischen Barbarentopos darstellt. Deutlich wird, dass in Apokalypsen wie theologisch orientierten Werken ein biblischer Sprachgebrauch bevorzugt wird und mit dem Barbarentopos verquickt wird.

Die Art und Weise, wie der Barbarentopos in der syrischen Literatur verwendet wird, hängt von verschiedenen Faktoren ab. In erster Linie grenzt er zwischen einer zivilisierten Welt und einer Sphäre ab, die von „barbarischer" Friedensunfähigkeit und Rechtlosigkeit bestimmt ist. Der Barbarenbegriff hat aus dieser Perspektive etwas prinzipiell Pejoratives, das sich verstärken kann in dem Maße, wie sich der Autor selbst von den kriegerischen Auseinandersetzungen bedroht fühlt. Sichere Kontrolle der Barbaren oder gesicherte Distanz zu denselben lässt die Haltung entspannter werden, ja kann in Bewunderung und Respekt umschlagen, sobald die barbarischen Fremden, meist durch Übernahme des Christentums, der eigenen Kulturgemeinschaft näher rücken. Der Topos „Barbar" kann in verschiedenen Begriffen transportiert werden; diese Begriffe sind jedoch einem Wandel unterworfen und ändern ihre Konnotation. So sind die Išmāʿelāyē in späterer Zeit bevorzugt „Muslime"; der Begriff „Ṭayyāyē" wird vorrangig für „Araber" benutzt, und beide verlieren ihre pejorative Aussage. In jüngeren syrischen Chroniken finden wir oft eine ambivalente Haltung zu den Nomaden, was damit zusammenhängt, dass viele Schichten von Informationen sich überlagert haben, die unterschiedliche Termini zur Kennzeichnung von Nomaden benutzen und eine unterschiedliche Sicht auf die barbarischen Fremden wiedergeben. Diese „Schichten" als historischen Diskurs wahrzunehmen, die von Perspektiven von Sesshaften auf Nomaden und fortwährenden Interessenkonflikten zwischen beiden Seiten zeugen, wird ein wichtiges Ergebnis der hier vorgenommenen Untersuchungen sein.

---

32 Siehe die Dissertation von Francisco J. Martinez, *Eastern Christian apocalyptic in the early Muslim period: pseudo-Methodius and pseudo-Athanasius*, Ann Arbor, Mich. 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000231

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000232

Die Schöpfungstheologie des Bardaisan von Edessa

Ute Possekel

Um das Jahr 200 bestand das edessenische Christentum aus verschiedenen Gruppen: es gab Anhänger Markions und Bardaisans, die proto-orthodoxen Christen um Palut und gnostische Sekten wie die Ququiten.[1] Unter den frühchristlichen Strömungen Edessas kommt der Schule des Bardaisan eine besondere Bedeutung zu – zum einen, weil Bardaisans Lehre aufgrund der Quellenlage vergleichsweise gut rekonstruiert werden kann, zum anderen, weil die Bardaisaniten noch für Jahrhunderte eine einflussreiche Gemeinde blieben.[2] Die Präsenz dieser christlichen Gruppen ist relativ gut bezeugt, doch über ihr genaues Verhältnis untereinander sind wir weniger gut informiert. Etliche altkirchliche Autoren bezeugen beispielsweise Bardaisans Ablehnung markionitischer Lehren,[3] andererseits enthalten die frühen Quellen keine Hinweise auf eine Spannung mit den sog. Palutianern, so dass wir vermuten können, dass Bardaisan und seine Schüler der rechtgläubigen Kirche zugehörten.

---

1 Zum frühen Christentum in Edessa, und insbesondere zur Dominanz später als häretisch betrachteter Gruppen, vgl. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (Beiträge zur historischen Theologie, 10). Ephräm erwähnt die Ququiten in den *Hymnen contra haereses* 2, 6; 22, 2–3; 24, 16 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses* [= *CH*]. *Hrsg./Übers. von Edmund Beck*, 2 Bde., Louvain 1957 [CSCO, 169/170 = CSCO.S, 76/77]). Die Lehren der Ququiten werden nach den Quellen dargestellt von Han J. W. Drijvers, „Quq and the Ququites. An unknown sect in Edessa in the second century AD", *Numen* 14 (1967), 104–129.

2 Der Biograph Bischof Rabbulas von Edessa (Bischof 411/12–435) schreibt Rabbula die Unterdrückung der Bardaisaniten zu (*Vita Rabbulae*, hrsg. in: *S. Ephraemi Syri, Rabbulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta … Ed. J. Josephus Overbeck*, Oxonii 1865, 192f.). Jakob von Edessa († 708) erwähnt in seinem *Hexaemeron*, dass es noch zu seiner Zeit Anhänger des Bardaisan gegeben habe (*Iacobi Edesseni Hexaemeron, seu in opus creationis libri septem. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot*, Nachdr. Louvain 1953 [CSCO, 92 = CSCO.S, 44], 61 b, 3ff.; lat. Übers.: *Iacobi Edesseni Hexaemeron, seu in opus creationis libri septem. Interpretatus est A[rthur] Vaschalde*, Nachdr. Louvain 1953 [CSCO, 97 = CSCO.S, 48], 49).

3 Bardaisans Opposition zum Markionismus ist erkennbar im *Buch der Gesetze der Länder* [= *BGL*], hrsg. mit engl. Übers.: *The Book of the laws of countries. Dialogue on fate of Bardaiṣan of Edessa. By H[an] J. W. Drijvers*, Assen 1965 (Semitic texts with translations, 3), 4, 8–13. Edition dieser Schrift auch von François Nau, in: *Patrologia Syriaca*, I, 2: Jean Parisot u. a., Hrsg., Paris 1907, Nachdr. Turnhout 1993, 537–611. Dt. Übers.: Torsten Krannich und Peter Stein, „Das ‚Buch der Gesetze der Länder' des Bardesanes von Edessa", *Zeitschrift für antikes Christentum* 8 (2004), 203-229. Zitiert wird das *BGL* im Folgenden nach der Edition von Drijvers mit Seiten- und Zeilenangabe. Weitere Belege zu Bardaisans Ablehnung der Markioniten finden sich bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 30 (*Histoire ecclésiastique. Texte grec, trad. et annot. par Gustave Bardy*, I: *Livres I–IV*, Paris 2001 [SC, 31], 214f.), in der *Vita* des Aberkios, Kap. 69f. (*S. Abercii vita. Ed. Theodorus Nissen*, Lipsiae 1912, 48–50) und bei Ephräm, *CH* 3, 4–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000233

Bardaisan, wie der Name nahe legt wohl aus der Stadt am Daisan gebürtig, war ein vielseitig begabter Mensch, ein Intellektueller am Hofe des edessenischen Königs, dessen hohe soziale Stellung sich noch in Ephräms abwertendem Kommentar über die Prachtgewänder und Edelsteine des Bardaisan widerspiegelt.[4] Bardaisan war musikalisch, er komponierte Madrashe – einhundertfünfzig an der Zahl, in Imitation der davidischen Psalmen, wie Ephräm zu berichten weiß – um seine Lehre auch auf diese Weise zu verbreiten.[5] Auch im Bogenschießen war Bardaisan gewandt: Julius Africanus erzählt, wie er anlässlich seines Besuches am edessenischen Königshaus Bardaisan begegnete und von dessen Geschicklichkeit und Kreativität beeindruckt worden sei.[6]

Über Bardaisans intellektuellen Werdegang und seinen religiösen Hintergrund sind wir leider wenig informiert. Eine aus dem 10. Jahrhundert stammende biographische Notiz in der Universalgeschichte des Agapius von Mabug,[7] die jedoch stark legendäre Züge aufweist,[8] spricht von Bardaisans Ausbildung bei einem heidnischen Priester in Hierapolis und seiner nachfolgenden Bekehrung zum Christentum. Bardaisan selbst schien seine Hinwendung zum Christentum allerdings hauptsächlich als Abkehr von der Astrologie zu verstehen, der er, so erklärte er im *Buch der Gesetze der Länder*, früher angehangen habe.[9] Ob und inwieweit er einem der lokalen heidnischen Kulte zugehört hat, bleibt im Dunkeln. Die intellektuelle Bildung, die Bardaisan vermutlich vor seiner Bekehrung zuteil wurde, lässt sich teilweise aus einer Analyse der erhaltenen Fragmente seiner Schriften gewinnen: neuere Untersuchungen haben auf Berührungen von Bardaisans Schriften mit mittelplatonischem, peripatetischem und hermetischem Gedankengut hingewiesen.[10] Bardaisans philosophische Bildung war auch Ephräm nicht

---

4 Ephräm, *CH* 1, 12.

5 Ephräm, *CH* 53, 5–6. Zu Bardaisans Madrashe, vgl. Kathleen E. McVey, „Were the earliest madraše songs or recitations?", in: *After Bardaisan. Studies on continuity and change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Gerrit J. Reinink, Hrsg., Louvain 1999 (OLA, 89), 185–198.

6 Sextus Julius Africanus, *Cesti* 1, 20, 39–53, hrsg. von Jean-René Vieillefond, *Les „Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec éd., trad. et commentaire*, Paris 1970 (Publications de l'Institut Français de Florence. Sér. 1, 20). Zum Besuch des Julius Africanus in Edessa vgl. William Adler, „Sextus Julius Africanus and the Roman Near East in the third century", *Journal of theological studies* 55 (2004), 520–550.

7 Agapius von Mabug, *Kitab al-ʿunwan. Éd. et trad. en français par Alexandre Vasiliev*, II, 1, Paris 1908 (PO, 7, 4), 519. Die biographische Tradition wird fortgeführt in der *Chronik* des Michael Syrus (*Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Éd. … et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, 4 Bde., Nachdr. Bruxelles 1963, Text in Bd. IV [urspr. Paris 1910], 110–111, Übers. in Bd. I [urspr. 1899], 183–184).

8 So auch das Urteil von Han J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen 1966 (Studia semitica Neerlandica, 6), 188–191.

9 *BGL*, ed. Drijvers (Anm. 3), 26, 19–27.

10 Albrecht Dihle, „Zur Schicksalslehre des Bardesanes", in: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Adolf M. Ritter, Hrsg., Göttingen 1979, 123–135, diskutiert mittelplatonische und peripatetische Berührungspunkte. Er weist insbesondere auf Parallelen zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000234

entgangen, der ihn den „aramäischen Philosophen" nannte[11] und seine Irrtümer gelegentlich auf eine zu große Abhängigkeit von der griechischen Philosophie zurückführte.[12] Moderne Forscher haben ein ähnliches Urteil gefällt. So schrieb Han Drijvers:

> „Bardaisan ... kennt keine Heilsgeschichte im eigentlichen Sinne. Der christliche Glaube ist für ihn eine ewige, zeitlose Philosophie des rechten Verhaltens, wodurch Rettung und Erlösung erreicht werden."[13]

Diese Bewertungen greifen meines Erachtens etwas zu kurz. Bardaisan war Christ und verstand sich als Verteidiger des Glaubens,[14] und somit wohl eher als Theologe denn als Philosoph, wenn auch natürlich die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie im 2. und frühen 3. Jahrhundert fließend waren.[15] Philosophisch gebildete Christen des 2. Jahrhunderts, wie Justin oder Athenagoras, stellten das Christentum bewusst als philosophische Schule dar[16] und waren damit, wie der heidnische Arzt Galen bezeugt, durchaus erfolgreich.[17] Es war ein wichtiges Anliegen dieser gebildeten Christen, den neu angenommenen Glauben intellektuell zu durchdringen und unter Rückgriff auf philosophische Terminologie und Denkmodelle darzustellen. Wie seine im Römischen Reich lebenden Zeitgenossen war Bardaisan nach seiner Bekehrung darum bemüht, eine intellektuell akzeptable Darstellung der christlichen Lehre zu formulieren.

Alexander von Aphrodisias, *De fato*, hin. Siehe auch Han J. W. Drijvers, „Bardaiṣan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic philosopher and the philosophy of his time", *JEOL* 21 (1970), 190–210, Nachdr. in: ders., *East of Antioch. Studies in early Syriac Christianity*, London 1984 (Variorum collected studies series, 198), Nr. 11.

11 Ephräm, *Prosarefutationen* [= *PR*] (*S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan ... publ. by C[harles] W. Mitchell and compl. by A[nthony] A. Bevan and F[rancis] C. Burkitt. Syriac & English*, 2 Bde., London 1912–1921), hier: Bd. II, 7–8. 225.

12 Ephräm, *CH* 3, 7; *PR* Bd. II, 223, 30–32.

13 „Bardaisan ... knows no *Heilsgeschichte* in the proper sense. The Christian faith is an eternal, timeless philosophy of the correct conduct by which salvation and redemption are brought about." (Einl. zu den *Thomasakten*, in: Wilhelm Schneemelcher, Hrsg., *New Testament Apocrypha*, II: *Writings related to the apostles, apocalypses and related subjects*, rev. ed., Louisville 1992, 336).

14 Bardaisan verstand sich als Christ, wie aus dem *BGL* deutlich wird, wo er von „uns Christen" spricht (Ed. v. H. J. W. Drijvers [Anm. 3], 58, 24–25). Bardaisans antimarkionitische Haltung ist gut bezeugt, siehe oben Anm. 3.

15 Zu Bardaisans Sebstverständnis als Theologe, vgl. Ute Possekel, „Bardaisan of Edessa. Philosopher or theologian?", *Zeitschrift für antikes Christentum* 10 (2006), 442–461.

16 Siehe z. B. Gustave Bardy, „‚Philosophie' et ‚philosophe' dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue d'ascetique et de mystique* 25 (1949), 97–108; Robert L. Wilken, „Kollegien, Philosophenschulen und Theologie", in: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, Wayne A. Meeks, Hrsg., München 1979 (Theologische Bücherei, 62); Ludger Honnefelder, „Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie'", in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Carsten Colpe, Ludger Honnefelder und Matthias Lutz-Bachmann, Hrsg., Berlin 1992, 55–75.

17 Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949 (Oxford classical & philosophical monographs), 13f. 37–45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000235

In diesem Beitrag soll versucht werden, Bardaisans theologisches Bemühen am Thema der Schöpfungstheologie darzustellen und im Rahmen zeitgenössischer christlicher Ansätze zu interpretieren. Die Kosmologie Bardaisans ist von besonderem Interesse, da sie von seinen Zeitgenossen anscheinend anerkannt wurde, zu einem späteren Zeitpunkt jedoch einen der Hauptkritikpunkte seiner Lehre bildete, der besonders von Ephräm dem Syrer verschiedentlich vorgebracht wurde. Doch zunächst muss kurz auf die Quellenlage eingegangen werden.

Von den Schriften dieses einflussreichen Mannes, der außerhalb des Römischen Reiches als erster den Versuch unternahm, systematische Theologie zu formulieren, ist bedauerlicherweise kaum etwas übrig. Wie die Werke vieler, später als häretisch verurteilter christlicher Schriftsteller, sind auch die Bücher Bardaisans[18] und seiner Schule nicht überliefert, mit Ausnahme eines von Bardaisans Schüler Philip verfassten *Buches der Gesetze der Länder*. Dieser Dialog, in dem Bardaisan auf die Fragen seiner Schüler mit Lehrvorträgen antwortet, gibt wohl weitgehend Bardaisans Ansichten wieder.[19] Kurze Zitate aus Bardaisans Schriften finden sich in den Werken Ephräms, sowohl in den Hymnen als auch in den Prosarefutationen. Ephräms Widerlegungen bewahren interessante Details von Bardaisans Lehre auch dort, wo er seinen Gegner nicht wörtlich zitiert. Bei der Interpretation dieser polemisch abgefassten Texte muss natürlich berücksichtigt werden, dass es Ephräm nicht darauf ankam, eine zusammenfassende Darstellung von Bardaisans Lehre zu geben, sondern ausgewählte Aspekte seines Denkens zurückzuweisen. Ferner muss die Tatsache in Betracht genommen werden, dass in den etwa 150 Jahren, die Ephräm von Bardaisan trennten, die Ansichten Bardaisans in seiner Schule eine Entwicklung durchgemacht hatten, was, so berichtet Ephräm, besonders auf die Kosmologie Bardaisans zutreffe.[20] Als weitere Quelle zur Schöpfungslehre Bardaisans sind die Ketzerkataloge des Barhadbešabba ʿArbaia (6. Jh.), Theodor bar Konai (8. Jh.), Johannes von Dara (9. Jh.) und Moses bar Kepha († 903) zu nennen, die teilweise Übereinstimmungen mit Ephräms Berichten

---

18 Eusebius berichtet von Bardaisans schriftstellerischer Tätigkeit und erwähnt in seiner Kirchengeschichte Dialoge gegen die Markioniten und andere, vermutlich gnostische Lehren (*Historia ecclesiastica* 4, 30). Er kannte offensichtlich das *Buch der Gesetze der Länder*, aus dem er Auszüge in seiner *Praeparatio evangelica* (6, 10) zitiert (hrsg. von Edwin H. Gifford, *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationes libri XV*, I, Oxford 1903, 350–359). Ephräm kannte verschiedene Schriften des Edesseners, u. a. eine *Schrift über die Geheimnisse* (*CH* 56, 9) und ein Werk, in welchem über die Auferstehung gehandelt wurde, wie aus *Carmina Nisibena* 51, 2–3 hervorgeht (*Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. Hrsg./Übers. von Edmund Beck*, Louvain 1963 [CSCO, 240/241 = CSCO.S, 102/103]).

19 So auch das Urteil von Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* (Anm. 8), 75. Dihle, „Schicksalslehre" (Anm. 10), 123, geht ebenfalls davon aus, dass der Dialog Bardaisans Ansichten enthält. Anders urteilt jedoch Barbara Ehlers, „Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker. Bemerkungen aus Anlass des Buches von H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa", *ZKG* 81 (1970), 334–351, bes. 338f.

20 Ephräm, *PR* Bd. II, 220, 4–34; *CH* 55, 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000236

aufweisen, und für deren Interpretation die gleichen Gesichtspunkte geltend zu machen sind.[21]

Im Folgenden sollen zunächst die Grundzüge von Bardaisans Schöpfungslehre nach den Quellen rekonstruiert werden – eine Diskussion aller Einzelaspekte ist hier nicht möglich – wobei der Ausgangspunkt vom *Buch der Gesetze der Länder* genommen werden soll, da nur dieser Text eine positive und zusammenhängende Darstellung von Bardaisans Ansichten bietet und zudem Bardaisans Wirksamkeit zeitlich am nächsten steht. Das *Buch der Gesetze der Länder* behandelt die Kosmologie zwar nicht im Detail, stellt sie dafür aber in einen größeren theologischen Zusammenhang, der Bardaisans theologische Motivation erkennen lässt. In einem zweiten Schritt sollen dann die anderen genannten Quellen zur Kosmologie kurz betrachtet werden. Schließlich soll ein Aspekt von Bardaisans Schöpfungslehre, nämlich die Annahme präexistenter Materie, herausgegriffen und mit zeitgenössischen theologischen Ansätzen verglichen werden.

Bardaisans Absicht im *Buch der Gesetze der Länder* war es, zu erklären, wie der eine, gute Gott als Schöpfer gedacht werden kann, ohne zugleich für die Sündhaftigkeit des Menschen und die Schlechtigkeit in der Welt verantwortlich gemacht zu werden.[22] Der Mensch sei nicht als passives Instrument einer höheren Macht geschaffen worden, sondern mit Willensfreiheit ausgestattet und fähig, das Gute zu wählen.[23] Menschliches Fehlverhalten liege also in falscher Willensentscheidung begründet und könne dem Schöpfer nicht angelastet werden. Ebenso wenig könne man es auf einen Einfluss der Planeten zurückführen, und um dieses klar aufzuzeigen, trug Bardaisan das ausführliche Argument über die Gesetze der Länder vor, das diesem Werk den Titel gab: die Verschiedenartigkeit der Sitten und Gesetze in diversen Regionen zeige, dass menschliches Verhalten vom Willen, nicht dem Schicksal, bestimmt werde. Das Thema der Schöpfung stand also zwar nicht im Zentrum des Dialogs, wurde aber häufig genug erwähnt, um einen allgemeinen Eindruck von Bardaisans Kosmologie zu gewinnen.

---

21 Die für die Kosmologie Bardaisans relevanten Passagen der genannten syrischen Autoren wurden von Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* (Anm. 8), 98–105 zusammengestellt und werden hier nach dieser Ausgabe zitiert. Zur Interpretation dieser Texte, siehe die Untersuchung von Alberto Camplani, „Rivisitando Bardesane: Note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa", *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), 519–596. Auch in der arabischen Literatur wird auf Bardaisans Schöpfungslehre Bezug genommen, doch müssen diese, chronologisch von Bardaisan relativ weit entfernten Texte hier unberücksichtigt bleiben. Hierzu siehe z. B. G. Vajda, „Le témoigne de al-Māturidī sur la doctrine des Manichéens, des Daiṣānites et des Marcionites", *Arabica* 13 (1966), 1–38; Wilferd Madelung, „Abū ʿĪsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer", in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Berthold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Hans R. Roemer und Albrecht Noth, Hrsg., Leiden 1981, 210–224; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I, Berlin 1991, 426–430.

22 *BGL*, ed. Drijvers (Anm. 3), 12, 10–15.

23 Ibid., 24, 25–26, 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000237

Aus dem *Buch der Gesetze der Länder* lässt sich also zunächst entnehmen, dass Bardaisan an der Vorstellung des einen Gottes als Schöpfer festhielt und einen markionitischen Dualismus zweier Götter ablehnte.[24] Die Schöpfung habe das Ziel, dem Menschen, der als *imago Dei* geschaffen sei,[25] eine Zeit lang zu dienen.[26] Bardaisan betonte, dass alle Geschöpfe von Gott abhängig seien,[27] und dass allein Gott allmächtig sei.[28] Soweit entsprechen Bardaisans Vorstellungen von der Schöpfung ganz dem traditionellen christlichen Verständnis. Doch zwei Aspekte seiner Kosmologie wurden späteren Christen, aber wohl noch nicht den Zeitgenossen, anstößig. Dieses sind zum einen Bardaisans Lehre von einer präexistenten Materie und zum anderen seine Vorstellung, dass den Planeten eine gewisse Freiheit innewohne.

Im *Buch der Gesetze der Länder* erwähnte Bardaisan verschiedentlich die Schöpfung aus präexistenter Materie, die in diesem Dialog zumeist *ʾitya* oder *kyane* (Naturen) genannt wurde.[29] So erklärte Bardaisan: „Denn etwas, das eins ist, und das nicht geteilt ist, ist *ʾitya*, denn bis zu diesem Zeitpunkt war es ungeformt."[30] *ʾItya* bezeichnet hier also die ungeteilte, ungeformte Materie, aus der die göttliche Weisheit die Welt schuf. Diese noch ungeformte Materie wurde von Bardaisan als mit gewissen Kräften ausgestattet gedacht. Das göttliche Schaffen verstand er als ein Ordnen, als ein Mischen der ewigen Elemente, durch das die *ʾitye* einen Teil ihrer ursprünglichen Kraft einbüßten.

> „Denn die *ʾitye* wurden nicht ihrer Natur beraubt, als sie geformt wurden, sondern die Energie (ܥܒܕܐ), die ihr inneres Wesen ist, wurde durch die Konjunktion (ܩܪܒܐ) des einen mit dem anderen vermindert."[31]

Gegen Ende des Dialogs kam Bardaisan noch einmal auf das Thema der präexistenten Materie und ihrer Ordnung durch den Schöpfer zu sprechen.

> „Diese Anordnung und dieser Lauf (ܣܕܪܐ) wurden gegeben, und die Konjunktion (ܩܪܒܐ) des einen mit dem anderen milderte die Kraft (ܥܒܕܐ) der Naturen, damit sie nicht vollkommen schädlich sein würden und ihnen nicht vollkommen geschadet würde, so wie sie vor der Schöpfung der Welt schadeten und ihnen geschadet wurde."[32]

Die präexistenten Elemente hatten eine Kraft, die zerstörerisch wirken konnte, und die durch die Schöpfungsordnung gemildert, aber nicht völlig aufgehoben wurde. Den Elementen verblieb eine gewisse Freiheit, aufgrund derer sie sich –

---

24 Gott ist Schöpfer des Menschen: *BGL*, ed. Drijvers, 4, 10; 10, 2–3; 10, 12–14. Gott ist Schöpfer des Kosmos: ibid., 28, 18 (ܡܪܝ ܟܠ ܒܪܝܬܐ ܘܟܠ ܥܒܕܐ ܕܒܪܝܬܐ).

25 Ibid., 12, 9–12 (ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܒܨܠܡܗ ܕܐܠܗܐ ܒܪܝܬ).

26 Ibid., 12, 9–10.

27 Ibid., 14, 6–7 (ܐܠܗܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬܐ ܗܘ ܕܒܝܕ ܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬ ܒܗ ܟܠ).

28 Ibid., 28, 23–25; 62, 2–3.

29 Ibid., 12, 8–9; 14, 14–15; 62, 10–11.

30 Ibid., 12, 8–9 (ܐܝܬܝܐ ܕܠܐ ܐܬܦܠܓ ܒܪܝܬ ܡܢ ܕܐܝܬ).

31 Ibid., 14, 14–17. Das Wort ܩܪܒܐ kann auch „Mischung" bedeuten.

32 Ibid., 62, 9–13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000238

wie auch die Menschen mit ihrer Willensfreiheit – vor dem Jüngsten Gericht zu verantworten hätten.[33] Dieses Arrangement, betonte Bardaisan, entspreche dem Willen Gottes.[34] Die Planeten, erläuterte er, besäßen auch eine gewisse Freiheit, doch folge ihr Lauf dem göttlichen Gesetz und Plan. Die Planeten seien für nicht vom menschlichen Willen steuerbare Unglücke verantwortlich, wie zum Beispiel Armut, Krankheit oder Naturkatastrophen.[35] Somit räumte Bardaisan im *Buch der Gesetze der Länder*, trotz seiner allgemeinen Ablehnung der Astrologie, dem Schicksal eine begrenzte Rolle ein, und zwar als Lösung des Problems, wie Gott als der schlechthin Gute gedacht werden könne, der auf keine Weise für das Böse in der Welt verantwortlich sei.

Die durch Mischung der präexistenten Materie entstandene Welt, so erfahren wir im Dialog, werde für eine von Gott festgesetzte Zeit bestehen bleiben. Es werde eine Zeit kommen, da auch die letzten Bestandteile schädlicher Kräfte überkommen werden würden, Gott eine neue Erde schaffen werde, und es eine neue Konjunktion geben werde.[36]

Wie passen nun die späteren Testimonien zu diesem, aus dem *Buch der Gesetze der Länder* gewonnenen Bild von Bardaisans Kosmologie? Die späteren Quellen bestätigen, dass er eine Schöpfung aus präexistenten *ʾitye* gelehrt habe, und sie vermitteln weitere Einzelheiten zur Schöpfungslehre Bardaisans und seiner Schule, wie zum Beispiel, dass Bardaisan sich die präexistenten Elemente als Atome vorgestellt habe,[37] oder dass die Urmaterie aus Licht, Feuer, Wind, Wasser und Dunkelheit bestanden habe. Diese Quellen, sowohl die Ketzerkataloge als auch Ephräms Schriften, stimmen jedoch in einer wichtigen Frage nicht mit dem im *Buch der Gesetze der Länder* gezeichneten Bild überein, und zwar hinsichtlich der Erstursache der Schöpfung. Nach dem *Buch der Gesetze der Länder* war es der Wille des allmächtigen Gottes, der den Anstoß zur Weltschöpfung gab, aber im Bericht des Barhadbešabba lesen wir: „Und sie (d. h. die Bardaisaniten) sagen, dass die Welt durch Zufall (ܡܢ ܫܓܡܐ) entstanden sei."[38] Ähnliches findet sich in den anderen Ketzerkatalogen und in Ephräms Prosarefutationen.[39] Diese und andere Unterschiede zwischen den kosmologischen Zusammenfassungen und Ephräm einerseits und dem *Buch der Gesetze der Länder* andererseits gaben in der Forschung Anlass zur Diskussion über die Frage, ob Bardaisan eigentlich als Gnosti-

---

33 Ibid., 36, 20–23.
34 Ibid., 62, 1–3.
35 Ibid., 34, 15; 34, 23-24 (Krankheit, Armut); 36, 14–17 (Naturkatastrophen).
36 Ibid., 62, 13–18.
37 Ephräm, *PR* Bd. II, 214–220.
38 Ed. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* (Anm. 8), 98 a, 7–8.
39 ܕܒܫܓܡܐ ܡܕܡ (Theodore bar Konai, hrsg. ibid., 99 b, 5). ܡܢ ܫܓܡܐ (Moses bar Kepha, hrsg. ibid., 100 b, 3). ܡܢ ܓܕܫܐ ܡܕܡ (Johannes von Dara, hrsg. ibid., 101 a, 1–2). Ephräm schreibt: „Bardaisan lehrte, eine Ursache sei aus Zufall (ܒܓܕܫܐ) entstanden und habe den Wind gegen das Feuer gestossen." (*PR* Bd. I, 69, 40–44).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000239

ker einzuordnen sei.[40] Auf diese Debatte kann hier nicht eingegangen werden, doch die offensichtlichen Unterschiede im Verständnis der Kosmologie Bardaisans verlangen nach einem Erklärungsversuch.

Wie schon erwähnt wurde, hatten sowohl Ephräm als auch Barhadbešabba, Theodor bar Konai und die Autoren der anderen Ketzerkataloge ein polemisches Interesse. Sie alle beabsichtigten eine Zurückweisung von Bardaisans Theologie, und man würde von ihnen kaum eine Aufzählung der Lehren erwarten, die Bardaisan mit den Christen der Großkirche teilte. Die Nichterwähnung des göttlichen Willens als Schöpfungsursache könnte man also auf das polemische Interesse dieser Texte zurückführen.[41] Dass die Ur-Elemente einander angegriffen hätten, wie es die Ketzerkataloge berichten, entsprach vermutlich Bardaisans Vorstellung, denn, wie wir schon sahen, schrieb er ihnen eine Kraft zu, die durchaus schädlich wirken konnte. Die Eigenbewegung der Elemente ist ein Charakteristikum der Ur-Materie, muss aber nicht, wie die späteren Texte behaupten, als Ursache des Schöpfungsprozesses verstanden werden.

Aus den Schriften Ephräms und den vier Ketzerkatalogen können wir ferner entnehmen, dass Bardaisan – oder seine Schüler – vier vorkosmische Elemente unterschieden, nämlich Licht, Feuer, Wind (*ruha*) und Wasser, die horizontal angeordnet gewesen seien;[42] unter diesen habe sich die Dunkelheit befunden. Theodor bar Konais Bericht beschreibt diese *ʾitye* als „verlassen und herumwandernd" (ܘܫܗܝܢ ܗܘܘ ܘܦܗܝܢ), eine Formulierung, die als Anspielung auf Gen 1, 2 verstanden werden kann, wo die Leere und Öde der Welt erwähnt wird.[43] Dass Bardaisan die ersten Genesisverse als Schriftbeleg angeführt hat, wird auch durch Ephräms Genesiskommentar nahe gelegt, denn er erläuterte, dass offensichtlich Himmel und Erde aus dem Nichts geschaffen seien, da bis zu diesem Zeitpunkt weder Wasser noch Wind, noch Feuer, Licht oder Dunkelheit geschaffen waren[44]

---

40 Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* (Anm. 8); Ehlers, „Bardesanes" (Anm. 19).

41 Barhadbešabba erwähnt ferner, die Bardaisaniten kleideten sich in weiße Gewänder, um ihre Zugehörigkeit zum guten Gott auszudrücken (hrsg. bei Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* [Anm. 8], 104, 6–8). Ein solcher Dualismus entspricht jedoch nicht Bardaisans Lehre. Weiße Kleidung, hätte es sie in Ephräms Zeit unter den Bardaisaniten gegeben, hätte ihn sicherlich zu einer polemischen Bemerkung veranlasst.

42 Ephräm kennt jedoch auch das Modell einer vertikalen Anordnung der präexistenten Elemente Bardaisans, vgl. *PR* Bd. I, 52, 40–53, 5; Bd. II, 156, 1–9; 224, 39–225, 8.

43 Der Peshittatext von Gen 1, 2 enthält eine Transliteration des hebräischen Ausdrucks *tohu wa-bohu*. Ephräm interpretiert das *tohu wa-bohu* in seinem Genesiskommentar folgendermaßen: „(Moses) schrieb über die Erde, dass sie Tohu und Bohu sei, das heißt Leere und Öde (ܗܘܬ ܘܒܗܘ ܗܘܬ ܘܓܕܝܐ ܕܝܢ ܗܘܬ).“ (*In Genesim et in Exodum commentarii* [= *CGen*]. *Ed. R[aymond] M. Tonneau*, Louvain 1955 [CSCO, 152/153 = CSCO.S, 71/72], 9, 14–16). Zu Ephräms Genesisexegese, vgl. Nabil el-Khoury, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte*, Mainz 1976 (Tübinger theologische Studien, 6); Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*, Lund 1978 (Coniectanea Biblica. Old Testament series, 11).

44 Ephräm, *CGen* 1, 2, ed. Tonneau (Anm. 43), 9, 4–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000240

– eine genaue Aufzählung der bardaisanitischen Elemente. Ephräm erklärte, dass die im zweiten Vers der Genesis genannte Leere und Öde keinesfalls auf vorkosmische Materie bezogen werden dürfe. Vermutlich hatte also Bardaisan Gen 1, 2 als Beschreibung des vorweltlichen Zustandes aufgefasst. Dieser Text lautet: „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser"; der nächste Vers berichtet von der Erschaffung des Lichtes. Die Erwähnung der Finsternis, des Geistes Gottes (*ruha*), des Wassers und des Lichtes in Vers 2–3 mögen die Auswahl der bardaisanitischen *'itye* beeinflusst haben; die Vierzahl der vorkosmischen Elemente geht vermutlich auf griechisches Gedankengut zurück.[45]

Aus diesen Überlegungen lässt sich ableiten, dass Bardaisan die Dunkelheit aufgrund seiner Genesisexegese zu den Ur-Elementen gezählt haben wird, da sie ausdrücklich in Gen 1, 2 erwähnt wird, ein Vers den Bardaisan wohl auf die präexistente Materie bezog. Dass er die Materie, wie es die Ketzerkataloge nahe legen, zu einem gleichermaßen gegengöttlichen Prinzip erhoben hätte, oder sie als den in der Tiefe lauernden Feind verstand,[46] ist eher unwahrscheinlich, da die antimarkionitische Haltung Bardaisans, die außerordentlich gut bezeugt ist, dem entgegenstehen würde.

Wie fügt sich nun diese, zugegebenermaßen nur sehr bruchstückhaft erkennbare, Kosmologie in die allgemeine theologische Entwicklung im 2. und frühen 3. Jahrhundert? Die späteren Christen Edessas lehnten Bardaisans Schöpfungslehre, wie allgemein bekannt, als häretisch ab und vertraten die Lehre einer Schöpfung aus dem Nichts. Doch in der Zeit von Bardaisans Wirksamkeit, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, bildete sich die Lehre von der *creatio ex nihilo* erst heraus,[47] und ein Vergleich mit den Schöpfungsvorstellungen anderer frühchristlicher Theologen macht deutlich, dass die Annahme präexistenter Materie und der Hinweis auf Gen 1, 2 als Schriftbeleg nicht so ungewöhnlich war, wie spätere Edessener meinten.

Justin argumentierte beispielsweise in seiner ersten Apologie, dass Platons Behauptung, Gott habe den Kosmos aus formloser Materie geschaffen, aus der Bibel entlehnt sei, denn schon die Schrift offenbare, wie und woraus Gott am Anfang die Welt erschaffen habe. Justin zitierte Gen 1, 1–3, und ganz offensichtlich

---

45 Zur Interpretation des *ruah elohim* (Gen 1, 2) in der syrischen Literatur, vgl. Sebastian P. Brock, „The ruaḥ elōhīm of Gen 1,2 and its reception history in the Syriac tradition", in: *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Jean-Marie Auwers und André Wénin, Hrsg., Louvain 1999, 327–349.

46 Moses bar Kepha, ed. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa* (Anm. 8), 98 b, 12; Barhadbešabba, ed. ibid., 100 a, 2.

47 Hierzu siehe Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin 1978 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48). Die Interpretation der ersten Genesisverse in der syrischen Tradition behandelt Antoine Guillaumont, „Genèse 1,1–2 selon les commentateurs syriaques", in: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973 (Collections des études augustiniennes. Sér. Antiquité, 38), 115–131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000241

verstand er Gen 1, 2 als Beschreibung der noch ungeformten Materie. „So wurde das ganze All aus diesem Substrat (ἐκ τῶν ὑποκειμένων) geschaffen."[48] Auch an anderer Stelle der Apologie machte Justin deutlich, dass Gott die Welt aus ungeformter Materie (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) um des Menschen Willen geformt habe.[49] Auch für Athenagoras rückte die Schöpfung aus dem Nichts noch nicht in den Blick. Wie Justin verstand er den Schöpfungsprozess als ein Ordnen und Zusammenhalten der Materie.[50] Über die Herkunft der ungeformten Materie äußerten sich beide Apologeten nicht näher, und man kann folgern, sie hätten die gängige philosophische Ansicht einer ewigen Materie übernommen.

Der Justinschüler Tatian ging einen Schritt weiter und postulierte, dass die Materie in einer ersten Schöpfungsphase geschaffen worden sei, woraus dann in einer zweiten Phase die Erde entstand.[51] Ein ähnliches Schema findet sich in Theophilus von Antiochien, der ausdrücklich von der *creatio ex nihilo* dieser Materie sprach.[52] Theophilus interpretierte Gen 1, 2 als Hinweis auf eine Urmaterie, die er gemäß Gen 1, 1 als von Gott erschaffen betrachtete.[53] Auch Klemens von Alexandrien räumte ein, dass Gen 1, 2 als Startpunkt für philosophische Theorien über eine materielle Substanz angesehen werden könne.[54]

Dieser sehr kurze Überblick illustriert, dass sich die Lehre einer Schöpfung aus dem Nichts im Laufe des 2. Jahrhunderts erst herausbildete, und viele griechischsprachige Theologen, ebenso wie Bardaisan, die Existenz einer vorkosmischen Materie annahmen, wofür sie in Gen 1, 2 einen Schriftbeleg fanden. Auch für Bardaisans Konzept verschiedener präexistenter Elemente lassen sich Parallelen anführen.

Hermogenes, über dessen Lehren wir hauptsächlich durch Tertullians Gegenschrift informiert sind, schien, ähnlich wie Bardaisan, den zweiten Vers der Genesis nicht nur allgemein als Beleg für ungeschaffene Materie zu deuten, sondern als Aufzählung von vier vorkosmischen Elementen, nämlich Dunkelheit, Tiefe, Geist Gottes und Wasser. So wie Bardaisan meinte auch Hermogenes, die vor-

---

48 Justin, *Apologia* 1, 59, 5 (*Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Ed. by Miroslav Marcovich*, Berlin 1994 [PTS, 38], 115, 10–11).

49 Justin, *Apologia* 1, 10, 2, ed. Marcovich (Anm. 48), 45, 7. Die Übereinstimmung hier zwischen Bardaisan und Justin ist sehr deutlich. Beide Theologen betonen in diesem Zusammenhang auch die Freiheit des Menschen, Gottes Gebot gemäß leben zu können und somit ins eschatologische Reich eingehen zu können.

50 Athenagoras, *Legatio* 10, 1, vgl. 10, 2, (*Legatio pro Christianis. Ed. by Miroslav Marcovich*, Berlin 1990 [PTS, 31], 39, 1–40, 13).

51 Tatian beschreibt die Schöpfungstätigkeit des Logos, ohne Gen 1, 2 zu erwähnen, in *Oratio ad Graecos* 5, 6 (*Tatiani Oratio ad Graecos. Ed. by Miroslav Marcovich*, Berlin 1995 [PTS, 43], 14, 19–21).

52 ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν θεός. Theophilus, *Ad Autolycum* 10, 1 (*Theophili Antiocheni Ad Autolycum. Ed. by Miroslav Marcovich*, Berlin 1995 [PTS, 44], 53, 1–2).

53 Theophilus, *Ad Autolycum* 10, 9–10, ed. Marcovich (Anm. 52), 54, 27–32.

54 Klemens, *Stromateis* 5, 90, 1 (*Clément d'Alexandrie, Les Stromates*, I: *Stromate* V. *Introd., texte critique et index par Alain Le Boulluec. Trad. de Pierre Voulet*, Paris 1981 [SC, 278], 174, 6–7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000242

kosmischen Elemente hätten sich in einem Zustand ungeordneter, chaotischer Bewegung befunden.[55]

Bardaisans Lehre von der Schöpfung zeigt somit Berührungspunkte mit den Ansätzen verschiedener christlicher Lehrer seiner Zeit, von denen etliche ihm gleich von einer ungeschaffenen, ewigen Materie ausgingen, und von denen manche auch wie der Edessener über die Elemente Spekulationen anstellten. Wie Justin, Hermogenes und andere Zeitgenossen interpretierte Bardaisan vermutlich Gen 1, 2 als Schriftbeweis für eine präexistente Materie. Allein für Bardaisans Atomistik ließ sich keine frühchristliche Parallele finden. Bardaisan, der berühmte frühchristliche Theologe Edessas, verfolgte das gleiche Ziel wie seine gebildeten Glaubensbrüder im römischen Reich, nämlich die christliche Lehre rational fassbar zu machen und systematisch darzustellen, und wie viele seiner Zeitgenossen las er die Schrift durch die Brille der philosophischen Bildung, die er genossen hatte. Ferner war Bardaisans Schöpfungstheologie von seiner Zurückweisung des markionitischen Dualismus bestimmt. Es war sein zentrales Anliegen, daran festzuhalten, dass der eine, gute Gott Schöpfer der Welt war, aber nicht zugleich für das Übel der Welt verantwortlich, und diesem theologischen Ziel diente seine Lehre von der Schöpfung.

---

55 Tertullian, *Adversus Hermogenem* 23, 1; 30, 1; 41–43 und passim (*Tertullien, Contre Hermogène. Introd., texte critique, trad., et commentaire par Frédéric Chapot*, Paris 1999 [SC, 439], 140–142. 158f. 188–194). Zur Person und Lehre des Hermogenes, siehe die umfassende Studie von Katharina Greschat, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden 2000 (Supplements to Vigiliae Christianae, 48). Zum Zustand der vorkosmischen Elemente, vgl. ibid., 224f. Über Hermogenes' theologisches Anliegen, die Vorstellung eines guten, unveränderlichen Gottes als Schöpfer zu verteidigen, wozu er meinte, eine präexistente Materie behaupten zu müssen, vgl. ibid., 148–166 und passim. Zum Verhältnis von Bardaisan und Hermogenes, siehe auch die Forschungsdiskussion zwischen Han J. W. Drijvers und Taeke Jansma in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 24 (1969/70), 89–104. 256–259. 260–262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000243

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000244

Die Vorgänge in Edessa im April des Jahres 449 nach den syrischen Konzilsakten des so genannten Latrociniums

Claudia Rammelt

Die letzte Sitzung des sog. Latrociniums im Jahre 449 begann mit Verhandlungen über den edessenischen Bischof Ibas, innerhalb derer Protokolle aus Edessa über die Wirren um die christologische Wahrheit in der Stadt selbst verlesen wurden. Dieses Material ist in einer Estrangelo-Handschrift aus dem Jahre 535 erhalten, die Georg Hoffmann einstmals übersetzte und in einer syrisch-deutschen Ausgabe von Johannes Flemming vorliegen.[1] Die Bedeutung des Textes ist nicht hoch genug einzuschätzen, da durch das Aktenmaterial Informationen bereit gestellt werden, die einen lebendigen Eindruck in die Ereignisse in Edessa um Ibas im April des Jahres 449 geben. Zweifelsohne darf der tendenziöse Charakter der einseitigen Berichterstattung nicht vernachlässigt werden. Ein kritisches Auge sollte die Darstellung leiten und die Tendenz des Materials die Hintergrundfolie bilden.[2] Auf der Grundlage struktureller und chronologischer Überlegungen zu diesem Quellenmaterial sollen die Ereignisse in Edessa als Beispiel des Ringens um das wahre Verständnis der Person Jesu Christi in seinen vielfältigen Vernetzungen rekonstruiert und kommentiert werden.[3]

---

1 Vgl. *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449. Syrisch. Hrsg. von Johannes Flemming. Mit Georg Hoffmanns dt. Übers. und seinen Anm.*, Berlin 1917, Nachdr. Göttingen 1970 (AAWG.PH, N. F. 15, 1). Unlängst erschien eine engl. Übers. der Akten in dem Werk von Robert Doran, *Stewards of the poor. The man of God, Rabbula, and Hiba in fifth-century Edessa*, Kalamazoo, Mich. 2006 (Cictercian studies series, 208), 134–188.

2 Eduard Schwartz redet von den Konzilsakten als ‚publizistischen Sammlungen', die durch verschiedene Kompilatoren entstanden sind. – Vgl. Eduard Schwartz, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", *ZNW* 25 (1926), 38–88, hier: 43f.

3 Vgl. die ältere französische Darstellung von Jean-Pierre P. Martin, *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Ephèse étudié d'après ses actes rétrouvés en Syriaque*, Paris 1875; dazu die Rezension von Carl Weizäcker, in: *Theologische Literaturzeitung* 7 (1879), Sp. 147–151; ausführlich beschäftigte sich Hans-Ulrich Wiemer, „Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals", *Archiv für Kirchengeschichte* 86 (2004), 27–73, mit den Akklamationsprotokollen. Georg Günther Blum skizziert in seinem Ausblick die Ereignisse und verarbeitet das Material: *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, Louvain 1969 (CSCO, 300 = CSCO.Sub, 34), 196–207.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000245

1: Strukturelle Beobachtungen zum Aktenmaterial

Das Aktenmaterial aus Edessa ist in drei Berichte gegliedert.[4] Wie schon Carl Weizsäcker in seiner Rezension zum Werk Martins über das ephesinische Konzil des Jahres 449 bemerkt, ist es nicht möglich, diese Einteilung aufrechtzuerhalten.[5] Das machen verschiedene Gründe plausibel, die darüber hinaus strukturelle Eigenheiten des Materials ersichtlich werden lassen. An den Anfang der Erwägungen ist die rein formale Beobachtung zu stellen, dass nirgendwo im Aktenmaterial selbst von der Einteilung in genau drei Berichte Kenntnis genommen wird. Man geht vielmehr von in Edessa entstandenem Aktenmaterial aus, das chronologisch und zuverlässig über die Ereignisse in der nordmesopotamischen Metropole berichtet.[6] Bei der Gestaltung der Berichte ist zu beobachten, dass zu Beginn eines jeden Berichts eine wirkliche Einleitung fehlt. Eine solche Einleitung ist vielmehr innerhalb der Berichte selbst zu lesen und steht vor den Akklamationsprotokollen und eigentlichen Verhandlungsprotokollen.[7] Desgleichen stößt man nicht auf einen Abschluss der Berichte, durch den ein Geschehen beendet und ein klarer Neueinsatz erforderlich wird. Im Gegenteil, die Verhandlungen am Ende des zweiten Berichts arbeiten auf ein erneutes Schreiben des Chaireas an die obersten Behörden hin, das, anstatt den Verhandlungen angeschlossen zu sein, einleitungslos den Beginn des dritten Berichtes bildet.[8] Obgleich diese Abgrenzung weniger überzeugt, scheint sie dem Anliegen des Redaktors entsprochen zu haben. Auch der erste Brief des Comes an die hohen Ämter bildet ohne kontextuellen Zusammenhang den Beginn des zweiten Berichts.[9] Die Anordnung ist scheinbar so konstruiert, dass die Briefe des Chaireas vom Vortrag den Beginn des zweiten und dritten Berichts bilden.

Die Berichteinteilung kann vor dem Hintergrund dieser knappen Überlegungen nur Produkt einer späteren Redaktion sein. Eigentlich dominiert nämlich nicht die Berichteinteilung das Material und gibt ihm seine Struktur, sondern eher die verar-

---

4 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 1. Bericht: 14, 26–20, 8/15, 32–21, 11; 2. Bericht: 20, 9/21, 12–32, –25/33, 29; 3. Bericht: 32, 26/33, 30–54, 18/55, 19. Hier und folgend gibt die erste Angabe immer den Ort des syrischen Textes, die zweite den Ort der Übersetzung an.

5 Weizsäcker, Rezension (Anm. 2), Sp. 149f.

6 „Befiehlt eure Frömmigkeit, so möge zuerst die Sache des Ibas untersucht werden und Erledigung finden; und wünscht eure heilige Versammlung es, möge sie befehlen, daß die Akten, die über ihn aufgenommen und verhandelt wurden, verlesen werden." – *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 14, 23–25/15, 28–31.

7 Die Akklamationsprotokolle werden jeweils durch eine kurze Narratio (ibid., 14, 27–32/15, 35–42; vgl. auch 16, 24–28/17, 31–37; 24, 25–28/25, 36–39) eingeleitet, die Verhandlungsprotokolle durch eine Überschrift mit den Worten „Abschrift der Akten, welche in Edessa abgefasst worden sind […]" (ibid., 22, 1–5/23, 1–7; vgl. auch 34, 18–20/35, 23–26).

8 Vgl. ibid., 32, 27ff./33, 24ff.

9 Vgl. ibid., 20, 10ff./21, 13ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000246

beiteten Gattungen. So können Akklamationsprotokolle (φωναί/ܩܠܐ) als Ausdruck der Haltung gewisser Stadtbewohner[10], Schreiben des Chaireas an höhere Ämter, die als Antwort des Statthalters auf die Forderungen der Edessener, die höheren Ämter über die Vorgänge in der Stadt in Kenntnis zu setzen, fungierten[11], und Verhandlungsprotokolle im eigentlichen Sinn (ὑπομνήματα/ܐܓܪ̈ܬܐ)[12] als eigenständige Gebilde herausgeschält werden und geben als tatsächliche Nahtstellen dem Material seine Struktur, die sinnvoller als die Einteilung in drei Berichte erscheint.

	Ereignis	Gattung	Bericht
1	Empfang des Comes Chaireas mit Akklamationen	Akklamation	I
2	eine Menschenmenge strömt in das Büro des Chaireas mit Akklamationen	Akklamation	I
3	Schreiben des Chaireas I	Brief	II
4	Verhandlungen in Edessa mit dem Comes Chaireas – Einleitung mit den Worten „Akten aus Edessa“	Verhandlung	II
5	drei bis vier Tage erhob sich in der Stadt Geschrei mit Akklamationen	Akklamation	II
6	Fortsetzung der Verhandlungen mit Chaireas	Verhandlung	II
7	Schreiben des Chaireas II	Brief	III
8	Verhandlungen in Edessa mit dem Comes Chaireas und dem Comes Theodosius – Einleitung mit den Worten „Akten aus Edessa“	Verhandlung	III

10 Vgl. ibid., 1. Akklamationsprotokoll: 14, 27–16, 23/15, 35–30; 2. Akklamationsprotokoll: 16, 24–20, 8/17, 31–21, 11; 3. Akklamationsprotokoll: 24, 25–27, 30/25, 36–27, 43. Zu den Akklamationsprotokollen einführend Theodor Klausner, Art. „Akklamation“, in: *RAC*, I, Stuttgart 1950, Sp. 216–233; v. a. Wiemer, „Akklamationen“ (Anm. 2), 27–73.

11 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 1. Schreiben: 20, 10–33/21, 13–45; 2. Schreiben: 32, 27–17/33, 31–35,22. Zur antiken Briefliteratur sei nur verwiesen auf Hans-Josef Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn u. a. 1998 (Uni-Taschenbücher, 2022); Heikki Koskenniemie, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1956 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B, 102, 2); M. Luther Stirewalt, *Studies in ancient Greek epistolography*, Atlanta, Ga. 1993 (Resources for biblical study, 27); Stanley K. Stowers, *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, 1. paperback ed., Philadelphia, Pa. 1989 (Library of early Christianity, 5); Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München 1970 (Zetemata, 48); John L. White, *Light from ancient letters*, Philadelphia 1986 (Foundations and facets).

12 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 1. Verhandlungsprotokoll: 22, 1–24, 25; 26, 31–32, 25/23, 1–25, 35; 27, 44–33, 29; 2. Verhandlungsprotokoll: 34, 18–54, 14/35, 23–55, 19. Über die Protokollierung altkirchlicher Synoden und deren Charakter Evangelos K. Chrysos, „Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert“, *Annuarium historiae conciliorum* 15, 1 (1983), 30–40; Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 2. Neudr. der Ausg. Leipzig 1899, Aalen 1990 (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft. Abteilung 1, Teil 4), 512–520.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000247

2: Chronologische Überlegungen zum Aktenmaterial

Die Akklamationstexte treffen eine Aussage über den Beginn der Wirren um Ibas in Edessa, der sicher auch den wirklichen Anfang der Ereignisse darstellt, da vom Eintreffen des Statthalters Chaireas am Stadttor die Rede ist: „Nach dem Konsulat der erlauchten Flavios Zenon und Flavios Posthumanios, einen Tag vor den Iden des April (in) der zweiten Indiktion versammelten sich alle […].".[13] Wenn Chaireas einen Tag vor den Iden des Aprils eintraf, dann hatte er am 12. April 449 die Stadt erreicht, da die Iden eines Monats im altrömischen Kalender den Eintritt des Vollmondes bezeichneten und auf den 13. des jeweiligen Monats fielen. Der folgende Tag wäre dann der 13. April und nicht wie in den Akten vermerkt der 14. April.[14] Möglicherweise ist die verwirrende Angabe auf die Unkenntnis des Verfassers hinsichtlich des römischen Kalendersystems zurückzuführen, oder aber die Akklamationsprotokolle vom 13. April sind nicht überliefert. Vermutlich stand aber im griechischen Text τῇ ὑστεραίᾳ εἰδῶν und die Angabe ‚Iden' ist ausgefallen. Dann würde die Angabe korrekt sein.[15] Schon an diesem Tag drängte man zu Aussprachen über den Grund des Aufruhrs in das Büro von Chaireas, um „gewisse Worte zu Protokoll"[16] zu geben. Die Situation weist auf eine von den Anklägern provozierte Unterredung hin, von der aufgrund ihrer Spontaneität keine Schriftstücke überliefert sind.

Wie die Anordnung des Materials plausibel machen will, dominierten offenbar Akklamationen in den ersten Tagen die Geschehnisse, bis man sich gezwungen sah, eine erste offiziell einberufene Verhandlung in einem Kreis aus Klerikern, Mönchen und Verwaltungsbeamten Edessas stattfinden zu lassen, von der aber keine Protokolle vorliegen.[17] Diese Verhandlungen wurden am folgenden Tag fortgesetzt. Über deren Hergang ist man durch überlieferte Aktenstücke informiert.[18] Am Sonntag wurden in der Kirche tumultartige Zusammenstöße

---

13 *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 14, 27–28/15, 35–37.

14 „Und als am Tage darauf, das ist der vierzehnte im April, in der zweiten Indiktion, in die Amtsstube des Herrn Flavios […] gekommen waren […]." – Ibid., 16, 24–28/17, 31–37.

15 Vgl. ibid., Anm. 166 zu 17, 31 von Hoffmann.

16 Vgl. ibid., 16, 26f./17, 35.

17 Das legen zuvorderst die Anmerkungen des Comes Chaireas nahe, nach denen bereits verfasste Bittschriften an die hohen Ämter nach Verhandlungen am Tag vor den überlieferten Protokollen bezeugt werden: „Ihr wisst ja doch, daß ich am gestrigen Tage eurer Bitte willfahrte und Bericht einen an den großen und erhabenen Thron, einen zweiten an den gepriesenen Magistros machte […] Warum fordert ihr nun heute, als hättet ihr die Verhandlungen von gestern vergessen, diesen (letztern) Analoges und Nahekommendes?" (ibid., 26, 32–36/27, 46–51). Und auch der Presbyter Mikallus bestätigt das: „Allein obgleich nicht viele Tage verstrichen sind, – die abgefassten Berichte wurden ja gestern abgeschickt […]" (ibid., 28, 1f./29, 2–4). Überdies stellt der kontextlos abgedruckte Brief an den Prätorianerpräfekten und die Hyparchen das Resultat dieser ersten Verhandlung dar (ibid., 20, 10ff/21, 13ff).

18 Vgl. ibid., 22, 1–34, 17/23, 1–35, 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000248

vermerkt, mit denen sicherer Boden unter den Füßen gewonnen wird.[19] Der besagte Sonntag fiel im Jahre 449 auf den 17. April, wenn davon ausgegangen wird, dass es sich um den folgenden Sonntag auf die Ereignisse am 12. und 14. April handelt. Von diesem Wissen ausgehend könnte die erste Verhandlung am Freitag, dem 15. und die zweite am Samstag, dem 16. April stattgefunden haben. Die in die Kirche geeilten Würdenträger Edessas versprachen der Gemeinde, sich der Sache am folgenden Tag erneut anzunehmen.[20] Die überlieferten zweiten Aktenstücke aus Edessa geben so die am Montag abgehaltenen Debatten über Ibas wieder, bevor dann Chaireas die Verhandlungen beendete.[21] Aller Wahrscheinlichkeit nach stellten diese Worte nicht nur das Ende für die Verhandlungen am Montag dar, sondern das Ende der Verhandlungen insgesamt, denn die Protokolle enden hier. Nach der Angabe im dritten Akklamationsprotokoll versammelte sich über die ganze Zeit der Verhandlungen immer wieder eine Menschenmenge, die ihren Unwillen zum Ausdruck brachte.[22] Dass sich bloßes Geschrei drei bis vier Tage nach den ersten beiden Akklamationstagen erhob, ist nicht anzunehmen. Die Einschaltung inmitten der Verhandlungsprotokolle will einmal mehr auf die Gleichzeitigkeit beider Vorgänge hinweisen. Die Eckdaten der Chronologie lassen diese Option sinnvoll erscheinen.

Die Behauptung Weizsäckers, die abgedruckten Protokolle würden sich aufgrund der gleichen Situationen unmittelbar aneinander anschließen und hätten an einem Tag stattgefunden, sind im Anschluss an die Überlegungen dahingehend zu modifizieren, als dass die Verhandlungen zwar aufeinander folgten, aber sich keinesfalls an einem Tag ereigneten.[23] Nicht nur dass ein veränderter Personenkreis, zu dem der Comes Theodosius und andere Würdenträger hinzugetreten waren, auf eine neue Sitzung bzw. einen neuen Verhandlungstag hinweist; es sind vor allem die Angaben des Materials selbst, die eine solche Vermutung unmöglich erscheinen lassen. Das sei kurz skizziert: Die Tumulte in der Kirche ga-

---

19 „Als nämlich am gestrigen Tage, das ist der heilige Sonntag, die ganze Stadt in der heiligen Kirche versammelt war […], und als der Gottesdienst unterbrochen wurde, war deine Größe genötigt gewesen in die heilige Kirche zu kommen, um den ganzen Tumult zu ersticken […]" – Ibid., 34, 21–26/35, 28–34.

20 „Die aber versammelt waren, ließen sich kaum zum Schweigen bringen, als deine Größe versprach, ich würde behufs Untersuchung selbiger Angelegenheit am morgigen Tag kommen; und als ich ihnen dasselbe wie deine Größe verhieß, damit die angeregten (Beschwerden) abgestellt würden." – Ibid., 34, 26–29/35, 34–38.

21 „Die Verhandlungen nun, welche heute gemäß den für die ganze Gemeinde präsentierten und vorgezeigten Berichten des gepriesenen Comes Theodosius stattgefunden haben, werden den genannten großen und erhabenen Ämtern bekannt werden. Es wird von mir aber auch den erwähnten gottesfürchtigen Bischöfen, was angemessen ist, geschrieben werden, da wir solche fürchterlichen Eide nicht missachten können." – Ibid., 54, 9–14/55, 12–19.

22 „Und drei und vier Tage lang erhob sich ein Geschrei, indem das ganze Volk der Stadt und der Klerus samt Presbytern, Diakonen, Hypodiakonen, Anagnosten, heiligen Mönchen, allen Diakonissen, Gelübdeschwestern, Römern, Weibern und Kindern, nebst der ganzen übrigen Stadt schrie: […]" – Ibid., 24, 25–27/25, 36–38.

23 Vgl. Weizsäcker, Rezension (Anm. 1), Sp. 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000249

ben Anlass für eine erneute Verhandlung. Diese waren vorher gar nicht in den Blick geraten, vielmehr standen abzusendende bzw. bereits abgesendete Bittschriften und Schreiben im Mittelpunkt.

Aus den skizzierten Überlegungen kann mit aller gebotener Vorsicht und Zweifel folgender Ablauf der Ereignisse in Edessa rekonstruiert werden:

Tag	Ereignis
Di., 12. April	Ankunft des Chaireas, Akklamationen
Do., 14. April	erneute Akklamationen vor der Amtsstube desChaireas und evtl. erste Aussprache
Fr., 15. April	erste Verhandlung
Sa., 16. April	zweite Verhandlung
So., 17. April	Tumulte in der Kirche
Mo., 18. April	dritte Verhandlung

während der Verhandlungen erhob sich immer wieder Geschrei in der Stadt

3: Rekonstruktion der Ereignisse in Edessa im April des Jahres 449

Trotz der reichskirchlichen Vermittlungsgesuche waren die Auseinandersetzungen über die christologische Frage in der nordmesopotamischen Metropole nicht zur Ruhe gekommen. Vielmehr schwelten die Spannungen zwischen edessenischen Kyrillianern und Theodorianern mit unterschiedlicher Intensität über die Jahre hinweg.[24] Im Jahre 447 eskalierte die Situation, als vier Kleriker Ibas bei Domnus von Antiochien anklagten und schließlich nach Konstantinopel zogen, um auch dort ihre Anklagen vorzubringen.[25] Zwei Untersuchungen in Tyrus und Beirut waren vom Kaiser mit dem ‚Fall Ibas' beauftragt, die entgegen dem Ansinnen der Ankläger die Rechtgläubigkeit und die Rechtschaffenheit des edessenischen Bi-

[24] Wenn Ibas seinem Freund in der Persis nicht nur möglichst anschaulich die Auswirkungen der Konzilsvorgänge in seinem Brief an den Perser Mari umschreiben wollte (vgl. *ACO* II 1, 3, 32, 9–34, 27 [griech.]; II 3, 3 39, 26–43, 2 [lat.]), zeichnet er Anfänge und Anlagen für eine konfessionelle Gespaltenheit der Diozöse Oriens, die sich in der nachchalcedonensischen Zeit fest etablieren und bleibende Wirklichkeit werden sollten schon nach dem Ephesinum des Jahres 431 ab. Der religiöse Wettbewerb um die wahre Überzeugung wurde in der nordmesopotamischen Metropole schon bald durch den kyrillisch geprägten Bischof Rabbula forciert und setzte sich nach einer kurzen Zeit der Ruhe im Jahre 433 über die Jahre fort. Das beweist die Beschwerde über Ibas bei Proklus von Konstantinopel im Jahr 438, wie aus einem Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel an Johannes von Antiochien hervorgeht (vgl. *ACO* IV 1 112, 7–113, 32).

[25] Schilderungen der Vorgänge, die zu den kaiserlichen Untersuchungen führten, wurden innerhalb der Verhandlungen in Beirut und Tyrus vorgetragen (vgl. *ACO* II 1, 3, 20, 34–21, 8); ebenso berichtet der Presbyter Samuel während der Verhandlungen in Edessa über die Ereignisse (vgl. *Akten vom Jahre 449* [Anm. 1], 38, 27–42, 7/39, 36–43, 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000250

schofs feststellten.[26] Dennoch kehrten weder Ruhe noch Frieden ein, sondern der Unwillen gegenüber dem amtierenden Bischof wurde erneut zum Ausdruck gebracht. Das verdeutlichen die Ereignisse in den überlieferten Protokollen aus Edessa.

3.1: Die Akklamationen am 12. April 449

Die neuen Wirren standen unweigerlich mit dem Ergebnis der Untersuchung in Tyrus in Zusammenhang, das die edessenischen Widersacher nicht akzeptieren wollten. Die exakte Vorgeschichte für das Eintreffen des Chaireas bleibt jedoch im Dunkeln.[27] In jedem Falle waren Bewohner Edessas über den Besuch des Chaireas informiert, denn am 12. April des Jahres 449 versammelten sich Stadtbewohner und gingen hinaus, um den Comes und Richter der Osrhoëne zu empfangen.[28] Vermutlich erwarteten sie Chaireas an einem der Stadttore innerhalb der Stadtmauern, die wie alle antiken Städte auch Edessa umgaben.[29] Der als groß und ehrwürdig charakterisierte Chaireas ging, von der Menschenmenge begleitet, zur Märtyrerkapelle des Zakarias, einer der unzähligen Kapellen, die innerhalb und vor allem auch außerhalb der Stadtmauern zu Ehren der Bekenner errichtet worden waren. Leider kann diese nicht näher lokalisiert werden.[30] Als der Statthalter an der Märtyrerkapelle angekommen war, begann die Menschenmenge zu akklamieren.[31]

Die erste Akklamation erging an Gott, den obersten Herrn und Gebieter, dem sich die versammelten Stadtbewohner verpflichtet wussten.[32] Wie in römischen Akklamationsprotokollen üblich, standen die Ehrenerweisungen an den Kaiser

---

26 Vgl. Akten der Verhandlung von Tyrus: *ACO* II 1, 3 14, 10–16, 15; Akten der Verhandlung von Beirut: *ACO* II 1, 3 19, 25–34, 27.

27 Die Angabe ܪܒܐ ܕܐܦܪܟܝܐ in den syrischen Akten könnte das Statthalteramt näher erörtern, da jeder Amtsinhaber nicht nur die gesamte Verwaltung der Provinz innehatte, sondern alle Zweige der Jurisdiktion als *iudex ordinarius* vereinigte. Möglicherweise gibt der syrische Terminus das Amt des *praeses* als Titel für die unterste Gruppe von Statthaltern wieder und zeigt an, dass sogar diese soziale Rangstufe im 5. Jahrhundert den einstigen Würdetitel eines *comes* übertragen bekommen konnte. So übersetzt John R. Martindale, *Prosopography of the later Roman empire*, II: *AD 395–527*, Cambridge u. a. 1980, Nachdruck 2000,. 282; dazu Ralf Scharf, *Comites und comitiva primi ordinis*, Stuttgart 1994 (AAWLM.G, 1994, 8), einführend 1–17, 36.

28 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 14, 27–32/15, 37–40.

29 Die Stadttore waren in den Richtungen der Straßen zu den Nachbarstädten gelegen. Die Stadtmauer wurde verschiedentlich zerstört. Justinian ließ diese neben anderen Restaurationsarbeiten stärker denn je befestigen (Procopius, *De aedificiis* 2, 7, 11–14). – Vgl. Ernst Kirsten, „Edessa. Eine römische Grenzstadt des 4.–6. Jahrhunderts im Orient", *JAC* 6 (1963), 144–172, hier: 156f.

30 Vgl. Anton Baumstark, „Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa", *OrChr* 4 (1904), 164–183, hier: 171–173; Kirsten, „Edessa" (Anm. 29), 163–166.

31 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 14, 32/15, 42.

32 Vgl. ibid., 14, 33f./15, 43f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000251

am Beginn, die aber - typisch für Listen aus den provinzialen Gebieten - mit Anrufungen von Würdenträgern zu einem Block zusammengefasst wurden.[33] Erst nach dieser langen Reihe von Ehrenerweisungen an den Kaiser Theodosius II. (408–450) und an ausgewählte Beamte wandten sich die Versammelten dem eigentlichen Anliegen zu: „Ein anderer Bischof für die Metropolis!"[34] Im Mittelpunkt der Akklamationen dieses ersten Tages stand die Forderung der Absetzung des Ibas. In immer neuen Rufen wurde diesem Begehren Ausdruck verliehen: „Ibas nimmt keiner an!" und „Nehmt Ibas aus der Kirche!" oder „Ein orthodoxer Bischof für die Metropolis!".[35] Bei dem Anspruch, Ibas nicht mehr als Bischof anzunehmen und anzuerkennen, blieben die Akklamanten nicht stehen, vielmehr wurde die Forderung laut, ihn aus der Stadt zu verbannen. Gerne schickte man Häretiker ins Exil, um die Möglichkeit der weiteren öffentlichen Tätigkeit auszuschließen. Nestorius wurde im Jahre 435 vom Kaiser erst nach Petra und dann nach Ägypten verbannt, wo er 16 Jahre später auch starb.[36] Athanasius war während der Auseinandersetzungen um die Trinität verschiedentlich in die Verbannung geschickt worden.[37] In der Forderung, die Sippschaft des Ibas zu verbrennen, kulminierten die Vorschläge.[38] Durch das Verbrennen sollten deren Gedanken ausgelöscht werden, ein Vorgehen, das über Jahrhunderte an vermeintlichen Häretikern praktiziert wurde.[39] Der im Jahre 438 veröffentlichte Codex Theodosianus kennt nicht weniger als 68 Reichsedikte gegen Häretiker, die in ihren Strafen von Güterkonfiskation, Aberkennung der bürgerlichen Rechte, Suspendierung

---

33 Vgl. Wiemer, „Akklamationen" (Anm. 2), 41.

34 *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 16, 13/17, 17f.

35 Ibid., 16, 13–23/17, 18–30.

36 Johannes von Antiochien war nicht unwesentlich an der endgültigen Verbannung des Nestorius aus Sorge um den Frieden, aber vor allem auch aus Angst vor persönlichen Konsequenzen beteiligt. Ein Erlass des Kaisers ordnete zur Freude der Kyrill ergebenen Mönche Konstantinopels an, dass Nestorius wegen der von ihm begangenen Verbrechen nach Petra verbannt werden sollte. Später wurde Nestorius dann nach Ägypten gebracht.

37 Athanasius wurde mehrfach während der trinitarischen Kontroverse gebannt und wieder in sein Amt eingesetzt. – Vgl. Martin Tetz, „Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien", in: ders., *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlin u. a. 1995 (BZNW, 78), 30–39, hier: 23–60; bei Christel Butterweck, *Athanasius von Alexandrien. Bibliographie*, Opladen 1995 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 90), 347–353, findet sich weiterführende Literatur zur Rolle des Athanasius innerhalb der Kontroverse und seinen Verbannungen.

38 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 18,26/19,35.

39 Vgl. ibid., 18, 8/19, 13. Vor allem im Mittelalter verfolgte man Ketzer und Andersdenkende mit unverminderter Härte. – Exemplarisch sei aus der Fülle der sich mit diesem Thema auseinandersetzenden Literatur genannt: Peter Segl, „Einrichtung und Wirkungsweise der inquisitio haereticae pravitatis im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung", in: *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, ders., Hrsg., Köln u. a. 1993 (Bayreuther Historische Kolloquien 7), 1–38, daran anschließend Winfried Trusen, „Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der Inquisitio Haereticae pravitatis", in: Segl, *Anfänge*, 39–76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000252

von öffentlichen Ämtern und Verbannung bis hin zur Todesstrafe reichten.[40] Die Forderungen der Edessener entbehrten somit nicht einer Grundlage, sondern waren bei aller Umstrittenheit im Umgang mit Ketzern fest verankert.

3.2: Die Akklamationen am 14. April 449

Die Akklamationen wurden am 14. April fortgesetzt. An diesem Tage betrat zunächst ein kleinerer Kreis das Büro des Chaireas.[41] Ausschließlich Kleriker, Archimandriten, Mönche und Brüder des Bundes hatten sich im Büro des Chaireas versammelt. Die Unterredung der Widersacher dauerte nicht lange an, denn bald drängten Handwerker und Einwohner Edessas in das Büro. Selbstverständlich waren Schaulustige zum Ort des Geschehens gekommen, um ihre Meinung kundzutun und über die Geschehnisse unterrichtet zu sein.[42] Als sich alle versammelt hatten, sollen erneute Rufe eingesetzt haben. Wiederum stand die Anrufung Gottes an der Spitze der Akklamationen,[43] woraufhin erneut dem Kaiser Wünsche zugesprochen wurden,[44] um dann weitere Persönlichkeiten zu belobigen[45].

Der Anklagekatalog gegen den amtierenden Bischof Ibas war diesmal weitaus umfangreicher und detaillierter als am vorhergehenden Tag. Insbesondere brachte die Menge *Vergehen des Ibas gegen den wahren Glauben* vor: „Den Nestorianer nimmt niemand auf!"[46] Der Vorwurf des Nestorianismus war schon in der Anklageschrift der Edessener formuliert worden.[47] Die Akklamanten identifizierten als Grundlage ihrer Beschimpfungen die antiochenische Christologie des Ibas mit der des Nestorius, eine Praxis, die seit den drei Büchern Kyrills gegen Diodor und Theodor aus dem Jahre 438 durchaus üblich war[48]. Auf dem Konzil von Ephesus des Jahres 431 hatte Kyrill alle Angriffe gegen Nestorius und seinen Standpunkt gerichtet, nunmehr wandte er die Speerspitzen gegen die Christologie Diodors und Theodors und damit gegen die antiochenische Christologie überhaupt:

---

40 Vgl. Karl-Leo Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss., Universität zu Köln, 1971, speziell zur Häretikergesetzgebung von Kaiser Theodosius 128–165.

41 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 16, 24. 28/17, 31. 36.

42 Vgl. ibid., 16, 26/17, 35f.

43 Vgl. ibid., 16, 28/17, 37.

44 Vgl. ibid., 16, 28ff./17, 37ff.

45 Vgl. ibid., 16, 31–36/17, 41–19, 1.

46 Ibid., 16, 14/17, 18.

47 Vgl. *ACO* II 1, 3 24, 13–26, 18.

48 Das Werk Kyrills existiert nur noch in Fragmenten. Liberatus von Karthago weiß, dass das Werk drei Bücher umfasste (*ACO* II 5, 111, 23–25). – Vgl. Marcel Richard, „Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse", in: *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, I, Paris 1946, 99–116; zur Chronologie von Kyrills Vorgehen und seiner Schriften gegen Diodor und Theodor: Luise Abramowski, „Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien", *ZKG* 67 (1955/56), 282–287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000253

„Diese waren die Väter der Gotteslästerung des Nestorius, denn in den Büchern, die sie verfasst haben, haben sie sich eines zügellosen Wahnsinns gegen Christus, den Erlöser von uns allen, bedient, da sie sein Geheimnis nicht kannten."[49]

Dass solche Töne vor allem in Edessa auf offene Ohren stießen, stand nicht zuletzt mit Rabbula in Verbindung, der eine Identifizierung schon in seinem Brief an Kyrill aus dem Jahre 434 geltend machte:

„Dieser [Theodorus] lehrte zuerst, die heilige Jungfrau sei nicht Mutter Gottes [...] Nachdem dieses bis jetzt verborgen geblieben war, hat es Nestorius [...] an die Öffentlichkeit gebracht [...]."[50]

Die Identifikation war stark in den Köpfen der Gegner verhaftet, obgleich Ibas Nestorius verschiedentlich abgeschworen hatte und dieser in Edessa eigentlich eine eher untergeordnete Rolle spielte.[51] Orthodox war, was als alexandrinische Überzeugung angenommen wurde, so dass Ibas als Feind der Orthodoxen beschimpft wurde.[52] Die Unionsformel des Jahres 433 oder gar der *Tomus ad Armenios* spielten als eine gemeinsame Verständnisgrundlage keine Rolle. Die Gegensätze wurden klar aufgetan und die Scheidelinie zwischen rechtgläubigen Kyrillianern und häretischen Nestorianern gezogen. Hätte man meinen können, dass der *Status quo* von Ephesus nun endlich aufgehoben wäre, dann ist in Edessa nichts davon zu spüren. Im Gegenteil, es begegnet wie auch auf dem Räuberkonzil des Jahres 449 das Bestreben, den vermittlungschristologischen Versuch zugunsten eines konfessionellen Monophysitismus zu wenden. Die monophysitische Position sollte als christologische Norm emanzipiert werden. Alexandria, nicht Antiochia, der eigentlichen Provinzhauptstadt, wurde Treue und ewiger Bestand beschieden.[53] Ibas hatte in Tyrus ein Bekenntnis formuliert, das die eingesetzte kaiserliche Kommission als rechtgläubig bestimmt hatte.[54] Die Aufwiegler übergingen das Glaubenszeugnis des edessenischen Bischofs als Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung bedenkenlos.

Neben diesen Vergehen gegen den Glauben wurden auch immer wieder *Vorwürfe wegen Defiziten in der Verwaltung* lautstark artikuliert: „Was der Kirche gehört, möge der Kirche zurückgegeben werden!"[55] Zum einen wurde dem Bischof vor-

---

49 *ACO* I 4 210, 33–211, 19.

50 Rabbula: *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta ... ed. J. Josephus Overbeck*, Oxonii 1865, 225, 15f.

51 Bereits in seinem Brief an den Perser Mari distanzierte sich Ibas von Nestorius (*ACO* II 1, 3 32, 21–24). In dem Zeugnis des Ibas in Tyrus sprach er sich eindeutig gegen Nestorius aus (*ACO* II 1, 3 15, 6–9). Luise Abramowski sieht darin ein Merkmal der edessenischen Theodorianer. – Vgl. dazu ihre Ausführungen: „Das Konzil von Chalcedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer", *ZKG* 66 (1954/55), 140–143.

52 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 16, 19f./17, 26.

53 Vgl. ibid., 18, 13f./19, 18f.

54 Vgl. *ACO* II 1, 3 14, 32–16, 8.

55 *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 16, 14f./17, 19f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000254

geworfen, dass er Kirchen geplündert hat.[56] Zum anderen soll Ibas Kirchengerät eingeschmolzen haben.[57] Zum dritten hätte er angeblich Kirchengeräte beiseite geschafft bzw. verkauft, also offiziell Kirchengegenstände zur Gewinnung neuer finanzieller Mittel preisgegeben.[58] Wie auch die Ankläger in Beirut war die Menschenmenge davon überzeugt, dass das gewonnene Geld ausschließlich der Familie des Ibas zur Verfügung gestellt wurde.[59] In den Augen der Akklamanten glich Ibas einem Tempelräuber,[60] der die Kirche und die Armen zu seinem eigenen Wohlergehen betrog[61]. Ibas hatte aber bereits bei der Untersuchung in Tyrus vorgeschlagen, nach dem Vorbild Antiochias einen Ökonom einzusetzen.[62] Anscheinend war das Amt aber nicht Peirozes, einem Presbyter Edessas, anvertraut worden, denn die Akklamanten äußerten ihren Unmut über die Besetzung: „Peirozes werde Logothet für die Kirche! Peirozes werde Haushalter für die Kirche!"[63] Über diese verwaltungstechnischen Vergehen hinaus warfen die Akklamanten Ibas ein lästerliches Leben vor. Zu seinen Ehren sollte beispielsweise ein gewisser Abraham ein Pferderennen veranstaltet haben.[64] Diese Art von Spielen war sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich im römischen Imperium durchaus üblich und erfreute sich bei aller Skepsis der Christen lange der allgemeinen Beliebtheit.[65] Zudem nahmen die von der Askese überzeugten Erben Rabbulas Anstoß

---

56 Vgl. ibid., 18, 23f./19, 31f.

57 Vgl. ibid., 26, 5/27, 8f.

58 Vgl. ibid., 24, 34/25, 47.

59 Vgl. ibid., 18, 5f./19, 9f.

60 Vgl. ibid., 18, 4/19, 6.

61 Vgl. ibid., 18, 7/19, 11.

62 Vgl. *ACO* II 1, 3 15, 34–16, 2. In dem antiken Oikonomikschriftentum begegnet der Begriff des Ökonoms zur Bezeichnung des Verwalters, der sorgfältig und verantwortungsbewusst das Haus als Wirtschaftseinheit unter dem Hausherrn bzw. bei seiner Abwesenheit als sein Stellvertreter verwaltet. Diese Vorstellung übernahm die syrische Didaskalia und führte sie dahingehend aus, dass dem Bischof als ó das exklusive Recht der Verteilung aller Finanzmittel der Hauswirtschaft zukommt, während dem Laien innerhalb dieses zentralistischen Konzepts vornehmlich der Part des Spenders zugestanden wurde. Die Synode von Antiochien beschloss im Jahre 341 (can. 24–25), Priestern und Diakonen Kenntnis über das Kirchengut zur Überprüfung nicht zuletzt aufgrund diverser Missbräuche zu übertragen. Es wurde nunmehr zur Sitte, einen Ökonom aus dem Klerus zu bestellen, bis schließlich auf dem Konzil von Chalcedon ein solches Amt fest etabliert wurde (can. 16). – Vgl. Georg Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998 (JAC.E, 26), 127–130.

63 *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 16, 22f./17, 29f.

64 Vgl. ibid., 26, 19f./27, 28f.

65 Vgl. zum Pferderennen: Joachim Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, Leipzig 1885 (Handbuch der römischen Alterthümer, 6) unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl., Darmstadt 1957, 489; erwähnt sei aus der Fülle der Literatur zur Tradition der Spiele und Unterhaltung in Rom nur: Paul Plass, *The game of death in ancient Rome. Arena sport and political suicide*, Madison, Wis. u. a. 1995 (Wisconsin studies in classics); einführend und zusammenfassend Roland Auguet, *Cruelty and civilization. The roman games*, London 1972, Nachdr. London u. a. 1994; zur Haltung der Kirche die Untersuchung von Werner Weismann, *Kirche und Schau-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000255

an der aus Linnen gefertigten Kleidung des Bischofs Ibas, die er in der Kirche des Barlaha getragen hatte, der Kirche, die zu Ehren des antiochenischen Märtyrers gebaut wurde und eines der hervorragenden Heiligtümer der Stadt gewesen sein muss.[66] Wie auch andere Mönchsbischöfe kleidete sich Rabbula auch während seines Episkopats mit der einfachen Kleidung, die aus einem härenen Untergewand und einem einfachen Mantel bestand. Dieses war vermutlich anders als bei Ibas nicht von solcher Verzierung und Schmuckwerk.[67] Obgleich die verwaltungstechnischen Vorwürfe mit einem kritischen Auge zu betrachten sind, könnte es der Wahrheit entsprechen, dass Ibas diverse aristokratische Gepflogenheiten auf das bischöfliche Leben übertragen hatte. Dies verwunderte bei der Stellung des Bischofs in der Gesellschaft keineswegs.[68] Der Lebensstil des Ibas war bei den Erben Rabbulas keineswegs auf Wohlgefallen gestoßen, sondern bildete stetigen Anlass, ihn zu kritisieren.[69] Rabbula hatte sich das Ideal asketisch-syrischer Frömmigkeit zum unbedingten Pflichtgebot gemacht und forderte dies mit Nachdruck in seinen Regeln.[70] Der auf seine geistige Mission stetig bedachte Ibas wurde so zum pflichtvergessenen Bischof an den von Rabbula aufgestellten Idealen, worin Konfliktpotential verborgen lag.[71]

---

spiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin, Würzburg 1972 (Cassiciacum, 27).

66 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 26, 19/27, 27f.; zur Kirche: Baumstark, „Bauten" (Anm. 30), 173.

67 Vgl. zur Kleidung des Mönchbischofs: Blum, *Rabbula* (Anm. 2), 83; zur liturgischen Kleidung allgemein: Joseph Braun, *Liturgische Gewandung im Orient und Occident. Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau 1907, Nachdr. Darmstadt 1964, 234–235.

68 Vgl. Werner Eck, „Der Einfluss der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert", *Chiron* 8 (1978), 561–585; Karl-Leo Noethlichs, „Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes", *JAC* 15 (1972), 136–153.

69 Schon dem Erzketzer der Alten Kirche Paul von Samosata schreibt Eusebius in seiner Kirchengeschichte ein verschwenderisches Leben zu: „Auch brauchen wir nicht darüber zu urteilen, dass er nach Hohem trachtet und aufgeblasen ist, weltliche Ehrenstellen bekleidet und lieber Ducensarius sich nennen lässt als Bischof, stolz auf den Marktplätzen einherschreitet, öffentlich im Gehen Briefe liest und diktiert, von zahlreichem Gefolge umgeben [...]; nicht über seine Gaukeleien auf kirchlichen Versammlungen [...] So ließ er für sich im Gegensatz zum Jünger Christi eine Tribüne und einen hohen Thron errichten. Auch hat er ein Sekretum wie die weltlichen Fürsten und nennt es auch so." – Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7, 30, 8–9.

70 Vgl. Blum, *Rabbula* (Anm. 2), 81–94. Diese Monographie ist zu Rabbula grundlegend. Weiterführende Literatur ist zuletzt zusammengefasst bei Karl Pinggéra, „Rabbula von Edessa", in: *Syrische Kirchenväter*, Wassilos Klein, Hrsg., Stuttgart 2004 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 587), 57–70.

71 So auch Doran in seiner Beurteilung: „All these charges stand in startling contrast to the picture painted of Rabbula by his biographer [...]" – Doran, *Stewards* (Anm. 1), 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000256

3.3: Das andauernde Geschrei in der Stadt

Summarisch wurden in einem weiteren Protokoll die Akklamationen der nächsten drei bis vier Tage zusammengefasst.[72] Zu diesen Akklamationen hatten sich Bewohner Edessas, Römer, der Klerus mit seinen Presbytern, Diakonen, Hypodiakonen, Anagnosten, Mönchen, alle Diakonissen, Schwestern des Bundes, aber auch Frauen und Kinder versammelt.[73] Diese Aufzählung provoziert ein Bild der Vollständigkeit und Geschlossenheit gegen den Bischof, ein Bild, das die Ankläger anstrebten, um die Massivität der Opposition zu veranschaulichen. Diese aufgebrachte Menge verlieh ihrem erregten Zustand möglicherweise durch Gebärden Ausdruck. Bei besonderer Erregung soll aus einem Armheben ein leidenschaftliches Schwenken geworden sein, das vielleicht durch das Halten eines Tuches verstärkt wurde. Diese abweisenden Gebärden konnten schließlich zur Drohung werden.[74] Auch wenn der Protokollant solche Informationen nicht übermittelt, sind sie aufgrund der Erregtheit nicht ausgeschlossen.

Die Liste der Wünsche für den Kaiser und die anderen hohen Ämter ist in diesem Protokoll vergleichsweise kurz.[75] Innerhalb der spontanen Rufe betitelten die Akklamanten Ibas mit verschiedenen Spottnamen und verstärkten dadurch ihre Vorwürfe und Forderungen. In den Vordergrund traten Bezeichnungen wie „Nestorianer", „Feind Christi" oder „Feind der Orthodoxie", Namen, die hauptsächlich mit der ‚häretischen' Gesinnung des Bischofs in Zusammenhang standen.[76] Die Verbannung forderten die Akklamanten nicht nur für Ibas, sondern auch für andere Kleriker und Stadtbewohner. Sie redeten verächtlich von der „Sippschaft der Nestorianer"[77], die in der Stadt agiert und diese wie Ibas verwirrt. Sicher sind damit in erster Linie die Lehrer und Studenten an der Perserschule, aber auch alle Kleriker und Sympathisanten theodorianischer Überzeugung in den Blick geraten. Die Akten konkretisieren sodann die Vorwürfe: So wurde beispielsweise der Familie des Ibas nichts Gutes gewünscht. Insbesondere ist die Rede von einem Bruder des Bischofs namens Eusebius, der dem Stadtrat übergeben werden sollte.[78] Ein Presbyter mit Namen Eulogius wird aufgefordert, die Stadt zu verlassen.[79] Verschiedentlich wird ein Zauberer genannt: „Stark ward der Zauberer Musarios, stark Ibas!"[80] In einer Art Aufzählung werden Personen, die sich sicher in der Auseinandersetzung hervorgetan hatten und der Bevölkerung namentlich bekannt waren, verbannt: Der Archediakon Basileus, Abraham, der

72 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 24, 25/25, 36.
73 Vgl. ibid., 24, 25–27/25, 36–39.
74 Vgl. Klausner, „Akklamationen" (Anm. 10), 232.
75 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 24, 27–33/25, 39–46.
76 Vgl. ibid., 16, 13f./17, 18; 16, 19/17, 25.
77 Vgl. ibid., 16, 14/17, 19.
78 Vgl. ibid., 18, 24f./19, 33f.
79 Vgl. ibid., 18, 27/19, 36f.
80 Ibid., 20, 5/21, 6f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000257

nach Angaben in den Anklagepunkten von Ibas das Amt des Xenodochios widerrechtlich übertragen bekommen hatte, die verderbten Dekane und Hypodiakone Isaak und Kajuma, Notaius, Hypatius und Theodosius, das Amt des Hypodiakons innehabend, genauso der Diakon Marones sowie der Presbyter Abba und die Perser Babbai, Barsauma und Balas.[81]

Ibas wurde schließlich vorgeworfen, die Stadt und die Provinz herunter gewirtschaftet zu haben, gerade so, als ob durch sein Episkopat das Leben in wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Hinsicht brach liegen würde.[82] Nach der Aussage der Opponenten durfte aber auf diese Zustände und das Verhalten des amtierenden Bischofs nicht aufmerksam gemacht werden: „Über Ibas spricht niemand frei heraus!"[83] Der Vorwurf steht unzweifelhaft mit der Situation in Zusammenhang, die durch die Besetzung des Bischofsamtes im Jahre 435 installiert worden war: Durch den Gesinnungswechsel an der Spitze der Provinz Osrhoëne hatte sich der theologische Einfluss der Kreise kyrillischer Überzeugung verringert. Mit der theologischen Dominanz der edessenischen Theodorianer war freilich auch eine kirchenpolitische Überlegenheit verbunden. Die Erben Rabbulas waren stetig bestrebt, diese zu brechen und ihren Einfluss weiterhin geltend zu machen. Die edessenischen Theodorianer in Gestalt ihres Bischofs sollten überführt und die Eintracht in Edessa durchbrochen werden. Den Ausgangspunkt dafür bildete die stetige Erinnerung an das Vermächtnis Rabbulas: „Heiliger Rabbulas bitte mit uns!"[84] Rabbula hatte während seines Episkopats der Stadt durch sein klerikal-monastisches Profil ein Selbstverständnis verliehen, das in gewissen Kreisen auf Wohlgefallen gestoßen war. Seine Reformtätigkeit, seine Ketzerbekämpfung, sein Einsatz für Arme und Schwache und seine im Kampf um die Rechtgläubigkeit vertretene Meinung ließen ihn als geistliche Autorität und lebendige Direktion auferstehen, die zu einer religiösen Führungsgestalt avancierte. Man umwarb seine Verdienste mit dem Prädikat der Heiligkeit, eine Tradition, die anfänglich vor allem mit den Taten der Märtyrer in Verbindung gestanden hatte, bald aber auch auf Asketen und Bischöfe übertragen wurde.[85] Er war zu einer Identifikationsfigur geworden, die durch die Annahme der Christologie kyrillischer Provenienz nicht unwesentlich zur Etablierung der syrischen Sonderkirchen beigetragen hat.

---

81 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 26, 23–28/27, 34–41.
82 Vgl. ibid., 18, 23/19, 31.
83 Ibid., 18, 34/19, 47f
84 Ibid., 18, 8/19, 13.
85 Vgl. u. a. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 33–69; Jochen Martin, „Die Macht der Heiligen", in: *Christentum und antike Gesellschaft*, Jochen Martin und Barbara Quint, Hrsg., Darmstadt 1990 (Wege der Forschung, 649), 440–475.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000258

3.4: Freitag, der 15. April – erste Verhandlungen

Sicher war zu diesem ersten Verhandlungstermin ein ähnlicher Personenkreis wie am folgenden Tag zusammengetreten, der neben Klerikern und Mönchen aus kaiserlichen und lokalen Verwaltungsbeamten bestand.[86] Als Wortführer traten Kleriker und Mönche auf, die auch schon am Vortag im Büro des Statthalters von ihrer Sache überzeugen wollten. Die Verwaltungsbeamten wohnten wohl eher aus Pflicht den Verhandlungen bei. Obgleich die Ankläger beanspruchten, den gesamten Klerus zu repräsentieren, handelte es sich lediglich um eine Gruppe von ungefähr 16 Presbytern, 20 Diakonen und zehn Hypodiakonen, die sich während der Verhandlungen neben drei Mönchen und ungefähr 14 weiteren Personen zu Wort meldeten.[87] Nimmt man die Aussage des Ibas ernst, dass der Klerus in Edessa 200 Mann stark war, widersetzte sich lediglich ein Fünftel der kirchlichen Beamtenschaft ihrem amtierenden Bischof.[88]

Da es sich nicht um einen Gerichtsprozess im eigentlichen Sinne, sondern eher um eine angezettelte Beschwerde handelte, könnte geschlussfolgert werden, die Aussprache sei wohl im Büro das Chaireas selbst geführt worden. Dorthin war die aufrührerische Menge auch schon am Tag zuvor gedrängt und hatte ihr Anliegen zu Protokoll gegeben. Doch trifft der Presbyter Mikallus die Aussage, dass sie zum Zwecke der Bittschriftweiterleitung den Gerichtshof (ܒܝܬ ܕܝܢܐ) betraten.[89] Man hatte sich offenbar in dem zu dieser Zeit eigens als Gerichtshof bestimmten Gebäude als Ort des Tribunals zusammengefunden, wodurch die stattfindenden Verhandlungen als wirkmächtige Prozesse gegen den vermeintlich häretischen Bischof zu klassifizieren sind.[90]

In einer Bittschrift hatten der Klerus, die Leitung der Mönche, Gelehrte, aber auch Handwerker und Landarbeiter das Anliegen formuliert, Chaireas möge die höheren Ämter über die Vorgänge in der Stadt informieren und die Bittschrift weiterleiten.[91] Allenfalls wollten die Verfasser durch das Schreiben ein erneutes

---

86 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 22, 2–5/23, 3–7.

87 Die Erhebungen entstammen Zählungen aus dem Aktenmaterial.

88 Vgl. *ACO* II 1, 3 27, 32–33.

89 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 28, 11/29, 17f.

90 Früherer Ort von Verhandlungen war eine Gerichtshalle, die des Nachts im Prozess des Šarbil aufgesucht wurde (vgl. *Acta Šarbil*: William Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa* …, Nachdr. Amsterdam 1967 [1864], S. ܟ. 49 [Text/engl. Übers.]). Dieser Prozessort wurde gegen die Basilika bei den Winterbädern im Gerichtsverfahren um Euphemia und den Goten eingetauscht (vgl. *Euphemia*: *Euphemia and the Goth. A legendary tale from Edessa, with the acts of martyrdom of the confessors of Edessa (Shoma, Guria, and Ḥabbib) … by Francis Crawford Burkitt*, Nachdr. Amsterdam 1981 [TTSS, 2] [1913], § 41).

91 Das verdeutlicht der Brief des Chaireas: „Der ganze Klerus der heiligen katholischen Kirche der Metropolis Edessa nebst den Häuptern und Ersten derer, welchen die Leitung der Mönche obliegt, und Gelehrten traten zusammen, kamen zu meiner Wenigkeit herbei und ersuchten mich, daß unsere Wenigkeit eine […] Bittschrift, soll heißen zugleich Beschluss-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000259

Verfahren gegen den ‚häretischen Bischof' bei den höheren Ämtern bewirken und machten dafür vom Appellationswesen Gebrauch, das sich als umfassende Rechtsinstitution zur Anzweiflung von Urteilen ausgebildet hatte.[92] War im Jahre 447/48 ein Teil der Ankläger direkt nach Konstantinopel gereist, versuchten die Widersacher nun ein Urteil über den ausgebildeten Instanzenzug zu erlangen.[93] Über diese Möglichkeit hinaus waren die Wirren um Ibas Anlass genug, sich mit der Angelegenheit zu beschäftigen. Es war die Pflicht der weltlichen Behörden, Sicherheit und Ordnung auch in religiösen Belangen zu gewähren. So konnte es nicht ausbleiben, dass sich der Statthalter der Angelegenheit annahm. Die äußeren Bedingungen begünstigten das Anliegen der Ankläger und machten eine erneute Auseinandersetzung mit dem Fall unausweichlich.

Wie sich die Verhandlung genau gestaltete, kann aufgrund der fehlenden Quellen nicht nachvollzogen werden. Aus dem Schreiben des Chaireas ist zu erfahren, dass die Anwesenden in Eidschwüren die Richtigkeit der Bittschrift beteuerten,[94] woraufhin sich Chaireas gezwungen sah, ein Schreiben an den amtierenden Prätorianerpräfekten der Diozöse Oriens, den höchsten zivilen Verwaltungsbeamten des Römischen Reiches aus dem ritterlichen Stand, und an die Hyparchen Albinus und Salomon zu senden[95].

3.5: Samstag, der 16. April – erneute Verhandlungen

Wie am Tag zuvor kamen die Kleriker und Mönche sowie die Verwaltungsbeamten mit Chaireas zusammen, um die Vorwürfe gegen den edessenischen Bischof zur Sprache zu bringen.[96] Ein Presbyter namens Mikallus trat auf und übernahm die Sprecherrolle der Kläger während der Unterredungen. Auch wenn er den Verhandlungen in Beirut und Tyrus nicht beigewohnt hatte, beweist sein standhaftes Auftreten, dass er zu den führenden Kräften im Kampf gegen Ibas gehörte. Er verwies abermals auf eine Bittschrift, die angenommen, verlesen und in die Akten gelegt werden sollte.[97] Chaireas entsprach der Bitte und forderte, sie zu verlesen.[98]

---

fassung, von ihnen annehme und daß (diese) zur Kenntnis von eurer Berühmtheit gelangen möge [...]" – *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 20, 19–24/21, 26–36.

92 Vgl. Wiesław Litewski, „Die römische Appellation in Zivilsachen (Ein Abriß)", in: *ANRW*, II, 14, Hildegard Temporini, Hrsg., Berlin u. a. 1982, 60–96, hier: 77, aber auch 93.

93 Vgl. Jochen Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreichs*, I, im Text unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. 1989, Paderborn u. a. 1995 (UTB für Wissenschaft, 838), 267.

94 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 20, 25–29/21, 36–41.

95 Vgl. ibid., 20, 10f./21, 13–15.

96 Vgl. ibid., 22, 2–5/23, 3–7.

97 Vgl. ibid., 22, 6–11/23, 8–16.

98 Vgl. ibid., 22, 11f./23, 17–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000260

In der Bittschrift wurde der Comes erneut aufgefordert, die höheren Behörden über die Vorgänge in der Stadt zu informieren.[99] Chaireas äußerte daraufhin seine Bedenken, nochmals eine Meldung an die obersten Ämter ergehen zu lassen. Es war seines Erachtens nicht nur vermessen, sondern gefährlich, die Behörden wiederholt zu belästigen, da bereits alles gesagt sei.[100] Trotz aller Skepsis hielt der Presbyter Mikallus seine Bitte aufrecht. Nur durch eine Meldung könne der Aufruhr in der Stadt aufhören, eine Illusion, der man sich schon vor den Untersuchungen von Tyrus und Beirut hingegeben hatte. Letztlich war es nicht die Meldung an die höheren Ämter, die Ruhe gegeben hätte, sondern der Bescheid der Amtsenthebung des Ibas. Um für den Comes eine Weiterleitung unumgänglich zu machen, bedienten sich die anwesenden Personen des Eidschwures. Mikallus beschwor

> „mit dem anbetungswürdigem Eide bei Gott dem Allmächtigen, seinem Gesalbten und seinem heiligen Geiste, und bei dem Sieg unserer barmherzigen Herren, der Flavios Theodosios und Flavios Valentinianos, der Augusti in Ewigkeit, daß diese unsere Bitte den großen Ämtern bekannt gegeben werde: damit der Aufruhr, der die Stadt und die heilige Kirche ergriffen, und der Zustand, daß bei uns täglich hinsichtlich derselben Angelegenheit verhandelt wird, sein Ende finde."[101]

Die Kleriker bestätigen die Bitte des Presbyters und schworen Chaireas denselben Eid.[102] In der Tat spielte der Eid im weltweiten Rechtsleben eine wesentliche Rolle und war im Orient wie im Okzident eine bekannte Form des Beweisverfahrens in Prozessen.[103] Die Griechen und Römer schworen bei den Göttern, so dass die

---

99 Vgl. ibid., 22, 16–24, 20/23, 21–25, 28.

100 Vgl. ibid., 26, 31f./27, 44f. Chaireas konnte diese Beharrlichkeit nicht verstehen und genauso wenig akzeptieren. Offenbar verhielt er sich gegenüber dem dogmatischen Inhalt neutral. Die weltlichen Kräfte bezogen nicht immer eine Position, sondern rein formale Gründe veranlassten sie, sich mit der Sache auseinanderzusetzen. – Vgl. Raban von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn 1978 (Antiquitas. Reihe 3, 23), einführend: 19–49, auswertend: 485–618.

101 *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 28, 2–6/29, 4–10.

102 Auf die Bitte des Comes, sich zu der Bittschrift und der Rede des Mikallus zu äußern, brachten die Kleriker und Mönche nicht ihre Standpunkte zum Ausdruck, sondern sprachen: „Mit meinem Willen hat der ehrwürdige Presbyter Mikallos die Bitte vorgebracht und ich schwöre deiner Größe denselben Eid." Diese Aussage wird in verschiedenen Variationen präsentiert. – Vgl. ibid., 28, 12–32, 19/29, 19–33, 22.

103 Vgl. August Bethmann-Hollweg, „Gerichtsverfassung und Prozeß des sinkenden Römischen Reichs. Ein Beitrag zur Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian", in: *Handbuch des Civilprozesses*, I, 1, Bonn 1834, 266ff.; Johannes Pedersen, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg 1914 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamitischen Orients, 3), mit einer sprachlichen Einführung (S. 1–20); Erwin Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, I: *Die Zeit vor der Eroberung Ägyptens bis zum Beginn der Regierung Diokletians*, II: *Die Zeit vom Beginn der Regierung Diokletians bis zur Eroberung Ägyptens durch die Araber …*, München 1935 (Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 17/24); einführend Klaus Haller, *Der Eid im Strafverfahren. Instrument der Wahrheitsfindung*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000261

Religion in den Bereich des Rechts einbezogen wurde; gleichermaßen wurde auch auf den Kaiser geschworen, eine Form, die schon den Ptolemäern bekannt war.[104] Im Falle der edessenischen Eidschwüre fällt auf, dass weder die Wahrheitsfindung (assertorischer Eid) noch die Zusage (promissorischer Eid) als allgemeine Formen des römischen Prozessrechts im Mittelpunkt standen. Vielmehr beschworen sie, Chaireas möge ihre Bitte erhören und befolgen.[105] Die Eidesform beweist, dass hier nicht ein Eid im eigentlichem Sinne, sondern eine eidesähnliche Redensart vorliegt. Die Edessener stimmen damit in die weit verbreitete Sitte ein, einen Höherstehenden nicht einfach zu bitten, sondern ihn zu beschwören. Im 6./7. Jahrhundert wurde eine solche Beschwörung ein ständig wiederkehrender Bestandteil aller Petitionen und Bittbriefe. Der inflationäre Gebrauch des Eides zeigt, wie wenig darin die eigentlichen Handlungen reflektiert wurden, sondern nach Sitte und vor allem zum Vorteil der eigenen Interessen gehandelt wurde.[106] Chaireas setzte sich daraufhin in einer neutralen Haltung gegenüber den dogmatischen Positionen in der Stadt in seinem Brief an den Comes und Magistrus Flavius Martialus nochmals mit der Situation auseinander und bat ihn, sich erneut der Sache anzunehmen.[107]

Die Debatten zeichneten sich bisher nicht durch eine argumentative Auseinandersetzung aus, sondern waren von dem unendlichen Drang bestimmt, Bittschriften und weitere Berichte des Chaireas an die hohen Ämter zu leiten. Chaireas verfügte über keinerlei Potential, die aufgewiegelten Widersacher in ihrem Aktionismus einzudämmen, vielmehr akzeptierte er die Bittschriften und schrieb unter deren Druck Briefe und Berichte an die oberen Behörden. Der ‚Fall Ibas' war damit wach gehalten worden und musste erneut verhandelt werden. Der zweite Verhandlungstag endete für die Bittsteller mit einem zufrieden stellenden Ergebnis, zu dem sie aufgrund ihrer Vehemenz und Beharrlichkeit nicht unwesentlich beigetragen hatten.

3.6: Sonntag, 17. April 449 – Tumulte in der Kirche

Am Sonntag wird von keinen Verhandlungen berichtet. Letztlich hatten die Ankläger ihr Ziel am Vortag in den Gesprächen mit Chaireas erreicht, der die Bittschrift akzeptierte und die Behörden erneut von den Vorkommnissen und Beschwerden unterrichtete. Doch kam es nach dem Bericht des Comes Theodosius

---

oder anachronistisches Requist?, Sinzheim 1998 (Wissenschaftliche Schriften. Abhandlungen zum Strafrecht und Strafprozeßrecht), 20–29; dazu auch Simo Parpola und Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki 1988 (State archives of Assyria, 2); Gerhard Thür, Art. „Eid", in: *Der neue Pauly*, III, Stuttgart u. a. 1997, Sp. 908f.

104 Vgl. Seidl, *Eid* I (Anm. 103), 1–8.

105 Vgl. Pedersen, *Eid* (Anm. 103), 179–189.

106 Vgl. Seidl, *Eid* II (Anm. 103), 44.

107 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 32, 27–34, 17/33, 31–35, 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000262

zu Tumulten während des Gottesdienstes.[108] Diese müssen entstanden sein, als die Gottesdienstbesucher von den Anklagen und Untersuchungen in Beirut und Tyrus erfahren hatten.[109] Die Nachrichten verursachten Bestürzung und Aufregung. So forderten die Gläubigen noch während des Gottesdienstes, über die gegen Ibas formulierten Anklagepunkte aus Beirut in Kenntnis gesetzt zu werden.[110] Aufgrund des Anspruches der Ankläger, die Meinung der Stadt bei den Untersuchungen repräsentiert zu haben, verwundert diese Forderung. Waren die in der Anklage vorgebrachten Vergehen der christlichen Gemeinde etwa nicht bekannt oder sollte mittels der Verlesung erneut lediglich die Unzulänglichkeit des edessenischen Bischofs Ibas verdeutlicht werden?

Die Situation in Edessa hatte sich nun nochmals verschärft: Es war nicht nur die Feier des Gottesdienstes aufgrund der Vorkommnisse unterbrochen worden, sondern es musste sogar der Comes und Richter der Osrhoëne Chaireas herbeieilen, um die aufgebrachte Menschenmenge zu beruhigen. Letztlich vermochte Chaireas nur deshalb Ruhe herzustellen, weil er sich einverstanden erklärte, die Sache erneut in Gegenwart des Comes Theodosius zu verhandeln. Auch der Comes Theodosius war aufgrund der Verwirrungen gekommen. Er positionierte sich mit den Opponenten[111] und drängte wie die Widersacher zur erneuten Verhandlung[112]. Wiederum hatten die Kläger ihr Anliegen nach den verschiedensten Seiten geltend gemacht und sich Verbündete gesucht. Die Szenerie verdeutlicht, wie konfliktuöse Situationen angestachelt und ausgenutzt wurden. Die Begebenheiten forderten eine Reaktion heraus, so dass die forcierte Verhandlung nicht ausbleiben konnte. Nunmehr hatte sich der informierte und involvierte Personenkreis erweitert. Durch die erneute Verhandlung konnten die Ankläger ihre Interessen nochmals artikulieren, obgleich die Angelegenheit bereits durch die mehrmalige Weiterleitung von Bittschriften eigentlich einen Abschluss gefunden hatte.

3.7: Montag, 18. April 449 – letzte Verhandlungen in Edessa

Nach der Zusage am Sonntag fand am Montag eine weitere Verhandlung statt, bei der sich ein erweiterter Personenkreis mit dem Fall auseinandersetzte. Nunmehr hatten sich neben den akklamierenden und bittenden Klerikern, Archimandriten und Mönchen[113] auch die bei den Akklamationen anwesenden Römer, Handwer-

---

108 Vgl. ibid., 34, 21–36, 12/35, 27–37, 12.

109 „Denn diese ereigneten sich darum, weil gegen den Bischof Ibas in der Stadt Berytos Anklage (erhoben) worden ist, und die Gemeinde erfahren hat, dass er außerhalb des richtigen Glaubens ist [...]" – Ibid., 36, 1–2/35, 50–37, 1.

110 Vgl. ibid., 36, 5–6/37, 5–7.

111 Vgl. ibid., 34, 26–29/35, 34–38.

112 Vgl. ibid., 34, 34–35, 1/35, 45–50.

113 Vgl. ibid., 34, 19f./35, 25f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000263

ker und lokale Ratsleute versammelt[114]. Die innerhalb der Protokolle eingeschobene, aber eigentlich am Ende der Verhandlungen zu vermutende Unterschriftenliste erwähnt zudem Vertreter der Schulen der Armenier, Perser und Syrer, also Vertreter von Lehranstalten, die jeweils von verschiedenen Volksgruppen besucht wurden.[115] Vor allem hatten sich die namentlich erwähnten Großwürdenträger der Stadt zu der Verhandlung eingefunden. Zu denen zählten außer dem einflussreichen Comes Theodosius der Comes Eulogius und zwei Magistrati namens Faustinus und Theodorus, Personen, die in der römischen Verwaltung tätig waren und dem aristokratischen Stand angehörten bzw. sich in diesem etabliert hatten.[116] Ihre Stellung verschaffte ihnen Respekt und Verehrung, wie die Klassifizierung als Großwürdenträger evoziert. Mit diesem größeren und differenzierten Kreis kristallisierte sich auch ein anderer Verhandlungsmittelpunkt heraus: Die Ankläger bestimmten nicht mehr mit ihrer beharrlichen Forderung nach Bittschriften und nach Schreiben an die höheren Behörden die Debatte, vielmehr leiteten Berichte über die Ereignisse und der Inhalt der Anklage die Diskussionen.

Den Ausgangspunkt bildete aus aktuellem Anlass der Bericht des Comes Theodosios. Er informierte über die Tumulte des Vortags in der Kirche und forderte, derartige Zusammenstöße zu unterbinden. Der Heermeister und Konsular hatte dies bereits befohlen.[117] Die Darstellung traf auf weite Zustimmung und Bestätigung.[118] Anschließend berichtete der Presbyter Samuel aus seiner Perspektive ausführlich über die Geschehnisse, die zu den Verwirrungen geführt hatten.[119] Neben diese beiden schildernden Berichte trat schließlich die Frage nach dem Inhalt der Anklagen. Die einstigen Ankläger, die sich in diesen Wirren auffällig zurückgehalten hatten, sollten ihre Anprangerungen offen darlegen.[120] Anders aber als in der Anklageschrift dominierten ausschließlich Klagen über den unrechten Glauben.[121] Insgesamt brachten 23 Personen die ‚theologischen Häresien' des Ibas vor. Den Mittelpunkt der Anklage bildete der Ausspruch „Ich beneide Christum nicht […].".[122] Zudem betrafen die Aussagen die grundlegenden

---

114 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 24, 22–24/25, 31–35.

115 Vgl. ibid., 24, 23f./25, 33. Die grammatische Konstruktion legt diese Interpretation nahe. Man kann übersetzen: „Schulen derer, die von Persien, Armenien und Syrien sind." Diese Schulen können dann nicht mit der Akademie der Perser identisch sein.

116 Vgl. ibid., 36, 11. 15. 18. 20/37, 13. 19. 23. 26.

117 Vgl. ibid., 34, 21–36, 10/35, 27–12.

118 Vgl. ibid., 36, 12–38, 20/37, 19–39, 28.

119 Vgl. ibid., 38, 26–41, 7/39, 36–43, 14.

120 Vgl. ibid., 42, 8–10. 15f./43, 15–18. 24f.

121 Vgl. ibid., 42, 17–46, 27/43, 26–47, 34.

122 Das Ibas zugeschriebene Zeugnis „Ich beneide Christum nicht […]." bestimmte die Vorwürfe und die Diskussion in Edessa und ebenso auf den Synoden und Konzilien maßgeblich. Man könnte fast zu der Ansicht gelangen, dass die Widersacher des edessenischen Bischofs in dieser Aussage das große Ärgernis erblickten. Der Ausspruch stellt unterschiedliche theologische Prämissen verzerrt und verkürzt dar, ja schachtelt sie bis zur Unkenntlichkeit ineinander. Das Bekenntnis des Ibas zu den zwei Naturen und dem einen Proso-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000264

Anschauungen theodorianischer Provenienz. So wurde Ibas ob der Rede von der Einwohnung, der Leidensunfähigkeit des Logos, aber auch eschatologischer Vorstellungen angeklagt.[123] Es ist auffällig, dass Ibas diesmal nicht pauschal des Nestorianismus bezichtigt wurde, sondern die Ankläger klare inhaltliche Aussagen formuliert hatten. Überdies wurde der Brief an den Perser Mari verlesen[124] und dessen Echtheit bestätigt[125]. Es steht außer Zweifel, dass immer wieder aufs Neue bewiesen werden sollte, dass Ibas der Häresie zu verdächtigen sei.

Während in den ersten Verhandlungen lediglich die Weiterleitung von Bittschriften in den Mittelpunkt trat, bildete nun eine Prüfung der Angelegenheit den Kern der Gespräche. Auch wenn sich an dieser Stelle wiederum keine wirkliche Diskussion ereignete, wurden der Hergang der Ereignisse und die Anklagepunkte frei dargelegt. Leider erfolgte die Anhörung nur durch die Opponenten des edessenischen Bischofs. Weder Ibas noch dessen Verteidiger wurden zu Wort gebeten. Die Einseitigkeit der Verhandlungen und ihre Tendenz treten eindeutig hervor, wodurch das Bild provoziert wird, dass die gesamte Stadt sich gegen den edessenischen Bischof aussprach. Chaireas gab bekannt, die weltlichen Würdenträger und kirchlichen Honoratioren von den Ereignissen zu unterrichten.[126] Danach enden die Akten aus Edessa und mit aller Wahrscheinlichkeit auch die Verhandlungen selbst. Die Ankläger samt der aufgewiegelten Menschenmenge hatten ihr Ziel erreicht: höhere weltliche Würdenträger wurden mehrfach über den Willen der Stadt informiert und die Entscheidung in deren Hände gelegt, zweifelsohne mit der Erwartung, eine Absetzung des edessenischen Bischofs Ibas zu erwirken.

---

pon charakterisieren ihn aber als antiochenischen Theologen. Dem Anliegen des edessenischen Bischofs von dem Ausspruch entbunden zu werden, sollte man auf dieser Grundlage Glauben schenken und ihn als Vertreter einer gültigen Position der Reichstheologie/-christologie anerkennen. – Vgl. auch Doran, *Stewards* (Anm. 1), 125–130.

123 Zur antiochenischen Schule und Christologie allgemein u. a.: Karlmann Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, II: *Gott und Mensch*, 1: *Das christologische Dogma*, Darmstadt 1991 (Grundrisse, 3, 1), 23–44; Han J. W. Drijvers, „Early forms of Antiochian Christology", in: *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to Professor Albert Van Roey for his seventieth birthday*, Carl Laga, Joseph A. Munitiz und Lucas Van Rompay, Hrsg., Louvain 1985 (OLA, 18), 99–113; Ferdinand R. Gahbauer, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon*, Würzburg 1984 (Das östliche Christentum, N. F. 35), 225–347; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg u. a. 1990, Sonderausg. der 3. Aufl., ibid. 2004, 502–515. 610–634; Friedemann Hebart, *Zur Struktur altkirchlicher Christologie: Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense*, Heidelberg 1973 (Diss.), Teil II, 368–524; Robert V. Sellers, *Two ancient Christologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*, London 1940, 107–201; zu Theodor von Mopsuestia die ausgezeichnete Gesamtdarstellung von Peter Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain 1995 (CSCO, 549 = CSCO.Sub, 89). Dort weiterführende Literatur.

124 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 48, 12–52, 9/49, 16–53, 12.

125 Vgl. ibid., 52, 19–54,18/53, 13–55, 19.

126 Leider sind die von Chaireas abgefassten Berichte nicht überliefert und seine erneuten Mitteilungen bleiben im Dunkeln. – Vgl. ibid., 53, 9–14/55, 12–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000265

4: Kyrillianische Dominanz versus theodorianische Minderheit?

Die gesamte Stadt Edessa schien in Aufruhr versetzt gewesen zu sein, um vor den weltlichen Würdenträgern die Häresie und die Inkompetenz des Bischofs Ibas zu erweisen und diese davon zu überzeugen. Ibas erscheint als Exemplum der Häresie, einer hybrischen Lebensweise und der Unfähigkeit der Amtsverwaltung. Er hatte die gesamte Stadt nicht nur in die Irre geführt, sondern die Metropole mit seinem Führungsstil verwüstet. Die einzige Möglichkeit, die die Geschehnisse noch zulassen, war die Absetzung des frevelhaften Bischofs. Ibas sollte deshalb seines Amtes enthoben und aus der Stadt verbannt werden, damit diese wieder zu Ansehen wie vordem gelangen könne. Die Akten repräsentieren ein klares Bild, das eigentlich an der Forderung der Menge nicht zweifeln und das Urteil der Untersuchungen von Tyrus und Beirut unverständlich erscheinen lässt.

Für die anklagenden Kleriker, Archimandriten, Mönche, Brüder und Schwestern des Bundes, Frauen und Männer, Handwerker und Landarbeiter war Ibas' Vorgänger Rabbula der alleinige Maßstab bischöflicher Tugend und Rechtgläubigkeit. Vierzehn Jahre nach seinem Tod schrieen sie noch: „Heiliger Rabbulas bitte mit uns!"[127] Theologie und Lebensstil übernahmen seine Erben und machten sie lautstark geltend, wie die Vorgänge im April glaubhaft machen. In der Tat, wer immer in der Lage war, Akklamationen zu organisieren, konnte für sich beanspruchen, die gesamte Stadt zu repräsentieren. Immerhin wurde Akklamationen von kirchlichen und staatlichen Instanzen große Aufmerksamkeit geschenkt. Sie galten als legitimer Ausdruck des Volkswillens.[128] Die anschließenden Verhandlungen, vor allem aber das Drängen zur Weiterleitung der Bittschriften unterstützen dieses Bild noch einmal mehr.

Letztlich konnte es sich aber nicht um die ganze Stadt handeln, die sich versammelt hatte und die Absetzung des Ibas forderte, denn der akklamierenden Menge stand eine Tradition gegenüber, die in Edessa fest verankert war. Auch wenn von diesen Gläubigen weniger Berichte überliefert sind, stellen sie eine traditionsreiche Größe der Stadt dar, die auf der Basis syrischer Kultur und Frömmigkeit ein Christentum vertrat, das sich theologisch der antiochenischen Christologie verpflichtet wusste. Während der sich steigernden Auseinandersetzung mit dem monastisch-klerikalen Milieu Rabbulas verfassten 66 Kleriker eine Denkschrift zur Unterstützung des Ibas.[129] Damit werden zahlenmäßig die Presbyter, Diakone und Hypodiakone übertroffen, die sich während der Verhandlungen im April gegen Ibas hervortaten. Besonders für die Perserschule war die antiochenische Christologie nicht nur Identität stiftend geworden, sondern theolo-

---

127 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 18, 8/19, 13.
128 Vgl. Wiemer, „Akklamationen" (Anm. 2), 57, 59.
129 Vgl. *ACO* II 1, 3 35, 1–37, 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000266

gische Norm, die ihre Lehrer und Schüler über alle Wirren verteidigten.[130] Die persischen Gemeinden nahmen das antiochenische Bekenntnis an. Sicher fand Ibas vor allem auch in der Gemeinde um seinen Freund Mari Rückhalt.[131] Namentlich werden im Zusammenhang der Akklamationen in Edessa zudem verschiedene Personen genannt, die den edessenischen Bischof Ibas stützten und das gleiche Schicksal wie er erleiden sollten.[132] Die Forderung „Die Sippschaft der Nestorianer nimmt keiner an!"[133] lässt auf einen größeren Kreis schließen, der in der tendenziösen Darstellung der Akten keine Erwähnung findet.

Das durch die Akten provozierte Bild Edessas als reinem Bollwerk kyrillianischer Christologie seit dem Episkopat Rabbulas kann bei genauem Studium des tendenziösen Aktenmaterials vor dem Hintergrund der Ereignisse mit aller Vorsicht relativiert werden. Edessa war neben Kreisen alexandrinischer Überzeugung auch weiterhin vom antiochenischen Denken durchdrungen und unterstützt vom administrativen Zentrum Antiochia dazu angehalten, diese theologische Position zu vertreten und stark zu machen. Wie die latenten Zwistigkeiten bewiesen, stießen diese Umstände bei den radikalen Erben Rabbulas auf wenig Gefallen. In einem intensiven Wiederaufleben der christologischen Frage war die Möglichkeit gegeben, dass die auf kirchenpolitischer und theologischer Ebene sich eher in einer defensiven Position befindenden Erben Rabbulas aus der ‚Benachteiligung' emporsteigen konnten. Indem man sich mit der theologischen Autorität Alexandriens im Rücken gegen die antiochenischen Vorstellungen stellte und die eigene Identität als wahrhaftig proklamierte, forcierte man den konfessionell-religiösen Konflikt. Letztlich gelang es den Erben Rabbulas erst dann die wirkli-

---

130 C. Detlef G. Müller spricht von einer Pflegestätte der antiochenischen Christologie in syrischem Gewande. – Vgl. C. Detlef G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lfg. D, 2), 279.

131 Mari ist stark mit der Theologie Theodors von Mopsuestias vertraut und sieht diese wie auch Ibas als kirchlichen Konsens an: „wie auch deine Gottesfurcht weiß [d. i. Mari] und von Anfang an gelehrt und bestärkt wurde durch die göttliche Lehre aus den Worten der seligen Väter" (*ACO* II 1, 3 32, 32). Durch die Schüler der edessenischen Akademie wurden deren Gedanken zunehmend in die Kirche des Persischen Reichs hineingetragen und als theologische Grundüberzeugung angesehen. Im Jahre 486 wird auf der Synode des Aqāq das antiochenische Bekenntnis von der Kirche des Ostens angenommen. – Vgl. die Synodalakten sind *Synodicon Orientale zu finden*: *Synodicon Orientale ou Receuil des synodes nestoriens. Publ., trad., annoté par J[ean] B[aptiste] Chabot*, Paris 1902 (NEMBN, 37), 53–60/299–306 [Text/Übers.]; zum verabschiedeten Bekenntnis im Jahre 486 sei verwiesen auf: Sebastian Brock, „Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to the early seventh centuries: preliminary considerations and materials", in: *Aksum, Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios of Festschrift and Great Britain*, George D. Dragas, Hrsg., London 1985, 125–142; William F. Macomber, „The Christology of the Synod of Seleukia-Ctesiphon", *OCP* 24 (1958), 142–154; Dietmar W. Winkler, *Untersuchungen zur Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003 (Studien zur Ostkirchengeschichte, 26), 66–69.

132 Vgl. *Akten vom Jahre 449* (Anm. 1), 26, 23–28/27, 34–41.

133 Ibid. 16, 14/17, 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000267

che Vorherrschaft zu gewinnen, als sich die Situation im Jahre 449 auf großkirchlichem Gebiet so stark zugespitzt hatte und eindeutig monophysitische Kreise die Oberhand gewonnen hatten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000268

Familienbilder im Haus der Ewigkeit. Zu Grabmosaiken aus Edessa

Jutta Rumscheid

Endet heute häufig die „Ewige Ruhe" der Verstorbenen laut Friedhofsordnung bereits nach 25 Jahren, hofften die Edessener, wie es scheint, ihre Ewigkeit möge etwas länger dauern: Sie bestatteten ihre Toten in Felskammergräbern, die laut Grabinschriften „Haus der Ewigkeit" hießen.[1] Wie die Wohnungen der Lebenden, so konnten auch jene der Toten aufwendig ausgestattet sein. Davon zeugen die überwiegend figürlichen Mosaiken, die einst Böden edessenischer Grabanlagen bedeckten.

Die Darstellungen und Inschriften der Mosaiken, die in dieser Weise gesichert nur aus Edessa bekannt sind,[2] gewähren uns einen – wenn auch nur ausschnittartigen – Blick auf eine semitische Bevölkerung, die im Laufe der Jahrhunderte mehr oder weniger stark unter griechischem, parthischem und römischem Einfluss stand. Ob und in welcher Weise sich diese Einflüsse in den Mosaiken zeigen, soll anhand der Ikonographie und der Bildmotive sowie der Herkunftsfrage der Mosaiken analysiert werden. Schließlich geht es noch um das Verhältnis der Mosaikdarstellungen zu den tatsächlichen Bestattungen in der jeweiligen Grabanlage.

---

1 Siehe etwa Han J. W. Drijvers und John F. Healey, Hrsg., *The Old Syriac inscriptions of Edessa and Osrhoene. Text, transl. and commentary*, Leiden u. a. 1999 (HO. Abt. 1, 42), 60 Nr. 3; diese Bezeichnung für das Grab kommt nicht nur in Inschriften edessenischer Mosaiken noch häufiger vor, sondern auch andernorts im östlichen Mittelmeerraum, siehe dazu John F. Healey, *The Nabataean tomb inscriptions of Mada'in Salih*, Oxford u. a. 1993 (Journal of Semitic Studies. Suppl., 1), 38f.

2 Jörg Wagner, *Seleukeia am Euphrat/Zeugma*, Wiesbaden 1976 (BTAVO. Reihe B, 10), 101 Taf. 24 a; Kt. 2 Nr. 65, führt ein Mosaikfragment mit dem Bildnis einer Frau an, das nach Angaben eines Antikenhändlers aus dem Stadtgebiet Zeugmas stammen soll. Stil und Darstellungen, die an edessenische Grabmosaiken erinnern, sowie der angebliche Fundort im Stadtgebiet lassen jedoch Zweifel an der Herkunftsangabe aufkommen, denn es gibt keine Parallelen dafür, dass sich Privatleute in ihren Häusern auf Mosaiken haben darstellen lassen. Bisher ist die Tracht bei Frauen aus Zeugma auch nicht belegt. Allerdings hat man bei Rettungsgrabungen am gegenüberliegenden Ufer, in der Nekropole von Apameia, in einem Felskammergrab eine syrische Grabinschrift edessenischer Prägung entdeckt, die aus dem Jahr 192 n. Chr. stammt, siehe Alain Desreumaux, Justine Gaborit und Jean-Sylvain Caillou, „Nouvelles découvertes à Apamée d'Osrhoène", *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année …* (1999), 87ff. Abb. 12–17; Catherine Abadie-Reynal und Eyüp Bucak, „Work at Apameia in 1998", in: *XXI. Kazı Sonuçları Toplantısı. 24.–28. Mayis 1999, Ankara*, Ankara 2000, 271–282, hier: 272f. Da der Einfluss Edessas demnach bis an das östliche Euphratufer reichte, könnte das Mosaikfragment auch aus der Nekropole Apameias stammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000269

Seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts sind immer wieder Mosaiken aus Grabanlagen ans Tageslicht gekommen.[3] Als Segal in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Surveys in Edessa unternahm, entdeckte er in den drei Nekropolen der Stadt etwa 100 Felskammergräber.[4] Sie sind in die Ausläufer des Kalksteinmassivs gegraben worden, das Edessa im Norden, Westen und Süden umschließt. Mittlerweile sind die Nekropolengebiete unter einem Meer von Häusern verschwunden und etliche Kammergräber befinden sich zum Teil noch in, unter oder an den Häusern. Allerdings haben die einstigen „Häuser der Ewigkeit" oft eine profane Umwidmung in Wohn- oder Kellerräume, Depots, Tierställe, Sickergruben und ähnliches mehr erfahren.

Als Keller eines Hauses dient auch das Doppelkammergrab (Farbtaf. 2), das in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts im Südwesten der Stadt, im Yakubiye Mahallesi, entdeckt wurde und dessen Boden vollständig mit Mosaiken ausgelegt ist.[5] Es handelt sich laut Inschrift um die Grabanlage des Bar-Bᶜe(š)-Šmīn, des Sohnes des Maᶜnā.

Die Grabanlage war ursprünglich von Norden über einen Dromos zu betreten und wurde einst mit einem scheibenförmigen, rollbaren Türstein verschlossen, der beim Öffnen der Kammer in einer schmalen Felseinarbeitung unmittelbar östlich vor dem Eingang verschwand. Diese Verschlusstechnik war in der Antike im syro-palästinensischen Raum weit verbreitet und ist auch in Edessa noch mehrfach nachzuweisen.[6] In der ersten Kammer befindet sich an jeder Schmalseite eine Grabnische mit bogenförmigem Abschluss. Die Grablegen sind heute hinter modernen Mauern verborgen, die bei einem Umbau eingezogen wurden. Zwischen zwei beim Aushauen der Anlage stehen gelassenen Wandzungen wurde zu einem unbestimmten Zeitpunkt eine Quermauer eingezogen, die die Grabanlage deutlich in zwei Kammern unterteilt. In der hinteren Kammer ist in die beiden Längsseiten und die Rückwand je eine Arkosolnische eingemeißelt.

---

3 Von den mittlerweile 31 bekannt gewordenen Mosaiken bzw. Mosaikfragmenten mit Darstellungen von Privatpersonen sind einige vollständig zerstört und viele nur fragmentarisch erhalten. Vollständig zerstörte Mosaiken: sog. Zenodora-Mosaik: Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 160 Nr. Am1 Taf. 47. – Balay-Mosaik: ibid., 166 Nr. Am3 Taf. 16 b. – Muqīmū-Mosaik („Familienporträt-Mosaik"): ibid., 170 Nr. Am4 Taf. 49. – Mosaik mit Darstellung eines Kindes: Julius Euting, *Tagebuch der Reise in Nord-Syrien*, III: *27. März – 15. April 1890* … (Universitätsbibliothek Tübingen Mikrofilm Md 676-T9), 245 mit Zeichnung S. 248f. (Tagebucheintrag vom 8.4.1890).

4 Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970, 27.

5 Das Material wurde mir von Adnan Mısır dem damaligen Museumsdirektor in Urfa, und einem Mitarbeiter zur Publikation übergeben, wofür ich ihnen sehr danke. Zusammen mit Rainer Voigt (Freie Universität Berlin) und John Healey (Universität Manchester), die die syrischen Inschriften bearbeitet haben, werde ich die Mosaiken demnächst veröffentlichen.

6 Zu Rollsteinen siehe Segal, *Edessa* (Anm. 4), 29; Wagner, *Seleukeia* (Anm. 2), 110. 147; Marc Griesheimer, „Cimetières et tombeaux des villages de la Syrie du nord", *Syria* 74 (1997), 165–211, hier: 168.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000270

Neben solchen Grabanlagen mit zwei hintereinander liegenden Kammern und fünf Bestattungsplätzen, gab es auch kleinere Anlagen mit nur einer Kammer und drei Grablegen. In einem solchen Grab fand man das von Drijvers publizierte Mosaik mit der Darstellung der Familie des Barsimyā (Farbtaf. 3 a).[7]

Die Familie ist ein zentrales Thema der Grabmosaiken. In Edessa verwendete man drei verschiedene Darstellungstypen um die Familie ins rechte Bild zu setzen:

Eine Möglichkeit, Angehörige zu präsentieren, bestand darin, sie in Form von Büsten abzubilden.[8] Allerdings muss es sich bei den Dargestellten nicht ausschließlich um Familienmitglieder handeln, denn im Mosaik des Barsimyā (Farbtaf. 3 a) ist zu sehen, dass der Grabinhaber sich, wohl aus Prestigegründen, neben einem Mitglied des edessenischen Herrscherhauses hat abbilden lassen.[9] Darstellungen von Büsten in oder an Gräbern waren im Entstehungszeitraum der edessenischen Mosaiken, d. h. gegen Ende des 2. und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts

---

7 Siehe unten, Anm. 9.

8 Mosaik des Balay: Malcolm A. R. Colledge, „Some remarks on the Edessa funerary mosaics", in: *La mosaïque gréco-romaine IV: Trèves, 8–4 aout 1984, IVe Colloque International pour l'Étude de la Mosaïque Antique*, Jean-Pierre Darmon und Alain Rebourg, Hrsg., Paris 1994 (Bulletin de l'Association Internationale pour l'Étude de la Mosaïque Antique, Suppl.), 189–197, hier: 194 mit Anm. 26, Taf. 11, 2. – Mosaik des Aptūḥā: Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 163 Nr. Am2 Taf. 48. – Mosaik des Barsimyā: siehe unten, Anm. 9. – Mosaiken des Gahrū und Antiochos: Alain Desreumaux, „Une paire de portraits sur mosaïque avec leurs inscriptions édesséniennes", *Syria* 77 (2000), 211–215, hier: 211ff. Abb. 1. 2; Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 209 Nr. Cm1 Taf. 65. – Mosaiken mit Halbfigurenbildnissen des Barsimyā und eines jungen Mannes: *Antiquities Sotheby's New York*, 9. December 2004, 149 Nr. 346 mit Farbabb. Für Hinweise auf die Mosaiken aus dem Kunsthandel danke ich Klaus Parlasca.

9 Die Deutung der auffällig gekleideten Person in der Mitte des oberen Registers ist in der Forschung umstritten. Für den späteren König Abgar VIII. halten sie: Han J. W. Drijvers, „Ein neuentdecktes edessenisches Grabmosaik", *AW* 12, 3 (1981), 17–20 Abb. 1; Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 185 Nr. Am10 Taf. 55; Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*, Cambridge, Mass. u. a. 1993, 474; Katherine M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge, Mass. u. a. 1999, 173. Diese Deutung wird angezweifelt von: Judah B. Segal, „A note on a mosaic from Edessa", *Syria* 60 (1983), 107–110; Colledge, „Mosaics" (Anm. 8), 194f.; Michał Gawlikowski, „The last king of Edessa", in: *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, René Lavenant, Hrsg., Roma 1998 (OCA, 256), 421–428. Eine zweifelsfreie Deutung als Abgar VIII. (reg. 177–212 n. Chr.) oder Abgar X. (reg. 239–242 n. Chr., siehe dazu Steven K. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, London 2001, 172 Anm. 1) ist m. E. anhand der bisher vorgebrachten Argumente nicht möglich. Zwar gehören die Mosaiken, auf denen historische Personen dargestellt sind, bisher alle dem 3. Jh. n. Chr. an, doch ist das früheste datierte Grabmosaik mit mythologischer Szene, das sich im Museum of Art in Dallas befindet und aufgrund der syrischen Beischrift aus der Osrhoene stammen wird, bereits aus dem Jahr 194 n. Chr., siehe *Christie's catalogue*, December 1999, Nr. 305 (das Mosaik wird von J. Healey demnächst publiziert). Demnach sind wohl auch Porträt-Mosaiken schon zur Zeit Abgars VIII. nicht auszuschließen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000271

n. Chr., ein weit verbreitetes Phänomen im Römischen Reich.[10] Die Edessener mussten ihre Vorbilder daher nicht erst in Rom suchen, wo Grabreliefbüsten bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. aufkamen[11], sondern fanden sie beispielsweise ebenfalls in den Grabanlagen Palmyras, Zeugmas oder des syrischen Hierapolis/Bambyke (aram./syr. Mabbog, arab. Manbiǧ, auch: Membidj) (Abb. 1).[12]

Neben den Büsten erfreuten sich auch die Darstellungen von Bankett-Szenen besonderer Beliebtheit.[13] Was vielfigurige Bankett-Szenen im sepulkralen Bereich angeht, ist allgemein auf eine Jahrhunderte lange Tradition im ostgriechischen Raum zu verweisen.[14] Die nächstverwandten Darstellungen finden sich wieder in der Karawanenstadt Palmyra. In zahlreichen palmyrenischen Hypogäen gibt es reliefierte Sarkophagaufsätze mit diesem Thema, wie etwa der Sarkophagaufsatz aus dem Hypogäum des Artaban in Palmyra aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., dessen Figurenkomposition an die des Zaydallāt-Mosaiks erinnert.[15]

---

10 Zur Verbreitung von Grabreliefbüsten bzw. reliefierten Halbfiguren auf Grabstelen im sonstigen Römischen Reich siehe z. B. Arnold Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*, Wien 1923 (Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen-Institutes in Wien, 10); Maria Lagogianni-Georgakarakos, *Die Grabdenkmäler mit Porträts aus Makedonien*, Athens 1998 (Corpus signorum Imperii Romani. Griechenland, 3, 1); Hermann Pflug, *Römische Porträtstelen in Oberitalien. Untersuchungen zur Chronologie, Typologie und Ikonographie*, Mainz 1989; Ayse Çalık, „Local funerary busts from Cilicia", in: *Studien zum antiken Kleinasien*, IV, Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für Alte Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bonn 1999 (Asia Minor Studien, 34), 101–110 Taf. 19–23; Jonathan Edmondson, Trinidad N. Basarrate und Walter Trillmich, *Imagen y memoria. Monumentos funerarios con retratos en la Colonia Augusta Emerita*, Madrid 2001 (Monografías emeritenses, 6 = Bibliotheca archaeologica Hispana, 10).

11 Valentin Kockel, *Porträtreliefs stadtrömischer Grabbauten. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Verständnis des spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Privatporträts*, Mainz 1993 (Beiträge zur Erschliessung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 12).

12 Katsumi Tanabe, *The sculptures of Palmyra*, I, Tokyo 1986 (Memoirs of the Ancient Orient Museum, 1), passim; Wagner, *Seleukeia* (Anm. 2); Klaus Parlasca, *Syrische Grabreliefs hellenistischer und römischer Zeit. Fundgruppen und Probleme*, Mainz am Rhein 1983 (Trierer Winkelmannsprogramme, 3), 10ff. Taf. 6–16. – Zu den Grabdenkmälern Zeugmas und der sog. Hierapolisgruppe bereite ich eine Publikation vor.

13 Mosaik des Zaydallāt [oder Zēdallāt] („Funerary couch mosaic"): Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 180 Nr. Am8 Taf. 54; Dunbabin, *Mosaics* (Anm. 9), 173 Abb. 183; Ross, *Roman Edessa* (Anm. 9), 92 Abb. 5, 1; 113; 177 Anm. 32. – Fragmente dreier verschiedener Mosaiken in Istanbul, Mosaikmuseum (?): Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 210 Nr. Cm2 Taf. 66; 216 Nr. Cm7 Taf. 69; 217 Nr. Cm8 Taf. 69. – Doppelkammergrab des Bar-Bᶜe(š)-Šmīn (hier Farbtaf. 2). – Mosaik mit Totenmahlschema im Museum Urfa erwähnt bei Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 252 Nr. Add6; dieses Mosaik wird demnächst mit einem Beitrag von John F. Healey von mir publiziert.

14 Zu hellenistischen Grabstelen mit Totenmahlschema siehe Johanna Fabricius, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten*, München 1999 (Studien zur antiken Stadt, 3), 86. 119. 232. 289 (mit weiterer Literatur). Zu kaiserzeitlichen Grabreliefs mit diesem Thema siehe Ernst Pfuhl und Hans Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, 2 Textbde. und 2 Tafelbde., Mainz am Rhein 1977–1979, hier: Textbd. 2, 353–495.

15 Siehe Tanabe, *Sculptures* (Anm. 12), 31 Nr. 229–232 Taf. 262–265 sowie passim. – Zum Mosaik des Zaydallat („Funerary couch mosaic") siehe oben, Anm. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000272



Abb. 1: Hierapolis-Gruppe. Detail aus Familiengrabrelief (Beirut, Slg. H. Pharaon). Foto überlassen von K. Parlasca

Eine dritte Möglichkeit der Familienpräsentation bot eine Art Gruppenbild, bei dem zahlreiche Figuren mit Überschneidungen nebeneinander stehen. In der frontalen Ausrichtung von Personen sah man in der Forschung ein Merkmal des parthischen/orientalischen Stils, der auch in den edessenischen Mosaiken zu beobachten sei.[16] Die frontale Ausrichtung von Figuren ist aber kein spezifisch

[16] Die Herkunft von frontalen Figurendarstellungen wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt. Einen orientalischen/parthischen Einfluss sehen Drijvers, „Grabmosaik" (Anm. 9), 18; Colledge, „Mosaics" (Anm. 8), 190; Antonio Invernizzi, „Die hellenistischen Grundlagen der frühparthischen Kunst", *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 27 (1994), 191–203, bes. 200; Hubertus von Gall, „Architektur und Plastik unter den Parthern", in: *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.–30. Juni 1996)*, Josef Wiesehöfer, Hrsg, Stuttgart 1998 (Historia. Einzelschriften, 122), 75–94, hier: 78; Helga Scholten, „Akkulturationsprozesse in der Euphrat-Region am Beispiel der griechisch-makedonischen Siedlung Dura-Europos", *Historia* 54, 1 (2005), 18–36, hier: 29 mit Anm. 69. – Eine Übersicht der in der Literatur geäußerten Meinungen zur Herkunft der Frontalität in der Kunst bei Susan B. Downey, *The stone and plaster sculpture*, Los Angeles 1977 (The excavations at Dura-Europos. Final report, 3, 1, 2 = Monumenta archaeologica, 5), 284 (mit weiterer Literatur). – Eine streng frontale Ausrichtung der ganzfigurigen Personen ist m. E. auf den Mosaiken auch nicht festzustellen. Die frontal ausgerichteten Porträtbüsten auf den Mosaiken gehen nicht auf parthischen Einfluss zurück, wie dies Drijvers, „Grabmosaik" (Anm. 9), vermutet, sondern sind von den in der römischen Kaiserzeit weit verbreiteten Porträtbüsten auf Grabreliefs abzuleiten, siehe dazu oben, Anm. 10f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000273

parthisches Merkmal. Entfernte Parallelen für die Figurenkomposition, wie sie z. B. auf dem Mosaik des Muqīmū zu sehen ist (Farbtaf. 3 b), sind bereits bei hellenistischen und dann auch bei kaiserzeitlichen, ostgriechischen Grabreliefs zu finden.[17]

Wie die Beispiele zeigen, griff man in Edessa auf mediumfremde Vorbilder zurück. Die drei verschiedenen Bildmotive – Büstenporträt/Halbfiguren, Darstellungen im Totenmahlschema und Gruppenbild – gehörten im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. im Römischen Reich zwar zum gängigen Repertoire in der Grabkunst, doch wurden die Bilder andernorts rundplastisch oder als Relief in Stein gemeißelt (Abb. 1). Mit ihren Mosaiken schufen die Edessener also aufgrund äußerer Anregungen aus dem griechischen und römischen Bereich eine neue, lokal begrenzte, eigene Denkmälergattung.

An der Kleidung der Männer und Frauen zeigt sich, dass die Edessener ihre orientalische Tradition dabei nicht vernachlässigten. Die Männer sind ausnahmslos nach der sog. parthischen Tracht gekleidet, d. h. in weite Hosen, sog. *anaxyrides*, und knielange, in der Taille gegürtete, langärmelige Obergewänder (Farbtaf. 3 a/b). Viele, allerdings nicht alle, Männer tragen sog. phrygische Mützen (Farbtaf. 3 a/b) oder – wie im Fall des Muqīmū – eine Art Haube (Farbtaf. 3 b). Die Hosentracht wurde aufgrund der nomadischen Lebensweise von den eurasischen Steppenvölkern entwickelt[18] und kam vermutlich über den Iran auch in die weiter westlich gelegenen Gebiete. Auf den Reliefs des Apadana in Persepolis ist diese Tracht bereits im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. bei unterschiedlichen Völkern, wie Medern, Armeniern, Drangianern, Baktrern, Arachosiern, Kappadokiern, Sogdern und Skythen, zu sehen, die sich unter anderem durch ihre Kopfbedekkungen oder ihre Barhäuptigkeit unterscheiden.[19]

Farbenfroh gekleidet und mit extravaganten Hüten ausgestattet waren auch die vornehmen Edessenerinnen. Ihre Kleidung bestand aus einem langärmeligen Gewand und einem Mantel, der auf der linken Schulter gefibelt war und zum Teil über die Kopfbedeckung gelegt wurde (Farbtaf. 2. 3 a/b. 4 a/b). Die langär-

---

17 Pfuhl und Möbius, *Grabreliefs*, Tafelbd. 1 (Anm. 14), 184 Nr. 652 Taf. 99 (trajanisch); 185 Nr. 663 Taf. 100; 186 Nr. 671–672 Taf. 101 (hellenistisch); 187 Nr. 674 Taf. 101; 187 Nr. 675 Taf. 102; 189 Nr. 689 Taf. 102.

18 Siehe dazu Henri Seyrig, „Antiquités syriennes. 20. Armes et costumes iraniens de Palmyre", *Syria* 18 (1937), 4–31, hier: 6ff.; Jules Leroy, „Mosaiques funéraires d'Édesse", *Syria* 34 (1957), 306–342, hier: 334; Geo Widengren, „Some remarks on riding costume and articles of dress among Iranian peoples in antiquitiy", *Studia ethnographica Upsaliensia* 11 (1956), 228–276; Bernard Goldman, „The Dura synagogue costumes and Parthian art", in: *The Dura-Europos synagogue. A re-evaluation (1932–1972)*, Joseph Gutmann, Hrsg., Missoula, Mont. 1973 (Religion and the arts, 1), 53–77, bes. 53f.; von Gall, „Architektur" (Anm. 16), 77; Alice Landskron, *Parther und Sasaniden. Das Bild der Orientalen in der römischen Kaiserzeit*, Wien 2005 (Wiener Forschungen zur Archäologie, 8), 94–98.

19 Vgl. Gerold Walser, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe*, Berlin 1966 (Teheraner Forschungen, 2), Taf. 20. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000274

meligen Gewänder und besonders die Art der Manteldrapierung sind auch aus anderen nordsyrischen Städten, wie aus Zeugma am Euphrat, aus dem Gebiet des syrischen Hierapolis/Membidj (Abb. 1), aber auch aus den mehrere 100 km entfernten Karawanenstädten Hatra, Palmyra und Dura-Europos bekannt.[20] Diese Kleidung entspricht nicht römischer Tracht, wie es in der Forschung auch schon behauptet wurde,[21] sondern wurde primär im mesopotamisch-syrischen Raum von der indigenen weiblichen Bevölkerung getragen[22].

Besonders auffällig ist der hohe „Kopfputz", den die Edessenerinnen in zwei verschiedenen Versionen getragen haben. Entweder hatten die Hüte eine zylindrische Form (Farbtaf. 3 a. 4 a/c) oder sie liefen oben spitz zu (Farbtaf. 2. 3 a. 4 b). Die hellen Hüte weisen ein oder zwei rotbraune horizontale Bänder auf. Über dem Hut lag, einem Schleier gleich, ein Teil des Mantels. Während der spitz zulaufende Hut bisher nur bei den kaiserzeitlichen Edessenerinnen nachzuweisen ist, kommt die zylinderförmige Kopfbedeckung auch bei Frauen aus Hatra und vereinzelt in Dura-Europos[23] und Palmyra vor.[24] Bisher sind diese beiden Kopfbedeckungen ausschließlich bei erwachsenen Frauen nachzuweisen und gehörten daher vermutlich zur Tracht verheirateter Frauen. Sucht man nach den Vorbildern für diese außergewöhnlichen weiblichen Kopfbedeckungen kommt man – wie bei der Kleidung der Männer – wieder in den nördlich gelegenen, eurasischen Raum. Ähnliche Hüte wie die Edessenerinnen haben unter anderem Skythinnen getragen, die im nördlichen Schwarzmeergebiet lebten (Abb. 2),[25] so dass man wohl auf gemeinsame Vorbilder im eurasischen Raum schließen darf[26].

---

20 Hatra: Hans E. Mathiesen, *Sculpture in the Parthian empire. A study in chronology*, II: *Catalogue*, Aarhus 1992, 205 Nr. 200 Abb. 72; 210 Nr. 206 Abb. 76; 211 Nr. 208 Abb. 78. – Palmyra: Tanabe, *Sculptures* (Anm. 12), Nr. 195 Taf. 228; Nr. 198 Taf. 231; Nr. 239 Taf. 272 und passim. – Dura Europos: Carl H. Kraeling, *The synagogue*, New Haven 1956, (The excavations at Dura Europos. Final report, 8, 1), Taf. 67.

21 Segal, *Edessa* (Anm. 4), 31. – Das Himation mit einer Fibel über der linken Schulter zu befestigen, ist in der römischen Kaiserzeit bei Frauen in Italien und Griechenland unüblich. Dieses funktionale Schmuckstück ist eher bei der Bevölkerung in den nördlichen Provinzen des Römischen Reiches anzutreffen, siehe dazu Astrid Böhme-Schönberger, *Kleidung und Schmuck im Rom und den Provinzen*, Stuttgart 1997 (Schriften des Limesmuseums Aalen, 50), 57. 84–89. Dagegen waren Fibeln und Nadeln in Mesopotamien seit dem 3. Jt. v. Chr. in Gebrauch, siehe dazu: Mirko Novák und Andreas Oertel, „Die kultursoziologische Interpretation", in: *Der parthisch-römische Friedhof von Tall Šēḫ Ḥamad/Magdala*, Teil 1, Mirko Novák, Andreas Oertel und Carsten Witzel, Hrsg., Berlin 2000 (Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad/Dūr-Katlimmu [Batsh], 5)

22 Siehe demnächst meine Studie zu den Grabdenkmälern aus Zeugma am Euphrat und dem Gebiet des syrischen Hierapolis/Membidj.

23 Zu den Beispielen aus Hatra und Dura-Europos siehe oben, Anm. 18.

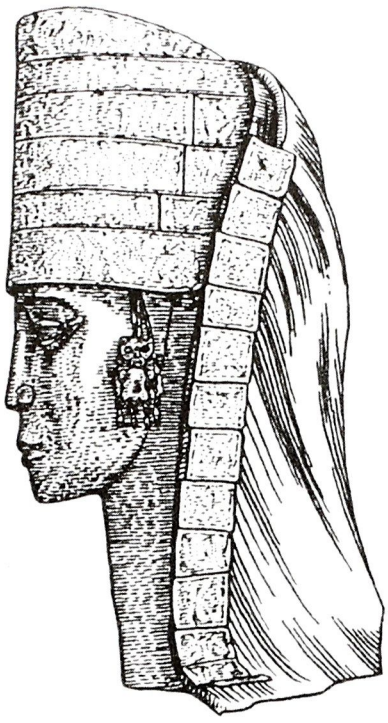
24 Carl H. Kraeling, „Color photographs of the paintings in the tomb of the Three Brothers", *Les annales archéologiques de Syrie* 11/12 (1961/62), 13–18 Taf. 8f.. – Doro Levi, *Antioch mosaic pavements*, I, Princeton 1947, 553 Abb. 206.

25 Zum Fund aus dem Kurgan von Čertomlyk aus dem 4. Jh. v. Chr. siehe Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes VIIe–IIIe siècles av. J.-C.*, Paris 2001, 84 mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000275



a



b

Abb. 2: a. Karagodeuasch. Goldblech aus dem Kurgan. Detail mit Figur in skythischer Frauentracht. Nach Boris N. Grakow, *Die Skythen*, Berlin 1978, Abb. S. 14.
b. Rekonstruktion einer skythischen Kopfbedeckung im Nordschwarzmeerraum. Nach Anna I. Meljukova, Hrsg., *Stepi evropejskoj časti SSSR v skifo-sarmatskoe vremja*, Moskva 1989 (Archeologija SSSR, 10), Taf. 43.

Abb. – Weitere Beispiele aus dem 4. Jh. v. Chr. in der Kurgan-Gruppe der Fünf Brüder im Gebiet des unteren Don, siehe Egon Wamers und Dagmar Stutzinger, Hrsg., *Steppengold. Grabschätze der Skythen und Sarmaten am unteren Don. Archäologisches Museum Frankfurt 11. Oktober 2003 – 1. Februar 2004*, Frankfurt am Main 2003, 91ff. mit Abb.; vgl. weiter Goldblech aus Karagodeuasch/Karagodéwachkh (Russland) mit Darstellung einer Thronenden mit spitz zulaufendem Hut, siehe Joseph Wiesner, „Die Kulturen der frühen Reitervölker", in: ders. u. a., *Die Kulturen der eurasischen Völker*, Frankfurt am Main 1968 (Handbuch der Kulturgeschichte. Abt. 2), 58 Abb. 44; Boris N. Grakow, *Die Skythen*, Berlin 1978, 75. 94. 108f. und Abb. S. 14; Hermann Parzinger, *Die Skythen*, München 2004 (Beck'sche Reihe, 2342), 75.

26 Bei einer weiteren, weniger auffälligen Kopfbedeckung aus Edessa verschwinden die Haare unter einem Tuch, über das ein Teil des Himations gelegt wird, siehe Mosaik des Aptūḥā (Fatih Cimok, *Mosaics in İstanbul*, İstanbul 1998, 144 mit Farbtaf.; Drijvers und Healey, *Inscriptions* [Anm. 1], 163 Nr. Am2 Taf. 48) und Mosaik des Zaydallat („Funerary couch mosaic"), siehe oben, Anm. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000276

Wie bei der Kleidung ist auch bei den Frisuren römischer Einfluss nicht erkennbar. Modefrisuren, wie sie nach dem Vorbild der Frauen des römischen Kaiserhauses von vielen Frauen in den römischen Provinzen imitiert wurden, fanden bei den Edessenerinnen keinen Anklang. Das in der Mitte gescheitelte Haar war bis etwa in Höhe der Ohren entweder glatt oder onduliert[27] und lag dann geflochten auf den Schultern (Farbtaf. 4 c). Bei einem anderen Frisurentypus wird das Gesicht seitlich von je einer mehr oder weniger stark gewellten, langen Haarsträhne gerahmt (Farbtaf. 3 a. 4 a). Ein recht eigenwilliger und bizarr wirkender „Kopfputz", der bisher nur aus Edessa bekannt ist, wird von jungen Mädchen getragen (Farbtaf. 3 b). Er besteht aus drei vom Kopf abstehenden kugel- oder pilzförmigen Gebilden, bei denen nicht genau zu erkennen ist, ob es sich um büschelartig zusammengefasstes Haar oder eine Kopfbedeckung handelt.[28]

Da Grabmosaiken sowohl außer- als auch innerhalb des Römischen Reiches im Osten keine Tradition haben, stellt sich die Frage nach ihrer Herkunft. Nach den Studien von Francisca Geraudi-Gruénais kamen Mosaikböden in Gräbern in Rom und Umgebung um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert n. Chr. auf.[29] Diese Mosaiken unterscheiden sich von den edessenischen jedoch dadurch, dass sie überwiegend in Schwarzweiß-Technik ausgeführt sind und ein anderes Bildrepertoire aufweisen. Die Sitte, Grabböden mit Mosaiken auszulegen, kommt zwar aus dem Westen, doch stellt sich die Frage, inwiefern den Edessenern im späten 2. und im 3. Jahrhundert. n. Chr.,[30] als ihre Mosaiken entstanden, diese Tatsache bewusst war. Die ungewöhnliche Motivwahl, nämlich Mitglieder der eigenen Familie auf Mosaiken darzustellen, scheint bisher ein rein edessenisches Phänomen zu sein. Daher liegt der Gedanke nahe, dass die Edessener ihre Grabanlagen, in denen sie durch ihre Bildnisse anwesend waren und die sie als „Häuser

---

27 Bei drei Mosaikfragmenten (Adelaide, Art Gallery of South Australia, siehe Colledge, „Mosaics" [Anm. 8], Taf. 114, 3; Erlangen, Privatbesitz, ibid., Taf. 113, 1; Paris, Louvre Inv.-Nr. AO 22917, ibid., 196 Taf. 114, 2) hat man allerdings vielleicht versucht, gewelltes Haar wiederzugeben, wie man es von antoninischen oder severischen Porträts her kennt. – Zum ondulierten Haar mit jeweils einer herausgezogen kurzen Strähne vor den Ohren, wie man dies auch auf drei Mosaiken sehen kann („Dreifuß-Mosaik", Barsimyā-Mosaik, Zaydallāt-Mosaik), vgl. z. B. das Bildnis einer antoninischen Prinzessin: Klaus Fittschen und Paul Zanker, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*, III: *Kaiserinnen- und Prinzessinnenbildnisse, Frauenporträts*, Mainz am Rhein 1983, Nr. 27 Taf. 37; Nr. 107 Taf. 135 (spätantoninisch).

28 Mosaik des Rūmā: Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 189 Nr. Am11 Taf. 56f. – Weitere Beispiele: Mosaik des Balay, siehe oben, Anm. 3. – Mosaikfragment im Louvre, Inv.-Nr. AO 28294 (unpubliziert).

29 Francisca Feraudi-Gruénais, *Ubi diutius nobis habitandum est. Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms*, Wiesbaden 2001 (Palilia, 9) 152f. 161.

30 Zu dem bisher frühesten fest datierten Mosaik aus dem Jahr 194 n. Chr. siehe oben, Anm. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000277

der Ewigkeit" bezeichneten, ebenso mit Mosaikböden ausstatteten, wie es bei den Wohnungen der Lebenden üblich war.[31]

Die edessenischen Grabanlagen besaßen in der Regel drei bis fünf Arkosolien mit jeweils einem aus dem Fels herausgeschlagenen Sarkophag. Da auf den Mosaiken häufig mehr Personen dargestellt als Grablegen vorhanden sind, stellt sich die Frage nach den Bestattungsmodalitäten. Entweder waren nicht alle auf den Mosaiken zu sehenden Personen in der Grabanlage bestattet, oder aber die Grabstätten wurden mehrfach belegt. Die Praxis, Sarkophage wieder zu öffnen, um weitere Verstorbene darin zu bestatten, war in der Antike allgemein üblich und ist sogar von monumentalen Grabanlagen her bekannt, wie aus einer Stifterinschrift im lykischen Patara hervorgeht. Dort wird detailliert beschrieben, wer wo innerhalb der als Heroon bezeichneten Grabanlage bestattet werden sollte.[32] Muss man also grundsätzlich von solchen Mehrfachbestattungen in den edessenischen Grabanlagen ausgehen? Und sind die Bildnisse auf den Mosaiken als eine Art Bildinventar der in der Anlage Bestatteten zu verstehen, wie dies z. B. bei den Reliefbüsten auf den Grabverschlussplatten in Palmyra der Fall ist?

Das Mosaik des Barsimyā (Farbtaf. 3 a) lässt Zweifel daran aufkommen. Die Inschriften auf dem Mosaik nennen neben den Namen der Dargestellten auch die verwandtschaftlichen Beziehungen sowie den Personenkreis, für den die Grabkammer angelegt wurde. In der Stifterinschrift heißt es (übersetzt nach Drijvers):

> „Ich, Barsimyā, Sohn des Ašadū, habe für mich dieses Haus der Ewigkeit gemacht, für mich selbst und für meine Kinder und für meinen Bruder, für das Leben Abgars, meines Herrn und Wohltäters."[33]

Aus den Beischriften neben den Halbfiguren geht hervor, dass in dem Bärtigen links oben der Stifter Barsimyā, der Sohn des Ašadū [< arab. *asad*, „Löwe"], selbst dargestellt ist. Neben ihm erscheint, in ein auffallendes Gewand gekleidet, Abgar, der Sohn des Maʿnū, bei dem es sich vermutlich um einen Angehörigen des edes-

---

31 Anders Colledge, „Mosaics" (Anm. 8), 196 und Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 38, die bei den edessenischen Mosaiken den römischen Einfluss besonders betonen. Colledge vermutet, dass die edessenische Aristokratie ihre neuen römischen Herren zu kopieren versuchte und daher die römische Mode einführte, Gräber mit Mosaikböden auszustatten.

32 Havva Işkan, „Zwei Privatporträts aus Patara. Bemerkungen zur Chronologie der Klinenporträts", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 117 (2002), 251–282, hier: 253. Auszug aus der griechischen Grabinschrift: „Das Heroon in seiner Gesamtheit und die Umfassungsmauer habe ich errichtet von Grund auf mit meinem eigenen Geld, (ich) Markia Aurelia Chrysion ... für mich selbst und die unvergesslichen Liebsten: für meinen Vater Alkimos den Dritten, der Lykiarch war, und meinen Gatten Alkimos ... Niemand aber soll ganz und gar die Erlaubnis haben, jemanden in den zwei Sarkophagen, die ich aufstellte, zu bestatten – abgesehen von meiner Person in dem Sarkophag gegenüber dem Eingang, in welchem ich meinen Gatten Alkimos bestattet habe; in dem zweiten ruhen mein Vater Alkimos und mein Bruder Iason, der Sohn des Alkimos ..."

33 Drijvers, „Grabmosaik" (Anm. 9), 18; Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 185 Nr. Am10 Taf. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000278

senischen Könighauses handelt.[34] In der kleinen Büste oben rechts ist Ašadu, der Sohn des ʿAqrab („Skorpion") und Vater des Barsimyā zu erkennen. Barsimyās Mutter ʿAzaïl ist unten rechts dargestellt und links unten Ḥanan, der Sohn des Ašadū und damit der Bruder Barsimyās. Auffällig ist, dass die Eltern zwar auf dem Mosaik erscheinen, in der Stifterinschrift jedoch nicht vorkommen, während die Kinder umgekehrt genannt werden, aber im Mosaik nicht dargestellt sind. Die Familienmitglieder, die in der Inschrift als Nutzer der Grabanlage genannten werden, sind also nicht deckungsgleich mit dem Personenkreis, der auf dem Mosaik dargestellt ist. Dass die Personen, die in den Mosaiken zu sehen sind, nicht zwangsläufig auch in der Grabanlage bestattet waren, zeigt sich besonders deutlich an der Darstellung des Abgar, dessen Grablege sich nicht hier befand.[35] Anders als z. B. bei den Grabreliefbüsten in Rom, Zeugma und Palmyra sind die Personendarstellungen auf den edessenischen Mosaiken also nicht zwangsläufig als eine Art bildliches Inventarverzeichnis der Bestatteten zu verstehen.

Die Personennamen, die in den Mosaikinschriften genannte werden, lassen leider keine Schlüsse auf die genauere ethnische Herkunft zu. Nach den Untersuchungen Drijvers' und Healeys finden die Namen häufig Parallelen im palmyrenischen, hatrenischen und nabatäischen Namensgut. Römische und griechische Namen fehlen in den Grabmosaiken – mit bisher nur der Ausnahme des griechischen Namens Antiochos, der allerdings in syrischer Transkription vorliegt.[36] Die syrischen Inschriften und das darin enthaltene Namensmaterial sprechen also dafür, dass es eine wohl überwiegend semitische Bevölkerung war, die sich in den mit Mosaikböden ausgelegten Felskammergräbern hat bestatten lassen.

---

34 Siehe oben, Anm. 9.

35 So bereits Drijvers, „Grabmosaik" (Anm. 9), 19 mit Anm. 19.

36 Siehe Desreumaux, „Une paire" (Anm. 8), 211f. 214f. Abb. 2. – Vgl. die syrische Form des griechischen Namens Seleukos, Selūḵ, die bei einem Relief mit Bankettszene an der Wand eines edessenischen Kammergrabes überliefert ist, siehe Drijvers und Healey, *Inscriptions* (Anm. 1), 73 Nr. As16 Taf. 12 b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000279

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000280

Was die Dürre lehren kann

Martin Tamcke

1: Exemplarisches zu Ephraems Lehre der Dürre in den Regenbitten

Täglich kommen Nachrichten über Naturkatastrophen zu uns und es wird darüber diskutiert, ob die Unwetter in Amerika und Südostasien nicht Folge der menschlichen Ausbeutung der Erde sein könnten. Säkularisierten Paränesen gleichen die daraufhin sich anfallartig einstellenden Appelle zur Änderung des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur.

Eine solche Schule situationsgebundener Paränese sind schon die Ephraem zugeschriebenen Regenbittgebete gewesen.[1] Auch er appelliert an die betroffenen Menschen zum Zweck einer Sinnesänderung. Es geht ihm dabei zunächst um die Deutung der Situation, in der die Hörer sich befinden. Dabei ist seine Beschreibung der Situation zugleich Analyse.[2] Deutlich zeigt Ephraem, dass er die Sorge der Gemeinde aufnimmt, die sich wegen des Ausbleibens des erwarteten Regens ergibt. Der ausbleibende Regen bedroht die Saat und das Wachstum und Gedeihen der Pflanzen und schließlich die Ernte. Menschen, deren Ergehen und mög-

---

1 *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit Thomas Josephus Lamy*, III, Mechlinae 1889, Sp. 3–16. Kritik an der Edition Lamys etwa bei *St. Ephrem the Syrian. Selected prose works. Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on our Lord, Letter to Publius. Transl. by Edward G. Matthews, Joseph P. Amar and Kathleen McVey*, Washington 1994 (The fathers of the church, 91), 15 Anm. 48. Teilweise war der Text drei Jahre vor Lamy bereits von Bedjan herausgegeben worden (Paul Bedjan, *Breviarium Chaldaicum*, Leipzig 1886). Die Edition der Texte durch Ignatius Ephrem Rahmani hatte Rücker Baumstark aus dem Orient mitgebracht. Doch fehlten das Titelblatt und das Vorwort. Vgl. Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, § 6a, 32 Anm. 7. Zu den Ausgaben vgl. Kees den Biesen, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002, 53 § 100. Die Baumstark und Rücker vorliegende Ausgabe Rahmanis fehlt bei den Biesen in der Auflistung der Ausgaben.

2 Die Ephraem zugeschriebenen Regenbittpredigten zeichnen sich durch eine bunte Vielfalt von Formelementen aus. Diese Formelemente können ineinander greifen oder einander durchziehen. So wechseln Gebete mit Segensformulierungen. So tragend die Gebete für diese Texte sind und ihnen auch den summarischen Titel gaben, so sehr sind sie doch vom Gesamtvolumen her nicht die Hauptmasse des Textes. Die Masse des Textes stellen vielmehr die an die Hörer gerichteten Reden: Paränesen, Ermahnungen, zuweilen heftige Kritik an den Zuhörern und deren Lebensstil, alttestamentliche Typologien, die den Hörern und Lesern aufzeigen sollten, dass schon in biblischer Zeit das Verhalten der Väter Heil und Unheil hervorbrachte.
Wenn auch solche alttestamentlichen Typologien von Ephraem verwandt werden, so sind die Bibeltexte nicht klar erkennbar zugrunde gelegt. Ephraem hat die biblischen Erzählungen in seine Reden eingearbeitet, wo ihm dies passend erschien. So steigert er die Fülle der Bilder in seinem Text erheblich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000281

licher Wohlstand ganz vom Ertrag der Ernte abhängt, haben nicht einfach die Freiheit, die Dinge zu nehmen, wie sie sind. Da Dürre die Existenz bedroht, macht sich angesichts des ausbleibenden Regens Sorge breit. Für Ephraem nun ist es angesichts dieser verständlichen Besorgnisse der Menschen um ihn herum von entscheidender Wichtigkeit, der Not ihren Platz zuzuweisen im Heilshandeln Gottes.[3] Für ihn ist nicht die Naturkatastrophe an sich die Quelle des Übels. Er sieht im Ausbleiben des ersehnten und notwendigen Regens das Handeln Gottes. Indem Gott verweigert, was die Menschen für ihre Wohlfahrt brauchen, zeigt er Emotion. Diese Emotion, sein Zorn, ist geweckt worden durch die menschlichen Verhaltensweisen in Zeiten, in denen er ausschüttete, was sie zum Leben brauchten. Im Zorn des darin sich diesseitig erreichbar zeigenden Gottes züchtigt er nicht rückhaltlos ergrimmt, sondern geradezu pädagogisch in väterlicher Liebe. Ziel dieser pädagogisch abgezweckten Züchtigung ist die Besserung des Lebenswandels. Die Pädagogik Gottes entspricht also der Pädagogik von Eltern, die ihre Kinder zu deren Wohl meinen züchtigen zu müssen.

> „Dieser ist unser gütiger Herr, ihm wollen wir Dank sagen wegen seiner Vermahnung. Gut ist er, da er beseitigt, und gut ist er, da er züchtigt. In Liebe weist er seine Söhne zurecht, dass sie ihm nicht abspenstig werden. Die Rute, die seine Söhne züchtigt, tut höchlich wohl seinen Söhnen."[4]

Also: im Ausbleiben des Regens lehrt Ephraem den mahnenden Gott zu sehen, der die Menschen zur Umkehr ruft, indem er durch die Mahnung auf die Beseitigung der Sünden drängt. Seine Züchtigung, deren schmerzliche Konsequenzen die Menschen erfahren, wird ausdrücklich als Teil seines Gutseins verstanden. Die Rute, die da so wohl tut nach Meinung Ephraems, erreicht ihr pädagogisches Ziel, wenn sich die Gläubigen zurechtweisen lassen und dementsprechend in Zeiten des Erfolgs wie auch in Zeiten der Not sich nicht von Gott abwenden. Die rechte Verhaltensweise der Gläubigen angesichts des ausbleibenden Regens ist damit nach Ephraem der Dank für die darin zum Ausdruck kommende Zurechtweisung des Fehlverhaltens der Menschen. Gottes Gutsein zeigt sich gerade in der Spannung scheinbar widerstreitender Handlungsweisen: sowohl die pädagogisch aufmerksam machende Züchtigung als auch die rettende Befreiung von den Folgen des Fehlverhaltens sind beide Handlungsweisen Gottes.

Erstaunlich konkret am Alltagsleben haften Ephraems Wahrnehmungen. Geradezu direkt aus dem Volk scheinen die seinen Zuhörern für das alltägliche Leben unterlegten Überlegungen zu stammen. Er unterstellt ihnen, dass sie sich normalerweise sagen würden, dass ihnen der Gemüsegarten näher stehe als der

---

3 Brockelmann ging diesen Text nicht primär als theologischen Text an, sondern als religionsgeschichtlich interessante Quelle für die christliche Sublimation alter heidnischer oder jüdischer Rituale. Vgl. Carl Brockelmann, „Ein syrischer Regenzauber", *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), 518–520.

4 *Hymni et sermones* (Anm. 1), Sp. 19, V. 16ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000282

Garten im Paradies, den der Räuber am Kreuz erlangte aufgrund seiner Reue und Zuwendung zu Jesus.

> „Uns gefallen die Pflanzen besser als das Paradies Gottes. Für unseren Geist wenden wir nicht so viel Sorge auf wie wir für unseren Weinstock aufwenden. Der Sinn liegt brach alle Tage; statt seiner wird das Land bebaut."[5]

Die Sorge um das Materielle und um das zum Leben Notwendige in diesem Sinn verdrängt die Sorge um das Spirituelle und der Mensch wendet sich von Gott über seinen Sorgen um die materielle Sicherung seines Lebens ab. Wegen der Priorität der Sorge um das Auskommen tritt bei den Gläubigen das Religiöse in den Hintergrund. Die greifbare Natur wird in ihrer Wertschätzung von den Menschen gegenüber der bei Gott beheimateten „Natur" des Paradieses abgesetzt. Der Gegensatz erscheint sogleich als der zwischen der Fürsorge für den Geist und der für die Pflanze. Hier liegt das Fehlverhalten der Menschen. Zu beweinen sind die Felder nicht wegen der Dürre, zu beweinen sind sie, weil der Mensch ihnen einen höheren Stellenwert einräumt als den ewigen Gütern oder gar seiner eigenen Seele. Der Mensch erscheint als derart an das Irdische gefesselt, dass er weint, wenn die Pflanze, auf deren Ertrag er angewiesen ist, dürstet. Der Mensch erweist sich so als stärker vom materiellen Ertrag abhängig als von Gott und der immateriellen Welt. Selbst wenn die Liebe versiegen sollte, würden die Menschen noch frohlocken, so denn die materiellen Erträge gesichert seien. Wenn aber die Erde gefährdet erscheine, dann verlören sich die Menschen an die dadurch erzeugte Panik um die Grundlagen ihrer Existenz. Sie reagierten dann nicht mehr frei und souverän, sondern abhängig und mit dem Gang des Naturgeschehens würden sie mit fortgerissen von dem Ort, an dem sie aufgrund ihres Glaubens in ihrer Bindung an Gott zu stehen hätten. Dabei sei doch das Zerbrechen des Glaubens die eigentliche Not der Menschen, die aber einfach übersehen werde, was zur Folge habe, dass die Menschen dieses Zerbrechen nicht einmal empfänden. So komme in den Herzen keine Angst und Panik um den Verlust des Glaubens auf, während sehr wohl Angst und Panik herrschten, wo der materielle Ertrag menschlicher Arbeit verlustig zu gehen drohe.

> „Weint, ihr Törichten, über die Felder, denn besser dünken sie euch als die Seelen! Dürstet der Keimling, heult der Mensch. Vergeht der Sinn, sind alle ruhig. Ist kein Regen, trauern wir. Versiegt die Liebe, frohlocken wir. Wenn aber die Erde bebt, heulen wir, als wären wir von ihr fortgerissen. Ist der Glaube zerbrochen, so ist niemand, der im Herzen bang wäre, dass unser Wertvollstes umgestürzt ist."[6]

Ephraem begegnet der Not nicht mit willfähriger Entsprechung zu den Wünschen der bedrängten Menschen. Vielmehr nutzt er die Not, die Menschen spirituell erneut zu verankern und zu vertiefen, um sie wieder an ihren rechten Platz im Weltgeschehen zurückzustellen. Gott wird die Not nur dann abwenden, wenn

---

5 Ibid., Sp. 13, V. 15ff.
6 Ibid., Sp. 69, V. 23ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000283

die Menschen sich ihm wieder zuwenden. Die Zuwendung des Menschen zu Gott vollzieht sich konkret im Mittel des Gebetes. Das Gebet bietet Ephraem auch als „Schlüssel der Schöpfung" an, mit dem der Schatz göttlichen Wohlwollens zu öffnen ist.[7] Da Gott nicht den Tod der Sünder für deren Vergehen will, sondern nur die Weisung für diejenigen, die verloren gegangen sind, gilt es, auch die Sorge Gottes durch die Züchtigung zu entdecken. Die Rute Gottes sei ausschließlich Herrlichkeit, weil sie die Menschen zu Gottes Söhnen mache. Mensch und Natur rücken nun bei Ephraem und somit auch für seine Hörer und Leser in Parallele. Wie die Höhe des Himmels nach dem Jammern der Umkehr der Gläubigen lechze, so lechze die Tiefe der Erde nach dem Tau und dem Regen der Wolken. Und andersherum: wie die Erde nach Regengüssen lechze, so sei der Himmel durstig nach den Tränen der Gläubigen. „Gebt Tränen, dass Regen ströme!", heißt nun die Parallele des Geschehens in der Natur zu der zwischen den Gläubigen und Gott.[8] Der sonst Regen spendende Gott lechze nach den Tränen des Gebetes. So wird das Geschehen in der Natur zum Lehrbuch der Beter. Die Unbill in der Natur drängt die Gläubigen zum Gebet. Die Gläubigen vergessen in besseren Zeiten, wozu sie die Zeit der Not wieder treibt.

> „Das Volk, das seiner Befreiung vergisst, ruft er durch die Gefangenschaft zur Erinnerung zurück, und den, der vergessen hat des Auszugs aus Ägypten, erinnert er durch den Abstieg nach Babel."[9]

Die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten gehört zum Konstitutiven in der Geschichte des Volkes Israel, so auch für die Christen. Gewappnet findet sich in Zeiten der Not der, der in Zeiten des guten Ergehens sich in Dank und Erinnerung übt. Zwar wird auch der noch mit den anderen Gläubigen gemeinsam inständig flehen: „Wann endlich wirst du den Wolken befehlen, dass sie den ersehnten Regen bringen?"[10], aber wie Ephraem, so weiß auch der verständige Hörer, dass die Züchtigung weder Gott noch Eltern Freude bereitet.[11]

Die Züchtigung durch Gott resultiert für Ephraem aus dessen Liebe. Denn wenn die Liebe „Nachlässigkeit duldet, ist sie weder besorgt noch verständig, und wenn sie nicht leidet, wenn sie schlägt, hält sie nicht stand und ist auch nicht mitfühlend".[12] Der Züchtigung wohnt also das liebende Mitfühlen mit den zu Züchtigenden inne, das im Kern nicht will, was es dennoch geschehen lässt in Besorgnis, Verstehen und ohne Nachlässigkeit.

Das Entscheidende in der Intention Ephraems ist zuletzt nicht das, was er als Gottes züchtigende Rute interpretiert, sondern die Sinnesänderung beim Menschen, dessen veräußerlichte Wahrnehmung der Wirklichkeit er wieder auf den

---

7 *Hymni et sermones* (Anm. 1), Sp. 3, V. 17ff.
8 Ibid., Sp. 75, V. 6ff.
9 Ibid., Sp. 31, V. 29–32,1.
10 Ibid., Sp. 86, V. 1f.
11 Ibid., Sp. 41/42ff. (5. Abschnitt der 3. Predigt).
12 Ibid., Sp. 43, V. 7ff., dort auch das Folgende.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000284

konkreten Menschen in seiner Lebenswirklichkeit zurückführen möchte. „Die kleine Schlange hasst Du, und in dir lebt ein Drache. Du erschlägst den Skorpion, aber bissiger als er ist deine Zunge." Dem so in seiner Wahrnehmung auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen gibt Ephraem ein Mittel zur Interpretation von Wirklichkeit an die Hand. „Dies hält Gott dem Menschengeschlecht wie einen Spiegel vor, dass wir an diesen äußeren Dingen schauen mögen das Übel, das in uns wohnt."[13] Damit wird Wahrnehmung verändert und werden Wertungen umgewertet. „Wie hassenswert ist unser Geschlecht, dass sie das Hassenswerte nicht hassen. Dieses ist das große Übel, dass ihm das Übel kein Übel ist."[14]

2: *Brockelmann und die Parallele zur paganen Religiosität in Ephraems Regenbitten*

Forschungsgeschichtlich lohnt es sich, im Anschluss an diesen Gang durch die Darlegungen Ephraems noch einen Blick auf die Behandlung des Stoffes durch Carl Brockelmann zu werfen.[15] Bereits eingangs stellt Brockelmann den „starr theologischen Charakter" der syrischen Literatur den Einblicken „in die religiösen Anschauungen des Volkes" gegenüber.[16] Doch auf dem Gebiet der Dürrekatastrophen habe „keine organisierte Religion" umhin gekonnt, „sich volkstümlichen Vorstellungen anzupassen".[17]

> „Wenn anhaltende Dürre den Landmann um die Früchte seiner Arbeit zu bringen droht, so erwacht immer aufs Neue in ihm die Erinnerung an die Bräuche, mit denen seine Vorfahren dem Übel zu steuern suchten, und er vollzieht sie, auch wenn ihm ihr ursprünglicher Sinn längst entschwunden ist."[18]

Dieses durchaus an realen historischen Situationen zu verifizierende Postulat Brockelmanns wird ihm im Kontext der religionsgeschichtlichen Fragestellung zum Schlüssel des Verstehens einer Stelle in Ephraems Bittgebeten. Eine Beobachtung zum kirchlichen Handeln allgemein leitet ihn dabei an, auch in Ephraems Hymnen nach solchen religionsgeschichtlich relevanten Textstücken Ausschau zu halten.

> „Die Geistlichkeit ist dabei von jeher und überall bemüht gewesen, solche Riten, die sie nicht unterdrücken konnte, aufzunehmen und ihnen, so gut es ging, dem eigenen religiösen Gedankenkreise entsprechende Vorstellungen unterzuschieben."[19]

---

13 Ibid., Sp. 47, V. 15ff.
14 Ibid., Sp. 11, V. 15ff.
15 Der Erscheinungsort *Archiv für Religionswissenschaft* ist hier sicher programmatisch für Brokelmanns Erkenntnisinteresse gewesen.
16 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 518. Brockelmanns Aufsehen erregender Aufsatz fehlt leider in Biesen, *Bibliography* (Anm. 1).
17 Ibid.
18 Ibid.
19 Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000285

Die Zuspitzung ist klar. Es geht um die Inanspruchnahme volkstümlicher Religiosität durch die kirchliche Theologie mit deutlich negativer Kennzeichnung dieses Unterfangens hinsichtlich seiner Legitimität angesichts des ursprünglichen Bedeutungsgehalts. Immerhin kann Brockelmann auf eine Reihe verwandter Praktiken in der islamischen Literatur verweisen, die auch verdeutlichen, dass der Regenzauber bereits in der vorislamischen paganen Religiosität in entsprechender Form praktiziert wurde.[20] Entsprechend habe sich auch die syrische Kirche „diesem dringenden Bedürfnis" fügen müssen.[21] Dies betreffe nun auch Ephraem. Während Brockelmann über den theologischen und christlich-religiösen Gehalt mit einem knappen Satz geradezu hinweggeht – „Alle diese Reden beziehen sich hauptsächlich auf die Dürre als eine von Gott zur Besserung der sündigen Menschheit gesandte Kalamität"[22] – meint er erfreut in einer Textstelle auch bei Ephream die pagane Religion wirken zu sehen:

> „Obwohl es nun Ephraem im Allgemeinen vorzüglich gelungen ist, die für die Situation charakteristischen Gedanken in der Flut seiner biblischen Bildersprache zu ertränken, schlägt er doch in der siebenten Rede einmal Töne an, die weniger einem christlichen Prediger als einem altheidnischen Regenmacher anstehen."[23]

Auch wenn er abschließend resigniert feststellen muss, dass Ephraem die Vorstellung, dass Gott durch nachdrückliches Bitten auch gegen seinen Willen zur Erhörung gezwungen werden könne, nicht ungebrochen aufrecht erhalten kann, bleibt für einen Moment doch seine Entdeckerfreude bestehen. Ephraem begnüge

> „sich an dieser einen Stelle nicht mehr damit, rein geistliche Mittel zur Abwehr der Kalamität zu empfehlen, sondern er verweist, wie es ein heidnischer Priester im gleichen Falle getan hätte, auf die bewährten Prozeduren des Analogiezaubers."

Dieses Textstück mag abschließend der Doppelpunkt zu einer noch zu leistenden Untersuchung des Verhältnisses von Theologie und Praktiken aus paganer religiöser Vergangenheit sein. Brockelmanns antitheologischer Affekt hatte immerhin den Effekt, dass die Spannung überhaupt wieder sichtbar wird. Demgegenüber wäre einerseits die theologische Leistung Ephraems in den Bitten zu erheben und andererseits der religionsgeschichtliche Ansatz Brockelmanns zu vertiefen.

> „Lasst uns Trauer anlegen, damit der Himmel
> sich bedecke zum Regen.
> Wir wollen dumpfes Geschrei erschallen lassen,
> damit der Donner in den Wolken ertöne.
> Die Stimmen des Gebetes sollen fliegen,

---

20 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 518.
21 Ibid., 518f.
22 Ibid., 519.
23 Ibid. Dort auch das Folgende. Auch das Zitat leitet er mit deutlich abqualifizierendem Ton dem theologischen Bemühen Ephraems gegenüber ein: „Nachdem er wieder des breiteren durch Vorführung biblischer Beispiele zur Buße gemahnt, und nachdem er die Sünden der Welt für die Dürre verantwortlich gemacht hat".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000286

damit Blitze zum Regen gesandt werden.
Die Erde möge mit Tränen genetzt werden,
damit sie auch vom Regen benetzt werde.
Wir wollen die Schleusen der Augen zum Weinen öffnen,
damit auch die Wolken geöffnet werden.
Die Stimme unseres Bittens wird zwingen
Den Höchsten, unsere Stimme zu erhören.
Weil unsere Stimme nicht bei ihm gehört ward,
hörte auch seine Stimme auf bei uns zu tönen,
und der Donner seiner Wolken schwieg.
Weil die Tränen unseres Weinens versiegten,
versiegten seine Stimmen von unseren Äckern.
Denn er dürstet sehr nach unserem Worte,
so wie das Feld nach seinen Güssen.
Er wünscht nicht, dass wir fallen,
da er durch Tränen die Schuldscheine löscht.
Wir wollen den Leib im Gebet schwitzen lassen,
damit die Wolke Regen ergieße.
Wir wollen ein wenig dürsten,
damit die Saat vom Regen gesättigt werde.
Wir wollen ein wenig fasten,
damit die Sättigung durch die Wolke groß werde."[24]

Für Brockelmann galt es als ausgemacht, dass hier der Regenzauber durch Ephraems Theologie sich hindurch gebrochen hatte. Was er aber bedauerte, ist ebenso deutlich. Wenn dies ein Zeugnis für aufgenommenen Regenzauber war, so doch ganz und gar in die Gedankenwelt Ephraems integriert und christianisiert. Brockelmann nahm seine Entdeckung aber für so gewichtig, dass er sie auch späterhin vertrat.[25]

3: Krügers Heimholung der Regenbitten Ephraems in die Kirche

Gegen Brockelmanns Versuch, aus Ephraems Regenbitten einen vorchristlichen Brauch zu rekonstruieren, erhob besonders Paul Krüger in einer zweiteiligen Untersuchung entschieden Einspruch.[26] Zunächst wies er darauf hin, dass „die zunächst bestimmten religiösen Bedürfnissen und Zwecken" dienenden Dichtungen Ephraems in den „fest geregelten liturgischen Brauch eingegliedert worden seien".[27] Krüger stellte das Textgut zur literarischen Überlieferung der Regenbitten aus den unterschiedlichen syrischen Kirchen zusammen, hielt aber am Vor-

---

24 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 519.

25 Carl Brockelmann, *Die syrische und christlich-arabische Literatur*, Leipzig 1909 (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 7, 2), 18.

26 Paul Krüger, „Die Regenbitten Aphrems des Syrers. Ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officiums der Ninivitenfasten und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung", *Oriens Christianus* 8 (1933), 13–61. 144–151.

27 Ibid., 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000287

rang der literarischen Überlieferung der Texte vor der liturgisch bedingten fest.[28] Der liturgischen Tradition gegenüber habe die literarische den „primären Wert" und stehe zudem „von der liturgischen unabhängig da".[29] Schon Philoxenos zitiert diese Bitten.[30] Anders als Baumstark stellt Krüger zunächst die theologische Intention Ephraems vor und spricht dabei von Pädagogik. Das „Hauptgewicht des Gottesbegriffes", der aus Ephraems Regenbitten „entgegenleuchte", sei nicht der Zorn, sondern die Güte Gottes.[31] Auch er zitiert zur Erläuterung seines Ansatzes ausführlich ein Stück aus den Regenbittgebeten. Zurückhaltend und unbestimmt ist dabei seine Kritik an der Übersetzung Lamys. „Lamy trifft nicht immer genau den Sinn."[32] Es verwundert nicht, dass das von Krüger ausgewählte Textstück nicht der möglicherweise vom paganen Brauchtum her zu verstehenden Stelle zuwandte, sondern einer deutlich theologisch geprägten:

> „Kommt, Brüder, lasst uns zusehen, wie sehr die Saaten in Bedrängnis sind. Kommt und lasst uns vorsichtig erforschen, welches der Grund dieses Übels wohl sein mag. Wenn nun die Sünde die Ursache jeglichen Leides ist, worin haben denn die Saaten gesündigt? Wenn es die Freiheit allein ist, die zur Sünde führt, wie können dann aber die nicht mit Freiheit begabten Naturen sündigen? Wenn allein die Seele Unrecht tun kann, warum werden also unsere Äcker gezüchtigt? Wenn nun der Richter nicht ungerecht ist: die Saaten haben kein Unrecht getan. Nicht Unrecht liegt hierin, meine Brüder, sondern Güte. Auch wenn der Mensch sich der Sünde hingibt, so bleibt er dennoch ein Ebenbild Gottes. Nicht aber sind Haus und Hof nach Gottes Ebenbild erschaffen. Wenn nun jener, der als das Ebenbild Gottes erschaffen wurde, sündigt, so wird er durch sein Besitztum gestraft, damit umso größer seine Würde erscheine. Seht wie geehrt doch der Mensch darin ist, dass er ein Ebenbild Gottes ist! Während er Strafe verdient, wird etwas anderes für ihn gezüchtigt ... Gott zog sich von Adam zurück und verdammte die Erde seinetwegen, um zu zeigen, dass er sein Geschöpf sei, trotzdem dieses so schwer in die Sünde gefallen war. Also schont Gott auch unsere Seele und bestraft uns durch unsere Felder."[33]

Wo Brockelmann den ihn interessierenden Stoff in biblischer Bilderflut ertrinken sah,[34] sieht Krüger nur, dass die Heilige Schrift in den Regenbitten „eine besondere Rolle" spiele.[35] Doch inhaltlich erfolgt im ersten Teil der Untersuchung Krügers

---

28 Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 15. Krüger konnte die Textausgabe von Rahmani benutzen, die Baumstark von Rücker erhalten hatte. Beide Editionen – Lamy und Rahmani – unterzog er einem Vergleich, ibid., 17–19.

29 Ibid., 15.

30 Baumstark, *Geschichte* (Anm. 1), § 23 c, 142 Anm. 1; Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 19f. Die späte Rezeption bei Johannan Maron, auf die Krüger hinweist, kann angesichts der reichhaltigen früheren Zeugnisse vernachlässigt werden. Vgl. ibid., 20. Zur Person des Johannan Maron vgl. Baumstark, *Geschichte* (Anm. 1), 342 § 56 c.

31 Krüger, „Regenbitten", 21.

32 Ibid., 21 Anm. 1.

33 Ibid., 21f. Die Auslassung ist bei Krüger in der Veröffentlichung gebotenen Übersetzung enthalten.

34 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 519.

35 Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000288

keine Auseinandersetzung mit der Arbeit Brockelmanns, sieht man einmal von dem kurzen Hinweis auf „das harte und ungerechte Urteil" Brockelmanns in dessen Geschichte der syrischen Literatur ab.[36] Stattdessen führt er die ganze literarische Vielfalt der liturgischen Überlieferung zu den Texten vor Augen als wolle er die Masse der liturgischen Überlieferung an sich schon ein Argument gegen das Auffinden paganer Religion in Ephraems Regenbittten sein lassen. Das ändert sich schlagartig im zweiten Teil der Untersuchung. Wie mit einem Paukenschlag beginnt Krüger mit dem Hinweis auf die Arbeit Brockelmanns. Schon im ersten Satz stellt Krüger klar, dass bei einer Untersuchung dieser Texte von Brockelmanns „Einwurf" auszugehen sei, „der in den Regenbitten Aphrems Spuren heidnischer Zaubervorstellungen nachgewiesen zu haben glaubt".[37] Der in der Wortwahl bereits erkennbar werdende Protest legitimiert sich durch die zwar noch nur feine, aber doch schon deutliche Verzerrung der Entdeckung Brockelmanns, der Ephraem ja nur unterstellte, „wie ein ... heidnischer Priester" auf die „Prozeduren des Analogiezaubers" verwiesen zu haben.

Ephraem benutze, so hatte Brockelmann gemeint, „Töne", „die weniger einem christlichen Prediger als einem altheidnischen Regenmacher" anstünden.[38] Ähnlich verfährt Krüger auch mit den Folgeargumenten Brockelmanns wie der Tatsache, dass der Wille Gottes zwingend beeinflusst werden könne, was doch schon durch Ephraems „Begriff der Macht und der Herrschaft des Menschen in der Natur" zurückgewiesen sei.[39] Gott lasse sich nicht zwingen, „sondern höchstens bewegen", hält Krüger Brockelmann entgegen. „Intensität" bedeute „nicht Zwang".[40] Ohne gewichtige Gründe übertrage Brockelmann die Erkenntnisse zum Regenzauber im Islam „auf die christlichen Syrer" und „glaubt, so einmal den ‚stark theologischen Charakter' der syrischen Literatur durchbrechen zu können".[41] Zuweilen wird das Referat Krügers von einem deutlich polemischen Unterton getragen. „Er behauptet," so Krüger, „dass es ein Gebiet gäbe, auf dem keine organisierte Religion habe umhin können, sich volkstümlichen Vorstellungen (gemeint sind hier die heidnischen Vorstellungen des Volkes) anzupassen, und das ist das Gebiet der Regenbitten".[42] Tatsächlich trifft Krüger damit das Thetische und Experimentelle des Brockelmannschen Ansatzes und unterlässt es nicht, diesen deutlich zu geißeln. „Brockelmann geht dazu über", leitet er den Versuch Brockelmanns ein, aus dem islamischen Brauchtum, Schlüsse im Blick auf das Brauchtum der Christen zu ziehen.[43] Brockelmann hatte aber zugleich auf die älteren paga-

36 Ibid., 22 Anm. 1. Krüger bezieht sich hier auf Brockelmann, *Literatur* (Anm. 25), 18.
37 Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 144.
38 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 519.
39 Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 144.
40 Ibid., 145.
41 Ibid.
42 Ibid., 144.
43 Ibid., 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000289

nen Überlieferungen verwiesen, in deren Kontinuität er die islamische Praxis sah.[44] Hinsichtlich der von Brockelmann zitierten Stelle verwies er auf die Möglichkeit, dass dort, wo Brockelmann mit „zwingen" übersetze, man auch mit „drängen" oder „bedrängen" übersetzen könne.[45] Brockelmann habe hier der Übersetzung „Gewalt angetan". Diese Stelle solle aber den Beweis ergeben, „dass Gott auch gegen seinen Willen durch nachdrückliches Bitten zur Erhörung gezwungen werden kann".[46] Wo Brockelmann die seltene Ausnahme wähnte, da sieht Krüger in Brockelmanns These schlicht den Verstoß gegen den Gottesbegriff Ephraems.[47] Die angeführte Stelle enthalte „keinen Zauber, sondern nur ein intensives Flehen seitens des Volkes um Erhörung."[48] Mit dem Rückgriff auf Ephraems ablehnende Haltung „gegenüber jeglichem Zauber und jeglicher heidnischer Beeinflussung" und seinem Kampf „gegen die Irrlehrer" kommt Krüger dann zu dem nunmehr wenig überraschenden Schluss: „Es ist also völlig abwegig, in den Regenbitten Aphrems an eine Entlehnung von Zauberelementen aus dem Heidentume oder auch nur an eine noch so entfernte Ähnlichkeit zu denken; sondern einzig und allein" sei das Bittgebet „der Schlüssel der Schöpfung".[49] Statt aber nun von der „religionsgeschichtlichen Bedeutung" der Regenbitten Ephraems zu handeln, wie Krüger in seinem Aufsatztitel versprach, schloss er die Untersuchung mit Ausführungen zum Paradigmengebet in den Regenbitten, also zu deren bewussten Rückgriff auf die biblische Tradition ab.[50] Den ersten Teil des zweiten Untersuchungsteiles hatte Krüger mit der Zwischenüberschrift „Zurückweisung der These C. Brockelmanns" versehen. Der Protestant Brockelmann hatte dem Zeitgeist entsprechend mit einer Idee gespielt, der Analogie der christlichen Poeten mit dem „heidnischen" Priester hinsichtlich der möglichen Transformation des „Analogiezaubers" und war auf den Widerspruch des katholischen Priesters und Orientalisten gestoßen.[51]

---

44 Brockelmann, „Regenzauber" (Anm. 3), 518.

45 Krüger, „Regenbitten" (Anm. 26), 146. Trotz seiner Kritik an Lamys Übersetzung verweist Krüger hier auf Lamys Übersetzung mit „cogere", um seine Übersetzung zu stützen.

46 Ibid., 145.

47 Ibid., 146.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ibid., 146–151.

51 Krüger war 1929 zum Priester geweiht worden und promovierte 1932 in Münster zum Dr. phil bei Anton Baumstark und 1936 zum Dr. theol. bei Adolph Rücker, vgl. Julius Aßfalg und Paul Krüger, *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Wiesbaden 1975, S. IX, Hinweis zu Krüger von Julius Aßfalg. Carl Brockelmann hatte vor Antritt seiner Karriere 1890–1892 als Kandidat und Hilfslehrer am Protestantischen Gymnasium in Straßburg unterrichtet (vgl. den Eintrag zu Brockelmann in Henrik Eberles *Catalogus Professorum Halensis*, im Internet abrufbar unter <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/brockelmannkarl.html>).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000290

4: Schluss

Der eine argumentierte mit wenig Verständnis für Ephraem, der andere möglicherweise mit zuviel Verständnis für Ephraem. Geschadet hat es nicht. Der eine brachte seinen ganzen Fleiß ein, zu sammeln, was er zu den zur Diskussion stehenden Texten an Überlieferung ausmachen konnte. Der andere wagte einen kühnen Sprung, um aus dem Altbewährten zu neuen Ufern zu gelangen. Beider Arbeiten zeigen viel zu den Eigenarten ihrer Verfasser und manches zur Eigenart Ephraems. Beider Arbeiten harren der vertieften Fortführung. Beide Forscher meinten Ephraem näher zu kommen, aber sie fanden großenteils nur sich selbst. Längst wissen wir heute, dass es mehr als fraglich ist, ob diese Hymnen überhaupt Ephraem zugeschrieben werden können. Damit scheidet Ephraem als Vergleichsgröße zu einer Untersuchung wie der Krügers aus. Doch die Texte bleiben. Und mit ihnen die Aufgabe ihrer Erschließung. Zum Widerspruch aufreizend und Neuansätze herausfordernd mag darüber Ephraems Wort stehen: „Der Sinn liegt brach alle Tage".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000291

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000292

Die Anfänge des Königreichs von Edessa. Vom Zelt- zum Palastbewohner, oder: Erfolgreiche Migration in hellenistischer Zeit

Jürgen Tubach

Obgleich der innerdynastische Konflikt noch kein völliges Ende gefunden hatte, unternahm Demetrios II. Nikator (146–138 und 129–126 v. Chr.), der Sohn von Demetrios I. Soter (163–150), den Versuch, dem Partherkönig Mithridates I. (171–138)[1] die jüngst eroberten Gebiete wieder zu entreißen. Dabei geriet Demetrios im Jahr 138 v. Chr. unversehens in Gefangenschaft.[2] Mithridates kam die bewaffnete Auseinandersetzung innerhalb des Seleukidenhauses zwischen einer älteren und jüngeren Linie zustatten, was ihm (nach Konsolidierung der parthischen Nordgrenze)[3] letztlich die Eroberung Mediens und schließlich Babyloniens erleichterte.

---

1 Margarete Karras-Klapproth, *Prosopographische Studien zur Geschichte des Partherreiches auf der Grundlage antiker literarischer Überlieferung*, Bonn 1988, 77–80.
In der Regel wird angenommen, dass Mithridates im Jahr 138 v. Chr. starb (David Sellwood, *An introduction to the coinage of Parthia*, London ^{2}1980, 29ff.), zumal die letzten datierten Drachmen und Tetradrachmen aus diesem Jahr stammen (ibid., 42f.). In letzter Zeit wird das Todesjahr von einigen Forschern auf das Jahr 132 v. Chr. verlegt (Gholam R. F. Assar, „A revised Parthian chronology of the period 165–91 BC", *Electrum* 11 [2006], 87–158; ders., „The terminal date of the reign of Mithradates I", *Bulletin of ancient Iranian history [University College Los Angeles]* 2 [Sept. 2006]; Edward Dąbrowa, „Les aspects politiques et militaires de la conquete parthe de la Mesopotamie", in: *Ancient Iran and its neighbours. Studies in honour of Prof. Jozef Wolski on occasion of his 95th birthday*, Edward Dąbrowa, Hrsg, Krakow 2005 [Electrum, 10], 73–88; ders., „The conquests of Mithridates I and the numismatic evidence", *Parthica* 8 [2006], 37–40).

2 Vgl. dazu Józef Wolski, *L'empire des Arsacides*, Louvain 1993 (Acta Iranica, 32 = Sér. 3, Textes et memoires, 18), 81f.; Neilson C. Debevoise, *A political history of Parthia*, Chicago u. a. 1938, Nachdr. ibid. 1969 [Double-page repr. series], New York 1968, 22–25; Jeffrey D. Lerner, *The impact of Seleucid decline on the eastern Iranian plateau. The foundations of Arsacid Parthia and Graeco-Bactria*, Wiesbaden 1999 (Historia. Einzelschriften, 123), 36 [< *A historical perspective on the Graeco-Sogdian kingdom of Euthydemus*, Ph. D., University of Wisconson, Madison, 1993]; Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 79. 156; Klaus Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Darmstadt 1980 (Grundzüge, 39), 24–26; Joachim Oelsner, *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit*, Budapest 1986 (Assyriologia, 7 = Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori történeti, asszirológiai és egyiptológiai Tanszékeinek kiadványai, 40), 64; Robert G. McDowell, „The history of Seleucia from classical sources", in: *Topography and architecture of Seleucia on the Tigris*, Clark Hopkins, Hrsg., Ann Arbor 1972, 149–163, hier: 156f.; Franz Altheim und Ruth Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, 578f. 583. 598. 600 [< *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, 2 Bde., Halle 1947/48], sowie Richard N. Frye, *The history of ancient Iran*, München 1984 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 3, 7), 210 u. ö.

3 Marek J. Olbrycht, *Parthia et ulteriores gentes. Die politischen Beziehungen zwischen dem arsakidischen Iran und den Nomaden der eurasischen Steppen*, München 1998 (Quellen und Forschungen zur antiken Welt, 30), 82f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000293

Die Ursache für den Familienzwist lag schon mehr als drei Jahrzehnte zurück und hing mit der Erbfolge und dem verlorenen Krieg mit Rom zusammen. Antiochos, der älteste und zur Thronfolge bestimmte Sohn von Antiochos dem Großen (= Antiochos III., 223–4.07.187), starb bereits 193.[4] Damit ging die Erbfolge an den zweitältesten Sohn Seleukos (= IV. Philopator, 187–175) über, während der jüngste, der spätere Antiochos IV. Epiphanes, als Geisel in Rom weilte (vermutlich ab 189 oder 188). Zwei weitere Söhne Ardys und Mithridates[5] scheinen keine Ambitionen auf den Thron gehabt zu haben oder schon während Antiochos' Aufenhalt in Rom verstorben zu sein. Nach der Ermordung von Seleukos IV. am 3. September 175 v. Chr. (= 10. Ulūlu im 137. Jahr der Seleukidenära)[6] trat nominell sein Sohn Antiochos (175–170, der sog. kleine Antiochos), der noch ein Kind war, die Nachfolge an. Ihm stand als Regent und Vormund (bzw. Adoptivvater) sein Onkel Antiochos (= IV. Epiphanes, 175–164[7]) zur Seite, der 178 v. Chr. im Tausch gegen Demetrios (= I. Soter), dem ältesten Sohn von Seleukos IV., aus der Geiselhaft in Rom zurückgekehrt war, es aber zunächst vorgezogen hatte, in Athen zu bleiben. Seleukos hatte dem Tausch unter Druck Roms zugestimmt, da man implizit fürchtete, der Seleukide strebe eine Revision des

---

4 Hatto H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Grossen und seiner Zeit*, Wiesbaden 1964 (Historia. Einzelschriften, 6), 13ff., Peter F. Mittag, *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie*, Berlin 2006 (Klio. Beihefte, N. F. 11), 33f. 36, sowie Abraham J. Sachs und Donald J. Wiseman, „A Babylonian king list of the Hellenistic period", *Iraq* 16 (1954), 202–211, hier: 207f.

5 Zu diesen beiden Söhnen vgl. Mittag, *Antiochos* (Anm. 4), 34–37, der u. a. erwägt, ob Mithridates mit Antiochos identisch ist.

6 Sachs und Wiseman, „King list" (Anm. 4), 208; Erhard Grzybek, „Zu einer babylonischen Königsliste aus hellenistischer Zeit (Keilschrifttafel London, British Museum 35603)", *Historia* 41 (1992), 190–204, hier: 198f.

7 Der Tod von Antiochos fällt in den Monat Kislīmu des Jahres 148 der Seleukidenära (= 20. November – 18. Dezember 164 v. Chr.), vgl. Sachs und Wiseman, „King list" [Anm. 4], 209; Grzybek, „Königsliste" [Anm. 6], 198; Richard A. Parker und Waldo H. Dubberstein, *Babylonian chronology 626 BC – AD 75*, Providence, RI ^{3}1956 (Brown University studies, 19), Nachdr. 1961. 1969. 1971, S. 23; Dov Gera und Wayne Horowitz, „Antiochus IV in life and death: Evidence from the Babylonian astronomical diaries", *JAOS* 117 (1997), 240–252, hier: 241 Anm. 7; Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian chronicles. Ed. by Benjamin Read Foster*, Atlanta, Ga. 2004 und Boston 2005 (Writings from the ancient world, 19), 235 < ders., *Chroniques mésopotamiennes*, Paris 1993 (La roue à livres, 19). Im folgenden Monat Ṭebētu (ab 19. Dezember 164) wird Antiochos' Leichnam (von seinem *syntrophos* Philipp, II. Makk 9, 29) nach Babylonien gebracht, vgl. Abraham J. Sachs, *Astronomical diaries and related texts from Babylonia. Compl. and ed. by Hermann Hunger*, III: *Diaries from 164 BC to 61 BC*, Textbd., Wien 1996 (DÖAW.PH. Denkschriften, 247), 18f. Nr. 163; Gera und Horowitz, „Antiochus IV" (siehe oben in dieser Anm.), 249ff. Vgl. ferner Mittag, *Antiochos* (Anm. 4), 330; Thomas Fischer, *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.*, Bochum 1980, 199–201. In dem astronomischen Tagebuch wird auf das Erscheinen des Halley'schen Kometen Bezug genommen, was offenbar als unheilvoll für des Königs Leben angesehen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000294

Friedens von Apameia[8] an. Mit Hilfe von Eumenes II. von Pergamon (197–159) gelangte Antiochos nach Antiochien, wo er innerhalb kurzer Zeit Anerkennung fand.[9] Antiochos ließ seinen kleinen Neffen 170 v. Chr. aus dem Wege räumen[10] und regierte fortan allein. Seinen minderjährigen Sohn und Nachfolger Antiochos V. Eupator (163–162) brachte der aus Rom zurückgekehrte Demetrios (I. Soter, 162–150), der sich als legitimer Erbe fühlte,[11] um. Damit hätte der Familienzwist ein Ende nehmen können, wenn nicht Alexander I. Balas (ab 161), unterstützt von Attalos II. (159–138) und Ptolemaios VI. Philometor (170–145), in die Fußstapfen von Antiochos V. getreten wäre, indem er sich als dessen Bruder ausgab, was durch seine Ähnlichkeit mit Antiochos IV., seinen angeblichen Vater, begünstigt wurde. Alexander besiegte Demetrios 150 bei Antiochien, welcher dabei ums Leben kam. Alexander konnte sich der ungestörten Alleinherrschaft nur kurze Zeit erfreuen. 147 v. Chr. erschien Demetrios II. Nikator, der Sohn von Demetrios I., auf der Bildfläche. Er war mit Ptolemaios VI. verbündet, der sich mit seinem Schwiegersohn Alexander entzweit hatte. Beide besiegten 146 v. Chr. Alexander am Oinoparas-Fluss in der Nähe von Antiochien. Alexander floh zu den Nabatäern, wo er ermordet wurde. Alexanders General Diodotos (aus Kasiane bei Apameia am Orontes) ließ den zweijährigen Sohn namens Antiochos (VI., 145–142) zum König ausrufen. Nach anfänglichen Erfolgen brachte Diodotos seinen Schützling Antiochos vermutlich 142 (oder etwas später) um und nahm unter dem sozialpolitische Hoffnungen erweckenden Namen Tryphon[12] die Königswürde an. Diodotos Tryphon beging 138 in Apameia Selbstmord.[13]

---

8 Vojtěch Poláček, „La paix d'Apamée", *Listy filologické* 92 (1969), 1–18; Alexander H. McDonald, „The treaty of Apamea (188 BC)", *Journal of Roman studies* 57 (1967), 1–8; Eliezer Paltiel, „The treaty of Apamea and the later Seleucids", *Antichthon* 13 (1979), 30–41; John D. Grainger, *The Roman war of Antiochos the Great*, Leiden u. a. 2002 (Mnemosyne. Suppl., 239).

9 Mittag, *Antiochos* (Anm. 4), 41–48; Otto Mørkholm, „The accession of Antiochos IV of Syria. A numismatic comment", *American Numismatic Society. Museum notes* 11 (1964), 63–76.

10 In der sog. Babylonischen Königsliste aus hellenistischer Zeit wird Antiochos explizit des Mordes beschuldigt (Sachs und Wiseman, „King list" [Anm. 4], 208; Grzybek, „Königsliste" [Anm. 6], 198. 202f.); etwas zurückhaltender Mittag, *Antiochos* (Anm. 4), 47.

11 Vgl. Eliezer Paltiel, „Antiochos IV and Demetrios I of Syria", *Antichthon* 13 (1979), 42–47, bes. 45f.

12 Vgl. dazu Heinz Heinen, „Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes. II. Bemerkungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.)", in: *Althistorische Studien. Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, Heinz Heinen, Hrsg., Wiesbaden 2006 (Historia. Einzelschriften, 40), 116–130. Dass. in: Heinz Heinen, *Vom hellenistischen Osten zum römischen Westen. Ausgewählte Schriften zur Alten Geschichte,* Andrea Binsfeld und Stefan Pfeiffer, Hrsg., Stuttgart 2006(Historia. Einzelschriften, 191), 85–99.

13 Vgl. Thomas Fischer, „Zu Tryphon", *Chiron* 2 (1972), 201–213; Kay Ehling, „Probleme der seleukidischen Chronologie und Geschichte der Jahre zwischen 139 und 131 v. Chr.", in: *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Ulrike Peter, Hrsg., Berlin 1998 (Griechisches Münzwerk), 227-241, hier: 233ff.; allgemein zur Geschichte der Dyna-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000295

Im Juli des Jahres 141 v. Chr. zog Mithridates in Seleukeia am Tigris ein,[14] wo er auch Münzen prägen ließ.[15] Nach einer Niederlage des seleukidischen Strategen scheint Mithridates Herr von ganz Babylonien gewesen zu sein. Wegen der Bedrohung der Ostgrenze des Reiches brach Mithridates mit dem Gros des Heeres im Dezember (Kislīmu) des gleichen Jahres nach Hyrkanien auf.[16] Dort waren die aus Mittelasien kommenden Saken (sanskr. Śaka) – Iustins Skythen – erschienen und schickten sich an, den östlichen Iran zu okkupieren.[17]

Die Achämeniden bezeichneten die nördlich ihres Reiches umherschweifenden Nomaden als Saka („Wanderer, Nomade"). Die eine iranische Sprache sprechenden Völkerschaften sind in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. in der eurasischen Steppe präsent. In der griechischen und lateinischen Literatur hießen sie meistens Skythen (< Skuda, „Bogenschütze"),[18] obwohl auch der Name Saken vorkommt.

Der Hintergrund für die Gefahr aus dem mittelasiatischen Raum war die erste aus literarischen Quellen belegte Völkerwanderung aus den Steppenregionen Zentralsiens nach Westen. Als Lao-shan (174–161 v. Chr.), der shan-yü der Hsiung-nu (Hunnen), den

---

stie in dieser Zeit vgl. Edwyn Robert Bevan, *The house of Seleucus*, 2 Bde., London 1902, Nachdr. London 1966, New York 1966. Chicago, Ill. 1985. 2006, und L. Th. Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323–64 avant J.-C.)*, Paris 1913/14, Nachdr. Bruxelles 1963, Aalen 1978, Kai Brodersen, *Appians Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45,232–70,369). Text und Kommentar*, München 1989 (Münchener Arbeiten zur alten Geschichte, 1), 59ff., sowie Thomas Fischer, „Zu einer Seleukidenmünze des Antiochos VII", *Revue numismatique*, VI. sér. 9 (1967), 239–241; Kay Ehling, „Unruhen, Aufstände und Abfallbewegungen der Bevölkerung in Phönikien, Syrien und Kilikien unter den Seleukiden", *Historia* 52 (2003), 300–336, hier: 320–325.

14 Monika Schuol, *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-parthischer Zeit* Stuttgart 2000 (Oriens et Occidens, 1), 270; Susan Sherwin-White und Amélie Kuhrt, *From Samarkhand to Sardis. A new approach to the Seleucid empire*, Berkeley 1993 (Hellenistic culture and society, 13) und London 1993, 224; Oelsner, *Materialien* (Anm. 2), 275.

15 Georges Le Rider, *Séleucie du Tigre, les monnaies séleucides et parthes*, Firenze 1998 (Centro Ricerche Archeologiche e scavi di Torino per il Medio Oriente e l'Asia. Missione in Iraq, 1 = Monografie di Mesopotamia, 6), 14f.; Robert Harbold McDowell, *Coins from Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor 1935 (University of Michigan studies. Humanistic series, 37).

16 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 146f. Nr. 140; Debevoise, *History* (Anm. 2), 24 Anm. 103; Peter J. Junge, „Parthia II A. Das Partherreich in hellenistischer Zeit", in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XVIII, 4, Stuttgart 1949, Nachdr. ibid. 1965. 1974, Sp. 1068–1986, hier: 1978; Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 583. 616.
Falls die in dem Keilschrifttext genannte Stadt Arqani'a (Z. 34) nicht mit der bei Klaudios Ptolemaios erwähnten Metropolis Hyrkania identisch ist, wäre die obige Deutung der Stelle problematisch.

17 Iustin 41, 6, 6–9; dazu allgemein Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 596ff.; Olbrycht, *Parthia* (Anm. 3), 78ff. 85ff.; Walter Posch, *Baktrien zwischen Griechen und Kuschan. Untersuchungen zu kulturellen und historischen Problemen einer Übergangsphase. Mit einem textkritischen Exkurs zum Shiji 123*, Wiesbaden 1995.

18 Zur Etymologie vgl. Oswald Szemerényi, *Four Old Iranian ethnic names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka*, Wien 1980 (ÖAW.PH. Sitzungsberichte, 371 = Veröffentlichungen der iranischen Kommission, 9). Dass. in: Oswald Szemerényi, *Scripta minora. Selected essays in Indo-European, Greek, and Latin*, IV: *Indo-European languages. Other than Latin and Greek*, Patrick Considine und James T. Hooker, Hrsg., Innsbruck 1991 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 63), 2051–2093.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000296

Stämmen der Yüeh-chih (Tocharer) in Kansu eine vernichtende Niederlage beibrachte und sie aus ihrer Heimat vertrieb, wanderte der größte Teil von ihnen, die „großen Yüeh-chih", nach Westen, nur ein kleinerer Teil wandte sich den nordwestlichen Randgebirgen Tibets zu. Bei dieser Westwanderung vertrieben sie die Sai (mittelchin. Sək) oder Sai-wang (die königlichen Saken, die Sakauraken[19]), die sich ebenfalls auf die Wanderschaft begaben, bis sie dann im östlichen Iran erschienen. Etwas später tauchten die Yüeh-chih in Baktrien auf. Sie wurden von den Wu-sun (Asioi, Asier) daran gehindert, sich in deren Weidegebiet festzusetzen, was sie dazu nötigte weiter zu ziehen.[20]

Den Befehl über das kleinere Heer in Babylonien überließ Mithridates einem General. Als Mithridates in den Osten abgezogen war, erschien Demetrios auf der Bildfläche,[21] da er vermutlich dachte, dass wegen der Sakengefahr[22] eine Rückeroberung Babyloniens und besonders Mediens leicht möglich wäre, zumal es dort zahlreiche seleukidische Militärkolonisten gab,[23] von denen man annehmen

---

19 Im zweiten Teil des Namens steckt das chotan-sakische Wort *rre* „König", zur Etymologie vgl. Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 635.

20 Ibid., 596f. 608–610 u. ö.

21 Nach I. Makk 14, 1 bricht Demetrios im Jahr 172 der Seleukidenära (westlicher Zählung, ab 26. September 141) mit seinen Truppen nach Medien auf. Wahrscheinlich erfolgt sein Zug nach Osten erst im Frühjahr oder Sommer 140, es sei denn Demetrios hätte den Winter in Babylonien zugebracht. Es ist kaum anzunehmen, dass er im Winter entlang der alten achämenidischen Königstraße von Seleukeia am Tigris aus über die Zagrospässe nach Medien vorrücken wollte. Nach Porphyrios beginnt der Feldzug des Demetrios erst im Jahr 139/38 v. Chr. (*Eusebi Chronicorum libri duo. Ed. Alfred Schoene*, I: *Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos recensvit H[einrich] Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adiecit A[lfred] Schoene*, Berolini 1875, Nachdr. ibid. ^{2}1967. ^{3}1999, 255 = Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II: *Zeitgeschichte*, B: *Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren, Zeittafeln Nr. 106–261*, Berlin 1929, Nachdr. Leiden 1962. 1986, 1217 Nr. 260 Fragm. 32, 16, ders., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II: *Zeitgeschichte*, B: *Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren, Zeittafeln. Kommentar zu Nr. 106–261*, Berlin 1930, Nachdr. Leiden 1962, Rund 1993, 874). Folgt man dieser Datierung hätte der Ostfeldzug nach relativ kurzer Zeit ein Ende gefunden (so z. B. Ehling, „Probleme" [Anm. 13], 229).

22 Vgl. auch William W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1938. ^{2}1951, Nachdr. ibid. 1966, New Delhi 1980) > 3. ed., updated with a pref. and a new introd. by Frank Lee Holt, Chicago, Ill. 1985) > 3. ed., updated with a pref. and a new introd. by Frank Lee Holt, with add. bibliogr. by Martin C. J. Miller, ibid. 1997.

23 Bezalel Bar-Kochva (*The Seleucid army. Organization and tactics in the great campaigns*, Cambridge u. a. 1976. ^{2}1979, Nachdr. Cambridge, Mass. 2005 [Cambridge classical studies], 33. 42. 43) geht von einer relativ hohen Zahl an Phalangisten und Reitern griechisch-makedonischer Herkunft in Medien aus, was wahrscheinlich zutrifft, da sonst Molon († 221, Schmitt, *Untersuchungen* [Anm. 4], 116–147) und Timarch (Alfred Kneppe, „Timarchos von Milet, ein Usurpator im Seleukidenreich", in: *Migratio et commutatio. Studien zur alten Geschichte und deren Nachleben. Thomas Pekáry zum 60. Geburtstag am 13. September 1989 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, Hans-Joachim Drexhage und Julia Sünskes, Hrsg., St. Katharinen 1989, 37–49; Arthur Houghton, „Timarchus as king in Babylonia", *Revue numismatique*, VI. Sér. 21 (1979), 213–217; Thomas Lenschau, Art. „Timarchos (nr. 6a)", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VII, Stuttgart 1940, Nachdr. ibid. 1958. 1987. 1994, 1574) das Wagnis einer Loslösung von der Zentralmacht nicht gewagt hätten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000297

konnte, dass sie der parthischen Herrschaft ambivalent gegenüberstanden.[24] Ferner hatte Demetrios Bündniszusagen der Fürsten aus der Elymais und Persis,[25] die mittlerweile einen halbautonomen Status besaßen und sich offenbar lieber der Oberhoheit des im fernen Antiochien residierenden Seleukiden beugen wollten als einem Arsakiden im nicht allzu weit entfernten Nisā (parth. Mihrdātkirt). Für eine solche Orientierung nach Westen sprach auch die Präsenz seleukidischer Kleruchen in der Elymais und Persis,[26] denen es sicherlich an Loyalität gemangelt hätte, wären die dortigen Fürsten auf die Idee gekommen, sich mit den Parthern zu verbünden. Außerdem hatte sich der baktrische König der antiparthischen Allianz angeschlossen,[27] da er die von Mithridates eroberten Gebiete Baktriens wieder zurückgewinnen wollte. Leider wissen wir keine Details über den Verlauf des Feldzuges von Demetrios und seiner Verbündeten.[28] Der nicht namentlich genannte parthische General, den Mithridates mit dem Oberbefehl über die in Babylonien zurückgelassenen Truppen betraut hatte, nahm den Seleukidenkönig nach einer literarischen Quelle gefangen.[29] Wie aus einer Notiz in einem astronomischen Tagebuch für das Jahr 174 der Seleukidenära hervorgeht,[30] zog der Partherkönig von den „Städten Mediens", vermutlich über die alte Königsstraße nach Babylonien, wo er Demetrios anscheinend eine Schlappe beibrachte und ihn samt seinem adligen Gefolge gefangennahm, was im Juli des Jahres 138 v. Chr. geschah. Das muss der Nachricht aus dem I. Makkabäerbuch nicht widersprechen, da Mithridates den Seleukidenkönig vermutlich nicht persönlich ergriff, sondern die Gefangennahme einem seiner Generäle überließ, sofern sie nicht auf einem

---

24 Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 11, nimmt an, dass die Kleruchen in Medien, Persis, Elymais sich dem Seleukidenkönig anschlossen, sobald er den Tigris überschritten hatte. Für Babylonien werden in den historischen Notizen der astronomischen Tagebücher gelegentlicht Strategen erwähnt, die griechische Namen tragen und im Dienst des Partherkönigs stehen. Abgesehen von Philinos (akk. Pilinussu), Theodosios (akk. Te'udisisu) und Timarchos (akk. Timarkusu) wird für das Jahr 141 v. Chr. ein gewisser Antiochos, Sohn des Königs Ar'abuzana, als parthischer General erwähnt („Stratege [von Babylonien], der den vier Strategen vorsteht", Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 134/135. 146/147 Nr. -140). Er scheint graeco-iranischer Herkunft gewesen zu sein.

25 Iustin 36, 1, 4; vgl. Josef Wiesehöfer, *Die „dunklen Jahrhunderte" der Persis. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur von Fars in frühhellenistischer Zeit, 330–140 v. Chr.*, München 1995 (Zetemata, 90), 103. 129, Charlotte Lerouge-Cohen, „Les guerres parthiques de Démétrios II et Antiochos VII dans les sources gréco-romaines, de Posidonios à Trogue/Justin", *Journal des savants* (2005), 217–252, hier: 228.

26 Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 33. 34f. 42. 43.

27 Iustin 36, 1, 4; vgl. Josephus, *Antiquitates* 13, 5, 11 § 185; Tarn, *Greeks* (Anm. 22), 273.

28 Vgl. jedoch den Versuch Dąbrowas („L'expédition de Démétrios II Nicator contre les Parthes (139–138 avant J. C.)", *Parthica* 1 [1999], 9–17) Licht in das Dunkel zu bringen, sowie Lerouge-Cohen, „Guerres" (Anm. 25), 226–247. Zu Beginn des Feldzuges ließ Demetrios Münzen in Nisibis prägen (140/39 v. Chr.), vgl. Wayne Moore, „The divine couple of Demetrius II, Nicator, and his coinage at Nisibis", *American Numismatic Society. Museum notes* 31 (1986), 125–143.

29 I. Makk 14, 2f.; vgl. Josephus, *Antiquitates* 13, 5, 11 § 185.

30 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 160/161 Nr. -137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000298

Zufall beruht. Nach Iustin wurde Demetrios bei vorgetäuschten Friedensverhandlungen[31] gefangen genommen. Auf ähnliche Weise bemächtigte sich der Sasanide Šāpū des römischen Kaisers Valerian 260 n. Chr. in der Nähe von Edessa.

Den gefangenen Demetrios nahm Mithridates freundlich auf und machte ihn sogar zu seinem Schwiegersohn, indem er ihn mit seiner Tochter Rhodogune („Rosenfarbig")[32] vermählte, was offenbar auch Demetrios gefiel, obwohl er sich zweimal unerlaubt entfernte, jedoch stets wieder zu seiner neuen Ehefrau zurückgebracht wurde. Das Wohlwollen seines neuen Schwiegervaters und seines Schwagers Phraates II. (138–129)[33] konnte sich Demetrios dadurch nicht verscherzen, da Vater und Sohn der Meinung waren, dass noch nicht die rechte Zeit für eine Reise in den Westen gekommen sei. Demetrios' erste Ehefrau, Kleopatra Thea († 121 v. Chr.),[34] die Tochter von Ptolemaios VI. Philometor (170–145) – sie war zuvor mit Alexander I. Balas verheiratet gewesen – nahm ihrem Gatten dagegen die Zweitehe für übel und brachte ihn bald nach seiner tatsächlichen Rückkehr um.[35]

Nach der Gefangennahme von Demetrios übernahm sein jüngerer, erst 15 Jahre alter Bruder Antiochos VII. Sidetes (139–129) die Herrschaft und heiratete seine Schwägerin Kleopatra Thea, die damals etwa 25 Jahre zählte. Er wollte sich natürlich keinesfalls damit abfinden, seinem Zeitgenossen Phraates II., dem Sohn von Mithridates I., kampflos das Zweistromland und Medien zu überlassen und plante eine Rückeroberung in großem Stil, womit er im Jahre 131 begann.[36] Erste Erfolge scheint er bereits 134/33 v. Chr. errungen haben, da er in diesem Jahr Münzen prägte, die auf der Rückseite eine geflügelte Nike in einer von zwei Pferden gezogenen Biga zeigen.[37] An strategisch wichtigen Verbündeten mangelte es nicht: die Persis, die Elymais und die Charakene[38] signalisierten die Bereit-

---

31 Iustin 36, 1, 5, vgl. Ehling, „Probleme" (Anm. 13), 228.

32 Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 155–157; Edward Dąbrowa, „Könige Syriens in der Gefangenschaft der Parther. Zwei Episoden aus der Geschichte der Beziehungen der Seleukiden zu den Arsakiden", *Tyche* 7 (1992), 45–54, hier: 47f.; Lerouge-Cohen, „Guerres" (Anm. 25), 243–247; zur Etymologie des nicht ganz seltenen Namens vgl. Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, Nachdr. Hildesheim u. a. 1963. 1976. 200X), 261.

33 Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 132–135.

34 Günther Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, Nachdr. Stuttgart 2004, 169f. 178f. [> *A history of the Ptolemaic empire*, London 2000. 2002].

35 So Appian, *Syriaca* 68 § 356. 360, vgl. Brodersen, *Abriss* (Anm. 13), 47. 216–219. 224f.

36 Vgl. dazu Thomas Fischer, *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos' VII. im Rahmen der Seleukidengeschichte*, Phil. Diss., Tübingen, 1970; aber auch Wolski, *Empire* (Anm. 2), 84–86; Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 600–604; Frye, *History* (Anm. 2), 193. 211–213, Junge, „Parthia II" (Anm. 16), Sp. 1979–1981, sowie Lerouge-Cohen, „Guerres" (Anm. 25), 247–250.

37 Arthur Houghton, „A victory coin and the Parthian wars of Antiochus VII", in: *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatics, London, September 1986*, Ian A. Carradice, Hrsg., London 1989 [ersch. 1990] (International Association of Professional Numismatists, 11) , 65 Taf. 6 a.

38 Vgl. Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 274; vgl. auch Wiesehöfer, *Persis* (Anm. 25), 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000299

schaft, Antiochos militärisch zu unterstützen. Der Fratarakā-König Vādfradād (griech. Autofradates) II. musste um 140 die Oberhoheit von Mithidates I. anerkennen, was sich unter der Herrschaft von dessen Sohn Phraates nicht änderte.[39] Nicht besser erging es den Kamniskiriden in der Elymais.[40]

Hinzu kam als weiterer Bundesgenosse, der Hasmonäer Johannes (ein Sohn von Simon [143–134] und Neffe von Judas Makkabäus [† 160][41]), der später den Beinamen Hyrkan (I., 134–104) führte.[42] Die Makkabäer hatten sich gerade im Kampf gegen die Seleukiden einen halbautonomen Status ertrotzt. Vermutlich wurde die seleukidische Armee auch von arabischen Bogenschützen aus Palmyra und anderen Regionen begleitet.

Das Heer, das Antiochos mobilisieren konnte, soll 80.000–100.000 Mann gezählt haben. Hinzu kam ein Tross von 300.000. Diese Zahlenangaben dürften stark übertrieben sein, es sei denn die antiken Angaben würden sich auf die Gesamtstärke des Heeres einschließlich aller Verbündeten beziehen. Die Anzahl der Phalangisten und Reiter dürfte kaum 30.000–40.000 überschritten haben, was der Stärke eines Heeres in der Alexanderzeit entsprach. Die Hilfstruppen, die von Syrien bzw. Nordmesopotamien aus mitzogen – dazu gehörte das jüdische Kontingent unter Führung von Johannes Hyrkan – galten nicht als Kampf entscheidender Faktor. Ihre Zahl kann allenfalls halb so groß wie das Seleukidenheer gewesen sein. Eine Streitmacht von jeweils 10.000–15.000 Mann konnten die Fürsten aus der Elymais, Persis und vermutlich der Mesene mobilisieren.

Der Vormarsch des Heeres lässt sich nicht im Detail rekonstruieren. Vermutlich wartete Antiochos einen günstigen Zeitpunkt ab, als Phraates an der Ostgrenze des Partherreiches mit der Abwehr der Saken beschäftigt war. Wahrscheinlich marschierte das Heer von Antiochia aus über Edessa und Harran nach Assyrien, der Landschaft zwischen dem Großen und kleinen Zab, wo im Juni der parthische Satrap Indates[43] am Großen Zab (griech. Lykos) besiegt wurde. Nach zwei weiteren siegreichen Gefechten – wann und wo sie stattfanden, geben die Quellen nicht an – war Antiochos Herr von ganz Babylonien. Die Bürger von Seleukeia (am Tigris) hatten den parthischen Strategen Enios vertrieben. Nach seinem Einzug in der alterwürdigen Stadt Babylon legte sich Antiochos den Beinamen „Megas" (der Große) zu. Im folgenden Frühjahr zog Antiochos auf der alten achämenidischen Königsstraße über die Zagros-Pässe ins medische Hochland. Vorausgegangen waren Verhandlungen mit Phraates, um einen Waffengang zu vermeiden. Da Antiochos von seinem Erfolg fest überzeugt war, stellte er Bedingungen, die für Phraates schwer erfüllbar waren. Phraates sollte alle

39 Wiesehöfer, *Persis* (Anm. 25), 129.
40 Iustin 41, 6, 8.
41 Bezalel Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus. The Jewish struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989; Fischer, *Seleukiden* (Anm. 7).
42 Fischer, *Untersuchungen* (Anm. 36), 36f. 40f. u. ö.
43 Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000300

parthisch besetzten Gebiete, d. h. Medien, ferner die Elymais und die Persis herausgeben und für die parthischen Stammlande Hyrkanien und die Parthyene Tribut zahlen, da diese Regionen einst Teil des Seleukidenreichs gewesen waren. Für Phraates kam aber eine Tributzahlung nicht in Frage, weshalb die Verhandlungen erfolglos blieben. Spätestens jetzt dürften sich die Persis und die Elymais offiziell Antiochos als Bundesgenossen zur Verfügung gestellt haben. Hyspaosines, der ehemalige Verwalter der „Satrapie am Erythräischen Meer", hatte das schon 131 v. Chr. getan. Den Vormarsch des Seleukiden konnte Phraates nicht aufhalten und musste Medien räumen. Phraates hatte jedoch ein Faustpfand zur Verfügung, das er noch nicht in die Waagschale geworfen hatte. Er entließ nun Demetrios und schickte ihn unter Begleitung parthischer Reiter nach Syrien, wo er in Antiochia den väterlichen Thron einnehmen sollte.[44] Das geschah vermutlich kurz vor Phraates' größtem Erfolg im Verlauf des Krieges. Ferner nahm der Partherkönig zu sakischen Verbänden Kontakt auf und warb sie als Bundesgenossen an.[45] Saß Demetrios wieder auf dem Thron in Antiochien, musste sein Bruder Antiochos über kurz oder lang den Feldzug abbrechen und sich dem inneren Konflikt stellen. Notfalls musste mit Hilfe der Saken, das Seleukidenheer zurückgedrängt werden. Phraates' Überlegungen erwiesen sich aber als Fehlkalkulation.

Antiochos konnte Phraates nicht zu einer Entscheidungsschlacht bewegen und musste in der alten achämenidischen Provinz Parthava (= Parthien) und Hyrkanien, den Stammlanden der Parther, überwintern, was ihn vor ein nicht geringes logistisches Problem stellte. Es musste nämlich ein größeres Heer samt dem Tross mit Nahrungsmitteln versorgt werden. Die Truppen hatten bisher anscheinend keine Entbehrungen erlitten. In den Quellen wird gern die Tryphē (τρυφή) hervorgehoben, der sie sich hingaben, während die Parther sich mit dem Notwendigsten zufrieden gaben.[46] In den städtischen Siedlungen kam es zu Unruhen unter der lokalen Bevölkerung, die über die Einquartierungen bzw. Verpflichtung zur Versorgung der Invasionsarmee verärgert waren, was teilweise mit dem Einverständnis und der Ermutigung durch Phraates zu bewaffneten Revolten führte. Die Offiziere des Seleukidenheeres hatten anscheinend zu repressiven Maßnahmen gegriffen, wobei sich einer der Philoi („Freunde")[47] des Königs, ein gewisser Athe-

---

44 Nach Peter F. Mittag („Beim Barte des Demetrios. Überlegungen zur parthischen Gefangenschaft Demetrios' II.", *Klio* 84, 2 [2002], 373–399) handelte es sich um eine geglückte Flucht, was von der antiken Überlieferung anders gedeutet wurde.

45 Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 604–606; Wolski, *Empire* (Anm. 2), 86f.; Schippmann, *Grundzüge* (Anm. 2), 28; Olbrycht, *Parthia* (Anm. 3), 87f.

46 Vgl. Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 602.

47 Zu dieser Institution an hellenistsichen Königshöfen, die letztlich eine achämenidische Vorbilder (Josef Wiesehöfer, „Die ‚Freunde' und ‚Wohltäter' des Großkönigs", *Studia Iranica* 9 (1980), 7–21) zurückgeht vgl. Burkhard Meißner, „Hofmann und Herrscher. Was es für Griechen hieß, Freund eines Königs zu sein", *Archiv für Kulturgeschichte* 82 (2000), 1–36; Ivana Savalli-Lestrade, *Les philoi royaux dans l'Asie hellénistique*, Genève 1998 (École Pratique des Hautes Études. IVe Section, Sciences Historiques et Philologiques, 3 = Hautes études du monde gréco-romain, 25); Gabriel Herman, „The friends of the early Hellenistic rulers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000301

naios, besonders hervortat. Bei der Bevölkerung sorgte das für größeren Unmut. Als Antiochos den bedrängten Besatzungstruppen in einer Stadt zu Hilfe eilen wollte, stieß er auf eine von Phraates geführte Streitmacht, während er durch einen Engpass zog. Entgegen dem Rat seiner „Freunde" fasste Antiochos den Entschluss, sich einem Kampf zu stellen, obwohl ihm bewusst war, dass er zahlenmäßig unterlegen war. Bei diesem Gefecht gewannen die Parther allmählich die Oberhand. Athenaios hatte sich frühzeitig abgesetzt. Antiochos erlitt eine Verwundung und fiel entweder im Kampf oder tötete sich selbst. Damit war zwar das Schicksal der Armee nicht besiegelt,[48] ein Untergang hätte sich bei geschickter Führung jedoch vermeiden lassen. Die Nachfolge trat für kurze Zeit Antiochos' minderjähriger Sohn Seleukos an,[49] ehe er in die Gefangenschaft von Phraates geriet. Anscheinend besaß sein Vormund nicht die entsprechende Autorität oder die engsten Anhänger waren mit Antiochos ums Leben gekommen, sodass in der Heeresversammlung vermehrt Stimmen zu Wort kamen, die für eine Anerkennung von Antiochos Vorgänger Demetrios als neuem König plädierten. Eine einzige Quelle lässt den jungen Seleukos nämlich zu Phraates fliehen,[50] was nur auf dem Hintergrund eines nicht eindeutigen Votums der Offiziere sinnvoll wäre. Hier fürchtet Seleukos um sein Leben und sucht Schutz beim Partherkönig. Angesichts der schwierigen Lage der Armee wäre der ältere Bruder, sofern er überhaupt in den Iran hätte eilen können, die geeignete Identifikationsfigur als Herrscher gewesen. Dazu kam es aber nicht. Phraates vernichtete das Seleukidenheer, wenn man den Quellen glauben will. Wer nicht ums Leben kam oder verdurstete, wurde gefangen genommen und ins parthische Heer eingereiht. Vermutlich wurden die einzelnen Garnisionen nicht insgesamt aufgerieben, sondern nach der Gefangennahme oder Flucht des Seleukos, setzte ein Auflösungsprozess ein. Vermutlich warben die ehemaligen Vasallen aus der Elymais, Persis und Charakene einzelne Truppenteile an. Ihnen dürfte klar gewesen sein, dass die Niederlage des Seleukiden sie in eine schwierige Lage bringen könnte und sie dringend Verstärkung benötigten. Ein solcher Frontwechsel der an einem Gefecht beteiligten Kombattanten war in der (früh)hellenistischen Zeit nicht unüblich, sofern es sich um angeworbene Truppenteile handelte. Man konnte als Phalangist nach einer verlorenen Schlacht noch auf dem Schlachtfeld einen neuen Dienstherrn suchen, d. h. die Offiziere handelten mit dem Sieger einen neuen Arbeitsvertrag aus. Daher ist nicht anzunehmen, dass Phraates ein Interesse daran hatte, die seleukidische Armee zu vernichten. Das kann auch nicht eine Intention der ehemaligen Verbün-

Servants or officials", *Talanta* 12/13 (1980/81), 103–149; Sylvie LeBohec, „Les philoi des rois Antigonides", *Revue des études grecques* 98 (1985), 93–124; Leon Mooren, „Die diplomatische Funktion der hellenistischen Königsfreunde", in: *Antike Diplomatie*, Eckart Olshausen, Hrsg., Darmstadt 1979 (Wege der Forschung, 462), 256–290.

48 Der größte Teil des Heeres war nicht in die Kampfhandlungen involviert gewesen, vgl. Fischer, *Untersuchungen* (Anm. 36), 44f. 46. 52. 56.

49 Ibid., 49–54.

50 Ibid., 51. 53f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000302

deten gewesen sein, dass sie in Kauf nahmen, dass die große Armee der Seleukiden jämmerlich zu Grunde ging. Sie kehrte nur von dem Feldzug nicht mehr in voller Stärke zurück, da der größte Teil der Überlebenden den „Arbeitgeber" wechselte, entweder freiwillig oder gezwungen. Ein Teil geriet in parthische Gefangenschaft oder, besser gesagt, wurde für die parthische Armee zwangsrekrutiert. Dies dürften die Kleruchen, d. h. die Militärsiedler gewesen, die am Verbleib in der Ferne nicht interessiert waren. Sie stellten den größten Teil der Phalanx der Seleukidenarmee und fühlten sich als Nachkommen der alten Truppen Alexanders aus Makedonien. Daher wurden sie als „Makedonen" bezeichnet.[51] Manche ließen sich vermutlich von den Verbündeten anheuern. Nur den Hilfstruppen, wie etwa dem Makkabäer Johannes, war es vergönnt, sich nach Westen absetzen zu können. Johannes legte sich hernach den ehrenden Beinamen Hyrkan zu als Erinnerung, dass er mit seiner Abteilung bis Hyrkanien gekommen war. Normalerweise hätte man auch bei einer Niederlage erwarten könne, dass die geschlagenen Phalangisten und Reiter, wenn auch dezimiert, wieder in ihre Soldatengüter zurückkehren würden. Da dies jedoch nicht oder nur vereinzelt der Fall war, zog die historische Überlieferung den Schluss daraus, dass das weitgehende Ausbleiben von Rückkehrern nur als völliger Untergang der Armee gedeutet werden könne, was es in den Augen des Seleukidenkönigs durchaus war. Nach Diodor Siculus (34, 17) verlor fast jeder Haushalt in Antiochien ein Mitglied.[52]

Nach Iustin (38, 10, 11)[53] müsste Phraates seinen Schwager Demetrios wenige Tage vor dem Tod von Antiochos nach Syrien entlassen haben. Er soll ihm nämlich Reiter nachgesandt haben, um ihn wieder zurückzuholen.[54] Vermutlich fürchtete er eine Wiederaufnahme des Krieges in absehbarer Zeit.

Phraates konnte seinen Erfolg nicht ausnutzen. Bald nach dem Tod von Antiochos erschienen die sakischen Verbündeten bei Phraates und forderten die vereinbarte Entschädigung für ihre zugesagte Hilfe ein. Phraates beharrte auf seiner Ansicht, dass er für eine nicht geleistete Arbeit auch nichts bezahlen müsse, was zu einer kriegerischen Auseinandersetzung führte. In der entscheidenden Schlacht wechselten die ehemaligen seleukidischen Truppenteile, die ins parthi-

---

51 Vgl. dazu Guy Th. Griffith, *The mercenaries of the Hellenistic world*, Cambridge 1935, Nachdr. Groningen 1968, New York 1977, 148–164, vgl. ferner Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 21 u. ö.

52 Ibid., 30.

53 Marcus Iunianus Iustinus (2. Jh. n. Chr.) fertigte eine Epitome des Geschichtswerkes von Pompeius Trogus (Ende 1. Jh. v. Chr.) an, der ausführlich die parthische Geschichte behandelte. Das Werk des Pompeius umfasste 44 Bücher. Zu den Nachrichten über die Arsakiden vgl. Bernard R. van Wickevoort Crommelin, *Die Universalgeschichte des Pompeius Trogus: Herculea audacia orbem terrarum adgressus*, Hagen 1993 (Beiträge zur Geschichtskultur, 7), sowie auch Heinz-Dietmar Richter, *Untersuchungen zur hellenistischen Historiographie. Die Vorlage des Pompeius Trogus für die Darstellung der nachalexandrinischen hellenistischen Geschichte (Iust. 13–40)*, Frankfurt am Main u. a. 1987(Europäische Hochschulschriften. Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 333).

54 Fischer, *Untersuchungen* (Anm. 36), 39f. 44. 47, Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 604.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000303

sche Heer eingereiht worden waren, die Front und gingen zu den Saken über. Phraates fiel im Kampf.

Die Nachfolge trat sein Onkel Artabanos an, dem es mühsam gelang, die Lage zu stabilisieren. Die ehemalige Provinz Drangiane wurde von den Saken überflutet und erhielt fortan den Namen „Sakenland" (Sakastān > Sīstān).[55] Demetrios II. konnte aus der turbulenten Situation im iranischen Hochland keinen Nutzen ziehen. Der aufflammende Bruderzwist in der Dynastie hielt bis zum Ende des Reiches an und führte zu einem fortschreitenden Machtzerfall.[56] Noch ehe ganz Mesopotamien in die Hand Mithridates' II. (123–88 v. Chr.) fiel, war im Prinzip der Euphrat die Ostgrenze des Seleukidenreichs. An eine Rückeroberung der verloren gegangenen Gebiete war nicht mehr zu denken.

Während die Saken den Partherkönig in Atem hielten, konnten sich die übrigen Akteure von Antiochos' Partherfeldzug ungehindert ihren Ambitionen nachgehen. Johannes Hyrkan kehrte samt seinem Kontingent, mit dem er bis Hyrkanien gekommen war, in die Heimat zurück. Hyspaosines, Kamniskires III. und Vādfradād, die vermutlich nicht persönlich an Antiochos' Feldzug teilgenommen hatten, versuchten das kurzfristig entstandene Machtvakuum zur Konsolidierung ihrer eigenen Herrschaft zu nutzen. Vielleicht dachten alle drei nostalgisch an frühere Zeiten, als das „Meerland" den babylonischen König stellte, Elam ein mächtiges Reich war und die Persis das Stammland eines Weltreiches darstellte. Solche Traditionen waren mit Sicherheit, auch wenn z. T. ein halbes Jahrtausend verflossen war, damals noch lebendig. In der Persis wurden nach Ausweis der Münzprägung und diverser Felsreliefs achämenidische Traditionen gepflegt und die Erinnerung an sie wach gehalten.[57]

Mesene

Hyspaosines (akk. Aspasinē), der Begründer des mesenischen Königreiches, stammte seinem Namen nach – Vispa-čanah „an allem Gefallen habend"[58] – aus dem iranischen Hochland und dürfte der hellenistischen Oberschicht alexandri-

---

55 Paolo Daffinà, *L'immigrazione dei Sakā nella Drangiana* Roma 1967 (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Reports and memoirs, 9); Frye, *History* (Anm. 2), 193 u. ö.

56 Vgl. Alfred R. Bellinger, „The end of the Seleucids", *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 38 (1949), 51–102; Józef Wolski, *The Seleucids. The decline and fall of their empire*, Kraków 1999 (Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 91); Heinrich Koehler, *Die Nachfolge in der Seleukidenherrschaft und die parthische Haltung im römisch-pontischen Konflikt*, Bochum 1978 (Bochumer historische Studien. Alte Geschichte, 3) , 10ff. 58ff.; Ehling, „Unruhen" (Anm. 13), 326f.

57 Wiesehöfer, *Persis* (Anm. 25), 137f. u. ö.; Heidemarie Koch,: „Herrscher in der Persis unter Seleukiden und Parthern", *Welt des Orients* 19 (1989), 84–95, hier: 93. 95.

58 Rüdiger Schmitt, „Der Name Hyspaosines (samt Varianten)", in: *Aspects of Iranian culture in honor of Richard Nelson Frye*, Carol Altman Bromberg, Hrsg., Ames 1992 (Bulletin of the Asia Institute, N. S. 4), 245–249; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 291.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000304

nischer Prägung[59] angehört haben. Beim Tod von Antiochos VII. Sidetes war er schon im höheren Alter. Er starb am 11. Juni 124[60] mit 85 Jahren.[61] Bereits unter Antiochos IV. Epiphanes verwaltete Hyspaosines – er bekleidete eigentlich das Amt eines Eparchen – die „Satrapie des Erythräischen Meeres", wozu nicht nur die Charakene,[62] sondern auch angrenzende Gebiete gehörten, aber vermutlich nicht die Mesene,[63] die später aber ein integraler Teil des Kleinreiches war.

Bereits zwischen 141 und 139 prägte Hyspaosines eigene Kupfermünzen,[64] was eventuell auf seine politischen Ambitionen verweist, sofern ihm der Seleukidenkönig dieses Recht nicht ausdrücklich zugestanden hatte. Da in diesen Zeitraum die Gefangennahme von Demetrios II. fällt, scheint Hyspaosines im Prinzip eine politische Verselbstständigung angestrebt zu haben. Spätestens nach der Gefangennahme von Demetrios konnte er als quasi-unabhängiger König agieren und seine Politik, sollte Gefahr im Verzug sein, bald als proseleukidisch oder proarsakidisch ausgeben. Solange er als Gouverneur Teil der antiparthischen Koalition war, konnte er seinen Wunsch nach größerer Unabhängigkeit nicht laut artikulieren. Nach der Gefangennahme von Demetrios und dem bald danach erfolgten Tod von Mithridates scheint Hyspaosines aus seinen politischen Ambi-

---

59 Die Personennamen der Familie verweisen auf einen graeco-makedonischen Adel, wie es Alexander einst vorschwebte.

60 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 282/283 Nr. -123; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 40 Nr. 7 und 298. 300.

61 Lukian, *Makrobioi* 16, 16; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 124 Nr. 20; vgl. noch Sheldon A. Nodelman, „A preliminary history of Characene", *Berytus* 13 (1959/ 60), 83–121 > Maisān, *al-Ustād* 12 (1963/64), 432–463 [= arab. Übers. von F. Gamil], 91. 93. 105. 107.

62 Die Landschaft Mesene (Maysān) ist eigentlich das von Tigris, Kleinem Tigris und Euphrat umflossene Gebiet, während mit Charakene die Region um die Hauptstadt Spasinou Charax bezeichnet wird. Zur Lokalisierung von Spasinou Charax, dem alten Alexandreia bzw. Antiocheia, vgl. John Hansman, „Charax and the Karkheh", *Iranica antiqua* 7 (1967) = *Mélanges [Roman] Ghirshman* II, 21–58 > al-Ǧuġrāfīya al-tārīḫīya li-minṭaqat raʾs al-Ḫalīǧ al-ʿArabī: "Ḫaraks wa'l-Karḫah" taʾlīf Ǧūn Hānsmān, tarǧamat ʿĀdil ʿAbd Allāh Ḥaṭṭāb (Manšūrāt Markaz Dirāsāt al-Ḫalīǧ al-ʿArabī. 42 al-Silsila al-Ḥaṣṣa Ǧāmiʿat al-Baṣra) Markaz Dirāsāt al-Ḫalīǧ al-ʿArabī, [al-Baṣra] 1980; ders., „The land of Meshan", *Iran* 22 (1984), 161–166; ders., „Characene and Charax", in: *Encyclopaedia Iranica*, V, London 1992, 363–365; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 198f. und dies., „Die Zeugnisse zur Geschichte und Kultur der parthischen Charakene", in: *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin (27.–30. Juni 1996)*, Josef Wiesehöfer, Hrsg., Stuttgart 1998 (Historia. Einzelschriften, 122), 407–415, hier: 409.
Das Seleukidenreich war in Satrapien, Eparchien und Hyparchien unterteilt. Die Namen für die Eparchien enden häufig auf -ene (vgl. William Tarn, *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt ^{3}1966, Nachdr. 1972, 154f. [< *Hellenistic civilisation,* London 1927. ^{2}1930. ^{3}1952, Nachdr. 1959. 1974 = *Hellenistic civilisation,* , Cleveland u. a. 1961. ^{8}1969. 1971 (Meridian books, 121) = dsgl., London 1966, Nachdr. 1974 (University paperbacks, 170) = dsgl., New York 1975 (New American Library) > *Cywilizacja hellenistyczna,* Warszawa 1957 > *La civilta ellenistica,* Firenze 1978 (Il pensiero storico) >*La civilisation hellénistique,* Paris 1936]; ders., „Seleucid-Parthian studies", *Proceedings of the British Academy* 16 (1930), 105–135 [auch separat ersch.], hier: 126–135 = 24–33 [§ IV]).

63 Ibid., 133 = 31.

64 Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 200.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000305

tionen kein Hehl gemacht zu haben, zumindest wollte er seine Unabhängigkeit nicht zu sehr beschnitten wissen.

Im Jahr 138/37 besetzte Hyspaosines ganz Babylonien und vertrieb die eingefallenen Elymäer,[65] was durch den Umstand begünstigt wurde, dass Phraates den Elymäern eine Niederlage beigebracht hatte.[66] Ehe Antiochos VII. Sidetes zu seinem großen Ostfeldzug aufbrach, wechselte Hyspaosines die Fronten und ging ein Bündnis mit der Elymais ein. Anscheinend waren Teile Babyloniens wieder in parthische Hand gefallen. Wegen des Bündnisses mit Elam war die militärische Lage für Hyspaosines offenbar nicht ungünstig.[67] Pilinussu (< Philinos), der parthische Oberstratege von Babylonien („Stratege von Babylonien, der den vier Strategen vorsteht")[68] musste sich im Monat Nisan des Jahres 133 ins medische Hochland zu Bagajaša (Baga-asa = Bakasis?), dem Bruder von Phraates, begeben,[69] wo er offenbar um Truppenverstärkung bat. Doch Phraates enthob ihn seines Amtes oder wies ihm eine andere Aufgabe zu. Auf jeden Fall wurde er vom König durch Te'udisisu (< Theodosios) als Oberstrategen ersetzt.[70] Nach dem Tod von Antiochos und Phraates sah sich Hyspaosines am Ziel seiner Wünsche angelangt und legte sich ganz offiziell den Königstitel zu, was aus einem Keilschrifttext aus dem Jahr 127/26 v. Chr. hervorgeht,[71] wo Hyspaosines im Hochsommer 127 in Babylon als šarru (LUGAL) anerkannt war.[72] Doch bereits kurze Zeit danach, im Spätsommer des gleichen Jahres, vertrieb der parthische General Timarkusu (Timarchos) den mesenischen König aus der Stadt Babylon und hielt in ihr Einzug.[73] Die parthischen Truppen rückten bis in die Mesene vor.[74] Kurzfristig scheint sich das Blatt im Jahr 125/24 – in diesem Jahr fiel Phraates Onkel und Nachfolger Artabanos im Kampf gegen die Tocharer (chin. Ta Yüeh-chih)[75] – nochmals zugunsten von Hyspaosines gewendet zu haben. Ti'mū-

---

65 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 168–171 Nr. -137; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 28–30 Nr. 1, bes. 29, und 293.

66 Iustin 41, 6, 8; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 28, vgl. 293; Debevoise, *History* (Anm. 2), 25–27; Wolski, *Empire* (Anm. 2), 82; Edward Dąbrowa, „Zeugnisse zur Geschichte der parthischen Susiane und Elymais", in: Wiesehöfer, *Partherreich* (Anm. 62), 417–424, hier: 417.

67 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 216/217 Nr. -132; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 30f. Nr. 2 und 293f.

68 Ibid., 31. 294.

69 Ibid.

70 Ibid.

71 Ibid, 31–34 Nr. 3 und 294.

72 Ibid., 33. 294.

73 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 254/255 Nr. -126; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 34f. Nr. 4.

74 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 260/261 Nr. -125; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 35–37 Nr. 5.

75 Iustin 42, 2, 2, Debevoise, *History* (Anm. 2), 37; Altheim und Stiehl, *Geschichte* (Anm. 2), 605f. 617; Olbrycht, *Parthia* (Anm. 3), 89; Schippmann, *Grundzüge* (Anm. 2), 29; Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 2), 27; Tarn, *Greeks* (Anm. 22), 285–287. 515–519 u. ö.; Emmanuel Choisnel, *Les Parthes et la Route de la Soie*, Paris u. a. 2004 (Collection Centre Asie), 56 u. ö.; Frye, *History* (Anm. 2), 191ff., vgl. auch Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 275.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000306

ṭusu (< Timotheos), der Sohn von Hyspaosines zog von Babylon nach Seleukeia (am Tigris).[76] Der parthische Gouverneur – vermutlich ist es Himeros – nahm jedoch Timotheos gefangen und sandte ihn auf Befehl des Königs in Ketten gefesselt zu seinem Vater Hyspaosines zurück, worauf Hyspaosines einen Brief an den Gouverneur schrieb.[77] Auf den Inhalt des Briefes wird in dem Keilschrifttext nicht näher eingegangen. Man kann vermuten, dass Hyspaosines unter gewissen Bedingungen zu einer Anerkennung der parthischen Oberhoheit bereit war. Zur gleichen Zeit besiegte der Partherkönig – es müsste noch Artabanos gewesen sein – den elymäischen General Pittit in einer Schlacht (Ende des Jahres 125 v. Chr.) und nahm ihn gefangen. Das Heer Pittits zählte 15.000 Mann.[78] Ob Hyspaosines nun bereit war, sich als Vasall dem parthischen Reichsverband angliedern zu lassen, oder ob er nochmals alles auf eine Karte zu setzen gedachte, wissen wir nicht. Als Hyspaosines am 11. Juni 124 starb, scheint angesichts der parthischen Bedrohung der territorialen Integrität der Mesene die Thronfolge nicht geregelt gewesen zu sein. Möglicherweise war Theodosios ums Leben gekommen oder musste als Geisel an den parthischen Hof gehen. Dank der Initiative von Talasi'asu, der Witwe von Hyspaosines, wurde der noch minderjährige Sohn Apodakos (124–104/3 v. Chr.) König.[79]

Hyspaosines Traum, eine unabhängige Herrschaft in Babylonien zu errichten, währte nur kurz. Er nannte sich nach dem Tod von Antiochos und Phraates offiziell in Keilschrifttexten „König", musste sich aber noch vor seinem Tod Artabanos beugen und die Oberhoheit des Partherkönigs anerkennen. Die im Osten eingefallenen Nomaden (Saken, Tocharer), denen sowohl Phraates als auch Artabanos erlag und die dem Reich der baktrischen Griechen eine Ende bereiteten, hatten das Partherreich nicht so entscheidend geschwächt, dass die Mesene, das „Meerland", die Persis und die Elymais davon einen längerfristigen Vorteil ziehen konnten.

Die Keilschrifttexte gewähren nur stellenweise und bruchstückhaft einen Einblick in die komplizierten Verhältnisse vor und nach dem Feldzug von Antiochos VII. Dank des nach Phraates Tod entstandenen Machtvakuums und der immer noch virulenten Nomadengefahr konnte sich Hyspaosines berechtigte Hoffnungen machen, dass die Tradition der Könige des „Meerlandes", die einst den Assyrern getrotzt und schließlich unter Nabū-apla-uṣur (Nabopolassar, 626–17.08.605

---

76 Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 272/273. 274/275. 278/279 Nr. -124; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 37–39 Nr. 6.

77 Ibid., 38. 295.

78 Ibid., 37–39. 295.

79 Michael Alram, *Iranisches Personennamenbuch*, IV: *Nomina propria iranica in nummis. Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen*, Wien 1986 (ÖAW. PH. Sonderpublikation der Iranischen und der numismatischen Kommission), 156 Taf. 16; 495–497, vgl. ferner Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 300–303, Nodelman, „History" (Anm. 61), 91f. Keilschrifttext: Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 282/283 Nr. -123; Schuol, *Charakene* (Anm. 14), 40 Nr. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000307

v. Chr.) an deren Sturz beteiligt waren,[80] in erneuerter Form wieder aufleben würden. Ab 125/24 ließ Hyspaosines Tetradrachmen prägen.[81] Die Emissionen endeten auch nach seinem Tod nicht und mussten erst 122/21 eingestellt werden, als Mithridates die Bronzemünzen überprägen ließ.[82] Fortan blieb die Mesene ein parthisches Vasallenreich, das in seiner Autonomie natürlich eingeschränkt war, aber weiterhin das Recht besaß, Münzen zu prägen.

Persis

Die Fratarakā-Fürsten der Persis verfolgten ähnlich wie die Fürsten der benachbarten Persis eine Politik, die eine allmähliche Loslösung vom Seleukidenreich zum Fernziel hatte. Vahbarz (Oborzos)[83] oder Vādfradād (Autofradates) I.[84] machte sich nach dem Tod von Antiochos IV. Epiphanes unabhängig.[85] Mit Vādfradād II.[86] endete die Autonomie.[87] Die Persis war ein Teil des Arsakidenreichs, besaß aber weiterhin das Recht zur eigenen Münzprägung.

Elymaïs

Die Elymais und Persis hatten bereits vor dem Ende der Seleikidenherrschaft im iranischen Hochland begonnen, sich von der der Zentralgewalt in Antiochia zu emanzipieren, wozu die politische Lage nach dem Tod von Antiochos III. (223–187 v. Chr.) und Antiochos IV. Epiphanes nicht ungünstig war. Beide kamen beim Plündern von Tempeln in Elam ums Leben.[88] Kamnaskires (oder Kamniski-

---

80 Stefan Zawadzki, *The fall of Assyria and Median-Babylonia relations in light of the Nabopolassar chronicle*, Poznan u. a. 1988 (Seria Historia, 149).

81 Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 155f. Taf. 16. 491–494.

82 Edward Th. Newell, *Mithradates of Parthia and Hyspaosines of Characene. A numismatic palimpsest*, New York 1925 (Numismatic notes and monographs, 26); Sellwood, *Introduction* (Anm. 1), 66; Georges Le Rider, *Suse sous les Séleucides et l es Parthe. Les trouvailles monétaires et l'histoire de la ville*, Paris 1965 (Mémoires de la Mission archéologique en Iran, 38), 387f.; vgl. Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 156.

83 Wiesehöfer, *Persis* (Anm. 25), 110.

84 Ibid. 110–112.

85 Vgl. allgemein Wiesehöfer, „Zeugnisse zur Geschichte und Kultur der Persis unter den Parthern", in: Wiesehöfer, *Partherreich* (Anm. 62), 426.

86 Wiesehöfer, *Persis* (Anm. 25), 112f.

87 Ibid., 127. 129; ders., „Zeugnisse zur Geschichte und Kultur der Persis unter den Parthern", in: Wiesehöfer, *Partherreich* (Anm. 62), 426.

88 Mittag, *Antiochos* (Anm. 4), 328–330; Jean-Pierre Guépin, „A contribution to the location of Ta Azara, the chief sanctuary of Elymais", *Persica. Jaarboek van het Genootschap Nederland-Iran, Stichting voor Culturele Betrekkingen* 2 (1965/66), 19–26, hier: 23; Maurice Holleaux, „Études d'histoire hellénistique III. La mort d'Antiochos IV Épiphanès", *Revue des études anciennes. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux et des universités du midi* 18 (1916), 77–102 = *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, III: *Lagides et Séleucides*, Paris 1942, Nachdr. 1968, 255–279; Schmitt, *Untersuchungen* (Anm. 4), 1f. 10. 22. 101; Fischer, *Seleukiden*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000308

res) I. Soter (bis 145 v. Chr.)[89] erlangte in dieser Zeit einen unabhängigen Status, den auch seine Nachfolger Kamnaskires II. Nikephoros (145–139 v. Chr.)[90] und zunächst auch Okkonapses (139/138)[91] wahren konnten. Die Elymais hatte sich der antiparthischen Koalition unter Führung von Demetrios II. angeschlossen. Als Demetrios in parthische Gefangenschaft geriet, musste sich Okkonapses jedoch schließlich Mithridates I. beugen[92] und seine Oberhoheit anerkennen. Okkonapses' Nachfolger Tigraios (138/7–133/2)[93] agierte als unabhängiger König, bis ihn Phraates absetzte, nachdem er 133/32 Susa erobert hatte. Phraates machte nun Kamnaskires III.[94] zum König, der allerdings für kurze Zeit Antiochos VII. untertan war. Danach erlitt die Elymais das gleiche Schicksal wie die Mesene und wurde ein parthisches Vassallenreich.

Edessa

In die Zeit von Antiochos' Partherfeldzug fällt die Gründung des Fürstentums von Edessa.[95] Als Ausgangsdatum des Kleinreichs wird in mehreren Quellen einschließlich der pseudo-dionysianischen Chronik das Jahr 180 der Seleukidenära angegeben (*Edessenische Chronik*,[96] Jakob von Edessa [ca. 633–708],[97] Michael

(Anm. 7), 92–95; Josef Wiesehöfer, „Συνοίκησις und ἀπορία χρημάτων. Antiochos IV. und die Heiligtümer der Elymais", in: *Widerstand, Anpassung, Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag*, Norbert Ehrhardt und Linda-Marie Günther, Hrsg., Stuttgart 2002, 109–120; Grainger, *War* (Anm. 8).

89 Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 139, vgl. ferner Edward Dąbrowa, „Les Seleucides et l'Elymaide", *Parthica* 6 (2004) = *Parthia and beyond. Cultural interconnections in the classical period. Papers in honour of Gennadij A. Koselenko*, Antonio Invernizzi, Hrsg., 107–115.

90 Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 140f., vgl. noch János Harmatta, „Parthia and Elymais in the 2nd Century BC", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 29 (1981), 189–217, hier: 206. 209.

91 Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 142.

92 Vgl. Harmatta, „Parthia" (Anm. 90), 201f.

93 Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 142, vgl. noch Harmatta, „Parthia" (Anm. 90), 210.

94 Kamnaskires III. ist auf Münzen oft zusammen mit seiner Gemahlin Anzaze abgebildet, vgl. Alram, *Personennamenbuch* (Anm. 79), 143f., David Sellwood, „Minor states in Southern Iran", in: *The Cambridge history of Iran*, III, 1: *The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, Ehsan Yarshater, Hrsg., Cambridge u. a. 1983, Nachdr. 1993, 299–321, hier: 307f.; Guépin, „Contribution" (Anm. 88), 19.

95 Zur Geographie vgl. Kurt Regling, „Zur historischen Geographie des mesopotamischen Parallelogramms", *Klio* 1, 3 (1902), 443–476, hier: 459f., Ernst Kirsten, Art. „Edessa", in: *RAC*, IV, Stuttgart 1959, 552–597, hier: 552f.

96 Ludwig Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben*, Leipzig 1892 (TU, 9, 1), 88/147 Z. 11; Guidi, *Chronica minora* I, 3 Z. 16f./4 [Text/Übers.].

97 Ernest-Walter Brooks, „Chronicon Iacobi Edesseni. [Edidit et] interpretatus est …", in: *Chronica minora*, III: Paris 1905/1907 (CSCO.S, Ser. 3, 4) > CSCO, 5/6 = CSCO.S, 5/6, Louvain 1955 [Textus]/ ibid. 1955. 1960 [Versio], 261–330/197–258, hier: 282 Z. 4–9/211 [Text/Übers.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000309

Syrus[98]), was dem Jahr 133/132 v. Chr. nach makedonischer[99] oder 132/131 v. Chr. nach babylonischer Zählung[100] entspricht. Nach der edessenischen Königsliste, wie sie bei Pseudo-Dionysios von Tell Maḥrē überliefert ist, regierte Orhai bar Ḥewyā von 132–127.[101] Auf ihn folgen die Fürsten ʿAḇdū bar Maṣʿur (127–120) und Pradašt (< Fradašt < Fradāxšti [„hervorragende Geschicklichkeit habend"][102]) bar Gebarʿū (120–115). Der Name des ersten Fürsten ist etwas problematisch. Orhai ist kein Personenname, sondern ein Ortseponym, d. h. der Name ist mit dem alten aramäischen Ortsnamen von Edessa identisch. Der Vatersname kommt im aramäischen Onomastikon nicht vor und ist vermutlich ungebräuchlich, obgleich Namen von Tieren nicht selten als Personennamen benutzt werden,[103] aber Ḥewyā (serpens)[104] ist nicht belegt.[105] Gewöhnlich wird in der einschlägigen Literatur Orhai durch Aryū ersetzt. Aryū gilt in der *Doctrina Addai* als Stammvater des Königshauses.[106] Diese Annahme wäre natürlich nur

---

98 *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Éd. ... et trad. en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot*, IV: *Texte syriaque*, Paris 1910, Nachdr. Bruxelles 1963, 77 Z. 20–25, bes. 24f.; dsgl., Bd. I, Paris 1899, Nachdr. Bruxelles 1963, 120 [Text/Übers.].

99 In Syrien begann die Seleukidenära gemäß dem makedonischen Kalender im Herbst am 1. Dios 312 v. Chr. (= 1. Tisri = 7. Oktober). In den östlichen Reichsteilen galt die babylonische Zählung ab dem 1. Nisan des Jahres 311 (= 3. April). Vgl. Parker und Dubberstein, *Chronology* (Anm. 7) 20.

100 Der Jahresanfang fiel im 180. Jahr der Ära auf den 4. April 132 v. Chr. (ibid., 42). In Syrien kehrte man mit den Seleukiden dank des makedonischen Kalenders zu einem Jahresanfang im Herbst zurück, was in diesem Raum dem seit alters praktizierten Rhythmus entsprach. Erst in der neubabylonischen Zeit war man zu einer Frühjahrszählung nach babylonischem Vorbild übergegangen.

101 *Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum. Ed. J[ean]-B[aptiste] Chabot*, I, Paris 1927, Nachdr. Louvain 1953 (CSCO, 91 = CSCO.S. Ser. 3, 1 [*Textus*]), 50 Z. 20–23/ders., *Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum interpretatus est J[ean]-B[aptiste] Chabot*, I, Louvain 1949 (CSCO, 121 = CSCO.S. Ser. 3, 1 = 66 [*Versio*]), 40 [Text/Übers.]; Otto F. Tullberg, *Dionysii Telmahharensis Chronici Liber primus. Textum e codice ms. syriaco Bibliothecae Vaticanae transcripsit notisque illlustravit ...*, Uppsaliae 1850, 65 Z. 17, vgl. ferner Alfred von Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne*, St.-Pétersbourg 1887 (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg. Sér. 7, 35, 1) abweichende chronologische Rekonstruktion bei Andreas Luther, „Die ersten Könige von Osrhoene", *Klio* 81 (1999), 437–454 und ders., „Elias von Nisibis und die Chronologie der edessenischen Könige", *Klio* 81 (1999), 180–198.

102 Justi, *Namenbuch* (Anm. 32),101.

103 Zu Säugetieren, Reptilien, Fischen und Vögel als weiblichen und männlichen Namen vgl. Theodor Nöldeke, „Einige Gruppen semitischer Personennamen", in: ders., *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904, 72–106 und in ders., *Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. 18 Aufsätze und Studien* , Amsterdam 1982, 72–106, hier: 76–90.

104 Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin u. a. 1895, Halle ²1928, Nachdr. Hildesheim u. a. 1966. 1982. 1995, 220.

105 Die Schlange ist als Personenname im arabischen und gelegentlich im hebräischen Bereich vertreten, vgl. Nöldeke, „Gruppen" (Anm. 103), 87. Häufig ist diese Namensbildung nicht.

106 *The Doctrine of Addai, the Apostle, now ed. in a complete forming the original Syriac, with an Engl. transl. and notes by George Phillips*, London 1876), 47/49 Z. 13; *The Teaching of Addai. Transl.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000310

zutreffend, wenn sich nachweisen ließe, dass der Ahn der Familie gleichzeitig der erste edessenische Fürst war oder die ersten Fürsten Nachfahren Aryūs waren, was jedoch die Vatersnamen der in der Königsliste verzeichneten ersten Regenten nicht unbedingt nahelegen.

Aus dem Namen Aryū und dem Namen des zweiten Königs nebst dem Vatersnamen des dritten Fürsten lässt sich ein interessanter Schluss ziehen. All diese Namen besitzen die arabische hypokuristische Endung -ū, die gelegentlich noch bis ins 7. Jahrhundert n. Chr. gebräuchlich war, ehe sie im Arabischen verschwand.[107] Die Träger dieser Namen waren demnach arabischer Herkunft und gehörten mit Sicherheit nicht zur städtischen Oberschicht Edessas, die damals Griechisch sprach. Plinius nennt die Bewohner von Orhai daher *Arabes Orrhoei*,[108] was aber nicht impliziert, dass Edessa primär von arabischen Migranten besiedelt war. Seine Bewohner rekrutierten sich aus alteingesessenen Aramäern, Griechen und aramaisierten Migranten aus der Steppe. Das nördliche Mesopotamien wurde seit Xenophon (ca. 426 – ca. 354 v. Chr.) Arabia[109] genannt, als

---

by Goerge Howard, Chico, Calif. 1981 (Texts and translations, 16 = Early Christian literature series, 4), 98 Z. 13/99.
Ob der Name von dem hebräischen oder aramäischen Wort für den Löwen (ărī/aryē/aryā) abzuleiten ist (so Eduard Meyer, „Edessa (Nr. 2)", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V, 2, Stuttgart 1905, Nachdr. ibid. 1958. 1987. 1997, 1933–1938, hier: 1934), ist fraglich. Normalerweise wird das arabische Hypokoristikon -ū nicht an aramäische Personennamen angehängt. Wenig wahrscheinlich ist eine armenische oder parthische Herkunft des Namens (so Warwick Ball, *Rome in the East. The transformation of an empire*, London u. a. 2000), 89.

107 Klaus Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung – Text – Übersetzung – Deutung – Grammatik/Wörterbuch – Deutsch-aramäische Wortliste – Register*, Göttingen 1984, 445. 86 Anm. 2.

108 Plinius, *Historia naturalis* 5, 85; 6, 25. 117. 129; Tacitus, Annales 11, 10, 12, 12. 14: Arabes.

109 *Anabasis* 1, 5 1, vgl. zur Stelle Fritz Schachermeyr, Art. „Mesopotamien", in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XV, 1, Stuttgart 1931, Nachdr. ibid. 1956. 1960. 1965. 1984, 1105–1163, hier: 1131; Peter Högemann, *Alexander der Große und Arabien*, München 1985 (Zetemata, 82), 29; Ernst Herzfeld, „Hittite geography of Asia Minor. §91 Urušša and Elu'at. Elu'at-Urfa, Edessa", in: ders., *The Persian empire. Studies in geography and ethnography of the ancient Near East. Ed. from the posthumous papers by Gerold Walser*, Wiesbaden 1968, 103–105, hier: 103; Otto Lendle, *Kommentar zu Xenophons Anabasis (Bücher 1–7)*, Darmstadt 1995, 45f.; Jan Retsö, „Xenophon in Arabia", in: *Greek and Latin studies in memory of Cajus Fabricius*, Sven-Tage Teodorsson, Hrsg., Göteborg 1990 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 54), 122–133; ders., *The Arabs in antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London 2003, 252. 446; Francis Joannès, „L'itineraire des Dix-Mille en Mésopotamie et l'apport des sources cunéiformes", in: *Dans les pas des Dix-mille. Peuples et pays du Proche-Orient vus par un Grec. Actes de la Table ronde internationale, Toulouse, 3–4 février 1995*, Pierre Briant, Hrsg., Toulouse 1996, 173–200; Valerio Manfredi, *La strada dei diecimila. Topografia e geografia dell'Oriente di Senofonte*, Milano 1986 (Ricerche dell'Istituto di storia antica dell'Universita cattolica. Commenti, 1 = Le edizioni universitarie Jaca, 20). Anders Fred Donner, „Xenophon's Arabia", *Iraq* 48 (1986), 1–14; zur Präsenz von Arabern im Zweistromland in der ersten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. vgl. Israel Ephʿal, *The ancient Arabs. Nomads on the borders of the fertile crescent, 9th–5th century BC*, Jerusalem u. a. 1982. ²1984.; Högemann, *Alexander*, 29 u. ö.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000311

wäre es eine Extension der arabischen Halbinsel.[110] Noch in der Sasanidenzeit trägt die Region südlich von Nisibis, im Prinzip das nördliche Mesopotamien, den Namen Bēṯ ʿArḇāyē (< Bēṯ ʿAraḇāyē, griech. Arabia, parth. Arbāyestān[111]), „Land der ʿArḇāyē/ʿAraḇāyē", dessen Bewohner als in erster Linie als arabisch sprechende Nomaden vorgestellt wurden.[112] Die geographische Bezeichnung geht letztlich auf die achämenidische Verwaltungspraxis zurück.[113] In den erwähnten astronomischen Tagebüchern ist für das 2. Jahrhundert v. Chr. wiederholt von Einfällen der Araber die Rede,[114] die aus der westlich des Euphrat gelegenen Regionen Raubzüge nach Babylonien unternahmen. Damit sind stets arabische Beduinen gemeint.

Edessa war ursprünglich eine seleukidische Militärkolonie, die Seleukos I. Nikator (312–280) im Jahr 303/02 v. Chr. gründete.[115] Der Stadtplan[116] des von den

---

110 Bei Herodian (3, 9, 3f.) wird die Region mit Arabia Felix verwechselt.

111 André Maricq, „Res Gestae Divi Saporis", *Syria* 35 (1958), 295–359, hier: 305. 336, wiederabgedr. in: ders., *Classica et Orientalia*, Paris 1965 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publication hors série, 11), 37–101, hier: 47. 78 , Michael Back, *Die sasanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, Leiden 1978 (Acta Iranica, 18 = Sér. 3, Textes et memoires, 8) Leiden 1978, 286.
Wenn der späteren aramäischen bzw. syrischen Namensform ein altpersisches Arbāya (und nicht das arabische Collectivum ʿarab „Araber, Wüstenaraber, Beduinen") zugrunde liegen sollte, müsste die Transcription ʿArbāyē lauten.

112 Nisibis war ab 363 n. Chr. Teil dieser Region und Sitz der Provinzverwaltung sowie ab 410 gleichzeitig Metropolie der ostsyrischen Kirche (vgl. C. Detlef G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Lfg. 1, D 2), 269–367, hier: 295, Jean-Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus. Repertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Stuttgart 1993 (Beiruter Texte und Studien, 49) Beirut 1993, 61. 116ff.

113 Ernst Herzfeld, „The Satrapies of the Persian Empire. §243 The Satrapy No. 3: Bābēruš, and Satrapy No. 4: Athūra-Arbāya", in: ders., *The Persian empire. Studies in geography and ethnography of the ancient Near East. Ed. from the posthumous papers by Gerold Walser*, Wiesbaden 1968, 304–306, hier: 305f.

114 Vgl. Sachs, *Diaries* (Anm. 7), 260/261. 278/279. 280/281. 310/311 u. ö.; Schuol, Charakene (Anm. 14), 37. 39.

115 Plinius, *Historia naturalis* 6, 117; Appian, *Syriake* 57 (*Appian's Roman history with an engl. transl. by Horace White II*, London u. a. 1912, Nachdr. 1932. 1955. 1962. 1972. 1982. 1988. 1999 [The Loeb classical library, 3], 212; *Appiani Historia romana*, I: *Proemium, Iberica, Annibaica, Libyca, Illyrica, Syriaca, Mithridatica, Fragmenta [ex recensione Ludovici Mendelssohnii] ediderunt P[aul] Viereck et A[nton] G[erard] Roos. Editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit E[milio] Gabba*, Leipzig 1936. 1962 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 406 § 297f.; Kai Brodersen, *Appians Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45,232–70,369). Text und Kommentar*, München 1989 [Münchener Arbeiten zur alten Geschichte, 1], 38, vgl. Samuel Lieu, „Edessa", in: *Encyclopædia Iranica*, VIII, Ehsan Yarshater, Hrsg., Costa Mesa, Calif. 1998, 174f.; Viktor Tscherikower, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Großen bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927 (Philologus. Suppl. 19, 1), Nachdr. New York 1973, 88f.; Steven K. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture on the Eastern fringes of the Roman Empire, 114–242 C. E.*, London u. a. 2001, 8; Judah B. Segal, Edessa, 'the blessed city', Oxford 1970, Nachdr. Piscataway 2001, 5 u. ö.; Kirsten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000312

Einheimischen ʾŌrhāi (westsyr. ʾŪrhōi > türk. Urfa) genannten Ortes – der altorientalische Vorläufer müsste das Admē der Keilschrifttexte sein[117] – folgt dem Muster des Architekten Hippodamos und unterscheidet sich gravierend von der einheimischen Rundstadt mit ihrem Straßengewirr. Wegen ihres Wasserreichtums erhielt die Lokalität den gleichen Namen wie das makedonische Edessa[118] bei der alten makedonischen Königsresidenz Aigai/Aigeai. Vermutlich gaben die Kleruchen ihrer neuen Siedlung diesen Namen, da sie größtenteils aus Edessa in Makedonien oder dessen Umgebung stammten.[119] Der makedonische Ortsname Edessa, von den Slaven in byzantinischer Zeit Voden bzw. Vodina genannt, ist aus *«edes±ā (Vedesja) entstanden[120] und hängt etymologisch mit den indogermanischen Wörtern für „Wasser" (z. B. slav. *voda*, phryg. *bedu*, got. *wato*, litau. *vanduõ*)[121] zusammen. Würde man Orhay vom akkadischen Wort *yarḫu* „Teich, Weiher"[122] ableiten, hätte man fast ein Äquivalent zum griechischen Namen bzw.

„Edessa" (Anm. 95), 553; Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première Croisade*, Paris 1892 = *Histoire d'Édesse, politique, religieuse et littéraire depuis la fondation du royaume de l'Osrhoène, en 132 avant J.-C., jusqu'à la première croisade et la conquête définitive par les Arabes en 1144 a. D., avec des notes critiques et références et des textes documentaires*, Amsterdam 1975, 22f. < *Journal asiatique*, 8. Sér. 18 (1891), 87–133. 201–278. 380–439 und 19 (1892), 5–102; Michael Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart 2005 (Oriens et Occidens, 9), 228ff.; Ball, *Rome* (Anm. 106), 89. Siehe auch unten, Anm. 117.

116 Vgl. Segal, *Edessa* (Anm. 115), 262 und Han J. W. Drijvers, „Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung", in: *ANRW*, II, 8, Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Hrsg., Berlin u. a. 1977, 799–906, hier: 865.

117 Gelegentlich wird in syrischen Quellen (u. a. im Lexikon von Hassan Bar Bahlul) statt des üblichen einheimischen Namens ʾŌrhai (> heute Urfa) für Edessa angegeben, dass der alte Name der Stadt ʾdmʾ sei, was nichts anderes als der in Keilschrifttexten erwähnte Ort Adme bei Harran sein kann (Amir Harrak, „The ancient name of Edessa", *JNES* 51 [1992], 209–214).

118 Vgl. Eleni G. Papaefthymiou, *Édessa de Macédoine. Étude historique et numismatique*, Athènes 2002 (Bibliothèque de la Société Hellénique de Numismatique, 7); Argyro B. Tataki, *Macedonian Edessa: prosopography and onomasticon*, Athens 1994 (Kentron Hellēnikēs kai Rōmaïkēs Archaiotētos. Meletēmata, 18); E. I. Stougiannake, *Edessa he Makedonike hen te historia*, Salonica 1932.

119 Diese Ansicht wird von Bar-Kochva, Army (Anm. 23), 27f., in Zweifel gezogen.

120 Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I, Bern u. a. 1959. ^{5}2005, 79; Paul Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896. Nachdr. ibid. 1970, 286. 405 [> *Introducción a la lingüstica griega y latina. Traducción de S[alvador] Fernández Ramírez y M[anuel] Fernández-Galiano*, Madrid 1946 (Consejo superior de investigaciones cientificas, 4)]; ders., „Sprachliche Vorgeschichte des Balkans", *Revue internationale des études balkaniques* 1, 2 (1935), 41–48 [= 379–386], hier: 45 [= 383].

121 Vgl. Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970, Nachdr. ^{3}1991 (Indogermanische Bibliothek. Reihe 2. Wörterbücher), 957–959, bes. 958, Pokorny, *Wörterbuch* I (Anm. 120), 78ff.

122 Ignace J. Gelb, Benno Landsberger und A. Leo Oppenheim, ed. board, *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* [= CAD], VII: *I and J*, Chicago u. a. 1960, 325: water hole, pond; Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947) bearb. ...*, I: *A–L*, Wies-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000313

zu den Quellteichen unterhalb der Zitadelle. Das Problem bei einer derartigen Herleitung wäre, dass der Wechsel des Laryngals befriedigend erklärt werden müsste. Im Arabischen gibt es jedoch eine weitere Wurzel ähnlicher Bedeutung, die ohne größere Schwierigkeiten mit dem alten Stadtnamen in Verbindung gebracht werden kann. Von der Wurzel wrh ist das seltene Adjektiv warih abgeleitet, das „wasserreich" bedeutet und in Zusammenhang mit am Horizont aufziehenden Wolken gebraucht wird.[123] In diesem Fall würde sich der Name Orhai nur auf die Stadtregion mit den Quellteichen beziehen, was durchaus sinnvoll wäre. Später wurde dann der Name für den ganzen Ort benutzt. Vermutlich kam auch ein Teil der Militärkolonisten, der Kleruchen,[124] aus der Gegend des makedonischen Edessa und nannte die Neugründung nach dem Ort der alten Heimat.[125] Zur Zeit von Antiochos IV. Epiphanes wurde die Militärkolonie in eine *polis* umgewandelt und erhielt den Namen Antiocheia an der Kallirrhoe („am schön fließenden [Wasser]"), den sie nicht nur in literarischen Quellen,[126] sondern vor allem auf Bronzemünzen trägt, die unter Antiochos IV. für den Lokal-

---

baden 1965, 412: Teich (vgl. ibid. Bd. III. *S–Z. Berichtigungen und Nachträge*, Wiesbaden 1981, 1465); CAD VII, 440: pond, pool; Thomas R. Kämmerer und Dirk Schwiderski, *Deutsch-Akkadisches Wörterbuch*, Münster 1998 (Alter Orient und Altes Testament, 255), 378: Teich; vgl. Julius Lewy, „Influences ḫurrites sur Israël", *Revue des études sémitiques* 1938, 2, S. 49–75, hier: 73 Anm. 4: Teich, Zisterne, Sumpf.
Nach Julius Lewy ("The late Assyro-Babylonian cult of the moon and its culmination at the time of Nabonidus", *Hebrew Union College annual* 19 (1945/46), 405–489, hier: 431 Anm. 139; ders., „Influences ḫurrites", 73) wäre das Wort hurritischer Herkunft (dsgl. Michał Gawlikowski, „Les dieux de Palmyre", in: *ANRW*, II, 18, 4, Wolfgang Haase, Hrsg., Berlin u. a. 1990, 2604–2658, hier: 2616).

123 Adolf Wahrmund, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, I, 1, 2, Giessen ^{3}1898, Nachdr. Graz 1970, Beirut 1974. 1980), 1178; Albert de Biberstein Kazimirski *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe* ..., II, Paris 1860, Nachdr. ibid. 1960, Beyrouth [ca. 1970] = *Dictionnaire Arabe-Français* II (Gorgias historical dictionaries, 4) Piscataway, N. J. 2007, 1525/1526; vgl. Segal, *Edessa* (Anm. 115), 2.

124 Allgemein dazu Getzel M. Cohen, *The Seleucid colonies. Studies in founding, administration and organization*, Wiesbaden 1978 (Historia. Einzelschriften, 30), 45–52; Tarn, *Kultur* (Anm. 62), 171–176.

125 Cohen, *Colonies* (Anm. 124), 31; Tarn, *Kultur* (Anm. 62), 173.

126 Plinius, *Historia naturalis* 5, 86; Stephanos von Byzanz, *Ethnica* (*Stephanus Byzantinus cum annotationibus L. Holstenii [= Lukas Holste], A. Berkelii [= Abraham van Berkel] et Th[omas] de Pinedo [ed.] Guilelm[us] Dindorfi[us = Karl Wilhelm Dindorf]*, I: *Cum Guilielmi Dindorfii praefatione, cui insunt lectiones libri Vratislav*, Leipzig 1825, 64 Z. 22f. und S. 171; *Stephani Byzantii ethnicorum quae svpersunt ex recensione Augusti Meinekii*, I, Berlin 1849, Nachdr. Graz 1958 = *Ethnikōn. A geographical lexicon on ancient cities, peoples, tribes and toponyms/Stephani Byzantinii Ethnicorvm qvae svpersvnt ex recensione Avgvsti Meinekii*, Chicago, Ill. 1992, 100 Z. 1f. und S. 260f.; *Stephani Byzantii Ἐθνικῶν quae supersunt edidit Antonius Westermann*, Leipzig 1839, 45 Z. 2 und S. 115; Margarethe Billerbeck, *Stephani Byzantii Ethnica*, I: *A–Γ recensuit Germanice vertit adnotationibus indicibusque instruxit ... Adiuvantibus Jan Felix Gaertner, Beatrice Wyss, Christian Zubler*,. Series Berolinensis, Berlin u. a. 2006 (Corpus fontium historiae Byzantinae, 43, 1), 212/213 Nr. 334), vgl. Segal, *Edessa* (Anm. 115), 6; Kirsten, „Edessa" (Anm. 95), 554, vgl. auch Duval, *Histoire* (Anm. 115), 24; Meyer, „Edessa" (Anm. 106), 1933; Ball, Rome (Anm. 106), 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000314

gebrauch geprägt wurden.[127] In einer griechischen Stadt war es im 2. Jahrhundert v. Chr. kaum möglich, dass ein Beduinenscheich in die städtische Oberschicht aufgestiegen wäre, ohne dass er eine griechische Bildung und Erziehung genossen hätte. Selbst reiche Einheimische, die aramäischer Herkunft waren, konnten nicht einfach den Entschluss fassen, von heute auf morgen Griechen zu werden. Vollbürger einer griechischen Stadt waren nur diejenigen jungen Männer, die das Gymnasium durchlaufen und sich eine griechische Bildung angeeignet hatten. Die Einheimischen besaßen kein Bürgerrecht, auch wenn sie Stadtbewohner waren. Sie waren von Ämtern in der städtischen Verwaltung ausgeschlossen.

Da keine griechischen Namen in der edessenischen Königsfamilie auftauchen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um eine Familie oder einen Familienverband handelt, der schon länger in Edessa ansässig war, ziemlich gering, wenn nicht ausgeschlossen. In einer hellenisierten Familie, die dank günstiger Umstände, Zugang zum griechischen Bildungssystem hatte, wäre im Prinzip zu erwarten, dass zumindest einige gräzisierte oder echt griechische Namen auftreten. Der Blick des edessenischen Fürstenhauses ist jedoch bald nach seiner erfolgreichen Etablierung in der Osrhoene politisch wie kulturell anders ausgerichtet. Vorbild für den Adel des Kleinkönigreiches, war, wie wir noch sehen werden, nicht der Seleukiden-, sondern der Arsakidenhof.

Der günstigste und gleichzeitig der am besten geeignete Moment für die Errichtung einer selbstständigen Herrschaft war eine militärische Niederlage der Seleukiden, die ein Machtvakuum hinterließ. Das geschah nach der Niederlage von Antiochos III. (223–187) im Jahr 190 gegen Rom,[128] als sich Armenien unter dem seleukidischen General Artaxias (arm. Artašēs, 189–160 v. Chr.), einem Armenier, vom Reich löste[129] und nach dem Tod von Antiochos IV. (175–163) bei seinem Feldzug ins iranische Hochland. Damals wagten die Persis und die Elymais erste Schritte in die Unabhängigkeit unter einer einheimischen Führung, die aber schon zuvor von den Seleukiden mit der Verwaltung der jeweiligen Region beauf-

---

127 Percy Gardner, *A catalogue of the Greek coins in the British Museum. The Seleucid kings of Syria. Ed. by Reginald Stuart Poole,* London 1878, Nachdr. Bologna 1963. 1977 (A catalogue of the Greek coins in British Museum, 4), 41 Taf. 13, 3; Ernest Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque National,* [I:] *Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène*, Paris u. a. 1890, Nachdr. Bologna 1971, S. CIIf. und 77–79 No. 603–618; Otto Mørkholm, *Studies in the coinage of Antiochus IV of Syria*, København 1963 (Historisk-filosofiske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 40, 33); Arthur Houghton, *Coins of the Seleucid Empire from the collection of Arthur [Amory] Houghton,* , New York 1983 (Ancient coins in North American collections, 4), 91 Nr. 894; vgl. noch Tscherikower, *Städtegründungen* (Anm. 115) 89; Meyer, „Edessa" (Anm. 106), 1933f.

128 Zur Niederlage bei den Thermopylen (191 v. Chr.) und bei Magnesia am Sipylos (190 v. Chr.), sowie dem Frieden von Apameia am Orontes (188 v. Chr.) vgl. Grainger, War (Anm. 9); Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 158–173; ferner Kai Brodersen, *Appians Antiochike (Syriake 1,1–44,232). Text und Kommentar nebst einem Anhang: Plethons Syriake-Exzerpt*, München 1991 (Münchener Arbeiten zur alten Geschichte, 3), 127ff. 165ff. 201ff.

129 Paul Z. Bedoukian, *Coinage of the Artaxiads of Armenia*, London 1978 (Royal Numismatic Society special publication, 10), 2f. 7f.; Schmitt, *Untersuchungen* (Anm. 4), 38. 100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000315

tragt worden war. Nach dem Tod von Antiochos VII. Sidetes und dem Verlust des Heeres war an größere militärische Unternehmungen im Osten nicht mehr zu denken. Selbst Mesopotamien suchte kein Seleukide dem Reich zu erhalten. Nähme man an, dass das Heer annähernd 40.000 Mann zählte, von denen mindestens zwei Drittel nicht zurückkehrten, müssen zahlreiche Militärgüter verwaist gewesen sein.[130] Da die Seleukiden mit Babylonien ihre reichste Provinz verloren – im Sasanidenreich galt Babylonien als das „Herz des Iran"[131] – und obendrein vom lukrativen Indienhandel durch den Verlust der Mesene/Charakene abgeschnitten waren, fiel das Steueraufkommen wesentlich niedriger aus als zuvor und es ließen sich Griechen nur in begrenztem Maß für das Militär anwerben. Dazu fehlte es an Geld und außerdem waren die westlichen Gebiete samt Griechenland mittlerweile römisch geworden. Dort durfte man nach dem Frieden von Apameia nicht offen Werbung für die seleukidische Armee machen. Die hellenistische Herrschaft war fast ganz verschwunden und es gab nur noch das Ptolemäer- und Seleukidenreich. Kehrten die meisten Militärkolonisten aus Edessa und Harran (aram./arab. Ḥarrān /hebr. Ḥārān < akk. Ḫarrān > griech. Karr[h]ai, lat. Carrhae)[132] nicht mehr aus dem Iran in ihre Heimat zurück und waren eventuelle Erben noch im Kindesalter, gab es ein Problem für die Verteidigung der Region im Falle eines Angriffes aus dem Osten, womit nach der Niederlage zu rechnen war. Ein solches Defizit konnte momentan nur dadurch behoben werden, dass man entweder beduinischen Gruppen die Verteidigung und den Schutz der Stadt und Region übertrug oder arabischen Hilfstruppen der Gegend, die unter der Führung ihres Scheichs am Feldzug ins Hochland teilgenommen hatten, aber rechtzeitig zurückgekehrt waren. Ein derartiges Szenario muss für die Gründung des Fürstentums von Edessa angenommen werden. Als amtlicher Titel käme natürlich nicht βασιλευς in Frage, da dieser Rang im Prinzip dem Seleukidenkönig vorbehalten war. Dass beträchtliche arabische Kontingente die Armee der Seleukiden als Hilfstruppen verstärken, ist nichts Ungewöhnliches. An der Schlacht

---

130 Zu den Militärkolonisten im Seleukidenreich vgl. Tarn, *Kultur* (Anm. 62), 172f. u. ö., sowie noch Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 20–22 u. ö.

131 Belege bei Otakar Klíma, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien* Praha 1957 (Monografie orientálního ústavu, 17) = dass., New York 1979 (Ancient economic history), 78; Art. „Iraq", in: *Encyclopædia Iranica*, XIII, New York 2006, 543.

132 Edwyn R. Bevan, *The house of Seleucus I*, London 1902, Nachdr.. ibid. 1966. New York 1966. Chicago, Ill. 1985. Whitefish, MT 2006, 53. 22; Cohen, *Colonies* (Anm. 124), 18 Anm. 17; Adam Mez, *Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*, Phil. Diss., Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, 38, sowie Plutarch, *Crassus* 29, vgl. dazu Kurt Regling, „Crassus' Partherkrieg", *Klio* 7 (1907), 359–397, 365 Anm. 2 und 389. 393; Franz H. Weissbach, „Κάρραι", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, X, 2, Stuttgart 1919, Nachdr. ibid. 1956. 1958. 1965. 1984, 2009–2021, hier: 2014f.; Tscherikower, Städtegründungen (Anm. 115), 89; zu in Harran geprägten seleukidischen Münzen vgl. Edward Th. Newell, *The coinage of the western Seleucid mints, from Seleucus I to Antiochus III ...*, New York 1941, Nachdr. ibid. 1977 (Numismatic studies, 4), 40 u. ö.; Houghton, *Seleucid Empire* (Anm. 127).
Zur Selbstbezeichnung der Harranier als Makedonen vgl. Verf. demnächst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000316

von Raphia 217 v. Chr. nahm eine 10.000 Mann starke Abteilung unter dem Befehl des Palmyreners Zabdibelos (< aram. Zabdibēl „Geschenk Bels") teil.[133] Vermutlich handelte es sich um Kamelreiter, da Antiochos III. – allerdings fast 30 Jahre später – bei der Schlacht von Magnesia (189 v. Chr.) arabische Bogenschützen einsetzte, die auf Kamelen ritten. Sie waren mit langen, dünnen Schwertern bewaffnet, die 4 Ellen (fast 2 m) lang waren und als Stichwaffe benutzt wurden,[134] vermutlich im Kampfeinsatz gegen Reiter, die einen Lammellen- oder Schuppenpanzer trugen. Solche überlangen Schwerter, man müsste diesen Typ als Rapier bezeichnen, sind ansonsten erst wieder in spätsasanidischer Zeit belegt.[135]

Hätten Beduinen einfach die Stadt besetzt und eine unabhängige Herrschaft gegründet, wäre es für den Seleukidenkönig ein Leichtes gewesen, die Beduinen wieder zu vertreiben, zumal Antiocheia nicht weit entfernt war. Da der Herrschaftsbeginn des ersten edessenischen Dynasten auf das Jahr 132 v. Chr. datiert wird, also ein Jahr vor dem Feldzug von Antiochos stattfand, kann man annehmen, dass das Datum nicht zufälliger Natur gewesen ist, sondern dass ein wichtiges Ereignis vorgegangen ist. Das könnte eine Absprache oder ein Vertrag mit Antiochos gewesen, in dem die Verwaltung der Steppengebiete geregelt war, was natürlich die Verpflichtung zur Heeresfolge implizierte. Ob die Fürsten von Edessa offiziell den Königstitel führen durften, ist wenig wahrscheinlich. Die Bewohner der Osrhoene dürften in ihnen malkē gesehen haben. In den Augen des parthischen Großkönigs müssten sie wie die hatrenischen Fürsten den Titel mārā/māryā („Herr")[136] oder rēšā getragen haben, zumal sie keine Münzen prägen durften, was sich erst mit Marc Aurels Partherkrieg (162–165) änderte.[137] Im

---

133 Polybios 5, 79, 8 vgl. 82, 12. Zabdibēl wird zwar nicht explizit als Palmyrener bezeichnet, aber wegen des Namens, der eine Variante des nur im palmyrenischen Onomastikon vorkommenden Zabdibōl (Jürgen K. Stark, *Personal names in Palmyrene inscriptions*, Oxford 1971, 85) darstellt, muss er aus der Oase stammen (so ibid. und Richard Stoneman, *Palmyra and its empire. Zenobia's revolt against Rome*, Ann Arbor 1992, Nachdr. 1994, 52). Die späteren arabischen Dynasten in Syrien (Emesa etc.) einschließlich der Nabatäer tragen keine mit dem theophoren Element Bel zusammengesetzte Namen. Zur Polybios-Stelle vgl. Frank F. Walbank, *A historical commentary on Polybius*, I: *Commentary on books I–VI*, Oxford 1957, Nachdr. ibid. 1970. 1999, S. 607. 609 und Bar-Kochva, *Army* (Anm. 23), 87. Vgl. ferner zu arabischen Hilfstruppen in der Seleukidenarmee Marcel Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, I, Paris 1949. ²1987 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Sér. 1, 169), 560–562.

134 Appian, *Syriaca* 32, vgl. dazu Högemann, *Alexander* (Anm. 109), 37f.

135 David Nicolle, *Sassanian armies. The Iranian empire, early 3rd to mid-7th centuries AD*, Stockport 1996, 68.

136 Vgl. Luther, „Könige" (Anm. 101).

137 Ernest Babelon, „Numismatique d'Édesse en Mésopotamie [I–III]", *Revue belge de numismatique* 48 (1892), 349–383. 505–525 und 49 (1893), 5–37 sowie in ders., *Mélanges numismatiques*, II, Paris 1893, 209–296; George F. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Arabia, Mesopotamia and Persia (Nabataea, Arabia Provincia, S. Arabia, Mesopotamia, Babylonia, Assyria, Persia, Alexandrine Empire of the East, Persis, Elymais, Characene)*, London 1922, Nachdr. Bologna 1965. 1981; Ross, *Edessa* (Anm. 115), 36 u. ö.; Sommer, *Steppengrenze* (Anm. 115),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000317

griechischen und lateinischen Sprachgebrauch galten diese arabischen Fürsten nicht als ‚Könige', sondern sie werden etwa als Phylarchen („Stammesherrscher, Häuptling") oder Toparch („Ortsherrscher") tituliert.

Nach dem Tod von Phraates und während der Herrschaft von dessen Onkel Artabanos (127–124) konnten sich die nach Unabhängigkeit strebenden Fürsten in Mesopotamien und dem Westiran noch der Illusion hingeben, dass sie ihre Herrschaft vergrößern bestenfalls arrondieren würden. Mit der Regierung von Mithridates II. (123–88)[138] waren solche Illusionen vorbei. Er besetzte ganz Mesopotamien und machte den Euphrat zur Westgrenze des Partherreichs, was bis ins Jahr 165 n. Chr. so blieb.[139] Für die Fürsten der Osrhoene, Mesene, Persis und Elymais galt es nun, den *status quo* zu behaupten und den eigenen Thron für die Familie zu sichern. Dies ließ sich durch Anerkennung der Oberhoheit des Partherkönigs erreichen. Der zweite Fürst von Edessa, ʿAbdū bar Maṣʿūr (127–120), war vermutlich noch nicht zu größeren Konzessionen gezwungen. Sein Nachfolger Pradašt bar Gebarʿū (120–115) kam der neuen östlichen Macht entgegen und änderte seinen Namen. Ob Mithridates der persische Name beeindruckte und zu besonderem Wohlwollen bewog, wissen wir nicht. Auf jeden Fall blieb die Dyanastie bzw. Familie im Amt. Pradašts Sohn Bakrū (115–122) trägt wie der Großvater Gebarʿū wieder einen arabischen Namen. In der Folgezeit kommen als dynastische Namen Bakrū und besonders häufig Maʿanū (> Maʿnū) und Abgar vor. Diese Personennamen sind arabischer Herkunft und belegen nur, dass die Fürstenfamilie dank der Paponomie eine arabische Namenstradition verfolgte. Ob den Fürsten die arabische Herkunft ihrer Namen bewusst war, ist nicht unwahrscheinlich, da zum Herrschaftsbereich der edessenischen Fürsten auch arabische Beduinen gehörten und in Sumatar Harabesi[140] mehrmals ein šallīṭā ḏī ʿAraḇ (2. Jh. n. Chr.)[141] epigraphisch belegt ist. Der Beauftragte des edes-

238ff.; Fergus Millar, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge, Mass. u. a. 1993. ³1996, 112f.

138 Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 80–83; Debevoise, *History* (Anm. 2) 40–50; Schippmann, *Grundzüge* (Anm. 2), 29–32, Wolski, *Empire* (Anm. 2), 88ff.

139 Zu Marc Aurels und Lucius Verus Partherkrieg vgl. Jürgen Spieß, *Avidius Cassius und der Aufstand des Jahres 175*, Phil. Diss., München, 1975, 19–26; Karras-Klapproth, *Studien* (Anm. 1), 202–205; Drijvers, „Hatra" (Anm. 116), 874f.; Debevoise, *History* (Anm. 2), 245–253; Kevin Butcher, *Roman Syria and the Near East*, London 2003, 47.

140 Zu den dortigen Ruinen vgl. Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1897; Judah B. Segal, „Pagan Syriac monuments in the vilayet of Urfa", *AnSt* 3 (1953), 97–117; ders., *Edessa* (Anm. 115), 23f. 32f. 56–59 u. ö.; Han J. W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980 (EPRO, 82), 122–145.

141 Han J. W. Drijvers, *Old-Syriac (Edessean) inscriptions ed with an introd., indices and a glossary*, Leiden 1972 (Semitic study series, 3), Nr. 5 Z. 3; 7 Z. 2f.; 9 Z. 4f.; 10 Z. 4f.; 23 Z.2; Francesco Vattioni, „Le iscrizioni siriache antiche", *Augustinianum* 13 (1973), 279–338, hier Nr. 5. 7. 9. 10. 23; Han J. W. Drijvers and John F. Healey, *The Old Syriac inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, translations and commentary*, Leiden u. a. 1999 (HO. Abt. 1, 42), Nr. As36 (D23), As47 (D5), As49 (D7), As51 (D9), As52 (D10). Vgl. dazu Retsö, *Arabs* (Anm. 108), 440–442. 447f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000318

senischen Königs für „Arabien" müsste mit dem in der Osrhoene (< Orroëne/ Orrhene[142]) bzw. der Region von Sumatar Harabesi gesprochenen arabischen Dialekt vertraut gewesen sein. Möglicherweise war die Steppenregion um Sumatar Harabesi der Ausgangspunkt des Clans, der später die Herrscher von Edessa stellte. Diese Schlussfolgerung ließe sich aus dem epigraphischen Material im Verbund mit den vorhandenen Grabbauten ziehen, obgleich die inschriftlichen Belege sich bisher nur auf die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. beziehen.

Die am häufigsten vorkommenden Fürstennamen Bakrū, Maʿanū (griech. Mannos, Manos,[143] Mannas) und Abgar (syr. Abgar, griech. Awgaros [Αὐγαρος],[144] Abgaros [Ἄβγαρος],[145] Agbaros [Ἄγβαρος],[146] Akbaros [Ἄκβγαρος],[147] lat. Acbar[148]) sind eindeutig arabischer Herkunft, was zunächst zu der Annnahme verleiten könnte, dass die edessenische Dynastie arabischen Traditionen verpflichtet war. Das trifft allerdings für die Namengebung nur teilweise zu. Bakrūs Name hängt mit der Bezeichnung für ein „junges Kamel" zusammen[149] und gehört zur Kategorie der Tiernamen,[150] die im semitischen Raum als Namen für

---

Im 3. Jh. lautet die Aussprache (nach dem Ausfall der kurzen Vokale in unbetonter offener Silbe) šallīṯā ḏaʿraḇ.

142 Plinius, *Historia naturalis* 5, 85; 6, 25. 117. 129; Cassius Dio 78, 12, 14 u. 78, 18, vgl. Drijvers, „Hatra" (Anm. 116), 866; Andreas Luther, „Abgar Prahates Filius Rex (CIL VI,1797)", *Le Muséon* 111 (1998), 345–357.
Die Längung des Konsonanten im Griechischen ist durch den Ausfall des Gutturals bedingt. Bei der am häufigsten vorkommenden Namensform Osrhoene handelt sich um eine sekundäre Angleichung an den persischen Namen Osroes (in seiner griechischen Orthgraphie).

143 Diesen Namen trägt u. a. ein Bischof von Hemeria (ca. 490 n. Chr.), vgl. Wilhelm Enßlin, Art. „Manos", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIV, 1, Stuttgart 1928, Nachdr. ibid. 1958. 1965. 1974, S. 231.

144 Cassius Dio 40, 20, 1f. und 22, 2 (*Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt ed. Ursulus Philippus Boissevain*, I, Berlin 1895. Nachdr. ibid. ²1955. ³2002, S. 513. 514. 515, bes. 513 App.), Herodian III.9.2, vgl. den Bischof Augaros von Kyrrhos (ab 359 n. Chr.), Giorgio Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, II: *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padova 1988, hier: 785.

145 Plutarch, *Crassus* 21–22 (*Plutarchi Vitae parallelae*, I, 2: *recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, tertium recensuit Konrat Ziegler. Editionem correctiorem cum addendis curavit Hans Gärtner*, Stuttgart u. a. 1964. 1994 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 154. 156. 157).

146 Dsgl., Ziegler/Gärtner (Anm.145), App.

147 Dsgl., ibid.

148 Tacitus, *Annales* 12, 12, 2f. und 14, 1 (*P. Cornelii Taciti libri qui supersunt*, I: *Ab excessu Divi Augusti edidit Henricus [Heinz] Heubner*, Stuttgart 1983. ²1994 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], 241f.; *Cornelii Taciti Libri qui supersunt*, I, 2: *Ab excessu divi Augusti libri XI–XVI; ed. Kenneth Wellesley*, Leipzig 1986 [Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana], 22), vgl. ferner Paul von Rohden, Art. „Abgar (Nr. 1–11)", in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I, 1, Stuttgart 1894, Nachdr. ibid. 1958. 1988, 93-96.

149 Nöldeke, „Gruppen" (Anm. 105), 82.

150 Ibid., 73–90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000319

Männer und Frauen sehr beliebt sind. Der Name ist auch (ohne Hypokoristikon) in islamischer Zeit belegt. Maʿanū (ab dem 3. Jh. n. Chr. Maʿnū) ist ein überaus häufiger theophorer Personenname und ist im ganzen syro-mesopotamischen Raum belegt.[151] Er kommt bei den Nabatäern,[152] Palmyrenern,[153] Hatrenern[154] und in der safaïtischen Epigraphik[155] vor. Der Name ist (abgesehen von einigen nabatäischen und safaïtischen[156] Belegen) nur in verkürzter Form in Gestalt des theophoren Elements belegt.[157] Maʿan gehört in Palmyra zum Typus der Reitergottheiten, die für den Schutz von Karawanen zuständig waren. Meistens tritt Maʿan[158] zusammen mit Abgal[159] oder Saʿad[160] als Begleitern auf. Die zu Pferde dargestellten Schutzgötter der Karawanen tragen in Palmyra in der Regel arabische Namen (neben dem erwähnten Götterpaar noch Ašar,[161] der mit Abgal ein Paar bildet). Die hypokuristische Endung des Namens kann wechseln. Neben dem auslautenden -ū, das man natürlich bei einem arabischen Namen erwartet, kommen aber auch die typisch aramäischen Zärtlichkeitsaffixe -ā (= ʾ) und -ai/-ī (= y) vor. Mit Maʿan zusammengesetzte Namen – belegt ist nur das theophore Element mit wechselnder hypokuristischer Endung – waren auch im ostsyrischen Bereich verbreitet und man trifft in vorislamischer Zeit eine ganze Reihe von

---

151 Mit der aramäischen hypokoristischen Endung -a/-ai: Fiey, *Oriens* (Anm. 112), 23.

152 Fawwaz al-Khraysheh, *Die Personennamen in den nabatäischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Phil. Diss., Marburg, 1986, 111f.

153 Stark, *Personal names* (Anm. 133), 96, vgl. Jean Baptiste Yon, *Les notables de Palmyre*, Beyrouth 2002 (BAH, 163) 290 u. ö. [Mʿny/].

154 Sabri Abbadi, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra*, Hildesheim u. a. 1983(Texte und Studien zur Orientalistik, 1), 124f; Klaus Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998, 161.

155 Rafat Hazim, *Die safaitischen theophoren Namen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Phil. Diss., Marburg/Lahn, 1986, 116.

156 Ibid., 115f.

157 Mit der aramäischen hypokoristischen Endung -a: Fiey, *Oriens* (Anm. 112), 23. 124. 134; Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*, Bonn 1922, Nachdr. Berlin 1968, 105, vgl. 137.

158 Javier Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979 (EPRO, 79) Leiden 1979 84f. u. ö.; Maria Höfner, „Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit. Mit Beiträgen aus griechischen und römischen Quellen", in: *Wörterbuch der Mythologie*, Abt. 1, I, Hans W. Haussig, Hrsg., Stuttgart 1965, Nachdr. 1983. 1990, 407–481 451; Han J. W. Drijvers, *The religion of Palmyra*, Leiden 1976 (Iconography of religions, 15, 15), 21; Robert du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre. Un art, une culture et une philosophie grecs dans le moules d'une cité et d'une religion sémitiques. Inventaire des collections du Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale*, Paris 1962, 353. 354f. u. ö.

159 Teixidor, *Pantheon* (Anm. 158), 80–83; Udo Hartmann, *Das palmyrenische Teilreich*, Stuttgart 2001 (Oriens et Occidens, 2), 103f. 177–179; Höfner, „Stammesgruppen" (Anm. 158), 420; Ted Kaizer, *The religious life of Palmyra. A study of the social patterns of worship in the Roman period*, Stuttgart 2002 (Oriens et Occidens, 4) 73f. u. ö; Mesnil du Buisson, *Palmyre* (Anm. 158), 354 u. ö.

160 Teixidor, *Pantheon* (Anm. 158), 83f.; Höfner, „Stammesgruppen" (Anm. 158), 464f.; Kaizer, *Religious Life* (Anm. 159), 85 u. ö., Mesnil du Buisson, *Palmyre* (Anm. 158), 352f. 354f. u. ö.

161 Teixidor, *Pantheon* (Anm. 158), 83f.; Höfner, „Stammesgruppen" (Anm. 158), 426; Mesnil du Buisson, *Palmyre* (Anm. 158), 354f. u. ö.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000320

Personen, Bischöfe wie Diakone, an, deren Name mit Maʿan gebildet ist[162] und bei denen man annehmen kann, dass die Vorfahren einmal aus der arabischen Wüste kamen. Die Erinnerung an die Herkunft wird nur durch die Praxis der Paponomie aufrechterhalten.

Wesentlich interessanter ist die Etymologie des Namens Abgar, der nur vordergründig in den arabischen Raum verweist.[163] Eine armenische[164] oder persische[165] Etymologie ist wegen des Vorkommens arabischer Namen innerhalb der edessenischen Fürstenfamilie und der Belege im nordarabischen Bereich ausgeschlossen

---

[162] Vgl. Arthur Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, I: *The origin of asceticism, early monasticism in Persia*, Louvain 1958 (CSCO, 184 = CSCO.Sub, 14), passim und Fiey, *Oriens* (Anm. 112), 23. 59. 124 [Katholikos, Praṭ Mayšān, Rew Ardašīr, Arzun]; Jean-Marie Fiey, *Assyrie chrétienne*, III: *Bēṭ Garmaï, Bēṭ Aramāyé et Maišān nestoriens*, Beyrouth 1968 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Sér. 3, Orient chrétien, 42), 55. 267; Fedalto, *Hierarchia* II (Anm. 144), 829. 891. 936. 962.

[163] Der Name kommt insgesamt nicht übermäßig häufig vor. Es gibt einige Belege aus Palmyra (Stark, *Personal names* [Anm. 133], 1. 63: Abgar, vgl. Yon, *Notables* [Anm. 153], 283 u. ö.), sowie in nabatäischen, thamudischen und safaïtischen Inschriften (al-Khraysheh, *Personennamen* [Anm. 152], 24: Abǧar/Abǧarū).

[164] Moses von Chorene erklärte den Königsnamen Abgar als awag ayr „edler Mann", was voraussetzt, dass der Konsonant b entsprechend den Lautregeln des Syrischen spiriert gesprochen wurde (awag ayr > *awgayr >*awgar = syr. Aḇgar). Nach Moses hieß Abgars Vater Aršam (*Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens. Aus dem Armenischen übers. von M[ax] Lauer*, Regensburg 1869, 84 § II, 27; *History of the Armenians. Transl. and commentary on the literary sources by R[obert] W. Thomson*, Cambridge, Mass. u. a. 1978. ²1980 (Harvard Armenian texts and studies, 4,) 163 § II, 26).

[165] Im Syrischen gibt es ein aus dem Persischen entlehntes Adjektiv, von dem auch ein abgeleitetes Substantiv existiert (aḇgārūṭā, claudicatio). Dieses Lehnwort lautet im status emphaticus aḇgārā und bedeutet claudus (gelähmt, lahm) vgl. J. Brun, *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Berytos 1895. ²1911, 2; Brockelmann, *Lexicon* (Anm. 104), 1; Louis Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth 1963. Nachdr. ibid. ²1994, 1; Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* ...., 2 Bde., Oxford 1879–1901, Nachdr. Hildesheim u. a. 1981. 1999, 7, sowie bes. Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig 1866, Nachdr. Göttingen 1896, Osnabrück 1966, 6: „gelähmt [nicht lahm]"). Da Personennamen im status absolutus stehen, müsste man den edessenischen Fürstennamen als Abgār transkribieren. Immerhin gibt es in den persischen Märtyrerakten einen Abgārhān (Bedjan IV, 221; Jessica Payne Margoliouth [= Jessica Payne Smith], *Supplement to the Thesaurus of R. Payne Smith* ..., Oxford 1927, Nachdr. Hildesheim u. a. 1981, 1). Für eine etymologische Herleitung des Namens Abgar aus dem Persischen im Sinne von „claudus" treten diverse Autoren ein (Brun, *Dictionarium*, 2; Wolf Goldmann, *Die Palmyrenischen Personennamen. Beitrag zur semitischen Namenkunde*, Leipzig 1935, 29; Costaz, *Dictionnaire*, 1; *History of the Armenians* [Anm. 164], 163 Anm. 2). Das dem syrischen aḇgārā zugrunde liegende persische Wort afgār erfuhr offenbar eine leichte Bedeutungsverengung in seiner Semantik, sofern man das Neupersische berücksichtigt (Heinrich F. J. Junker und Bozorg Alavi, *Persisch-deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1965, Nachdr. ²1968. ³1977. ⁴1981. ⁵1986. ⁶1988, Ausg. München 1966. Nachdr. ²1968. ⁵1986. ⁶1988, Nachdr. Leipzig u. a. ⁷1992. ⁸1997, Nachdr. Wiesbaden ⁹2002, 557: verwundet, verstümmelt, verkrüppelt, wund, entkräftet, erschöpft, ermüdet; Francis Steingass, *A Comprehensive Persian-English dictionary including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature* ..., London 1892. ²1930. ³1947. ⁴1957. ⁵1963. ⁶1977. ⁷1984. ⁸1988. 1995. 1998; Beirut 1970. 1975. 1998; New Delhi 1981. 1992. 1996. 2000. 2002. 2003; 2000, 84: wound, soreness of back of a beast of burden; lame, crippled, wounded, fatigued, jaded).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000321

bzw. wenig wahrscheinlich. In Edessa tragen in erster Linie die Fürsten diesen Namen. In späterer Zeit kommt der Name nicht mehr vor, obwohl die Dynastie mit Abgar V. Ukkāmā eine wichtige Persönlichkeit der edessenischen Christenheit stellt, die in Armenien sogar den Rang eines Heiligen genießt. Der Name Abgar gehört zur Nominalform aqtal, die im Arabischen zur Bezeichnung von Farben und Körperfehlern, aber auch hervorstechenden, guten Eigenschaften dient. Ferner dient sie zur Bildung des Elativs, was die am häufigsten vorkommende Verwendungsmöglichkeit ist. Ob man nun das arabische Wort abǧar „dickleibig, dickbäuchig“[166] unter die Kategorie Körperfehler oder besonders hervorstechende Eigenschaften einordnet, mag dahingestellt bleiben. Das ändert nichts daran, dass ein aramäischer bzw. syrischer „Abgar malkā“ der „König Dickbauch“[167] wäre. In römischen Augen hätte eine solche Bedeutung des Namens allerlei Vorurteile und Ressentiments vom verweichlichten, dem Luxus und der Schwelgerei frönenden Orient hervorgerufen, dessen Könige und Fürsten wie z. B. Kleopatra (VII., *69, 51–12.08.30 v. Chr.) beim Prunk kein Maß kannten. Ins griechische transponiert müsste Abgar mit Tryphon – das feminine Pendent dazu wäre Tryphaina – wiedergegeben werden. Die Tryphē (Schwelgerei, Üppigkeit, üppiges Leben; Luxus, Prunk, Weichlichkeit, Verzärtelung, in positivem Sinn: Wonne, Freude) war ein unverzichtbarer teil der Idealvorstellung von einer erfolgreichen Herrschaft. Reichtum und Luxus als Teil königlicher Selbstverwirklichung wurde vor allen von den Ptolemäern propagiert und entsprechend zur Schau gestellt. Die zugrunde liegende Vorstellung ist nicht exzeptionell, sondern über den orientalischen Raum hinaus weit verbreitet. Die Reichtum und Glück ausstrahlende Herrschaft hat auch Auswirkungen auf Land und Leute. Alle Bewohner des Landes nehmen an den Versprechungen und Verheißungen, die mit der Tryphē verbunden sind, teil oder vereinfacht ausgedrückt: geht es dem König gut, muss niemand im Land hungern und darben.

Feste, Prozessionen und Gastmähler wurden in Alexandria groß inszeniert und öffentlich zur Schau gestellt. Dass einzelnen Ptolemäern die kulinarische Prachtentfaltung aus heutiger Sicht eventuell nicht gut bekommen ist, zeigen Münzbildnisse. Die Portraits lassen erahnen, dass ein Ganzbildnis ganz der Etymologie des Namens Abgar entsprochen haben müsste. Königlichen Prunk stellten auch die Seleukiden in Antiochia zur Schau, obgleich es ihrer Hofhaltung an medialer Wirkung fehlte. Die hellenistische Öffentlichkeit interessierte sich mehr für Alexandria als für Antiochia. Diesem leichten Defizit ließ sich auch nicht durch die häufigen Eheschließungen mit ptolemäischen Prinzessinnen abhelfen. Einer der Usurpatoren im Seleukidenreich, der bereits erwähnte Diodotos aus Kasiane bei Apameia (am Orontes), legte sich den programmatischen Namen Tryphon zu

166 Stark, *Personal names* (Anm. 133), 63.

167 al-Khraysheh, *Personennamen* (Anm. 152), 24: „Dickbauch“; von Ball, *Rome* (Anm. 106), 90 als Titel der edessenischen Fürsten verstanden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000322

(† 138 durch Selbstmord in Apameia). Er hatte ein wechselvolles Schicksal und hielt lange die Dynastie in Atem, bis ihn Antiochos VII. kurz vor seinem Regierungsantritt besiegte. Die Tryphē des Heeres von Antiochos galt, wie bereits erwähnt, als sprichwörtlich, womit nicht primär gemeint ist, dass das Heer auf dem Ostfeldzug in Babylonien und Persien keinen Mangel litt, sondern dass den Truppen keine kärglichen Mahlzeiten vorgesetzt wurden. Mit der Tryphē waren die frühen edessenischen Fürsten daher wohl vertraut und nichts hindert daran, den Namen Abgar als Lehnprägung zu Tryphon zu verstehen. Was für die Tryphē nach außen hin charakteristisch ist, wird nur etwas bildhafter im Namen Abgar ausgedrückt.

An hellenistischen Vorbildern orientierten sich die Fürsten bzw. Könige Edessas in ihren Beinamen. Wenn Abgar I. (92–68 v. Chr.) den Beinamen Pīqā „Stotterer, Stammler" trägt, ist das nichts besonderes; er gehört zur Kategorie von Spitznamen, die der Volksmund markanten Persönlichkeiten zulegt, wie etwa Grypos, ein Beiname, den Antiochos VIII. (125–96 v. Chr.) wegen seiner Nase erhielt (grypos „habichtsnasig"), oder den alexandrinischen Patriarchen Petros III. (482–490), der den Beinamen Mongos („Stammler", eigtl.: „heiser")[168] erhielt. Einen amtlichen Charakter tragen die Epitheta alāhā und bar alāhē, „Gott" und „Göttersohn", die erst in ihrer Bedeutung voll verständlich werden, wenn man sie ins Griechische übersetzt. Theos und das Bahuvrīhi-Kompositum Theopator sind im 2. Jahrhundert v. Chr. keine ungewöhnlichen Beinamen hellenistischer König im Orient bis hin nach Baktrien. Theopator findet man auch bei den Parthern und Kuschan-Herrschern.[169] Die Titel sind Teil der Königsideologie und erheben den mit dem xwarnah[170] versehenen König in eine dem gewöhnlichen Menschsein entrückte Sphäre.

---

168 Karl-Heinz Uthemann, Art. „Petros III. Mongos", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg ^{3}1999, 130.

169 Vgl. Verf., „Theos und Theopator als Beiname edessenischer Könige", in: *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg*, Regine Schulz und Manfred Görg, Hrsg., Wiesbaden 1990 (Ägypten und Altes Testament, 20), 376–378

170 Zum königlichen „Glücksglanz" vgl. Martha Carter, „Trifunctional Pharro", *Studia Iranica* 15 (1986), 89–98; Jacques Duchesne-Guillemin, „Encore le xvarənah", *Studia Iranica* 20 (1991), 193–195; ders., „Sonnenkönigtum und Mazdareligion", in: *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Heidemarie Koch und David N. MacKenzie, Hrsg., Berlin 1983 (Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Erg.-Bd., 10), 135–139; ders., „Le 'xvarənah'", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Ser. linguistica 5 (1963), 19–31 = ders., *Opera minora*, II : *Zarathustra et sa religion*, Téhéran 1975 (Publication de l'Université de Téhéran, 1461, 2), 225–237; Gherardo Gnoli, „Über das iranische h»arnah-: lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung", *Altorientalische Forschungen* 23 (1996), 171–180; ders., „On Old Persian farnah-", in: *Iranica Varia. Papers in honour of Professor Ehsan Yarshater*, Leiden 1990 (Acta Iranica, 30 = Sér. 3: Textes et memoires, 16]), 83–92; ders., „Note sullo 'X^{v}arənah'", in: *Orientalia J[acques] Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leiden 1984 (Acta Iranica, 23 = Sér. 2: Hommages et opera minora, 9), 207–218; ders., „Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides", in: *Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire Perse. Hommage universel*, II, Téhé-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000323

Während Titel wie Theos, Theopator und der Name Abgar auf den Fundus hellenistischer Königsideologie zurückgreifen, verweist die Lebensführung der edessenischen Könige und des Adels eindeutig in die iranische Welt. Man trägt parthische Kleidung;[171] der König besitzt noch in römischer Zeit wie der Parther-könig eine Tiara, die mit dem iranischen Lehnwort ḥaudā benannt wird.[172] Der Adel wird wie im iranischen Hochland in raurβānē und ḥērē eingeteilt, was eine Lehnübersetzung von vazurgān und azatān ist. Die Titel für Ränge und Ämter am Hof sind der iranischen Welt entlehnt oder Lehnprägungen, die an einem östlichen Vorbild orientiert sind. Der edessenische Adel unterschied sich in seiner Lebensführung nicht sehr stark von den Vorbildern aus dem Hochland. Man liebte Jagdausflüge, wozu man ab der Jugend das Bogenschießen übte,[173] und natürlich Gastmähler, wie Kaiser Trajans (98–117) Empfang am Hof in Edessa[174] zeigt.

---

ran u. a. 1974 (Acta Iranica, Sér. 1, 2), 117–190 [< „Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi", in: *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Napoli 1974 (Seminario di Studi Asiatici. Series minor, 1), 23–88]; Eiichi Imoto, „Av. xuarənah-", *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 12 (1976), 67–74; Gikyō Itō, „Gathica XIII. Av. axvarəta-xvarənah", *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 11 (1975), 35–44; Bruno Jacobs, „Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung", *MDOG* 119 (1987), 215–248; Pierre Lecoq, „Le mot farnah- et les Scythes", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1987, 671–681; Wolfgang Lentz, „Das awestische Chwarena als magische Kraft des Geistes", *Bulletin of the Iranian Culture Foundation* 1, 2 (1973), 10–23; ders., „Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas", in: *A locust's leg. Studies in honour of S[ayyid] H[asan] Taqizadeh*, London 1962, 131–134; Prods O. Skjærvø, „Farnah-: mot méde en vieux-perse?", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 78, 1 (1983), 241–259; Katsumi Tanabe, „Iranian Xvarnah and the Treasure of Shosoin at Nara in Japan", *Iranica antiqua* 23 (1988) = *Mélanges P[ierre] Amiet* I, 365–381; Elio Provasi, „Sogdian farn", in: *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Carlo G. Cereti, Mauro Maggi und Elio Provasi, Hrsg., Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Iranistik, 24), 305–322.

171 Vgl. Helga Gesche, „Kaiser Gordian mit dem Pfeil in Edessa", *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 19 (1969), 47–77.

172 Vgl. Verf., „Die Krone der Könige von Edessa. Zur Etymologie des syrischen Wortes ḥaudā'",*Syria* 72 (1995), 381–385.

173 Der in Jerusalem geborene Chronograph Tiberius Julius Africanus war während seines Aufenthalts in Edessa Augenzeuge eines für ihn ungewöhnlichen Jagdabenteuers: der Prinz Mannos (Maʿnū) – vermutlich der auf den Münzen Abgars abgebildete gleichnamige Kronprinz – schoss einem plötzlich aus dem Dickicht auf die adlige Jagdgesellschaft zugehenden Bär aus kurzer Entfernung je einen Pfeil ins Auge (*Kestoi* 1, 20: *Fragments des Cestes [par] Jules Africain, provenant de la collection des tacticiens grecs. Éd. avec une introd. et des notes critiques par J[ean]-R[ené] Vieillefond,* Paris 1932 [Nouvelle collection de textes et documents], 49 Z. 35ff.; Jean-René Vieillefond, *Les „Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec éd., trad. et commentaries,* Firenze u. a. 1970 [Publications de l'Institut français de Florence, Sér. I: Collection d'études d'histoire, de critique et de philologie, 20], 182f. Z. 29ff.).

174 Cassius Dio 58, 21, 2f., vgl. noch Otakar Klíma, *Ruhm und Untergang des alten Iran*, Leipzig 1987, 152. 155 und ders., *Mazdak* (Anm. 131), 27f..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000324

Das Königshaus kann als Beispiel für eine erfolgreiche Migration in der Antike angesehen werden. Das nomadische Erbe verschwand allmählich oder schrumpfte auf ein Minimum. Nur wenn die Könige sich in die Steppenregion von Sumatar Harabesi begaben, was anzunehmen ist, dürften Erinnerungen an alte Traditionen oder deren Pflege aufgelebt haben. Das ist aber für uns nicht im Detail fassbar. Die Fürstenfamilie, ehemalige arabische Beduinen, ist nicht nur aramaisiert, sondern auch hellenisiert und obendrein iranisiert. In eklektizistischer Manier übernahmen sie das Beste aus drei Welten, der aramäischen, griechischen und iranischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000325

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000326

Partherzeitliche Waffenträger in Edessa und Umgebung

Sylvia Winkelmann

1: Militärpolitischer Hintergrund

Edessa, die Hauptstadt der Osrhoene, liegt inmitten einer weiten Ebene am Oberlauf des Euphrat, direkt oberhalb der heutigen syrisch-türkischen Grenze. Sie befindet sich damit, geographisch gesehen, in einer wichtigen Übergangszone zwischen dem kleinasiatischen Bergland und der eigentlichen mesopotamischen Tiefebene. Bekannt sind die Stadt und ihr Umfeld besonders aus der Religionsgeschichte, als „blessed city", als erstes christliches Königreich, als Wiege der Syrisch sprechenden Christenheit.[1] Die meisten Studien und Publikationen über diesen Raum beschäftigten sich daher besonders mit den Problemen der Religionsgeschichte und der Epigraphik, mit dem Ursprung des syrischen Christentums oder der paganen Religion sowie mit den syrischen Inschriften und den Mosaiken.

Aber schon bevor mit Abgar dem Großen hier eine Dynastie christlicher arabischer Herrscher fassbar wurde, besaß das Gebiet militärhistorisch gesehen eine wichtige Stellung, bildete es doch auf Grund seiner geographischen Lage eine Pufferzone zwischen den Staaten in Kleinasien, Armenien, Iran und Syrien und war dadurch zu allen Zeiten eine stark umkämpfte Region, deren Besitz den Herrschenden im Nordwesten den Zugang zu den Gebieten in der mesopotamischen Tiefebene und Iran, den Herrschenden in Mesopotamien und Iran den Zugang zu den Berggebieten in Armenien und Kleinasien ermöglichte. So nimmt es nicht Wunder, dass die Ebene um Edessa immer wieder zum Aufmarschgebiet fremder Truppen wurde.

Auch und gerade in der Partherzeit litt das kleine Königreich Osrhoene[2] unter dieser besonderen Situation, nahm doch das Gebiet nach dem Zerfall des Seleukidenreichs und in der darauf folgenden Zeit des Kampfes zwischen Rom und Parthien um die Vorherrschaft in Mesopotamien eine besondere Stellung ein.

---

1 Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970; Han J. W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980 (EPRO, 82), 1.

2 Gegründet wurde Edessa durch Seleukos I. Nikator (312–281 v. Chr.) ca. 303/2 v. Chr., der einen schon länger bestehenden Ort namens Orhai zu einer Militärkolonie ausbauen ließ. Von Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) wurde Edessa, das wegen seines Wasserreichtums nach der alten makedonischen Hauptstadt Edessa hieß, in den Rang einer Polis erhoben. Der neue Name Antiocheia setzte sich aber in der Folgezeit nicht durch. Die edessenische Königsfamilie, oft als Abgardynastie oder als „Abgariden" bezeichnet, war eine unabhängige Dynastie arabischer Herkunft, deren erster Fürst (nach der Königsliste) ab 132 v. Chr. herrschte. Bald nach dem Tode von Antiochos VII. fiel die Osrhoene samt Edessa unter parthische Oberherrschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000327

Nach der Niederlage des Seleukiden Antiochos VII. Sidetes (139–129 v. Chr.) gegen die Parther im Winter 130/129 v. Chr. stießen zunächst die Parther in das entstandene Machtvakuum vor, ohne eine Zentralmacht in diesem Raum zu etablieren. Sie duldeten die Herausbildung einer Reihe kleinerer arabischer Königtümer wie die von Hatra, Singara, Mesene, Anthemusia und Edessa. Die Könige dieser Kleinreiche, wie auch die von Edessa, waren ständig gezwungen, zwischen den Römern im Norden und den Parthern im Süden zu taktieren, um sich eine gewisse innere Autonomie zu erhalten.[3] Ansonsten waren sie mehr oder weniger treue Vasallen des parthischen Großkönigs.

In einer vergleichbaren Lage befand sich das benachbarte Königreich Kommagene, dessen Könige zunächst nur als armenische Vasallen regierten. Der bedeutendste König von Kommagene, Antiochos I. Theos (ca. 69–38 v. Chr.) konnte jedoch spätestens 66 v. Chr., nach mehreren Niederlagen des armenischen Königs Tigranes des Großen (95–55 v. Chr.) gegen die Römer,[4] ein unabhängiges Königreich errichten und lavierte seitdem geschickt zwischen Römern und Parthern.[5] Auch die Könige von Edessa folgten dieser Politik. Wurde Abgar I. Piqā (92–68 v. Chr.) noch für seine Unterstützung des armenischen Königs Tigranes im Jahr 69 v. Chr. vom römischen Legaten Sextilius besiegt, so wurde sein Nachfolger Abgar II. (68–53 v. Chr.) zum Verbündeten von Lucius Afranius im Jahr 64 v. Chr. bei seinem Feldzug nach Mesopotamien.[6] Dies hinderte ihn jedoch nicht nur wenig später, im Jahr 53 v. Chr., die römische Armee unter Marcus Licinius Crassus – so die antiken Quellen – bei ihrem Feldzug gegen die Parther so irrezuführen, dass die Römer die Schlacht von Carrhae, auf den Feldern vor der heutigen Stadt Harran oberhalb von Edessa, verloren und eine der vernichtendsten Niederlagen ihrer Geschichte erlitten.[7] Nichtsdestotrotz wurde Abgar II. vom parthischen König Orodes II. (58/57–38/37 v. Chr.) abgesetzt, der seinerseits damit seine Kontrolle des mesopotamischen Gebiets kurzzeitig bis an den Oberlauf des Euphrats und östlich des Euphrats ausdehnte.

---

3 Grundsatzbeitrag dazu im Kapitel „Edessa und Rom in ihren Gegenseitigen Beziehungen" bei Hendrik J. W. Drijvers, „Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturhistorischer und religionshistorischer Beleuchtung", in: *ANRW*, II, 8, Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Hrsg., Berlin u. a. 1977, 869ff.

4 Zwischen 68 und 66 v. Chr. gab es römische Feldzüge unter Lucullus, in deren Folge Tigranes (König von 95–55 v. Chr.) im Jahr 66 v. Chr. einen Unterwerfungsvertrag unterschrieb.

5 Antiochos I. unterstützte die Römer bei ihrem Feldzug gegen Armenien in den 60er Jahren und stellte 48 v. Chr. Pompeius 200 berittene Bogenschützen für die Schlacht von Pharsalos zur Verfügung. Andererseits verheiratete er seine Tochter Laodike mit dem Partherkönig Orodes II. Vgl. Caesar, *De bello civile* 3, 3, 5; Appian, *Bella civilia* 2, 49; Cassius Dio 49, 20, 5.

6 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 11; Plutarch, *Crassus* 21, Cassius Dio 37, 5, 5; 40, 20, 1.

7 Cassius Dio 40, 20; Plutarch, *Crassus* 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000328

Die folgenden Jahrzehnte verblieben die edessenischen Könige relativ autonom innerhalb des römischen Einflussbereichs, ohne jedoch ihren engen Kontakt mit dem parthischen Reich zu verlieren, mit dem sie vor allem wirtschaftliche,[8] aber auch politische[9] Beziehungen verbanden. Ihre relative Unabhängigkeit verloren sie erst wieder infolge der Außenpolitik der Parther. Der parthische König Osroes I.[10] eroberte das seit über 50 Jahren im römischen Einflussbereich liegende Armenien und besetzte den Thron mit seinen Verwandten. Abgar VII. (109–116), der gerade erst im Jahr 109 dem parthischen König die Souveränität seines Königreichs für viel Geld abgekauft hatte, unterstützte zunächst den darauf folgenden römischen Gegenfeldzug unter Trajan, der nicht nur zum Sturz der parthischen Herrschaft in Armenien im Jahr 114 führte, sondern auch, wenngleich nur kurzzeitig, zum Sturz der Partherherrschaft in Mesopotamien.[11] Trajan bestätigte Abgars VII. Königsherrschaft darauf hin. Das hinderte den König von Edessa nicht, sich während der zunächst erfolglosen parthischen Gegenrevolte im Jahr 116 wiederum auf die Seite der Parther zu stellen und Trajan in den Rücken zu fallen, als dieser gegen Adiabene und Ktesiphon zieht, was für Edessa die Eroberung und Zerstörung durch den römischen General Lusius Quietus und ein Interregnum zwischen 116 und 118 zur Folge hatte.[12]

Nach der Eroberung von Babylon, Seleukeia und der parthischen Hauptstadt Ktesiphon im Jahr 116 verlor Osroes I. seinen Thron, der von den Römern mit dessen in Rom erzogenen Sohn Parthamaspates besetzt wurde. Nach dem Tod Trajans und dem damit verbundenen Rückzug der Römer gelang es Osroes I., seinen Thron zurückzuerobern und seinen Sohn zu verjagen, der zunächst zurück nach Rom floh, schließlich aber im Jahr 118 als römischer Vasallenherrscher das Gebiet Osrhoene verliehen bekam. Zusammen mit dem einheimischen König Yalur (oder Yaluḏ, reg. 118–122) als Koregenten herrschte er hier bis 123.

---

8 Edessa war über die Strasse Nisibis – Singara direkt an den Handel nach China und Indien über die Seidenstrasse angebunden, ein Handel, der während der Partherzeit auch von den Parthern kontrolliert wurde. Siehe auch Segal, *Edessa* (Anm. 1), 46.

9 In den Jahren 47/48 war Edessa aktiv in die Auseinandersetzungen zwischen Gotarzes und Meherdates im Kampf um den parthischen Thron involviert. Abgar V. Ukkāmā (4 v. Chr. – 7 n. Chr. und 13–50 n. Chr.) und Izates von der Adiabene unterstützten zunächst Meherdates (jüngere Form des Namens Mithradates), ließen ihn aber später vor der entscheidenden Schlacht im Stich.

10 Osroes I. war parthischer König von 109–129 und lag im ständigen Kampf mit dem Gegenkönig Vologases III. (105–147) im östlichen Teil des Partherreichs. Er war außenpolitisch sehr erfolgreich und eroberte Armenien und setzte zunächst seinen Neffen Exedares und später dessen Bruder Parthamasiris als armenischen König ein.

11 Cassius Dio 68, 18. Widerstand gegen Trajan, der sich in Babylonien aufhielt, gab es in Medien, der Osrhoene und Seleukeia (am Tigris). In der Osrhoene leitete ein Bruder des Großkönigs namens Meherdotes (Mithridates) zusammen mit seinem Sohn Sanatruk den Widerstand. Als Mithridates nach einem Sturz vom Pferd starb, trat Sanatruk an seine Stelle.

12 Cassius Dio 68, 30, 2; 68, 18, 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000329

Auch alle folgenden Herrscher regierten im Spannungsfeld gegenseitiger parthischer und römischer Angriffe, bis schließlich im Jahr 165 Lucius Verus (161–169), der Mitkaiser von Mark Aurel (161–180), Nordmesopotamien endgültig dem römischen Herrschaftsbereich unterstellte und Loyalität zum Römischen Reich Existenzbedingung für die Weiterherrschaft der Abgaridendynastie wurde. Bald nach dem Regierungsantritt von Mark Aurel und Lucius Verus begann Vologases IV. (147–191) einen Krieg gegen Rom. Die Parther eroberten Armenien und besetzten Edessa, wo die pro-parthischen Kreise im Adel Wa'el bar Sahru zum König erhoben, der von 163 bis 165 regierte.[13] Der politisch zu Rom tendierende alte König Ma'nu VIII. bar Ma'nu (139–165 und 165–177) wurde abgesetzt und musste zu den Römern fliehen.[14] Er konnte erst wieder 165, nachdem die Bürger selbst die parthsche Garnison zerstört und den Römern unter Avidius Cassius die Tore geöffnet hatten, seinen Thron einnehmen.[15] Das Königreich Edessa wurde nun römischer Vasallenstaat und blieb es auch unter Abgar dem Großen (177–212), dem Sohn von Ma'nu VIII. Während des römischen Bürgerkriegs nach dem Tode von Kaiser Commodus (181 – 31. Dezember 192) ergriffen die Edessener die Partei des auch von den Parthern[16] unterstützten syrischen Gouverneurs Gaius Pescennius Niger, der im Kampf um die Kaiserwürde jedoch Lucius Septimus Severus (193–211) unterlag. Bald nach Nigers Niederlage bei Issos sandten die Osrhoener Boten zu Severus, um den Sachverhalt in einem möglichst guten Licht erscheinen zu lassen. Die eroberten Ortschaften wollten sie nicht herausgegeben. L. Septimus Severus ließ die Ereignisse seines Feldzuges auf seinem Triumphbogen in Rom darstellen.[17] König Abgar der Grosse konnte zwar weiterhin im Amt bleiben, musste aber einige Einschränkungen seiner Herrschaft hinnehmen. Er regierte das Gebiet Osrhoene bis zu seinem Tod im Jahr 212 unter der Oberaufsicht eines römischen Prokurators. Seinem Sohn Abgar IX. Severus war nur ein Jahr Regierungszeit vergönnt, bevor er und seine Söhne von Caracalla nach Rom beordert wurden und nicht mehr nach Edessa zurückkehren durften.[18] Edessa wurde 214 in eine römische Kolonie umgewandelt und blieb

---

13 Wa'el gab Bronzemünzen mit seiner Büste und syrischen Inschriften heraus, auf deren Rückseite der Partherkönig Vologases III. abgebildet war.

14 Der König floh nach seinem Sturz in ein römisches Militärlager.

15 Lucian, *Commodo hist.* 22, Prokop, *De bello persico* 2, 12, 29. Ma'nu regierte bis 177. Er nahm den Beinamen Philoromaios, „Freund der Römer" an.

16 Vologases IV. (147–191) unterstützte zusammen mit den Königen von Edessa, Adiabene und eventuell Hatra Severus' Kontrahent Gaius Pescennius Niger.

17 Septimius Severus unternahm zwei Feldzüge in den Nahen Osten (195 und 197) und schuf vermutlich während des zweiten Kriegszuges die Provinz Osrhoene, die von einem römischen Prokurator kontrolliert wurde.

18 Caracalla, der sich vorher entweder in Edessa oder Harran aufgehalten hatte, wurde am 8. April 217 ermordet, als er mit wenigen Begleitern zu einem außerhalb von Harran gelegenen Tempel des Mondgottes aufgebrochen war. Cassius Dio 79, 5, 4; Antoninus Caracolla, *Historia Augusta* 6, 6; Herodian 4, 13, 3. Zitatangaben nach Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 14f.; ders., Hatra (Anm. 3), 880.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000330

ein stark befestigter und hart umkämpfter römischer Außenposten im Grenzgebiet zu Parthien und später zum Sasanidischen Reich, auch nach dem Sturz der Abgaridendynastie.[19]

2: Waffendarstellungen in Osrhoene – die Quellenlage

Aus dieser bewegten Zeit ist über das Militärwesen in Osrhoene und insbesondere über die Ausrüstung der lokalen Soldaten wenig bekannt. Die Einwohner der Osrhoene hatten einen hervorragenden Ruf als Bogenschützen und Reiter. Trajan erhielt 114 von Abgar VII. (109–116) 250 Pferde, gepanzerte Reiter, Panzerungen und Pfeile geschenkt.[20] Abgar VIII. bot Severus im Jahr 194 seine Bogenschützen für die Belagerung der Stadt Nisibis an,[21] und besonders im 2. und 3. Jahrhundert wird von Bogenschützen und Kataphrakten aus Osrhoene berichtet, die in der römischen Armee dienten.[22] Über die detaillierte Form der Bewaffnung der Bogenschützen und Kataphrakten, sowie über den Ausrüstungsstand bei Hieb- und Stichwaffen schweigen die schriftlichen Quellen indessen ganz. Dies ist umso bedauerlicher, da die besondere Lage der Osrhoene im Aufmarschgebiet von Parthern und Römern die Region zu einem potentiellen Transfergebiet von Waffen aus dem östlichen Bereich macht. Dass sich in dieser Region solche Prozesse abgespielt haben dürften, lässt sich nach den Belegen in der Kunst der benachbarten Kommagene vermuten, wo sich die Darstellung von Langschwertern und Dolchen eurasischer Tradition spätestens seit der Zeit Antiochos I. nachweisen lässt.[23]

---

19 Der Sturz der Abgaridendynastie ist mit zwei militärischen Ereignissen verbunden: Zum einen mit der Niederlage Gordianus' III. (238–244) gegen Schapur I. und zum anderen mit einer damit verbundenen Revolte der Edessener gegen Philippus Arabs, der Edessa jedoch 248 zurückeroberte und den letzten König der Abgariden, Abgar X. Severus, stürzte. 259 nahm Schapur I. den römischen Kaiser Valerianus bei Edessa gefangen und eroberte die Stadt kurzzeitig. Ebenso kurzzeitig herrschten hier die Palmyrener unter König Odainath und Königin Zenobia, bevor Aurelianus 272 Palmyra eroberte und Edessa wieder römisch wurde. Vgl. Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 16. Von den in Edessa stationierten römischen Truppen hatte besonders die von Diocletian stationierte Legion III. Parthica Bedeutung.

20 Segal, *Edessa* (Anm. 1), 13.

21 Ibid., 14.

22 Ibid., 13. 32. Der edessenische König Abgar VII. schenkte Trajan, wie bereits erwähnt, im Jahr 114 zum Dank für die Bestätigung der Königsherrschaft durch Rom 250 Pferde und gepanzerte Reiter, Panzerungen und Pfeile. Herodian (6, 7, 8) erwähnt orientalische Bogenschützen, hauptsächlich aus der Osrhoene, die Kaiser Alexander Severus (222–235) erfolgreich im Kampf gegen die Germanen einsetzte. Diese gaben wegen ihrer Körpergröße, wie Herodian betont, eine besonders gute Zielscheibe ab. Die osrhoensichen Bogenschützen waren über die Ermordung von Alexander Severus 235 sehr erbittert, was kurzfristig zu Turbulenzen führte (Herodian 6, 1, 9–11). Im Jahr 231 unternahm der Kaiser einen Feldzug gegen die Sasaniden und benannte Edessa in „Colonia Metropolis Edessenorum" um.

23 Sylvia Winkelmann, Waffen und Waffenträger aus der Kommagene. Eine Analyse partherzeitlicher Materialien aus der Südosttürkei, im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000331

Diese Bildwerke aus Kommagene erfuhren in den vergangenen Jahrzehnten eine umfassende Erfassung und Erforschung, so dass dort eine überaus reiche Quellenlage vorhanden ist, auf die sich bei der Analyse der Waffen gestützt werden konnte. Für den Bereich Osrhoene dagegen stellt sich die Lage schon forschungsgeschichtlich ganz anders dar.

Originale parthische Waffen haben sich in der Osrhoene, wie generell in Mesopotamien, nicht erhalten. Auch die Schriftquellen erweisen sich in dieser Frage als unergiebig. Es bleiben als einzige verfügbare Quellen jene Bildwerke im Raum in und um Edessa, die durch ihre Antiquaria, Frisur und Bekleidung in die Partherzeit eingeordnet werden können und möglicherweise auch Waffendarstellungen aufweisen. Diese Quellen setzen sich aus Münzbildern, Reliefs und Plastiken zusammen.

Unter diesem Quellenmaterial fallen die Münzen schon wieder nahezu vollständig aus dem Untersuchungsbereich heraus, finden sich doch die einzigen Darstellungen relevanter Waffen, nämlich die eines Langschwertes, erst auf den Münzbildern des letzten Königs, Abgar X., dessen Regierungszeit schon in die frühsasanidische Periode fällt. Für die Zeit davor sind die Münzbilder unergiebig.

Funde von Plastiken und Reliefs stammen aus Edessa, Kara Köprü, Harran und Sumatar Harabesi. Ihnen ist folgendes gemeinsam:

1. Sie sind von vornherein nicht unter dem Aspekt möglicher Transferprozesse im Waffenbereich untersucht worden, wurde doch das Problem des parthischen Einflusses in Osrhoene bisher in der Forschung vorrangig auf die Frage der Bekleidung oder parthischer Lehnwörter reduziert.[24]
2. Ihre Entdeckung liegt schon Jahrzehnte, teilweise über 100 Jahre zurück.
3. Ihre Entdeckung selbst war mehr oder weniger Abfallprodukt von Untersuchungen, deren Schwerpunkt in der Religionsforschung und Epigraphik bzw. der Numismatik lagen.
4. Sie erfuhren nur partielle Aufnahme im Zusammenhang mit der Publikation der Inschriften.
5. Sie stammen überwiegend nicht aus gezielten Ausgrabungen und sind schlecht oder gar nicht datiert.

Es waren vor allem Philologen und Religionswissenschaftler wie Henri Pognon[25] und Henri Seyrig, Judah B. Segal[26] sowie Han (bzw. Hendrik) J. W. Drijvers[27], die auf ihren Reisen durch Osrhoene in Sumatar Harabesi, Kara Köprü und Edessa

---

24 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 17; Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln u. a. 1960 (VAFLNW, 70), 13–34.

25 Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1907.

26 Judah B. Segal, „Pagan Syriac monuments in the vilayet of Urfa", *AnSt* 3 (1953), 97–119; ders., *Edessa* (Anm. 1).

27 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000332

jene wenigen Objekte entdeckten, die für die folgende Studie herangezogen werden können.

Pognon publizierte 1907 seine Inschriftenfunde der Region in einem umfangreichen Werk und veröffentlichte darin die erste Beschreibung der Kunstwerke von Sumatar Harabesi: Die für die Frage der Waffen relevanten Bildwerke stammen aus einer der vielen Kalksteinhöhlen in diesem Gebiet, in der Pognon eine Kulthöhle mit Reliefs (sog. Pognon-Höhle) an den Wänden entdeckte. Die Figuren sind stark verwittert, tragen jedoch parthische Kleidung und Waffen. Segal ergänzte die Beschreibung der partherzeitlichen Kunstobjekte dieses Ortes durch die Publikation einer lebensgroßen Statue auf einem Bergzug gegenüber der heutigen Gendarmeriestation, die einen parthisch gekleideten Mann mit einem großen Langschwert darstellt. Er entdeckte diese Plastik, die Pognon entgangen war, bei einem Survey im Frühjahr 1952 und publizierte sie 1953.[28]

Segal und Drijvers ergänzten diese Funde durch wenige weitere Stücke aus Edessa bzw. aus der Umgebung der Stadt, die sie im Rahmen ihrer Studienaufenthalte in den 50er bis 70er Jahren des 20. Jahrhunderts erfassten.[29] Diese beschränken sich überwiegend auf in das Museum gelangte Zufallsfunde, die pauschal als aus Kara Köprü, Harran oder der Umgebung von Urfa stammend bezeichnet werden. So veröffentlichten sie aus dem Museum von Urfa (Şanlıurfa Museum) zwei Grabreliefs und Plastiken aus Kara Köprü, sowie eine Statue aus Harran, einen stehenden Mann mit Langschwert und parthischer Kleidung.[30] *In situ* erhalten sind nur die zahlreichen Grabanlagen in den Felsen um Edessa, die heute ebenfalls zum größten Teil übersiedelt und damit unzugänglich sind. So sind die wenigen Stücke, die von Drijvers und Segal vor allem aus Kara Köprü vor Jahrzehnten publiziert worden sind, heute besonders wertvoll.[31] In Kara Köprü[32] handelt es sich um Grabstätten mit Sarkophagreliefs in Manier der Gräber von Palmyra, die einen Mann in parthischer Kleidung und mit Dolch bewaffnet wiedergeben.[33]

Diese Objekte wurden von Segal und Drijvers fotographisch aufgenommen und publiziert, jedoch nicht detailliert beschrieben. Die Bewaffnung auf diesen Bildträgern war zudem zu keiner Zeit Gegenstand der Untersuchungen, war der Schwerpunkt der damaligen Aufnahmen doch vor allem auf die Erfassung der sy-

---

28 Segal, „Monuments" (Anm. 26).

29 Ders., *Edessa* (Anm. 1), Taf. 13 b; Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), Taf. 8. 18. 19. Segal hielt sich 1952, 1956, 1959, 1961 und 1966 in Urfa auf. Seine Arbeitsergebnisse mündeten in seiner Publikation *Edessa, 'the blessed city'* von 1970. Segal arbeitete überwiegend mit schriftlichen Quellen, ist aber auch Entdecker einiger schöner Mosaiken.

30 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), Taf. 8.

31 Segal, *Edessa* (Anm. 1), 27, Taf. 25 b; Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 24. 201, Taf. 8 (Grabstele des Zabdibolos); Taf. 17. 18. 19 (zwei Reliefs aus demselben Grab). Ibid., 188, erwähnt ein weiteres Relief mit einer Bankettszene aus einem Grabturm in Deir Yakup bei Edessa, den bereits Segal, *Edessa* (Anm. 1), auf Taf. 39 b abbildete, jedoch ohne eine Aufnahme der Bankettszene.

32 Kara Köprü ist heute Teil des Stadtgebiets von Edessa.

33 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), Taf. 18. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000333

rischen Inschriften und Denkmäler gerichtet. Neuere und gezielte Untersuchungen partherzeitlicher Befunde in der Osrhoene haben danach nicht mehr stattgefunden.[34]

Die Verfasserin hat im Jahr 2005 auf den Spuren von Pognon und Seyrig diese Denkmäler erneut aufgesucht, um im Rahmen des Forschungsprojektes D 3 des Sonderforschungsbereiches 586 das Auftreten von Waffen eurasischer Herkunft im Einzugsbereich des Partherreiches zu untersuchen, eine erneute und spezifische Aufnahme unter dem Blickpunkt der Waffen durchzuführen und nach weiteren Belegen zu suchen.

Bei dieser Arbeit erwiesen sich die damaligen Aufnahmen von Seyrig und Pognon aus verschiedenen Gründen von unschätzbarem Wert. So hat sich der Zustand der publizierten Objekte teilweise stark verschlechtert. Dies ist besonders bei den Figuren aus der Pognon-Höhle der Fall, die durch Nässe und Ruß stark gelitten haben. Die Figuren im Museum von Edessa wurden dagegen teilweise durch unsachgemäße Restaurationen verändert und mit nicht dazugehörigen Teilen ergänzt. Die überaus wichtige Plastik in Sumatar Harabesi ist nicht mehr vorhanden. Trotz intensiver Nachforschungen vor Ort und unter internationalen Fachkollegen war über ihren Verbleib nichts zu erfahren.

Auch die Grabreliefs aus Kara Köprü und Kirk Mağara sind heute nicht mehr für die Öffentlichkeit zugänglich. Sie, wie auch die vielen anderen von Segal erfassten Gräber in den Berghängen um Edessa, sind inzwischen durch die aus den Dörfern nach Edessa ziehenden und im Rahmen des Staudammprojektes umgesiedelten Einwohner entweder überbaut worden oder werden als Keller, Speicher oder Viehställe genutzt. Eine erneute Untersuchung der zahlreichen Höhlen und Gräber in dem die Stadt umziehenden Kalksteinmassiv oder eine archäologische Erfassung neuer Fundstellen ist ein dringendes Desideratum, dürfte aber an der immer weiter wachsenden irreversiblen Überbauung scheitern.

Dies ist umso bedauerlicher, als dass sich im Museum von Edessa Reliefs und Plastiken befinden, die aus der Umgebung von Edessa, vor allem aus Kara Köprü stammen und, nach Bekleidung und Bewaffnung zu urteilen, ganz unterschiedlichen Abschnitten der Partherzeit zuzuordnen sind.

3: Befund

3.1: Münzen

Unter den von Abgar X. herausgegebenen Münzen weisen diverse Bildtypen parthische Bezüge auf:

---

[34] Einzige Ausnahme bildet die Grabung eines deutschen Teams klassischer Archäologen, die ein antikes Grab mit Mosaik im Friedhofsgebiet von Kirk Mağara freilegen. Siehe den Artikel von Jutta Rumscheid in diesem Band.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000334

Typ 1 zeigt auf dem Avers die Büste des römischen Kaisers Gordianus III. (238–244), auf dem Revers das Brustbild Abgars mit parthischer Tiara (syr. ḥaudā) und Bekleidung. Die Darstellung als Büste schließt Waffenabbildungen aus.[35]

Typ 2 dagegen, wieder mit Gordianus III. auf dem Avers, bildet auf dem Revers Abgar vollständig ab. Der König steht in parthischer Tracht, mit Tiara und Tunika vor dem thronenden Gordian und überreicht ihm eine kleine Nike-Statue. Gordians Thron steht auf einem Podest. An seiner linken Seite trägt er deutlich sichtbar ein schmales Langschwert, das von der Brust bis wenigstens zur Wade reicht. Die Scheide besitzt gerade Seiten, die sich nach unten leicht verbreitern. Das Ortband ist abgerundet. Der Griff ist kurz und besitzt einen umgekehrt konischen Knauf.[36]

3.2: Sumatar Harabesi

Sumatar Harabesi (auch bekannt als Soghmatar, Soğmatar) ist ein kleines Dorf an der Straße von Harran nach Ras Aïn. Der Ort befindet sich in einem wüstenartigen Areal, dem Djebel Taktakah („Tekkem-Berge"), der durch Kalkstein charakterisiert ist und auf dem sich nur eine minimale Vegetationsdecke hält. Das Gestein tritt direkt an die Oberfläche und ist auch im und weiträumig um das Dorf in flachen Stufen sichtbar. Die wenigen Häuser des Ortes gruppieren sich um einen großen zentralen Hügel, der aus einer künstlichen Aufschüttung mit den darauf befindlichen Resten einer mittelalterlichen Festung besteht. Das anstehende Mauerwerk, Reste einer Umfassungsmauer und eines Eingangsbereiches, sind noch deutlich sichtbar. Scherbenfunde weisen allerdings auf eine Besiedlung schon in der Bronzezeit zurück.[37] Weitere Baureste, die Pognon noch 1909 beschrieb,[38] sind heute im Ort nicht mehr aufzufinden. Auf den Hügeln rings um das Dorf sind jedoch im weiteren Umkreis sieben Bauten mit unterirdischen Grabanlagen zu finden, die gewöhnlich sieben Planetengottheiten zugewiesen werden.[39] Auf dem zentralen Höhenzug gegenüber dem großen Hügel befinden

---

35 Helga Gesche, „Kaiser Gordian mit dem Pfeil in Edessa", *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 19 (1969), 69f. Taf. 3, 6; Ernest Ch. F. Babelon, „Numismatique d'Édesse en Mésopotamie III", *Revue belge de numismatique* 49 (1893), 30f. Taf. 3, 7. 3, 8 = ders., *Mélanges numismatiques*, II, Paris 1893, 289 Taf. 8, 7. 8, 8; George F. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Arabia, Mesopotamia and Persia (Nabataea, Arabia Provincia, Mesopotamia, Babylonia, Assyria, Persia, Alexandrine Empire of the East, Persis, Elymais, Characene)*, London 1922 (Catalogue of the Greek coins in the British Museum), Nachdr. Bologna 1965 und 1981.

36 Gesche, „Kaiser Gordian" (Anm. 35), 47ff. 62ff. 69f., Taf. 3,1. 3, 2. 3, 3; Babelon, „Numismatique" (Anm. 35), 28f., Taf. 3, 4 = ders., *Mélanges* (Anm. 35), 287f., Taf. 8, 4

37 Bronzezeitliche Keramik konnte bei einem kurzen Survey am Fuß des Hügels aufgelesen werden.

38 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 23.

39 Die Tatsache, dass es sich bei den Unterbauten deutlich um Grabkammern handelt, spricht jedoch gegen eine solche Interpretation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000335

sich Inschriften und Reliefs aus den ersten drei Jahrhunderten, u. a. eine Darstellung des Mondgottes, der hier verehrt wurde. Zahlreiche in die Felsen gehauene, heute leere Grabkammern und verschiedene bis heute genutzte Zisternen weisen auf eine bedeutende Stellung des Ortes zu Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. hin. Dies trifft im Übrigen für die gesamte heute völlig unwirtliche Region zu, finden sich doch überall anstehende Siedlungsreste aus der frühchristlichen bis frühislamischen Zeit – ein deutlicher Hinweis auf eine Veränderung des Klimas in den letzten Jahrhunderten. Drijvers vermutet, dass Sumatar Harabesi ein bedeutender paganer Kultort und der Sitz der militärischen Stammesführer der dort lebenden halbnomadischen Bevölkerung war, deren Führer relativ autonom unter der Oberherrschaft des Königs von Edessa regierten.[40]

Der Ort wurde Anfang des 20. Jahrhunderts mehrfach von Pognon aufgesucht, der die hier in größerer Anzahl zu findenden syrischen Inschriften aufnahm und diese 1907 zusammen mit einer kurzen Beschreibung der Kunstdenkmäler veröffentlichte.[41] Nach ihm hat erst wieder Segal im Mai und Juni 1952 diesen Ort untersucht und die ausführlichste Beschreibung der antiken Ruinen geliefert. Auch Drijvers hielt sich hier kurz auf und entdeckte einige neue syrische Inschriften.[42] Für die Untersuchung der Waffenträger sind die im Folgenden beschriebenen Objekte von Interesse.

3.2.1: Die Pognon-Höhle

Am Rand der Siedlung, direkt neben der offenen Dorftoilette, befindet sich eine von Pognon entdeckte und nach ihm benannte halb unterirdische Anlage, die sog. Pognon-Höhle. Es handelt sich dabei um eine relativ große und tiefe natürliche Höhle im Gestein, die künstlich erweitert und zumindest im 1. und 2. Jahrhundert zu Kultzwecken genutzt wurde. In jüngerer Zeit war die Nutzung eine deutlich profanere. Zahlreiche Feuerstellen und dicke Rußschichten an den Wänden lassen darauf schließen. Das Gestein selbst ist grobporig und leicht abreib- und abschlagbar. Die Höhle selbst ist feucht und in großen Partien mit dicken weißen Sinterschichten überzogen.

Die Anlage (Abb. 1) besteht aus zwei Kammern, die ursprünglich von einer durchgehenden, später durchbrochenen Wand getrennt waren. Von der alten Trennwand sind nur noch zwei kurze seitliche Wandvorsprünge aus anstehen-

40 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 130.

41 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25).

42 Han J. W. Drijvers, „Some new Syriac inscriptions and archaeological finds from Edessa und Sumatar Harabesi", *BSOAS* 36 (1973), 1–14. Zu den Inschriften vgl. folgende Sammlungen: Han J. W. Drijvers, Hrsg., *Old-Syriac (Edessean) inscriptions ed. with an introd., indices and a glossary*, Leiden 1972 (Semitic study series, N. S. 3); Francesco Vattioni, „Le iscrizioni siriache antiche", *Augustinianum* 13 (1973), 279–338; Han J. W. Drijvers und John F. Healey, *The Old Syriac inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, transl. and commentary*, Leiden u. a. 1999 (HO. Abt. 1, 42).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000336

dem Gestein erhalten.[43] Pognon vermutete, dass die linke Höhle später angelegt bzw. kultisch genutzt wurde, da der breite Wanddurchbruch zwischen der vorderen und der hinteren Kammer die ursprünglich über die gesamte Wand gezogenen syrischen Inschriften und das rechte Bein der ersten auf der Wand befindlichen Relieffigur zerstörte.[44] Der Zugang erfolgt über einen Abri.[45] Während die linke Kammer nur eine leere Kultnische, aber keine mehr erkennbaren Spuren von Reliefverzierung aufweist, ist die rechte Kammer, die man direkt betritt, auf allen Seiten mit Reliefs verziert, die vom Boden bis nahezu zur Decke reichen und deren Figuren mit durchschnittlich 2,10–2,20 m Höhe überlebensgroß gestaltet sind. Sie werden ergänzt durch mehrere altsyrische Inschriften, die die Decke und die Wände bedecken und eine grobe Datierung zumindest dieser einen Nutzungsperiode und der Reliefs sowie die teilweise Identifizierung der dargestellten Figuren ermöglichen.

Die Reliefs ziehen sich vom zweiten Wandvorsprung auf der linken Seite über die Stirnwand und die gesamte rechte Seite der Höhle bis auf die Eingangsseite (vgl. Abb. 1). Zwei Figuren, hier SH 1 und 2, verzieren die linke Wandseite (Abb. 2). Es schließen sich an der Stirnseite zwei weitere Figuren an (Fig. SH 3 und 4), die eine gegenüber dem Eingang befindliche, tiefe rechteckige Kultnische flankieren, die von zwei weit in den Raum reichenden Pilastern eingerahmt wird (Abb. 3). Die Vorderseite der Pilaster ist jeweils mit einer Standarte und einem darüber gesetzten Bukranion verziert. Die Nische ist heute leer. Die rechte Kammerseite ist vollständig mit Figuren unterschiedlicher Größe verziert (Fig. SH 5–9; Abb. 5). Zwischen den Figuren SH 5 und 6 befindet sich ein nicht mehr identifizierbares halbhohes Objekt, bei dem es sich vielleicht um einen Altar handeln könnte. Eine zehnte Figur, die schon Pognon als kaum noch erkennbar beschrieb, befand sich rechts vom Eingang und ist heute nicht mehr zu identifizieren.

Die teilweise überlebensgroß gestalteten Figuren sind im halbhohen Relief aus dem anstehenden Stein gemeißelt worden und relativ grob gearbeitet. Die Meißelspuren sind auch heute noch deutlich erkennbar. Über die Jahrhunderte hinweg ist der poröse Kalkstein stark verwittert und durch Ruß und Sinterauflagen verschmutzt worden. Zusätzlich scheinen Teile der Figuren, besonders die Beine und die Hände, abgeschlagen worden zu sein. Auch die Gesichter selbst sind bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Zahlreiche runde Eintiefungen unbekannter Funktion, kleine Nischen zur Befestigung von Lampen und in den Stein eingetiefte Futtertröge haben besonders die Figuren der rechten Wand zerstört. Zusätz-

---

43 Vordere Höhle: 5,10 m lang und 4,30 m tief, mit 3,40 m breitem Zugang. Hintere Kammer: 5,70 m lang und 7 m breit.

44 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 24. Der spätere Wanddurchbruch spricht jedoch nicht gegen eine gleichzeitige Erschaffung und Nutzung beider Höhlen.

45 Pognon erwähnt noch Reste von Umfassungsmauern, die einen Hof oder eine Vorkammer umgaben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000337

lich zeigen breite Risse an den Wänden Schäden infolge tektonischer Aktivitäten. Allgemein sind die Figuren schlecht erhalten, wobei die Figuren an der rechten Wand heute besonders stark verwittert, beschädigt und versintert sind.

Die Reliefs selbst sind in einen umlaufenden breiten Leistenrahmen eingefügt. Die Figuren sind durchweg frontal dargestellt. Es handelt sich ausschließlich um Männer, bei Figur SH 9 um einen Jugendlichen oder einen Knaben. Die Figuren besitzen hohe schmale Köpfe, die teilweise zusätzlich mit konischen Kappen bedeckt sind, breite Schultern, ungelenk und teilweise disproportional gearbeitete Arme und relativ kurze Beine, deren Füße nicht erhalten sind. Teilweise befindet sich an deren Stelle eine schmale umlaufende Bank bzw. die untere Einrahmung des Reliefs.

Die Figuren stehen alle, nehmen aber zwei unterschiedliche Haltungen ein, die vor allem durch die unterschiedliche Position des rechten Arms charakterisiert sind.

Haltung 1: Der linke Arm (Figur SH 1; Abb. 2; Abb. 20, Waffenträger Typ 1) hängt am Körper herab, ist aber in der Taille leicht angewinkelt. Vermutlich lag die Hand auf dem Schwertgriff auf, wie bei den anderen Figuren. Der rechte Arm ist in der Taille angewinkelt, der Unterarm bis zur Schulter erhoben. Die erhobene rechte Hand fasst einen runden Gegenstand, vermutlich einen Kranz.

Haltung 2: Der linke Arm hängt am Körper herab, ist aber an der Taille angewinkelt und wieder erhoben. Die linke Hand ruht auf einem Schwertgriff. Der rechte Arm ist schräg vom Körper weg nach unten gestreckt. Die Hand kann einen Gegenstand halten oder berühren (Fig. SH 2–9; Abb. 2–8; Abb. 20, Waffenträger Typ 2).

Bekleidungsdetails, wie sie die Aufnahme von Pognon noch zeigt, sind vor allem auf der rechten Seite kaum noch erkennbar. Jedoch lassen sich mit Hilfe der Figuren SH 1 und 2 relativ gut, und mit Hilfe der Figuren SH 3 und 4 mit Abstrichen, noch folgende Aussagen treffen, die sich beim Abtasten der Figuren und unter günstigem Lichteinfall auch für die stark verwitterten Figuren der rechten Seite bestätigten:

Die Figuren tragen knielange Tuniken mit rundem Halsausschnitt und eine Hose. Bei den Figuren SH 1 und 2 deutet sich vielleicht eine knielange Jacke an, deren Schöße eine dreieckige Öffnung bilden. Über die Schultern ist ein römischer Mantel gelegt, der nach hinten über den Rücken fällt und den linken Arm bedeckt. Er wird mit einer runden verzierten Brosche auf der linken Brustseite zusammengehalten. Er ist etwas länger als die Tunika und entweder an beiden Seiten (Fig. SH 3 und 4), oder nur an der linken Seite sichtbar (Fig. SH 1 und 2). Wenn er auf beiden Seiten dargestellt ist, ist ein möglicherweise getragener Dolch nicht mehr nachzuweisen. Die Figuren SH 1 bis 4 weisen darüber hinaus noch Reste stark verzierter Halsketten auf, die sich aus verschiedenen großen und reliefierten Platten und Scheiben zusammensetzen. Unter der Tunika tragen die Männer weite grob gearbeitete Hosen ohne erkennbare Falten oder aufgearbeiteten Bordüren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000338

Wo die Füße bzw. die Schuhe erhalten sind, sind entweder gerade von vorn sichtbare oder leicht nach außen gedrehte Füße mit langen und plumpen, vorn verdickten Schuhen fassbar. Als Kopfbedeckung lässt sich eine hohe konische Kappe mit leicht abgerundeter Spitze erkennen, die die Figuren SH 2–4, 6, 8 und 10 tragen.[46] Die Figuren SH 5 und 9 scheinen keine Kopfbedeckung zu besitzen. Figur SH 1 weist als einzige noch einen sichtbaren Lockentuff auf dem Kopf auf, jedoch sind seitliche Tuffs nicht (mehr) bestimmbar. Für nahezu alle Figuren ließ sich außerdem ein von der rechten Hüfte zum linken Oberschenkel verlaufender Gürtel nachweisen, bei dem es sich um ein Wehrgehänge, d. h. den Tragriemen des an der linken Hüfte herabhängenden Schwertes handelt.

3.2.1.1: Beschreibung der Figuren

3.2.1.1.1: Figur SH 1 (Abb. 2 links)

Stehender Mann mit Kranz, Dolch und Langschwert. Erhaltene Höhe: 216 cm; Breite: 70 cm. Linke Hand und rechtes Bein weg gebrochen, Gesicht zerstört. Lockentuff über der Stirn. Haltung: Waffenträger Typ 1. Die erhobene rechte Hand umfasst einen Kranz. Bekleidung: Tunika, Hose, römischer Mantel, Halskette. Dreieckiger Dolch mit abgebrochenem Knauf auf der rechten Hüfte; Langschwert mit Tragbügelaufhängung und abgerundeter Spitze am Wehrgehänge an der linken Hüfte herabhängend und von der Taille bis über das Knie erhalten. Die zugehörige Inschrift weist die Figur als „Wā'el, Sohn des Wā'el" aus.[47]

3.2.1.1.2: Figur SH 2 (Abb. 2 rechts)

Stehender Mann mit Dolch und Langschwert. Erhaltene Höhe: 205 cm; Breite: 60 cm. Gesicht zerstört. Haltung: Waffenträger Typ 2 mit nach außen gedrehten plumpen Füßen. Die rechte Hand hält oder stützt sich auf einen länglichen unbestimmbaren Gegenstand (Keule, Schild, Altar, Sack?); die abgebrochene linke Hand lag auf dem Schwertgriff auf. Bekleidet mit hoher abgerundeter Kappe, langer Tunika, Hosen, römischem Mantel, Halskette. Dolch mit dreieckiger Scheide und Kugelknauf auf der rechten Hüfte, Langschwert mit Mittelgrat am Wehrgehänge hinter der linken Hüfte.[48] In der Inschrift wird die Figur als „Wā'el

---

46 Bei Figur 8 läuft die Kappe spitz zu. Möglicherweise waren auch die anderen Kappen derart gestaltet und die heute abgerundete Spitze ein Ergebnis der fortlaufenden Erosion.

47 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 24. 27. Inschrift 3 = D. Abgebildet auf Taf. 3 rechts, linke Figur. Vgl. ferner Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 4 Nr. 3; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 126 Nr. As45 (D 3).

48 Auf dem Foto von Pognon ist noch ein Teil der Griffstange erkennbar, die heute zusammen mit der Hand abgebrochen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000339

[< arab. Wāʾil], Sohn des Wāʾel" bezeichnet.[49] Die beigefügte Inschrift (Nr. 5), bezeichnet noch einmal beide Figuren als „Wāʾel, Sohn des Wāʾel, Gouverneur über die Araber [šallīṭā ḏī ʿAraḇ], und Wāʾel, sein Sohn, Militärkommandant (nūhaḏrā)[50] von Šūr".[51]

3.2.1.1.3: Figur SH 3 (Abb. 3 links; Abb. 4 links)

Stark beschädigte Figur mit zerstörtem Gesicht, abgeschlagenen Beinen und fehlendem rechtem Arm. Anstelle der Beine und Füße befindet sich heute ein Futtertrog. Linke Hand und Unterarm weitgehend weg gebrochen. Quer über der Brust geborsten. Erhaltene Höhe: 160 cm vom Tunikasaum bis zur Kappe. Haltung: Vermutlich ursprünglich Waffenträger Typ 2. Bekleidung: Hohe konische Kappe, Tunika, langer Mantel (an der linken Seite deutlich erkennbar), (Hose), Halsschmuck: Kette aus scheibenförmigen Gliedern sowie je eine runde Brosche auf der Schulter, mit Blumendekor. Langschwert am Wehrgehänge an der linken Hüfte, schaut hinter dem Rücken hervor. Langer zylindrischer Griff und rechtekkige Parierstange sichtbar. Die Inschrift in der linken oberen Ecke neben dem Kopf bezeichnet die Figur als „Ḥafsai, Sohn des Bar-Kalbā".[52]

---

49 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 24. Inschrift 4 = E. Zwischen beiden Figuren befindet sich noch eine Inschrift, die den Namen des ausführenden Handwerkers nennt (Inschrift 5). Abgebildet auf Taf. 3 rechts, rechte Figur. Vgl. ferner Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 4 Nr. 4; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 127 Nr. As46 (D 4).

50 Dieter Harnack, „Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntnis des parthischen Staates", in: *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Franz Altheim und Ruth Stiehl, Hrsg., Berlin 1970, 537–540; Widengren, Kulturbegegnung (Anm. 24), 33 Anm. 112.

51 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 28, Inschrift 5; Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 4f. Nr. 5; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 128–130 Nr. As47 (D 5); Klaus Beyer, „Altsyrische Inschriften neu gelesen", *ZDMG* 146 (1996), 40 Nr. 5: „Das sind die Bilder, die Wāʾel, Sohn des Muṯrū, der Mili[tärkommandant (oder Satrap)] von PRR machte für Wāʾel, den Gouverneur über die Araber, den Sohn des Wāʾel, und für Wāʾel, seinen Sohn, den Militärkommandanten von Šūr, seinem Herrn und Wohltäter (euergetes). Šīlā (griech. Silas], der Sohn des Šīlā, hat [die Bilder/Reliefs] angefertigt."

52 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 24. 27, Inschrift 6; Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 5f. Nr. 6; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 131 Nr. As48 (D 6). Weitere Inschrift (Nr. 7) daneben, Pognon, *Inscriptions*, 31 und Abb. auf Taf. 3 links; Drijvers, *Old-Syriac inscriptions*, 6f. Nr.7; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions*, 132f. Nr. As49 (D 7): „[Relief], das gemacht hat Bar-Nahar, der Sohn des Dīnī, Gouverneur über die Araber, für seinen Herrn und Wohltäter, Aurelius Ḥafsai, Sohn des Bar[-Kalbā], den Freigelassenen (= griech. apeleutheros = lat. libertus) von Antoninus Caesar [wohl Marcus Aurelius Antoninus = Mark Aurel, 161–180 n. Chr.]."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000340

3.2.1.1.4: Figur SH 4 (Abb. 3 rechts; Abb. 4 rechts)

Beschädigte Figur mit zerstörtem Gesicht und abgeschlagenen Füssen. Erhaltene Höhe: 170 cm vom Knie an aufwärts; Breite: 70 cm. Haltung: Waffenträger Typ 2. Der leicht abgespreizte rechte Arm hält einen unbestimmbaren länglichen Gegenstand, die erhobene linke Hand ist auf den Knauf des Schwertes gestützt. Der Daumen ist nicht erkennbar. Sofern hier die stark verwitterte Oberfläche nicht täuscht, sind Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt, der Ringfinger und der kleine Finger angewinkelt. Die Hand umfasst damit den Knauf (Handhaltung 1). Bekleidung: Knielange Tunika, langer Mantel mit runder Brosche auf der Brust (an beiden Seiten sichtbar), Halskette aus runden Scheiben, Hosen, hohe konische Kappe. Wehrgehänge über der Tunika. Hinter dem Rücken hervorschauendes Langschwert mit breiter rechteckiger Parierstange und gerader Scheide. Die Inschrift links neben dem Kopf bezeichnet die Figur als „Ḥafsai, Sohn des Bar-Kalbā, im Auftrag des Aḏōnā".[53]

3.2.1.1.5: Figur SH 5 (Abb. 5 links; Abb. 6 links)

Sehr stark beschädigte Figur mit zerstörtem Gesicht, Unterkörper und Beinen sowie nicht mehr erkennbarem linken Arm. Breiter Gesteinsriss quer über der Brust, zahlreiche eingetiefte Nischen für Lampen auf dem Körper. Erhaltene Höhe vom Rocksaum aufwärts: 150 cm; Breite: 80 cm. Haltung: Waffenträger Typ 2. Der rechte Arm scheint seitlich leicht angewinkelt weggestreckt zu sein. Reste eines unbestimmbaren Objektes (Schild?) befinden sich unterhalb des Armes. Bekleidung: Tunika, Hosen. Schräg über den Bauch verlaufendes Wehrgehänge, aber keine Spur mehr des dazu gehörigen Schwertes. Keine weiteren Details. Die Figur ist relativ gedrungen und besitzt keine der sonst typischen hohen Kappen, statt dessen einen eher kugeligen Kopf, der vermutlich eine umlaufende Lockenfrisur hatte. Waffen: An der rechten Hüfte Reste eines dreieckigen Dolchs. Hinter der linken Hüfte Teil eines großen runden Objektes unbekannter Natur. Die beigefügte Inschrift bezeichnet den Mann als „Tīrdaṯ (griech. Tiridates), Sohn des Aḏōnā".[54]

---

53 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 25. Inschrift 8, abgebildet auf Taf. 4 rechts. Vgl. ferner Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 6f. Nr. 8; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 134 Nr. As50 (D 8). Der Text der ganzen Inschrift lautet: „[Relief], das Aḏōnā, [Sohn] des Tīrdaṯ (griech. Tiridates) [für Ḥa]fsai, [den Sohn des Bar-]Kalbā machte (d. h. anfertigen ließ)".

54 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 27. 33, Inschrift 12 = L. Vgl. ferner Drijvers, Old-Syriac inscriptions (Anm. 42) 9 Nr. 12; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 139 Nr. As54 (D 12). Vor Tiridates ist allerdings der Name eines weiteren Sohnes von Aḏōnā vorhanden gewesen, der jetzt nicht mehr erhalten ist. Die Text der ganzen Inschrift lautet: „[...] Sohn des A[ḏ]ōnā [...] Tīrdaṯ, Sohn des Aḏōnā."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000341

3.2.1.1.6: Figuren SH 6 und 7 (Abb. 5 mittig)

Zwei stark erodierte Figuren, die eng beieinander stehen. Stark beschädigt und versintert, ohne erkennbare Details. Gesichter ganz, Köpfe teilweise und Beine vollständig zerstört. Beide mit knielanger Tunika. Figur SH 6 mit hoher konischer Kappe mit zugespitztem Ende, Figur SH 7 mit flacherer abgerundeter Kappe. Figur SH 6 mit angewinkeltem und weg gestrecktem rechtem Arm (Waffenträger Typ 2), linker Arm völlig erodiert. Figur SH 7 mit in der Taille angewinkeltem linken Arm, den rechten vermutlich um Figur SH 6 gelegt. Beide zusammen 150 cm hoch, 160 cm breit. Keine erkennbaren Waffen oder Gürtel. Inschriften weitgehend unleserlich. Figur SH 7 wird als „Abgar" bezeichnet.[55]

3.2.1.1.7: Figur SH 8 (Abb. 5, zweite von rechts; Abb. 6)

Stark erodierte Figur mit zerstörtem Gesicht und abgebrochenem linkem Arm sowie weitgehend zerstörten Beinen. Bekleidet mit Tunika und Hosen sowie hoher spitzer Kappe. Erhaltene Höhe: 200 cm. Haltung: Waffenträger Typ 2 mit angewinkeltem und seitlich weg gestrecktem rechten Arm. Die linke Hand lag auf dem Schwertgriff auf. Von Hand und Schwertgriff ist nur noch ein Negativabdruck im Gestein erhalten. Reste eines schräg über den Unterkörper verlaufenden Wehrgehänges. Auf der rechten Hüfte der Knauf und vermutlich die scheibenförmige Traglasche eines Dolches. Die weitgehend unleserliche Inschrift bezeichnet die Figur als „Bar-Nahar".[56]

3.2.1.1.8: Figur SH 9 (Abb. 5 rechts; Abb. 6)

Kleinere Figur eines Knaben mit völlig zerstörtem Kopf und weitgehend zerstörten Beinen. Erhaltene Höhe: 150 cm. Haltung: Waffenträger Typ 2 mit angewinkeltem und seitlich weg gespreiztem rechtem und in der Taille angewinkeltem linkem Arm. Bekleidet mit Tunika und Hose. Schräg über den Körper verlaufendes Wehrgehänge. An der linken Hüfte die erkennbare Schmalseite eines gerade herabhängenden Schwertes. Auf der rechten Hüfte der Kugelknauf eines Dolches. Die Inschrift bezeichnet ihn als „Ḥafsai, Sohn des …".[57]

---

55 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 27, Inschriften M und N. Pognon vermutet in Figur 6 einen weiteren Sohn des Aḏōnā, also den Bruder von Figur 5, in Figur 7 den Šallīṭā ḏī ʿAraḇ namens Abgar. Vgl. Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 7f. Nr. 9; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 135 Nr. As51 (D 9).

56 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 27. 33. Inschrift O, sowie Drijvers, *Old-Syriac inscriptions* (Anm. 42), 8 Nr. 10; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 137 Nr. As52 (D 10).

57 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 26. Der Name des Vaters ist zerstört. Weitere lange Inschriften ziehen sich über den Köpfen an der gesamten Wand unter der Decke entlang. Drijvers,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000342

3.2.1.1.9: Figur SH 10 (ohne Abb.)

Überlebensgroße Figur eines stehenden Mannes mit ausgestrecktem rechtem Arm über einem bis zum Boden reichenden Gegenstand rechts neben dem Eingang. Haltung: Waffenträger Typ 2. Heute vollständig zerstört. Bei Pognons Besuch waren noch der Kopf ohne Kappe und der ausgestreckte Arm erhalten.[58]

3.2.1.2: Bewaffnung

Alle Figuren waren bewaffnet, wobei Unterschiede im Typ der getragenen Waffen festzustellen sind, sofern diese Differenzierung nicht auf dem schlechten Erhaltungszustand der Figuren beruht.

Dolche: Dolche scheinen zur Grundausstattung zu gehören: Auf der rechten Hüfte ließ sich bei nahezu allen Figuren ein Dolch ausmachen. Wo die Waffe gut erhalten war, konnte eine dreieckige Scheide (Fig. SH 1. 2. 5. 9) und ein kurzer Griff mit kurzer Griffstange und Kugelknauf (Fig. SH 2 und 9) bestimmt werden. Bei Figur SH 8 deutet sich möglicherweise neben dem Kugel- oder Scheibenknauf noch eine halbkugelige seitliche Traglasche an, die jedoch aufgrund der starken Zerstörung an dieser Stelle nicht eindeutig definiert werden kann. Weitere Differenzierungen sind nicht möglich. Der Dolch wurde in einer Tasche auf der rechten Hüfte getragen.

Schwerter: Alle Figuren waren mit einem Schwert bewaffnet, das auf der linken Hüfte getragen wurde. Bei der Figur SH 1 handelt es sich um ein Langschwert, das gerade herabhängt und über den Rand der Tunika und damit bis über das Knie reicht. Auf der Scheide befindet sich ein kurzer gewölbter Tragbügel. In den meisten Fällen hängt das Schwert jedoch nicht gerade an der linken Hüfte herunter, sondern schräg hinter der Hüfte, so dass weder die Länge noch das untere Scheidenende (Ortband) sicht- und beschreibbar sind. Nur das obere Ende der Scheide, die Parierstange und der Griff zwischen Tunika und linker Hand sind zu erkennen. Sichtbar ist eine breite rechteckige Parierstange, deren Unterseite bei Figur SH 4 herzförmig geschwungen zu sein scheint. Darüber zeigt sich eine lange zylindrische Griffstange. Der Knauf selbst wird von der aufgelegten Hand des Mannes verdeckt. Er scheint aber, ob der flach darüber gelegten Hand, eher breit als hoch gewesen zu sein. An dem Schwert der Figur SH 4 deutet sich ein Mittelgrat

---

Old-Syriac inscriptions (Anm. 42), 8f. Nr. 11; Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 138 Nr. As53 (D 11).

58 Beschreibung nach Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 26. Er erwähnt bereits die vollständige Zerstörung des Körpers. Gleichzeitig beschreibt er die Reste einer weiteren überlebensgroßen Figur in der benachbarten Höhle, links neben der Kultnische. Ihr Zustand war bereits so schlecht, dass das Geschlecht der Figur nicht mehr bestimmt werden konnte. Das Fehlen von Bekleidungsdetails machte schon damals eine Datierung unmöglich. Diese Figur ist heute nicht mehr zu erkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000343

auf der Scheide an. Aufgrund der Parallelen zu Figur SH 1 und zu vergleichbaren anderen Darstellungen von Waffenträgern und aufgrund der Handhöhe und der Proportionen darf man hier wohl von der Existenz eines Langschwertes ausgehen, das mindestens von der Brust bis zum Knie reichte.

Die Figur SH 9 ist zu stark verwittert, um das Ende des Schwertes und damit eine Schwertlänge bestimmen zu können. Sofern es sich bei dem schmalen Streifen, der sich an der linken Tunikaseite herabzieht, nicht um den Mantel handelt, könnte es sich hier die Kante eines seitlich herabhängenden Schwertes handeln, das heute mit dem Tunikarand endet. Dann würde es sich hier um ein kurzes Schwert handeln.

Die erkennbaren Schwerter haben alle gerade parallelseitige Scheiden.

Es kann damit zumindest ein Schwerttyp sicher bestimmt werden: Ein Langschwert mit breiter parallelseitiger Scheide, teilweise mit Mittelgrat und geradem oder gewölbtem langrechteckigem Tragbügel, mit breiter Parierstange und mit einem langen Griff mit langer zylindrischer Griffstange und flachem Knauf. Ein zweiter Typ, ein kürzeres Schwerte mit Tragbügelaufhängung, kann vermutet, aber nicht definitiv und detailliert beschrieben werden.

Alle Schwerter wurden an einem Wehrgehänge getragen, das von der rechten Hüfte zum linken Oberschenkel verläuft. Der Tragriemen wurde durch einen Tragbügel auf der Schwertscheide geführt, der in einem Fall als leicht gewölbte langrechteckige Tragbügelhalterung bestimmt werden konnte (Fig. SH 1). Die Tragbügel der hinter dem Rücken hängenden Schwerter können nicht bestimmt werden. Das Schwert selbst hängt entweder gerade an der Seite herab (Abb. 20, Waffenträger Typ 1) oder schräg hinter der Hüfte, so dass der obere Teil an der Seite hinter dem Körper herausschaut (Abb. 20, Waffenträger Typ 3).

Mutmaßliche weitere Waffen: Figur SH 4 zeigt hinter dem abgewinkelten rechten Arm einen länglichen Gegenstand, der schräg hinter dem Körper hängt und, sich nach unten leicht verjüngend, bis zum Handgelenk reicht. Falls es sich hier um eine Waffe handelt, könnte es, bei aller gebotenen Vorsicht, ein über den Rücken gehängter Köcher sein. Die Figuren SH 2 und 4 fassen mit der rechten Hand einen schmalen länglich-ovalen Gegenstand, der bis zum Boden reicht und sich nach unten erst verdickt und dann wieder verschmälert. Pognon schlägt eine Deutung als ein im Profil dargestelltes Schild vor.[59] Ob es sich dabei tatsächlich um eine solche Waffe handelt oder vielleicht eher um einen Altar oder ein anderes Objekt, kann bei dem heutigen Erhaltungszustand nicht mehr bestimmt werden.

59 Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000344

3.2.1.3: Datierung und Vergleich

Drijvers datiert die Reliefs in die Zeit um 165 n. Chr.[60] Vergleicht man die Bekleidung und Bewaffnung der Figuren mit den Funden aus Hatra, ist diese Datierung augenscheinlich richtig. Die knielange Tunika und der Halsschmuck aus breiten Kettengliedern gehören dort zu den typischen Elementen der Bekleidung aus der Mitte und der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Der römische Mantel (Chlamys) mit der runden Brosche und die spitze Kappe sind dort charakteristisch für die Darstellung der Reiteroffiziere in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ebenso wie das von der rechten Taille zur linken Hüfte verlaufende Wehrgehänge mit der runden Schnalle.[61] Die hohen abgerundeten oder spitzen Kappen finden ihre Parallelen aber nicht nur in den Plastiken von Hatra, sondern sind auch als typische Kopfbedeckung der Adligen und Priester im Raum Edessa beschrieben.[62] Die vergleichbaren hatrenischen Figuren sind mit einem Langschwert ausgerüstet, das von der Brust bis zum Boden reicht. Die Haltung, die sie dabei einnehmen, stimmt mit dem hier beschriebenen Waffenträger-Typ 1 weitgehend überein: Der rechte Arm ist angewinkelt, der rechte Unterarm und die Hand sind erhoben, die linke Hand ruht auf dem Schwertknauf und umfasst ihn.[63] Die Figuren in Hatra stützen sich dabei auf das überwiegend bodenlange Schwert, das verschiedene Formen annehmen kann (Abb. 7).[64]

Das breite parallelseitige Langschwert, das auf den Reliefs in Sumatar Harabesi bestimmt werden kann, entspricht dem für Hatra definierten Typ A 1 mit Tragbügelaufhängung. Auch die relativ langen Griffstangen treten in Hatra bevorzugt auf, sind aber auch typisch für die gleichzeitigen Schwerter in Palmyra.

Für die Dolche gilt ähnliches: Auch in Hatra wird der Dolch in einer Tasche auf der rechten Hüfte getragen. Die Dolchform selbst, mit Kugelknauf und zwei runden Ausbuchtungen an der Parierstange oder Scheide, entspricht dem gängigen Dolchtyp 1 aus Hatra.[65]

---

60 Drijvers, *Cults and beliefs*(Anm. 1), 132.

61 Sylvia Winkelmann, *Katalog der parthischen Waffen und Waffenträger aus Hatra*, Halle 2004 (Materialien des SFB „Differenz und Integration", 4). Knielange Tunika und Halsschmuck: Nr. 4. 5. 7. 10. 12–18. 20. 22. 23. 26. 28. 29. 31–33. Reiteroffiziere mit römischem Mantel und Kappe: Nr. 34. 35. 49. 64. Soldaten mit kürzerer Tunika und römischem Mantel, ohne Kappe: Nr. 36–45. 48. 50–52. 65. 66.

62 Segal, *Edessa* (Anm. 1), 52.

63 Dass sie dabei nicht den Kranz, oder einen Zweig halten, wie der Herrscher, ergibt sich aus ihrer Position als Offiziere.

64 Winkelmann, *Katalog* (Anm. 61), XI, Taf. 2.

65 Ibid., Taf. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000345

3.2: Die Monumentalplastik SH 11 (Abb. 8)

Auf einem Berghang direkt gegenüber der heutigen Gendarmeriestation stand bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein eine lebensgroße freistehende Monumentalplastik eines bewaffneten Mannes, deren einziges Foto Segal 1953 in der Zeitschrift *Anatolian Studies* publizierte.[66]

Diese Plastik ist heute nicht mehr vorhanden. Nach Auskunft der Dorfbewohner soll sie in Scheiben geschnitten und in ein Museum abtransportiert worden sein. Der Abtransport wurde sowohl britischen als auch einheimischen Archäologen zugeschrieben. Nach Auskunft des britischen archäologischen Instituts in Ankara ist die britische Seite jedoch nicht darin involviert gewesen. Von türkischer Seite konnten trotz mehrfacher Auskunftsersuche keinerlei Antwort erreicht werden.

Das Verschwinden dieser Figur ist außerordentlich bedauerlich, handelt es sich doch aus mehreren Gründen um ein bedeutendes Stück: Zum einen ist es eine der wenigen bisher bekannten dreidimensionalen partherzeitlichen Figuren der Osrhoene, die einzige Großplastik aus dem Gebiet um Sumatar Harabesi und die bisher am weitesten nördlich gefundene Großplastik parthischen Typs.

Zum anderen handelt es sich auch von ihrer Gestaltung her um ein außergewöhnlich schönes Stück, das sich deutlich von den Plastiken abhebt, die in und um Edessa gefunden worden sind. Die Figur ist in leichter Bewegung abgebildet. Das linke Bein ist etwas vorgesetzt, das rechte nach hinten versetzt, so dass die verschobene Körperachse zu einer leichten Drehung des Oberkörpers führt. Gleichzeitig bauschen sich die Rockteile der Bekleidung über den Oberschenkeln auf, um in der Mitte zum Schritt zurückzusinken. Der hinter dem Rücken herabhängende Mantel fällt in mehreren Falten schwungvoll herab. Der rechte Arm ist nicht, wie sonst üblich, am Körper angewinkelt und anliegend gearbeitet, sondern wird im Bogen vor dem Oberkörper gehalten.[67] Auch der durch den Tragbügel gezogene Tragriemen fällt rechts und links davon bogenförmig herab. Zudem ist die Oberbekleidung nicht in steife Falten gelegt, sondern mit einer breiten Mittelborte verziert.

Zum dritten ist der Mann mit einem sehr gut erhaltenen und außergewöhnlichen Schwert bewaffnet: Es handelt sich um ein von der Brust bis zum Boden reichendes Langschwert mit einem sehr langen Griff, das mit einem Tragbügel versehen ist und an einem Wehrgehänge an der linken Hüfte gerade herabhängt. Die Scheide besitzt gerade Kanten und einen deutlich erhobenen Mittelgrat, so dass der Querschnitt flachdreieckig oder flach rhombenförmig zu denken ist. Dies impliziert eine entsprechend geformte Klinge mit Mittelgrat. Gleichzeitig

66 Segal, „Monuments" (Anm. 26), Taf. IX. 1. Dasselbe Foto veröffentlichte er noch einmal: Segal, *Edessa* (Anm. 1), Taf. 13 a.

67 Vgl. ibid., Taf. 13 b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000346

verbreitert sich die Scheide nach unten deutlich. Auf den Fotos scheint sie flachdreieckig zu enden. Hier dürfte es sich jedoch um eine optische Täuschung handeln, da das Schwert zusammen mit den Unterschenkeln weg gebrochen ist. Über das Ende der Scheide und die genaue Länge kann daher keine Auskunft gegeben werden. Nach Parallelen in Hatra wäre aber tatsächlich eine flachdreieckige Spitze dieser Scheide denkbar. Das Schwert reicht selbst im abgebrochenen Zustand von der Brust bis zur Wade, ist also deutlich ein Langschwert. Da sich die Person mit beiden Händen auf das Schwert stützt, könnte es sich hier sogar um ein bodenlanges Schwert handeln. Der Tragbügel ist sehr schmal und flach und befindet sich im oberen Fünftel der Scheide. Oberhalb der Aufhängung ist ein dreieckiges Scheidenmundblech mit nach unten gerichteter Spitze erkennbar. Die Griffstange wird von der linken Hand umfasst. Die Stange ist sehr lang und zylindrisch und ragt weit über die linke Hand hinaus, so dass möglicherweise von einem zweihändig führbaren Schwert ausgegangen werden kann. Der ursprünglich von der rechten Hand bedeckte Griffknauf ist, wie die rechte Hand selbst, abgeplatzt. Die noch erhaltenen Fragmente deuten aber darauf hin, dass die Finger der Hand ausgestreckt auf dem Knauf lagen. Diese Haltung kehrt bei einigen Figuren wieder, die sich heute im Museum von Edessa befinden und wird hier als Handhaltung 2 und Körperhaltung (= Waffenträger Typ) 4 bezeichnet. Ob die Figur einen Dolch trug, kann aufgrund der Schrägansicht auf dem Foto nicht mehr bestimmt werden.

Die Datierung dürfte sich aufgrund der Bekleidung ebenfalls frühestens in der Zeit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bewegen, wenngleich sie deutlich aus einer anderen Werkstatt als die Reliefs stammen dürfte. Die unterschiedlich gesetzten Füße, die glatten Hosen und die schwingenden Tunika- oder Jackensäume kehren auch auf dem Familienmosaik aus Edessa wieder, das Segal an das Ende des 2. oder den Beginn des 3. Jahrhunderts setzt.[68] Interessanterweise findet sich hier auch dieselbe Armhaltung, wenngleich die Figuren auf dem Mosaik unbewaffnet sind.

Mit dieser Figur lässt sich ein zweiter Langschwerttyp bestimmen: Ein sehr langes, möglicherweise bodenlanges Schwert mit hohem zylindrischen Griff, kurzer Parierstange und/oder Scheidenmundblech mit gerader oberer und herzförmiger unterer Kante sowie sich nach unten verbreiternder Scheide mit Mittelgrat und sehr schmalem Tragbügel, das hier als Form 3 definiert wird. Für die Form der Scheide finden sich bisher keine Parallelen in Hatra und Palmyra. Ähnliche Schwerter finden sich erst wieder auf kuschanischen Münzen. Allerdings sind die lange Griffstange und die Parierstange mit dem unten geschwungenen Rand aus Palmyra gut bekannt.

---

68 Ibid., Taf. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000347

3.3: Edessa

Aus archäologischen Ausgrabungen in Edessa selbst stammen keine Belege für Waffendarstellungen aus der Partherzeit. Gezielte größere Ausgrabungen konnten in der Stadt nie unternommen werden, da die alte Stadt Edessa vollständig überbaut ist und auch die umliegenden Berge mit den entsprechenden Grabstätten schon im 19. Jahrhundert übersiedelt, bebaut oder anderweitig fremdgenutzt wurden. Hinzu kommt, dass aus dem alten Stadtgebiet selbst kaum etwas erhalten ist. Die große Überschwemmung durch den Daiṣān (griech. Skirtos, heute Kara Koyun „Schwarzer Hammel") im Jahr 201 hat große Teile des eigentlichen Stadtzentrums, einschließlich des Königspalastes und der Wohnsitze der anderen Adligen mit der dazugehörigen Kunst zerstört.[69] Die danach neu errichteten Bauten – Paläste, Tempel, Prachtstrassen – waren, so berichten die antiken Quellen, mit langen Reihen von lebensgroßen Statuen von Göttern, Helden, Königen und Edlen und ihrer Frauen verziert, wie es allgemein in der syrisch-nordmesopotamischen Region zur Partherzeit typisch war.[70] Diese Stücke waren teilweise noch bis in das 5. Jahrhundert sichtbar. Ihr weiterer Verbleib ist nicht bekannt.

Mehr Ergebnisse wären bei einer umfassenden Untersuchung der drei großen partherzeitlichen Friedhöfen in den die Stadt umgebenden Kalksteinbergen zu erwarten, für die Segal noch zahlreiche partherzeitliche Bestattungen vermerkt hatte, die jedoch überwiegend nach wie vor unerforscht geblieben sind. Besonders im Bereich von Kirk Mağara, dem ältesten der drei Friedhöfe, sollten entsprechende Funde möglich sein, weisen doch die wenigen Gräber, die von Segal näher untersucht werden konnten, auf Grabausstattungen mit Darstellungen der typischen Totenbankette hin, bei denen Männer in parthischer Tracht und mit parthischr Bewaffnung abgebildet wurden,[71] Reliefs, die sich auch in Kara Köprü wiederholen.

Die Funde aus dem Raum Edessa, die sich heute im Museum von Edessa befinden, sind Zufallsfunde, oft mit ungenauer oder ungeklärter Herkunft und damit schwierig zu datieren.

3.3.1: E 1, Großplastik eines Jünglings in parthischer Bekleidung (Abb. 9. 10)

Unpublizierte Figur. Im Vorhof des Museums von Edessa, in der Ecke am Treppenaufgang, an die Wand gelehnt. Keine Herkunftsangabe. Erhaltene Höhe:

69 Ludwig Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik mit dem syrischen Text und einer Übers. hrsg.*, Leipzig 1892 (TU, 9, 1), 84–88. 145–147. Zitat auch bei Segal, *Edessa* (Anm. 1), 24f.

70 Segal, *Edessa* (Anm. 1), 26f. 52.

71 Ibid., 27. 28, Anm. 3, u. a. ein Grab mit typischer Bankettszene aus dem Jahr 201/202 und drei weitere Gräber, deren Arcolsolia mit solchen Szenen verziert sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000348

170 cm; Breite: 98 cm; Dicke: 43 cm. Waffen: Dolch, Langschwert, Speer. Erhaltene Schwertlänge: 60 cm; erhaltene Dolchlänge: 10 cm.

Die Plastik stellt einen stehenden Jüngling in parthischer Bekleidung mit schmalem dünnen Langschwert, Speer und Dolch dar. Er stützt die rechte Hand auf die Hüfte, die linke umfasst in Hüfthöhe den Schaft eines Speeres. Die Figur ist teilweise beschädigt: Die Beine, der Mantel, der Schaft des Speeres und das Schwert sind in Kniehöhe abgebrochen, die Gesichtszüge sind vollständig zerstört. Die Figur ist sorgfältig und bewegt gestaltet: Der Körper ist schlank, die Körperteile sind natürlich proportioniert, Stand- und Spielbein sind ausgearbeitet und die Hüfte ist dadurch leicht verschoben. Die Falten des Stoffes und die Locken des Haares fallen locker und sind, wie der Schmuck, detailliert gearbeitet. Der junge Mann trägt eine offene Lockenfrisur. Das Haar fällt bis auf die Schulter. Der schlanke Hals ist mit einer breiten Kette geschmückt. Sie besteht aus ovalen Gliedern, die mit einem Guillochemotiv geschmückt sind, und einem trapezförmigem Anhänger mit eingesetztem großem Stein und halbrunden Seitenstükken. Die kurze langärmlige Tunika ist aus dünnem Stoff gefertigt, der besonders im Bauchbereich leichte Falten wirft. Sie ist nur hüftlang und unverziert und besitzt einen runden Halsausschnitt. Um die Taille ist ein schmaler Riemen gebunden. Im Schritt sind die Falten einer aus dünnem Stoff gearbeiteten Hose erkennbar. Die Hose wird weitgehend von den Reitledern verdeckt, die bis zum Oberschenkel reichen. Über der rechten Schulter sind die Falten eines Mantels erkennbar, der den Rücken und die linke Seite der Figur einhüllt, jedoch keine Brosche, die für den römischen Chlamys typisch ist.

3.3.1.1: Bewaffnung

Von der rechten Hüfte zum linken Oberschenkel verläuft ein breiter Lederriemen, ein Wehrgehänge, an dem das lange Schwert befestigt ist. Der lange Riemen und das in ihm befindliche Schwert stehen weit vom Körper ab. Die abgerundeten Riemenenden sind kurz vor dem Schwert mit einer runden Schnalle zusammengefasst und hängen 15 cm nach unten. Die Schnalle ist mit einer plastisch aufgearbeiteten vierblättrigen Rosette verziert. Das Schwert ist lang und sehr schmal, fast rapierartig. Die Seiten der Scheide sind alle gleich lang. Der Griff und ein Teil der Parierstange sind schräg abgeschlagen. Erkennbar sind aber noch der Ansatz einer schmalen rechteckigen oder rautenförmigen Parierstange und das Negativ einer zylindrischen Griffstange mit leicht verdicktem Knauf. Der Tragriemen ist durch einen langen schmalen Tragriemenhalter gezogen, der oben und unten jeweils in einer Spitze ausläuft. Die Länge des Schwertes ist durch den Bruch in Kniehöhe nicht mehr bestimmbar, wird aber die erhaltenen 60 cm überschritten haben. Dieser Typ wird hier als Schwerttyp 4 bezeichnet.

Der Speer besitzt einen langen schmalen Schaft und eine sehr lange blattförmige Spitze mit einer Mittelrippe, die von der Taille bis zur Brust reicht. Auf der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000349

rechten Hüfte ist eine Tasche in der Tunika erkennbar, in der ein Dolch steckt. Sichtbar ist der Griff mit einer zylindrischen Griffstange und einem scheibenförmigen Knauf, der teilweise von der Hand des jungen Mannes verdeckt wird (Abb. 10 links). Aus der Dolchtasche schauen zwei Halbkugeln, bei denen es sich um die Enden der Parierstange oder der Scheide handeln dürfte. Da diese Ansätze im Allgemeinen mit der Form des Knaufs übereinstimmen, sollte davon ausgegangen werden, dass auch auf der Scheibe des Knaufes eine solche Halbkugel befestigt war.

3.3.1.2: Datierung und Vergleich

Die Feinheit der Gestaltung, die Art des Faltenwurfs der dünnen Bekleidung, die kurze Tunika und die Bewegtheit der Darstellung erinnern an die besten Figuren aus Hatra und Palmyra aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und ordnen diese Plastik der spätparthischen Zeit, der Stilstufe 3 nach Mathiesen,[72] zu. Vergleichbare Halsketten, kurze unverzierte Tuniken und Hosen mit Reitledern sowie gleiche Frisuren zeigen Statuen verschiedener Reiteroffiziere und Soldaten aus Hatra aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.[73] Diese sind gleichzeitig auch Träger von vergleichbar langen dünnen Schwertern mit rautenförmiger Parierstange, die, wenn sie vollständig erhalten sind, zum Langschwerttyp A 3 gehören.[74] Es sind auch nur Schwerter dieser Gruppe, die vergleichbar weit vom Körper weg getragen werden.[75]

Auch bei dem Dolch dürfte es sich um einen Scheibenknaufdolch mit zwei seitlichen Traglaschen an der Scheide handeln, wie sie von den zeitgleichen Statuen aus Palmyra und Hatra bekannt sind. In Hatra wurde diese Form unter Dolchtyp 5 eingeordnet.[76] Die Handhaltung mit den Fingern über dem Knauf ist dort jedoch bisher nicht belegt.

Der lange Speer mit blattförmiger Spitze und Mittelrippe findet sich auf einem leider stark beschädigten Relief aus Hatra, das einen jungen Mann in vergleichbarer Haltung mit dem Speer in der linken Hand zeigt. Es datiert aufgrund der Wickeljacke mit dreieckigem Ausschnitt noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.[77]

---

72 Hans E. Mathiesen, *Sculpture in the Parthian empire. A study in chronology*, 2 Bde., Aarhus 1992.
73 Winkelmann, *Katalog* (Anm. 61), Nr. 34. 36–41. 43–52.
74 Ibid., Nr. 36–39. 41. 45. 47. 48. 50. 51.
75 Ibid., Nr. 37. 48. 52.
76 Ibid., Taf. 1.
77 Ibid., Nr. 1, Abb. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000350

3.3.2: E 2, Großplastik eines stehenden Mannes (Abb. 11. 12)

Angeblich aus Harran. Im Vorhof des Museums von Edessa stehend. Erstpublikation: Segal, *Edessa* (Anm. 1), Taf. 13 b. Höhe: 182 cm; Fußlänge: 44 cm, Hosenlänge: 59 cm. Waffen: Langschwert; Schwertrest: 28 cm; Länge Wehrgehänge: 67 cm.

Es handelt sich um die teilweise restaurierte Figur eines stehenden bewaffneten Mannes aus rötlich-gelbem Kalkstein. Die Erstpublikation der Plastik erfolgte noch ohne Kopf. Der heutige Kopf wurde nachträglich zugefügt und gehört vermutlich nicht zur Originalfigur. Beide Hände sind abgebrochen, die rechte Hand vollständig, die linke partiell. Auch der rechte Unterarm fehlt. Zusammen mit der linken Hand abgebrochen sind gleichzeitig die vorderen Partien des Schwertgriffs, der Parierstange und große Teile der Scheide des Schwertes. Restaurierte Risse ziehen sich über den Rock und die Schuhe. Die Figur ist relativ steif gearbeitet und weist natürliche Proportionen auf. Der Körper ist starr und die Arme sind fest an den Körper angearbeitet. Der Mann steht mit leicht auseinander gesetzten Beinen und schräg nach außen gesetzten Füßen. Er ist bekleidet mit einer langärmligen knielangen Tunika, einem langen Mantel, der auf beiden Schultern mit einer halbkugeligen Brosche befestigt ist und mit langen Hosen, die in den halb hohen Reiterstiefeln mit verbreiterter Spitze stecken. Die Falten der Hosen und des Mantels fallen gerade nach unten. Die Tunika mit dem runden Halsausschnitt ist mit einem dünnen Doppelriemen gegürtet.

3.3.2.1: Bewaffnung

Der Mann trägt nur ein Schwert an einem breiten unverzierten Wehrgehänge, das von der rechten Taille zum linken Oberschenkel verläuft. Die Riemenenden sind durch eine runde Schnalle gezogen, deren Verzierung nicht mehr erkennbar ist. Sie enden gerade. Ein Dolch existiert nicht. Der linke Arm ist in der Taille angewinkelt. Die linke Hand ist weg gebrochen, dürfte aber die lange Griffstange des Schwertes umfasst haben. Der rechte Arm ist vor der Brust angewinkelt. Die Hand oder einige der Finger lagen auf dem Schwertgriff auf, dessen Form nicht mehr bestimmt werden kann. Das Negativ von ausgestreckten Fingern ist noch erkennbar (Handhaltung 2 a). Eine Rekonstruktion der Gesamthaltung wie bei SH 11 dürfte damit sicher sein (Abb. 11 rechts). Aus dieser typischen Haltung (Abb. 20, Waffenträger Typ 3), kann darauf geschlossen werden, dass das Schwert von der Brust bis wenigstens zur Wade, wenn nicht gar auf den Boden reichte und damit eine Länge von mindestens 100 bis 120 cm hatte. Vom Schwert selbst sind nur Fragmente erhalten: Ein Teil einer sehr langen zylindrischen Griffstange, ein Teil einer breiten rechteckigen Parierstange, Reste der geraden Scheidenseite und der Tragriemen (Abb. 12). Das Negativ des Schwertes ist noch bis Wadenhöhe verfolgbar, das Ende der Scheide jedoch nicht. Hier kann nur vermutet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000351

werden, das sie flachdreieckig, wie bei E 6, oder leicht abgerundet, wie bei SH 1, endete.

3.3.3: E 3, Grabrelief mit kopfloser Büste (Abb. 13)

Im Garten des Museums stehend. Gesamthöhe: 78 cm; Breite: 74 cm; Höhe der Büste ohne Kopf: 52 cm. Grabstele aus hellgrauem Kalkstein. Ohne Herkunftsangabe. Mit syrischer Inschrift.[78]

Das Fragment einer Männerbüste ist bekleidet mit einer langärmligen Tunika und einem über die Schulter geworfenen Mantel, der auf der rechten Schulter mit einer halbkugeligen Brosche zusammengehalten wird. Der Mann umfasst mit beiden Händen ein Schwert. Die rechte Hand ist über den Knauf des Schwertes gelegt, die linke über die Scheide. Die rechte Hand ist beschädigt, jedoch ist zu erkennen, dass Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt, Daumen, Ringfinger und kleiner Finger gekrümmt um den breiten Knauf lagen. Daumen und Finger der linken Hand umfassen die Scheide unterhalb der Parierstange (Handhaltung 3). Die Scheide ist breit und relativ dick. Sie hat parallele Seiten. In der Mitte befindet sich ein deutlicher Mittelgrat. Das Schwert, dessen Länge nicht bestimmt werden kann, besitzt eine dicke kurze Parierstange. Die darüber befindliche Griffstange ist tönnchenförmig gearbeitet und geht in einen sich verbreiternden Knauf über, der rund oder konusförmig sein könnte.

Eine Datierung der Plastik ist schwierig, da zuwenig von Körper und Gewand erhalten ist, um die Figur eindeutig einzuordnen. Ein Langschwert mit solch einer tönnchenförmigen Griffstange stammt aus Hatra und datiert in das Jahr 162.[79]

3.4: Kirk Mağara

Kirk Mağara wäre durch seine zahlreichen Höhlengräber wohl der ergiebigste Fundort in der Umgebung von Edessa, jedoch sind die zahlreichen Grabstätten heute nicht mehr zugänglich. Segal erwähnt insgesamt vier Grabstätten mit Bankettszenen, auf denen im allgemeinen immer ein ruhender Mann mit parthischer Bekleidung dargestellt wird,[80] jedoch sind nur auf den Reliefs die Männer mit einem Dolch auf der Hüfte wiedergegeben, während auf der Mosaikdarstellung dieses Themas der Dolch fehlt.[81] Abgebildet sind davon in Segals Endpublikation nur zwei, auf denen die Waffen jedoch kaum oder gar nicht erkennbar sind.

---

78 Drijvers und Healey, *Old Syriac inscriptions* (Anm. 42), 153f. Nr. As60 P.44. Nach Drijvers stammt die Stele aus Sumatar Harabesi, was wegen der Erwähnung des Mondgottes Sin zutreffen dürfte.

79 Ibid., Nr. 13 (datiert: März nach 162).

80 Segal, *Edessa* (Anm. 1), 27 (Friedhof „Vierzig Gräber": Paganes Grab mit Inschrift aus dem Jahr 201/202); 28 (Nordfriedhof: drei Gräber mit Bankettszenen), Plan 2, Nr. 5. 11. 18. 20.

81 Ibid., Taf. 2, Mosaik aus dem Jahr 278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000352

3.4.1: E 4, Höhlengrab mit Bankettszene (Abb. 14)

Erstpublikation: Segal, *Edessa* (Anm. 1), Taf. 25 a.

Hochrelief in einem Arcosolium: Mann in parthischer Bekleidung mit knielanger Tunika, Hosen und Reiterschuhen, auf einer Kline liegend. Der Mann stützt sich auf den linken Arm, die linke Hand fasst einen Becher. Der rechte Arm liegt auf dem angewinkelten rechten Knie auf. Auf dem rechten Oberschenkel ist ein Vierlaschendolch mit länglichen seitlichen Traglaschen erkennbar. Datierung: um 200 n. Chr.

3.4.2: E 5, Höhlengrab mit Bankettszene (ohne Abb.)

Erstpublikation: Segal, *Edessa* (Anm. 1), Taf. 25 b.

Bankettszene in einem Arcosolium: Ruhender Mann, umgeben von seiner Familie. Der Mann ist wie in Beispiel 1 gekleidet und bewaffnet, die Waffe ist jedoch auf dem publizierten Foto nicht im Detail erkennbar. Datierung: um bzw. kurz nach 200 n. Chr.

3.5: Kara Köprü

Kara Köprü ist heute ein kleiner Vorort von Edessa, direkt am Stadtrand von Edessa gelegen. Aus diesem Ort sind zum einen Gräber mit Reliefdarstellungen bekannt, die Drijvers publiziert hat, zum anderen eine Grabstele und eine Rundplastik, die sich heute im Museum von Urfa befinden. Sie weisen darauf hin, dass dieser Ort im zu untersuchenden Zeitraum zumindest nicht unbedeutend gewesen sein dürfte.

3.5.1: E 6, Großplastik eines stehenden kopflosen Mannes mit Schwert (Abb. 15)

Im Garten des Museums in Urfa aufgestellt, unpubliziert. Erhaltene Höhe: 123 cm. Waffe: Langschwert. Schwertlänge: 74 cm; Scheidenspitze: 6 cm; Tragbügel: 14 cm lang, 3 cm breit.

Disproportioniert gearbeitete und gedrungene Figur eines stehenden Mannes in parthischer Bekleidung aus grauem porösem Stein. Der Mann ist mit einem Langschwert an der linken Hüfte bewaffnet. Er trägt keinen Dolch. Er ist bekleidet mit einer knielangen gefältelten Tunika und langen gefältelten Hosen, die in halbhohen Stiefeln stecken. Die Tunika ist mit einem Riemen gegürtet. Über den Rücken und den linken Arm fällt ein langer Mantel, der auf der rechten Schulter mit einer Brosche befestigt ist. Die Stiefel sind mit Riemen und großen runden Schuhschnallen gebunden. Die Schnallen sind mit einer Rosette verziert. Der Stil ist relativ steif. Die Arme des Mannes und das Schwert liegen fest am Körper auf. Die Hände sind übergroß gearbeitet und umfassen das Schwert. Ringfinger und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000353

kleiner Finger der rechten Hand sind angewinkelt, der Mittel- und der Zeigefinger ausgestreckt und auf den Griffknauf des Schwertes gelegt. Die Finger der linken Hand umfassen den Griff, der Daumen liegt auf der Griffstange auf (Handhaltung 2 b, Waffenträger Typ 3; Abb. 15, Detail).

Das Schwert ist vollständig erhalten. Es besitzt eine lange zylindrische Griffstange mit einem breiten Knauf in Form einer quer liegenden Scheibe. Die Parierstange ist vollständig von der linken Hand verdeckt. Die Scheide des Schwertes besitzt gerade Kanten, die sich nach unten leicht verjüngen. Der Ort hat die Form eines Dreiecks. Über die gesamte Länge der Vorderseite verläuft eine verdickte Mittelrippe. Im oberen Viertel der Scheide befindet sich ein breiter rechteckiger Tragbügel, durch den der breite unverzierte Tragriemen gezogen ist. Das Wehrgehänge selbst liegt nahezu waagerecht auf dem Körper des Mannes. Die Riemenenden sind durch eine runde Schnalle mit Rosettenverzierung gezogen und enden gerade. Das Schwert ist deutlich mit dem Langschwerttyp A 2 aus Hatra verwandt, der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von Königen und Soldaten getragen wurde.[82]

3.5.2: E 7, Grab mit Bankettszene (Relief 1: Abb. 16)

Erstpublikation: Pognon, *Inscriptions* (Anm. 25), Taf. 2. Weitere Publikation: Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), Taf. 18. 19.

Unter den Gräbern von Kara Köprü ragt dieses Grab besonders heraus, denn es besitzt gleich zwei Grabreliefs mit der Darstellung von Waffenträgern. Es handelt sich jeweils um eine der typischen Bankettszenen, in der ein Mann in parthischer Bekleidung mit seiner Frau abgebildet ist. Sie befinden sich gegenüber und links der Eingangstür. Relief 1 zeigt einen Mann, der einen ungewöhnlichen Kopfputz in Form von Federn trägt, links neben einer Frau. Relief 2 bildet einen Mann rechts neben seiner Frau zusammen mit einem Adler ab. Beide besitzen einen flachen länglichen Dolch auf der rechten Hüfte, der auf den publizierten Fotos jedoch nur schlecht zu erkennen ist. Am deutlichsten ist die flache Waffe auf Relief 1 sichtbar (Abb. 16). Sie besitzt vier längliche seitliche Traglaschen und einen länglichen Knauf. Es handelt sich damit um einen Dolch mit Vierlaschenscheide. Die Waffe auf Relief 2 ist nicht mehr erkennbar. Datierung: um oder kurz nach 200 n. Chr.

3.5.3: E 8, Grabstele aus Kara Köprü mit Relief des Zabdibolos (Abb. 17)

Heute im Garten des Museums in Edessa stehend. Erstpublikation: Segal, *Edessa* (Anm. 1), 30, Anm. 5, Taf. 14 b; Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 24. 201 Taf.

82 Winkelmann, *Katalog* (Anm. 61), Taf. 2, Nr. 10. 13. 30. 42. 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000354

8. Gesamthöhe: 133 cm; Breite: 7,6 cm. Inschrift (griech.): „Das Jahr HITY, Monat Gorpaios, Zabdibolos", datiert nach der Seleukidenära 488 = 176/7 n. Chr.

Grabstele aus grauem porösem Gestein im steifen Stil, stark verwittert. Stilistisch ist das Relief mit den gedrungenen Figuren mit ihren großen Händen mit der Rundplastik des stehenden kopflosen Mannes (E 6) verwandt. Dargestellt sind zwei stehende Männer mit Kurzschwert, Backenbart und lockigem kinnlangem Haar. Bei der Erstpublikation war nur der obere Teil der Stele mit den Oberkörpern der Männer bekannt, inzwischen wurde das Fragment durch das originale Unterteil ergänzt (Abb. 17). Zwischen beiden Teilen klafft ein breiter Riss, der quer durch die Schwerter verläuft und gerade jene Partie zerstört, in der sich eine Aufhängung vermuten lässt. Beide Männer stehen nebeneinander in gleicher Haltung und Ausstattung. Sie sind bekleidet mit einer knielangen langärmligen Tunika, die mit einem Doppelriemen gegürtet ist. Die Tunika ist im Brustbereich glatt, im Rockteil steif gefältelt. Darunter tragen die Männer steif gefältelte Hosen und kleine Reiterstiefel. Über die rechte Schulter ist ein Mantel geworfen, der über den Rücken fällt. Zwischen beiden steht ein kleiner Altar, auf den die linke Figur ihre rechte Hand legt. In der erhobenen linken Hand halten beide ein Kurzschwert, dessen Griffstange sie umfassen (Abb. 17, Detail). Das Schwert besitzt einen relativ langen Griff mit zylindrischer Griffstange und breitem quer gerilltem Kugelknauf, eine kurze wulstige Parierstange und eine langdreieckige Scheide. Im oberen Drittel der Scheide ist der Rest einer Verdickung zu erkennen, deren Funktion unklar ist. Im unteren Drittel der Scheide ist bei der linken Figur deutlich eine seitliche Öse zu erkennen. Es könnte sich hier um den Teil einer Aufhängung handeln, deren Riemen jedoch nicht erkennbar ist. Wenn diese Interpretation richtig ist, dürfte es sich bei diesem Kurzschwert um einen Gladius handeln, der über seitliche Tragösen befestigt wurde. Die parthisch bekleideten Männer sind dann römisch bewaffnet. Es kann sich dabei um die Grabstele von Männern handeln, die in der römischen Armee dienten.[83]

4: Zusammenfassung der Befunde

4.1: Waffentypen

Folgende Waffentypen und ihre Verbreitung lassen sich für das untersuchte Gebiet erkennen:

4.1.1: Dolche (Typenübersicht: Abb. 18)

Dolchtyp 1: Dolch mit rundem Knauf und zwei scheibenförmigen Ansätzen an Parierstange oder Scheidenmund, sowie dreieckiger Scheide,

---

83 Segal hält die Stele für aus Palmyra stammend: Segal, *Edessa* (Anm. 1), 30, Anm. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000355

a) mit Kugelknauf und runden oder scheibenförmigen Ansätzen (Sumatar Harabesi) bzw.
b) mit Scheibenknauf und halbrunden Verzierungen auf dem scheibenförmigen Laschen (E 1).

Die Dolche aus Sumatar Harabesi und der Dolch der Figur E 1 mit Kugelknauf bzw. Scheibenknauf werden in einer dreieckigen Dolchtasche getragen. Sie sind mit den Dolchen vom Typ 1 und 5 aus Hatra vergleichbar und datieren in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Dolchtyp 2 (Dolch mit Vierlaschenscheide): Flacher Dolch mit länglicher Griffstange und flachem abgerundetem Griff (halbkugelig oder flach) und vier länglichen seitlichen Traglaschen an der schmalen länglichen Scheide. Die Traglaschen sitzen ein Stück unterhalb der Scheidenöffnung. Tragweise: Auf dem Oberschenkel aufliegend, dort vermutlich mit Knöpfen an der Kleidung befestigt. Belegt in den Arcosolgräbern von Kara Köprü und Kirk Mağara. Parallelen in Palmyra, Kommagene und im gesamten parthischen Reichsgebiet.

4.1.2: Schwerter

Belegt sind verschiedene Typen von Langschwertern und ein Kurzschwert. Die Knaufform ist nicht immer eindeutig bestimmbar, da meist eine Hand auf dem Knauf aufliegt. In diesem Fall wird der Knauf als verdickt beschrieben. Dasselbe gilt für die Bestimmung der Parierstange. Auch diese ist aufgrund der unterschiedlichen Haltungen oder aufgrund des Erhaltungszustandes nicht immer genau definierbar.

4.1.2.1: Langschwerter (Typenübersicht: Abb. 19)

Langschwert Typ 1, Varianten a und b: Breiteres Langschwert mit sehr langer zylindrischer Griffstange und verdicktem Knauf. Reicht von der Brust bis mindestens zum Knie. Geschätzte Länge: ca. 100 cm. Langrechteckige parallelseitige Scheide, teilweise mit Mittelgrat (Typ 1 b). Das Ende in einem Fall scheinbar leicht abgerundet (Typ 1 a), aber nicht in jedem Fall belegt. Parierstange oder Scheidenmundblech mit gerader Oberkante. Unterkante auch gewölbt (Typ 1 b). Tragweise: Am Wehrgehänge mittels Tragbügel befestigt. Das Wehrgehänge verläuft schräg. Tragbügelform: leicht gewölbtes langes Rechteck. Schwert hängt je nach Haltung der Figur entweder gerade an der linken Seite herab (Waffenträger Typ 1, vgl. Abb. 20) oder schräg hinter dem Körper (Waffenträger Typ 2, vgl. Abb. 20), jeweils in Verbindung mit Handhaltung 1. Belegt auf den Reliefs in Sumatar Harabesi.

Von der Scheidenform her vergleichbar mit Typ A 1 aus Hatra. Die lange zylindrische Griffstange und die breite Klinge mit breiter Parierstange, die oben ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000356

rade, unten oft geschwungen ist, gehören auch zu den charakteristischen Formen der Schwerter in Palmyra, die auch auf eine vergleichbare Art schräg hinter dem Rücken getragen werden.[84] Hier deutet sich eine Verbindung in Bezug auf Waffenform und Trageweise zwischen Palmyra und Osrhoene an.[85]

Langschwert Typ 2: Kürzeres breites Langschwert mit langrechteckiger Scheide, sich leicht nach unten verjüngend. Ende in Form eines Dreiecks. Deutlicher breiter Mittelgrat. Tönnchenförmige Griffstange mit quer liegendem Scheibenknauf. Parierstange nicht erkennbar, da durch die Hand verdeckt (siehe z. B. Abb. 15 rechts). Länge von der Brust bis zum Knie: ca. 80–100 cm. Tragweise: Am Wehrgehänge an einem langrechteckigem Tragbügel an der linken Hüfte, eng am Körper, in Verbindung mit Waffenträger Typ 3 und Handhaltung 2 b. Das Wehrgehänge liegt eng am Körper an, parallel zum Gürtel. Belegt bei einer Figur aus Kara Köprü, vermutlich auch bei einer Figur aus Harran.

Der Typ ist von der Scheidenform her vergleichbar mit Langschwerttyp A 2 aus Hatra. Der Knauf in Form einer quer liegenden Scheibe ist dagegen häufig in Palmyra zu finden.

Langschwert Typ 3: Langschwert mit langer zylindrischer Griffstange und verdicktem Knauf. Schmales dreieckiges Scheidenmundblech. Die Scheide verbreitert sich deutlich nach unten und besitzt einen Mittelgrat. Ende nicht erhalten. Aufgehängt an einem schräg über den Bauch verlaufenden Wehrgehänge mit schmalem Riemen, der durch einen schmalen Tragbügel gezogen ist. Das Schwert hängt vor der linken Hüfte. Geschätzte Länge: von der Brust bis mindestens zur Wade, wahrscheinlich bodenlang, ca. 120 cm. Getragen von Waffenträger Typ 4 und in Verbindung mit Handhaltung 2 a. Belegt bei der Plastik aus Sumatar Harabesi. Schwerter dieses Typs finden sich weder in Palmyra noch Hatra, jedoch auf kuschanischen Münzen.

Langschwert Typ 4: Schmales und dünnes Langschwert mit langem schmalem Griff und verdicktem tropfenförmigem Knauf. Parierstange scheint rautenförmig. Scheide: lang, dünn, parallelseitig, alle Seiten gleich kurz. Geschätzte Länge: mindestens von der Brust bis zur Wade, 100–120 cm. Getragen: links, am schräg verlaufenden Wehrgehänge, das durch einen schmalen rautenförmigen Tragbügel gezogen ist, weit vom Körper weg. Belegt bei der Plastik eines Jünglings aus dem Museum in Edessa. Vergleichbar mit Hatra Typ A 3.[86]

Langschwert Typ 5: Schmaleres, aber dickeres Langschwert mit kürzerer tönnchenförmiger Griffstange und quer liegendem Scheibenknauf. Rechteckige leicht wulstige Parierstange. Scheide mit geraden parallelen Seiten, abgeflachten Kanten und deutlichem Mittelgrat. Belegt bei der Büste aus Edessa. Keine weiteren Aus-

---

84 Katsumi Tanabe, *Sculptures of Palmyra*, I, Tokyo 1986 (Memoirs of the Ancient Orient Museum, 1), Taf. 472.

85 Ibid., Taf. 482.

86 Winkelmann, *Katalog* (Anm. 61), Taf. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000357

sagen und Vergleiche möglich. Dargestellt in Zusammenhang mit Waffenträger Typ 3 und Handhaltung 3.

4.1.2.2: Kurzschwerter (Abb. 19 rechts)

Kurzschwert Typ 1: Bisher nur in Sumatar Harabesi vermutete kurze Variante von Langschwert Typ 1: Von der Brust bis zum Tunikasaum reichend, mit zylindrischer Griffstange und verdicktem Knauf, an einem Wehrgehänge an der linken Hüfte getragen, in Verbindung mit Haltung 2, ca. 60 cm lang.

Kurzschwert Typ 2: Schwert mit längerem zylindrischen Griff und gewulstetem Kugelknauf. Breite dreieckige Scheide mit seitlichen Tragösen. Als Gladius zu identifizieren. Der Griff wird mit der linken Hand umfasst. In Verbindung mit Waffenträger Typ 6 und Handhaltung 4.

4.1.2.3: Schwertaufhängungen

Aufhängung 1: An einem Wehrgehänge, das von der rechten Taille zur linken Hüfte verläuft. Der Riemen des Wehrgehänges ist durch einen Tragbügel gezogen. Die Enden des Tragriemens sind durch eine verzierte runde Schnalle zusammengefasst. Diese Tragweise ist für alle Langschwerter typisch sowie für Kurzschwert Typ 1. Die Tragbügel sind unterschiedlich gestaltet: Sie können langrechteckig sein, dies scheint die häufigste Form im 2. Jahrhundert darzustellen, länglich oval (einmal belegt bei der Statue von Sumatar Harabesi) oder lanzettenförmig, wie bei der Jünglingsstatue. Getragen werden kann das Schwert in drei Varianten: a) gerade vor dem Körper, an der linken Hüfte herabhängend, wie es auch aus Hatra bekannt ist, b) seitlich des Körpers, aber mit deutlichem Abstand zur Hüfte, ebenfalls eine aus Hatra bekannte Form, oder c) hinter der linken Hüfte schräg hinter dem Körper, so dass nur Griff und Parierstange hervorschauen, in Verbindung mit Waffenträger Typ 2. Diese Tragweise ist auch von den Reliefs und Plastiken der zweiten Hälfte des 2. und der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. aus Palmyra belegt.

Aufhängung 2: An der linken Seite getragenes Kurzschwert, aufgehängt an je zwei seitlichen Ösen. Typische Tragweise des römischen Gladius.

4.1.3: Köcher?

Möglicherweise ein Köcher in Form einer sich nach unten verjüngenden Röhre. Öffnung und Boden sind nicht erkennbar. Getragen quer über den Rücken. Belegt in Sumatar Harabesi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000358

4.1.4: Schild?

Möglicherweise ein halbrunder Schild. Hüfthoch, ca. 80 cm Durchmesser. Belegt in Sumatar Harabesi.

4.1.5: Speer

Ein körperhoher Speer mit langem dünnen Schaft und länglicher lanzettenförmiger Spitze mit Mittelgrat.

4.2: Körperhaltungen (Typenübersicht: Abb. 20)

Waffenträger Typ 1: Stehender Mann mit Dolch an der rechten und Langschwert an der linken Seite. Das Schwert hängt gerade an der linken Hüfte. Der rechte Oberarm hängt herab und ist in der Taille angewinkelt, der Unterarm und die rechte Hand sind bis zur Brust erhoben. Die erhobene rechte Hand hält einen Kranz. Der linke Oberarm hängt leicht gewinkelt an der Seite herab, der Unterarm ist erhoben. Die Hand liegt auf dem Schwertgriff auf. Belegt in Sumatar Harabesi (Reliefs), datierbar in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. Entspricht der typischen Haltung vieler Figuren mit Langschwertern aus Hatra.

Waffenträger Typ 2: Stehender Mann mit Langschwert an der linken und Dolch an der rechten Seite, gelegentlich auch mit Köcher hinter dem Rücken oder Schild unter der rechten Hand. Das Schwert hängt entweder gerade an der linken Hüfte herab oder schräg hinter dem Rücken und schaut seitlich der Hüfte hervor. Der rechte Arm ist schräg vom Körper weg nach unten gestreckt. Die Hand hält einen länglichen bis zum Boden reichenden Gegenstand (Schild?) Der linke Oberarm hängt am Körper herab, ist aber an der Taille angewinkelt und wieder bis auf Brusthöhe erhoben. Die linke Hand ruht auf dem (abstehenden) Schwertknauf (Handhaltung 1). Belegt in Sumatar Harabesi (Reliefs), datierbar in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. Entspricht der typischen Haltung vieler Figuren aus Hatra, aber auch aus Palmyra.

Waffenträger Typ 3: Stehender Mann mit Langschwert, das seitlich an der linken Hüfte herabhängt oder schräg vor der linken Hüfte getragen wird. Der rechte Arm ist in Brusthöhe erhoben. Die rechte Hand ruht vor der linken Brust mit zwei ausgestreckten Fingern auf dem Schwertknauf. Der linke Arm ist in der Taille angewinkelt und umfasst die Griffstange (Handhaltung 2 a) oder Griffstange und Parierstange (Handhaltung 2 b) des Schwertes. Belegt bei den Plastiken aus Harran und Kara Köprü. Parallelen in Palmyra.

Waffenträger Typ 4: Stehender Mann mit Langschwert, das gerade vor der linken Hüfte herabhängt. Der rechte Arm ist bis auf Brusthöhe erhoben. Die rechte Hand ruht vor der linken Brust mit zwei ausgestreckten Fingern auf dem Schwertknauf. Der linke Arm ist in der Taille angewinkelt und umfasst die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000359

Griffstange (Handhaltung 2 a). Im Unterschied zu Typ 3 stützt sich der Waffenträger auf das Schwert. Parallelen in der kuschanischen Numismatik.

Waffenträger Typ 5: Stehender Mann mit Langschwert und Speer. Der rechte Arm ist angewinkelt und in die Taille gestützt, die Hand ruht auf dem Schwertknauf. Der linke Arm ist angewinkelt und zur Brust erhoben. Die linke Hand umfasst den Schaft eines Speeres. Das Schwert hängt links, aber weit vom Körper ab. Parallelen in Hatra.

Waffenträger Typ 6: Stehender Mann, den rechten Arm herabhängend oder in Richtung eines Altars gestreckt, den linken Arm angewinkelt zur Brust erhoben. Die linke Hand umfasst die Griffstange eines mittellangen oder kurzen Schwertes. Handhaltung vergleichbar mit der Haltung der halblangen und kurzen Schwerter aus Hatra.

Waffenträger Typ 7: Ruhender Mann auf einer Kline, mit einem Dolch. Der Mann liegt mit aufgestelltem rechtem Bein und stützt sich auf den angewinkelten linken Arm. Der rechte Arm liegt ausgestreckt auf dem rechten Bein. Der Dolch liegt auf dem rechten Oberschenkel auf. Typische Haltung für die zweite Hälfte des 2. und die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. besonders in Palmyra.

4.3: Handhaltungen (Typenübersicht: Abb. 21)

Handhaltung 1: Nur in Verbindung mit einem schräg hinter dem Rücken getragenen Langschwert. Nur eine Hand, die linke, berührt das Schwert. Sie liegt auf dem Knauf auf. Dabei sind Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt, die beiden anderen leicht gekrümmt. Typische Handhaltung auf den Kunstwerken von Palmyra in der zweiten Hälfte des 2. und der ersten Hälfte 3. Jahrhunderts.

Handhaltung 2: Nur in Verbindung mit einem vor dem Körper an der linken Hüfte getragenem Langschwert. Beide Hände umfassen das Schwert. Die rechte Hand liegt mit ausgestrecktem Zeige- und Mittelfinger auf dem Knauf, die beiden anderen Finger sind leicht gekrümmt. Varianten:

a) Die linke Hand umfasst die Griffstange.
b) Die linke Hand umfasst Griff- und Parierstange.

Handhaltung 3: In Verbindung mit einem schräg vor dem Körper gehaltenen Langschwert. Die rechte Hand umfasst den Knauf und Teile der Griffstange mit zwei ausgestreckten und zwei gekrümmten Fingern. Die linke Hand umfasst die Scheide.

Handhaltung 4: Nur in Verbindung mit kurzem oder mittellangem Schwert, das vor der Brust gehalten wird. Die linke Hand umfasst die Griffstange.

Handhaltung 4 gehört zu den üblichen Handhaltungen bei kürzeren Schwertern und ist in der römischen wie hatrenischen Kunst belegt. Auch Handhaltung 1 ist mit der typischen Handhaltung bei Langschwertträgern in Hatra verwandt. Dort werden aber alle Finger um den Knauf gebogen. Die Haltung mit den zwei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000360

ausgestreckten Fingern dagegen scheint eine Eigenart zu sein, die typisch ist für alle Arten der Haltung von Langschwertern, die für die Osrhoene bestimmt werden konnten. Parallelen finden sich dazu vor allem in Palmyra, so dass hier von einem Spezifikum für beide Gebiete ausgegangen wird.

4.4: Allgemeine Einordnung

Die Funde aus der Region stammen aus unterschiedlichen Werkstätten und bilden unterschiedliche Gruppen: Die Rundplastiken E 2 und E 6 sowie die Stele E 8 können aufgrund gemeinsamer Merkmale wie der Steifheit der Figuren, der Gedrungenheit der Körper und der gerade fallenden und parallel gearbeiteten Falten in eine größere zusammenhängende Gruppe eingeordnet werden, die sich von den überlebensgroßen und gelängten, aber leicht disproportionierten Reliefigguren aus Sumatar Harabesi abgrenzen.

Deutlich anders ist Figur E 1 gearbeitet, die in ihrer Feinheit, Detailliertheit und mit dem schlanken Körper an die besten Erzeugnisse spätparthischer Kunst in Hatra und Palmyra erinnert und der Stilstufe 3 nach Mathiesen zugeordnet werden kann. Möglicherweise könnte auch die Büste E 3 in diese Gruppe geordnet werden. Eine Einzelstellung nimmt bisher die Plastik aus Sumatar Harabesi ein, die weder die Steifheit der Gruppe aus Harran und Kara Köprü, noch die Eleganz der Figur E 1 aus Edessa aufweist. Eine stilistisch einheitliche Gruppe bilden dagegen wieder die im Vergleich zu Palmyra eher provinziell wirkenden Grabreliefs.

Trotzdem scheinen alle behandelten Objekte zeitlich nicht weit auseinander zu liegen. Sowohl die erste „steife" Gruppe, als auch die Plastik des Speerträgers und die Büste können pauschal in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert werden. Die Stele des Zabdibolos, die aufgrund der römischen Waffe hier jedoch unbeachtet bleiben kann, und die Reliefs aus Sumatar Harabesi sind aufgrund der Inschriften bzw. der Lebensdaten der dargestellten Figuren in die 70er Jahre des 2. Jahrhunderts zu datieren. Möglicherweise Ende des 2. Jahrhunderts scheint die Statue aus Sumatar Harabesi anzusetzen zu sein, die durch die gleiche Haltung sowohl mit der Figur E 2 als auch den Mosaiken von Edessa verbunden ist. Die Grabreliefs stammen aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts, aus Friedhöfen, die nach der Überflutung des Daiṣān angelegt wurden.

Für alle besprochenen Figuren gilt, dass sie sich auf Grund der betonten Frontaldarstellung in jene syro-mesopotamische Kunstzone eingliedern lassen, zu der auch die Kunsterzeugnisse von Palmyra und Hatra gehören und deren Objekte Daniel Schlumberger und Michael I. Rostovzeff zur Definition der Frontalität als einem charakteristischen Merkmal der parthischen Kunst geführt hatten. Die Diskussion, ob es sich damit tatsächlich um ein rein parthisches Merkmal handelt oder doch eher um eine spezifisch syro-mesopotamische Kunstvariante wäh-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000361

rend der Partherzeit, die ihrerseits auf hellenistische Kunsttradition in diesem Raum zurückzuführen ist, dauert noch an.[87]

Eindeutig parthisch beeinflusst ist die Bekleidung der Figuren, die mit knielangen Tuniken, Hosen und Reiterschuhen, Schuhschnallen, verzierten Gürteln, Halsketten oder Halsbändern und Mantelbroschen sowie den entsprechenden Frisuren und Kopfbedeckungen die damalige parthische Hoftracht in Ktesiphon kopierten. Die deutlichsten Parallelen zu den besprochenen Objekten finden sich ohne Zweifel im reichen Figurenbestand aus Hatra.

Noch deutlicher wird der Bezug zum parthischen Bereich anhand der militärischen Ausrüstung der dargestellten Personen: Die Kombination von Dolch an der rechten Hüfte und Langschwert mit Tragbügelaufhängung an der linken Hüfte, das an einem schräg von der rechten zur linken Seite verlaufenden Wehrgehänge befestigt ist, die Ausrüstung mit dem Langschwert für den militärischen Führer/König und das kürzere Schwert auf der linken Seite für jüngere Männer oder solche ohne Führungspositionen, gehören zu den charakteristischen Ausrüstungsprinzipien der Parther und den ihnen nahe stehenden Herrscherhäusern, wie zum Beispiel in Kommagene.[88]

5: Zusammenfassung

Mit Ausnahme der Figuren auf der Stele des Zabdibolos, die mit ihrem römischen Gladius aus der Betrachtung herausfallen, tragen alle Waffenträger nicht nur parthisch beeinflusste Bekleidung, sondern auch parthische Waffen. Es handelt sich dabei überwiegend um Langschwerter, um wenige Kurzschwerter und um Dolche mit seitlichen Laschen, die seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. im parthischen Reich und seinen Randgebieten zusammen mit der Tragbügelaufhängung Verbreitung fanden.

---

87 Drijvers, *Cults and beliefs* (Anm. 1), 177f. Daniel Schlumberger, „Descendants nonméditerranéens de l'art grec", *Syria* 37 (1960), 131–166. 253–318 = *Descendants nonméditerranéens de l'art grec*, Paris 1960 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publications hors série, 10) = „Nachkommen der griechischen Kunst außerhalb des Mittelmeerraums", in: *Der Hellenismus in Mittelasien*, Franz Altheim und Joachim Rehork, Hrsg., Darmstadt 1969 (Wege der Forschung, 91), 281–405, bes. 323ff.; ders., *L'Orient hellénisé. L'art grec et ses héritiers dans l'Asie non méditerranéenne*, Paris 1970 (L'art dans le monde), 68ff. = *Der hellenisierte Orient. Die griechische und nachgriechische Kunst außerhalb des Mittelmeerraumes*, Baden-Baden 1969, Nachdr. 1980 (Kunst der Welt), 69ff.; Michael I. Rostovtzeff, „L'art gréco-iranien", *Revue des arts asiatiques* 7 (1932), 202–222; ders., „Dura and the problem of Parthian art", *Yale classical studies* 5 (1935) 157–304; ders., *Dura-Europos and its art*, Oxford 1938, Nachdr. New York 1978. Vgl. ferner: Malcolm A. R. Colledge, *Parthian art*, London 1977 (Elek Archaeology and Anthropology); Konrad Weidemann, „Untersuchungen zur Kunst und Chronologie der Parther und Kuschan vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr.", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 18 (1971), 146–178.

88 Sylvia Winkelmann, Partherzeitliche Waffen- und Waffenträger in Kommagene, im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000362

Bei den Langschwertern handelt es sich um die typischen Reiterlangschwerter, die sich spätestens ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. als Hauptwaffentyp der nomadischen Stämme in Eurasien durchsetzten und spätestens seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. im Bereich der Sesshaften, im Partherreich und in der Kommagene nachweisbar sind, wohin sie über die Kontakte mit den Sarmaten und Armeniern gelangten. Reiterlangschwerter waren neben der praktischen Nutzung als Waffen gleichzeitig immer auch Rangabzeichen und wurden von den Ranghöchsten getragen. So nimmt es nicht Wunder, dass die Kurzschwerter nur bei der Darstellung von Knaben fassbar sind. Vergleichbare unterschiedliche Ausrüstungen zwischen Vater und Sohn sind zum Beispiel aus Kommagene bekannt, wo die Stelen mit Antiochos und seinem Sohn genau jene Abstufung der Ausrüstung zeigen.[89]

Allerdings schließen die Schwertformen in Osrhoene nicht direkt an die älteren Beispiele aus Kommagene an, liegen doch zeitlich gut 100 Jahre zwischen den Darstellungen in Kommagene und Osrhoene. Die Schwertertypen der Osrhoene sind auch deutlich breiter und oft durch eine Mittelrippe gekennzeichnet, die in der Kommagene fehlt. Ihre deutlichsten Parallelen finden die hiesigen Schwertertypen 1, 2 und 4 in den Langschwerttypen A 1 bis A 3 in Hatra, denen jedoch die Mittelrippe fehlt. Die breiten Schwerter mit Mittelgrat, breiter Parierstange, langem Griff und quer liegendem Scheibenknauf sind dagegen in Palmyra nachweisbar, ebenso wie die Tragweise des Schwertes schräg hinter dem Rücken.[90] Nicht in Hatra oder Palmyra nachgewiesen ist bisher der Langschwerttyp 3, der möglicherweise mit den kuschanischen Schwertern verwandt ist.

Bei den Dolchen lassen sich die Bezüge zu den partherzeitlichen Typen in Hatra und Palmyra ebenfalls fassen. Beide Formen des Dolchtyps 1 und seine Trageweise sind charakteristisch für Hatra, während Dolchtyp 2 (aufliegender Vierlaschendolch) und seine Trageweise typisch sind für Palmyra.

Wie die Schwerter gehen auch diese Dolchformen auf die nomadischen Dolche aus dem eurasischen Steppenraum zurück. Ihre Vorform ist ein Dolch mit vier runden Traglaschen an der Scheide, zu denen sich gelegentlich eine fünfte am Scheidenende gesellt. Diese Dolche sind seit dem 5./4. Jahrhundert v. Chr. in ganz Eurasien verbreitet. Im 1. Jahrhundert v. Chr. sind sie bereits im Bereich der Sesshaften im Königsornat nachweisbar: in Kleinasien im Königreich Kommagene, im parthischen Reich auf den Münzen.[91] Diese Dolche werden mit Knöpfen oder Riemen an der Bekleidung und am Gürtel befestigt. Der Dolchtyp 2 leitet sich in Form und Tragweise direkt von diesen nomadischen Vorläufern ab. Dolchtyp 1 ist eine von diesen Dolchen abgeleitete Form. Die Dolche werden in

89 Vgl. Sylvia Winkelmann, im Druck.

90 Tanabe, *Sculptures* (Anm. 84), Taf. 482.

91 Sylvia Winkelmann, „Eurasisches in Hatra? Ergebnisse und Probleme bei der Analyse partherzeitlicher Bildquellen", *Orientwissenschaftliche Hefte* 9 (2003), 21–140; Winkelmann im Druck; Waffen und Waffenträger in Kommagene; dies., „Waffen auf parthischen Münzen", *Parthica* 8 (2006) = Fs. David Sellwood, 131–152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000363

der Tasche der Tunika getragen und besitzen daher das in diesem Fall störende untere Laschenpaar nicht mehr. Die ihrer Funktion entzogenen Traglaschen werden nun zu Schmuckelementen, die entweder noch als zwei Zierlaschen am Scheidenmund sitzen, oder direkt an die Parierstange angearbeitet werden.

Neben den Waffen weisen auch die Darstellungstypen und Handhaltungen deutliche Bezüge zu den Kunstwerken aus Hatra und Palmyra auf: Mit der Palmyrene haben die Funde aus Osrhoene auch die Waffenträgertypen 2, 3 und 7 und die Handhaltungen 1 und 2 gemeinsam, während der Waffenträgertyp 1 in deutlichem Bezug zu Hatra steht. Die Waffenträgerhaltung 3 und die damit verbundene Handhaltung 2 fehlen dagegen in Hatra völlig. Hier scheint es sich um eine spezifische Variante der Darstellungen in der Palmyrene und Osrhoene zu handeln.

Damit lässt sich für die Befunde im Raum um Edessa ein enger Bezug zu den benachbarten Reichen von Hatra und Palmyra in der Kunst sowie den damit verbundenen Waffendarstellungen nachweisen. Hier wie in Hatra und Palmyra haben sich in der Partherzeit Waffentypen durchgesetzt, die aus den eurasischen Steppen stammen und über verschiedene Wege bis nach Nordmesopotamien gelangten. Nach dem Zusammenbruch des Königreichs Kommagene Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. und dessen Eingliederung in das Römische Reich charakterisiert damit die Osrhoene im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. die nördlichste Ausbreitungsgrenze von partherzeitlichen Waffen nomadischen Ursprungs in der Herrscherrepräsentation und deren praktischer Nutzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000364

Abbildungen

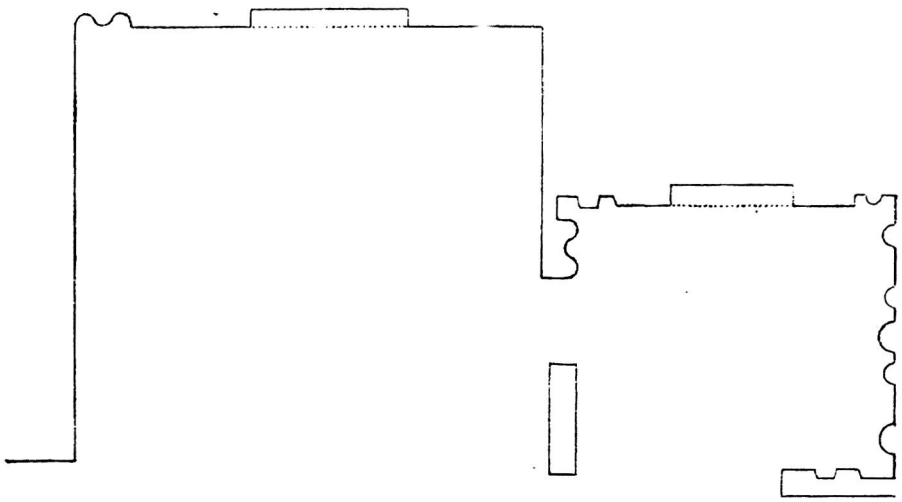


Abb. 1: Sog. Pognon-Höhle in Sumatar Harabesi. Nach Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1907, 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000365



Abb. 2: Sumatar Harabesi, Pognon-Höhle. Fig. SH 1 (links) und 2. Zeichnung: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000366

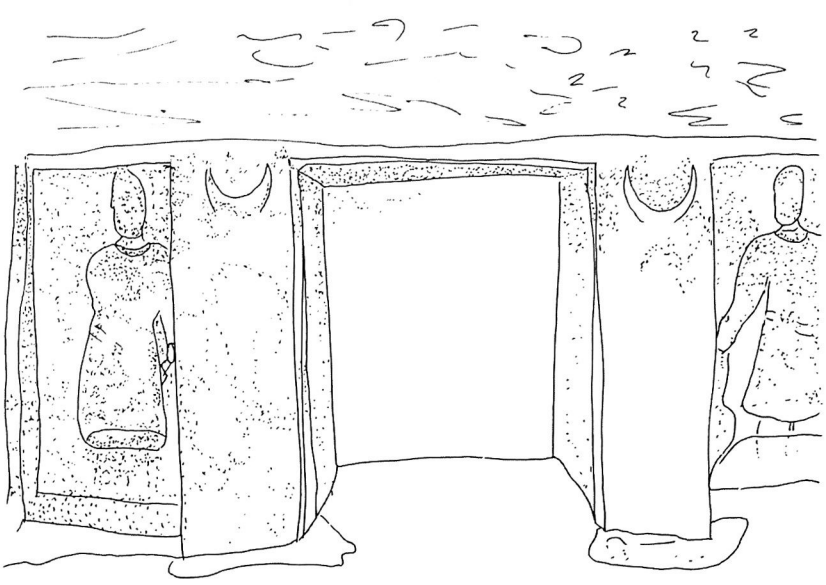


Abb. 3: Sumatar Harabesi. Kultnische in der Pognon-Höhle mit den Fig. SH 3 (links) und 4. Zeichnung: Sylvia Winkelmann.

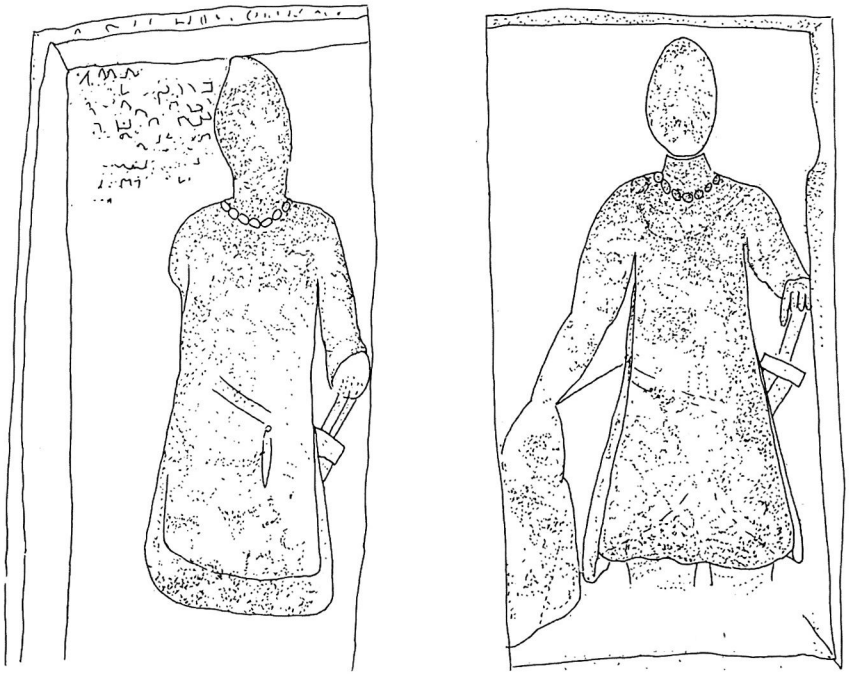


Abb. 4: Fig. SH 3 (links) und 4. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000367

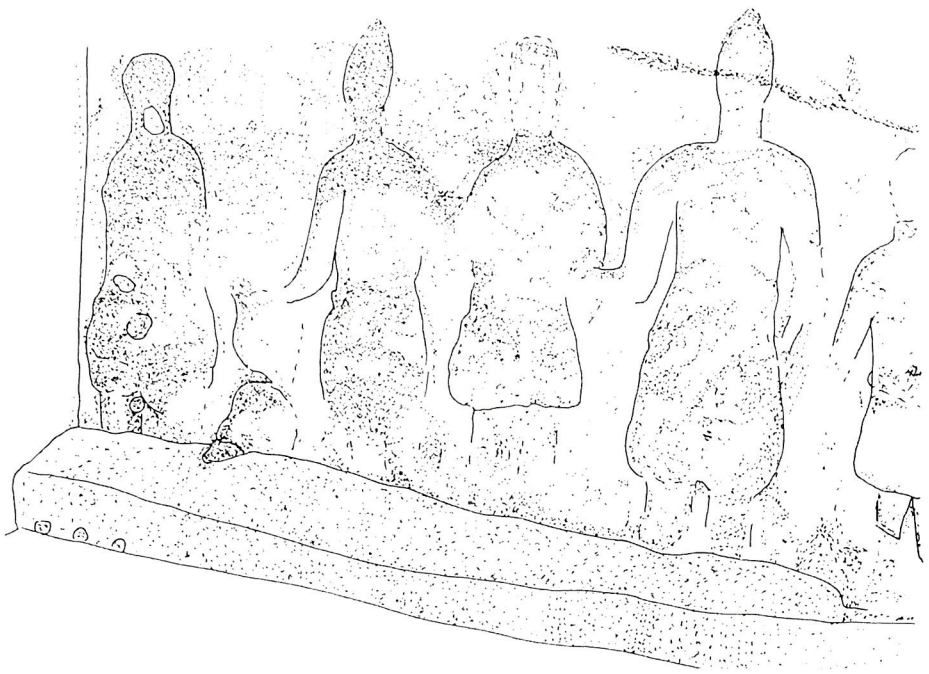




Abb. 5: Sumatar Harabesi, Pognon-Höhle. Fig. SH 5–9 (von links). Zeichnung und Foto: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000368

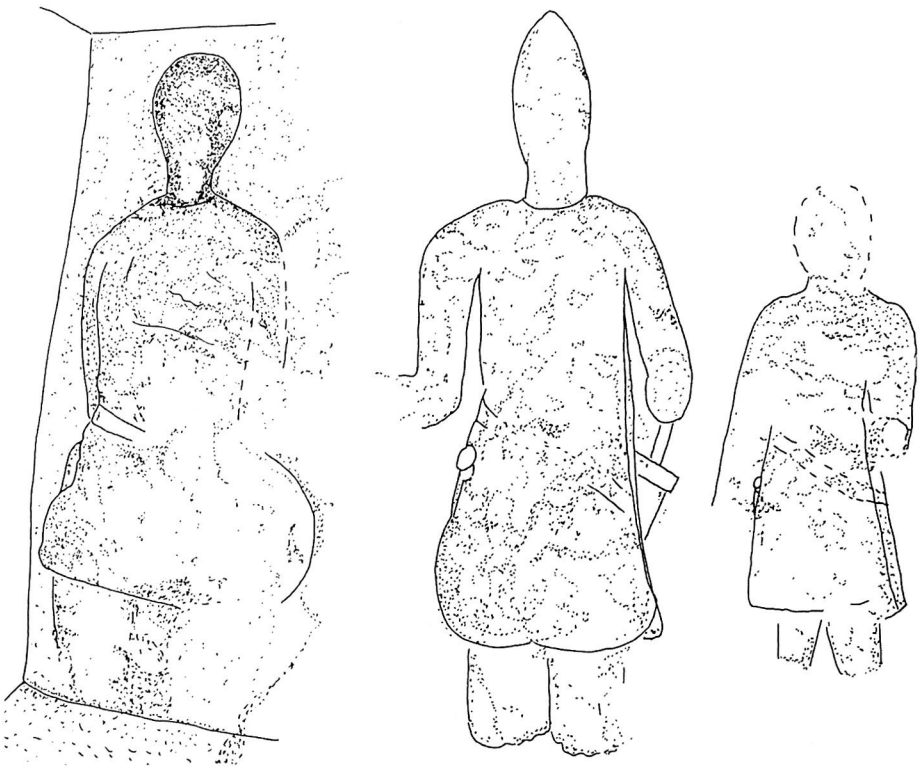


Abb. 6: Sumatar Harabesi, Pognon-Höhle. Fig. (von links) SH 5, 8 und 9. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000369

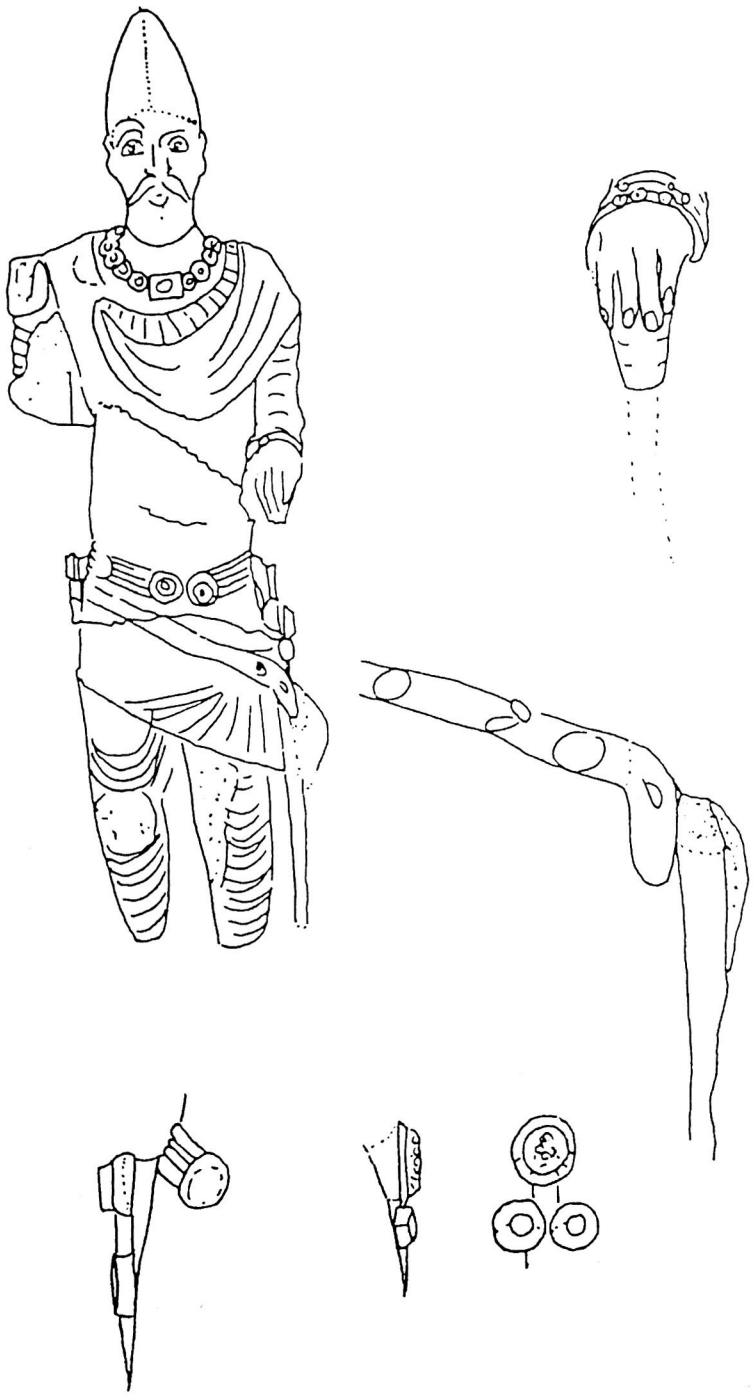


Abb. 7: Darstellung eines Reiteroffiziers, aus Hatra. Weitere Schwertdarstellungen aus Hatra. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000370



Abb. 8: Monumentalplastik SH 11 aus Sumatar Harabesi. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000371

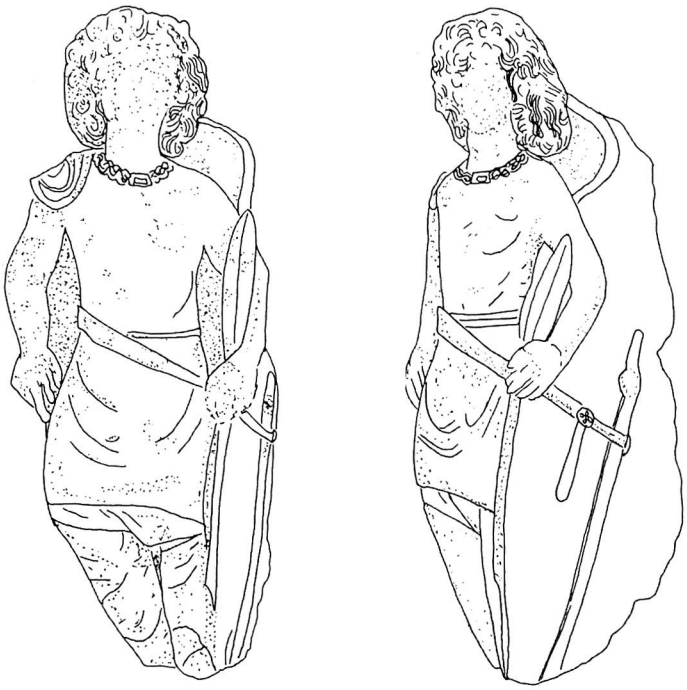


Abb. 9: Großplastik eines Jünglings in parthischer Bekleidung (E 1). Keine Herkunftsangabe, heute im Şanlıurfa Museum. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

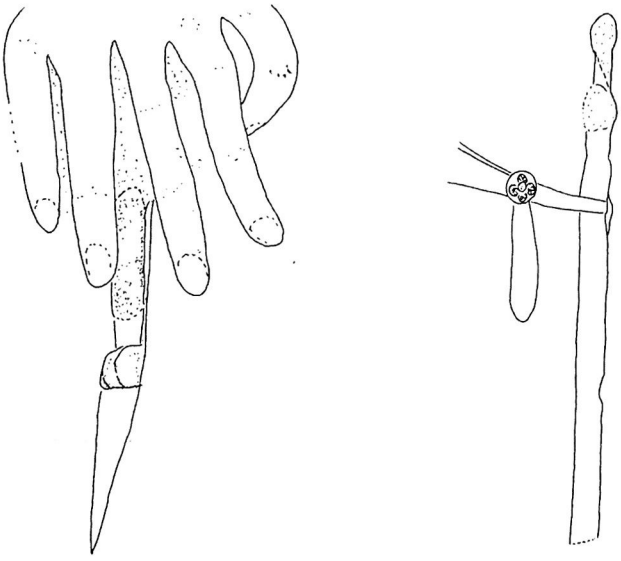


Abb. 10: Details von Statue E 1. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000372

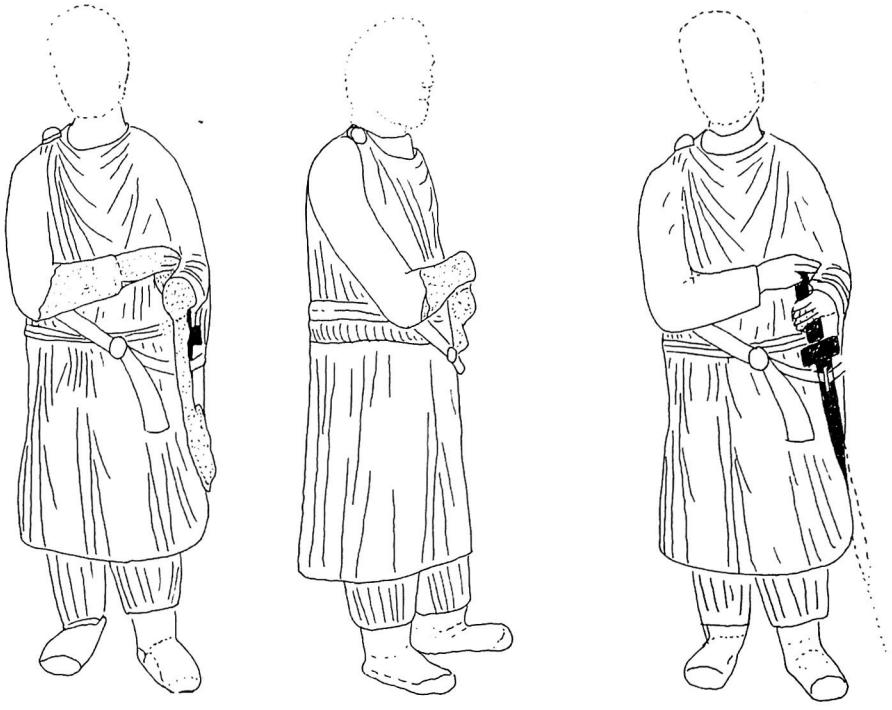


Abb. 11: Großplastik eines stehenden Mannes (E 2), heute im Şanlıurfa Museum. Rechts eine Rekonstruktion der Haltung. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

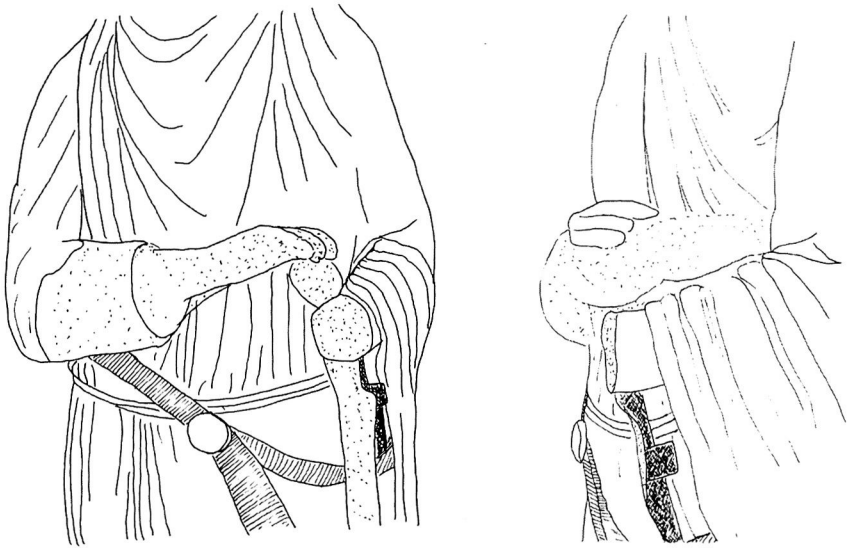


Abb. 12: Details von Statue E 2. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000373

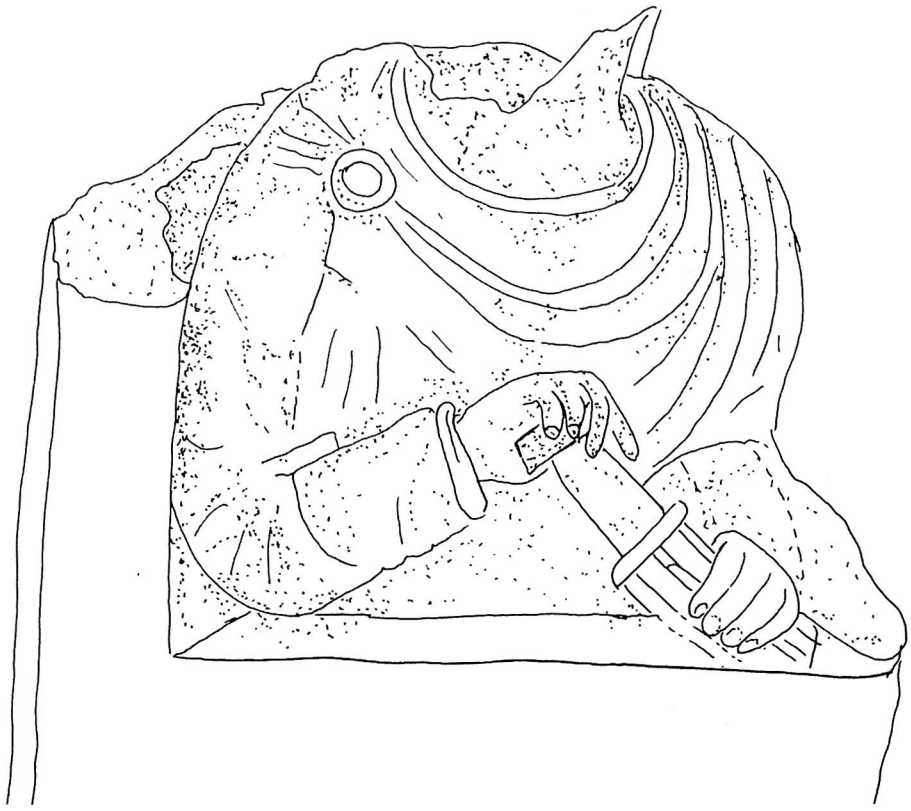


Abb. 13: Grabrelief mit kopfloser Büste (E 3). Keine Herkunftsangabe, heute im Şanlıurfa Museum. Zeichnung: Sylvia Winkelmann.

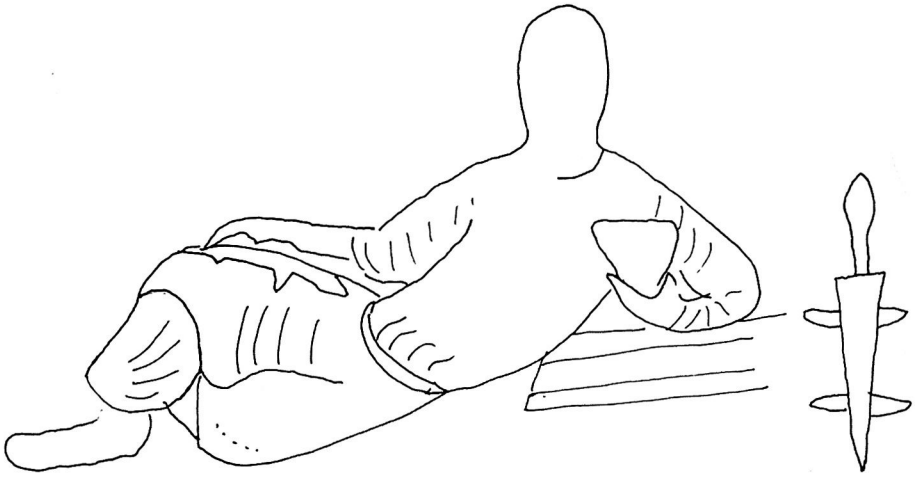


Abb. 14: Bankettszene in einem Höhlengrab in Kirk Mağara (E 4). Zeichnung: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000374



Abb. 15: Großplastik eines stehenden kopflosen Mannes (E 6). Aus Kara Köprü, heute im Şanlıurfa Museum. Rechts ein Detail der Statue. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.



Abb. 16: Bankettszene in einem Grab in Kara Köprü (E 7). Zeichnung: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000375

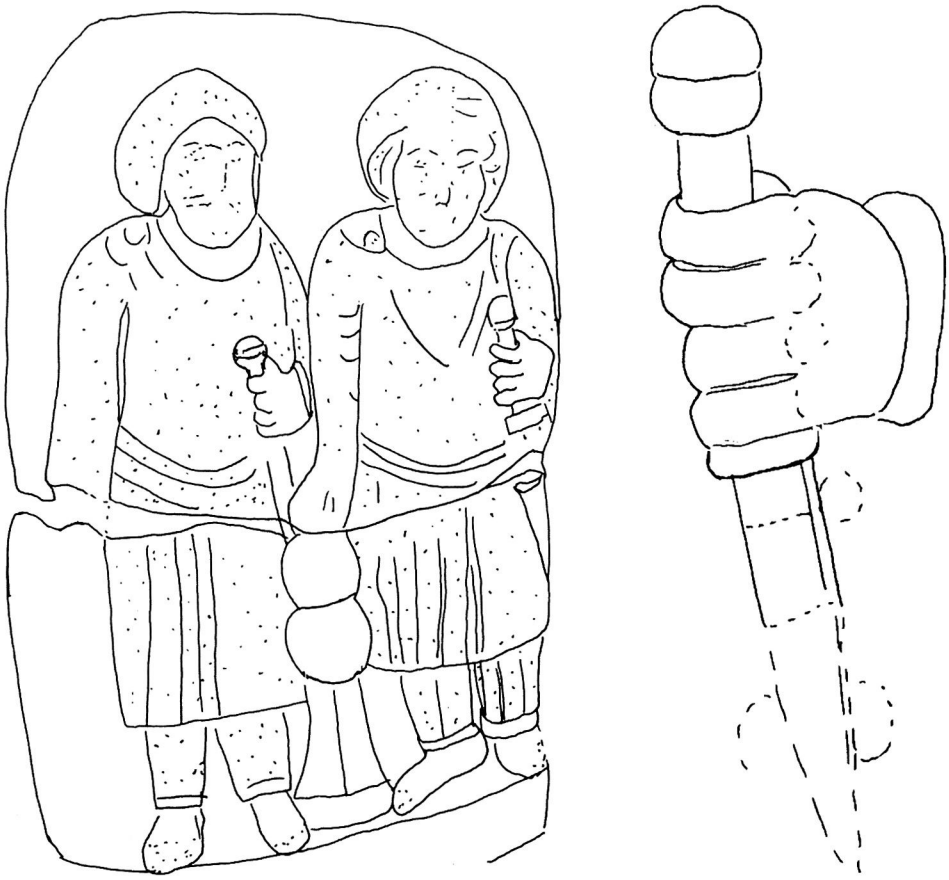


Abb. 17: Grabstele mit Relief des Zabdibolos (E 8). Aus Kara Köprü, heute im Şanlıurfa Museum. Rechts ein Detail der Stele. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000376

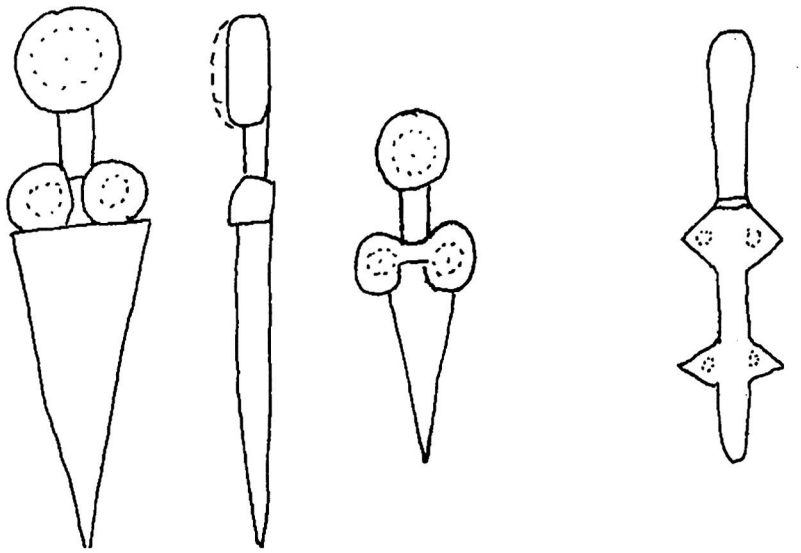


Abb. 18: Dolchtypen. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

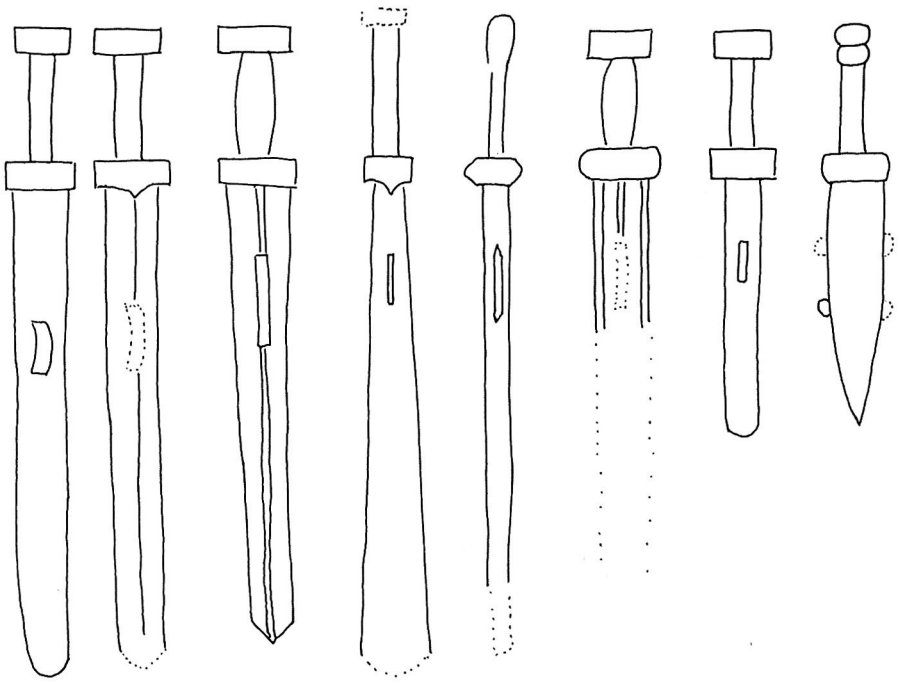
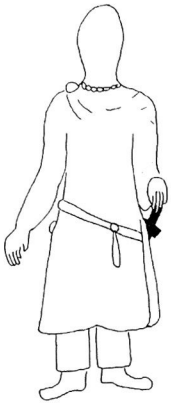


Abb. 19: Schwerttypen. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000377



Typ 1



Typ 2



Typ 3



Typ 4



Typ 5



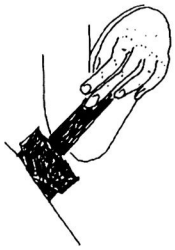
Typ 6



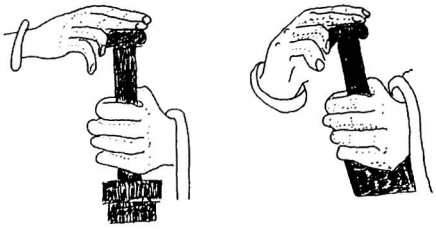
Typ 7

Abb. 20: Waffenträger-Typen. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000378



Typ 1



Typ 2 a/b (von links)



Typ 3



Typ 4

Abb. 21: Typen der Handhaltung. Zeichnungen: Sylvia Winkelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000379

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000380

Über die Autoren dieses Bandes

Luise Abramowski, Prof. em., Dr. theol., FBA, geb. am 08.07.1928 in Ostpreußen. Studium der Theologie in Berlin-Zehlendorf und Bonn, Promotion 1956, Habilitation für das Fach Kirchengeschichte in Bonn 1962, ordentliche Professorin ab 1974 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, emeritiert 1995. Publikationen u. a. *Drei christologische Untersuchungen* (Berlin u. a. 1981, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 45); „Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: der Fall des Marius Victorinus", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2005), 513–566.

Wilhelm Baum, Prof. Dr., geb. 1948 in Düsseldorf, Dr. phil. 1971, Dr. theol. 1999, Habilitation in Geschichte 1994. Publikationen: *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter* (Klagenfurt 1999, Tangenten); *Äthiopien und der Westen im Mittelalter. Die Selbstbehauptung der christlichen Kultur am oberen Nil zwischen dem islamischen Orient und dem europäischen Kolonialismus* (Klagenfurt 2001, Einführungen in das orientalische Christentum 2); *Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt. Historische Realität und literarische Wirkung* (Klagenfurt u. a. 2003, Einführungen in das orientalische Christentum 3; auch engl., London 2004); *Die Türkei und ihre christlichen Minderheiten. Geschichte – Völkermord – Gegenwart. Ein Beitrag zur EU-Erweiterungsdebatte* (Klagenfurt u. a. 2005, Bedrohte Kulturen – Minderheiten – Außenseiter; auch engl.); *Die christlichen Minderheiten der Türkei in den Pariser Friedensverhandlungen (1919–1923. Kemal Atatürk und der Genozid* (Klagenfurt u. a. 2007).

Alain Desreumaux, geb. 1944. Thèse IIIe cycle, Paris X, im Jahr 1979 über *Les documents araméens christo-palestiniens.* Habilitation, Paris X, 1998. Directeur de recherche am Centre national de la recherche scientifique, Mitglied der Arbeitsgruppe Laboratoire des études sémitiques anciennes, Union mixte de recherche "Orient et Méditerranée", Paris. Mitherausgeber der Reihen *Apocryphes*, éd. Brepols, Turnhout, und *Études syriaques*, éd. Geuthner, Paris. Herausgeber der Reihe *Répertoire des inscriptions syriaques* der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in Paris. Publikationen : *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols, 1993 ; *Codex sinaiticus Zosimi rescriptus*, Prahins, éd. Du Zèbre, 1998.

Lucinda Dirven, Kunsthistorikerin und Theologin, erhielt ihren Ph. D. in Leiden mit einer Studie *The Palmyrenes of Dura-Europos. A study of religious interaction in Roman Syria* (Leiden 1999, Religions in the Graeco-Roman world 138). Danach arbeitete sie als Research Fellow am Archäologischen Institut Amsterdam über die Skulpturen von Hatra. Sie veröffentlichte eine Reihe von Artikel über Hatra, Palmyra, Dura-Europos und verwandte Themen. In Kürze wird ein Kata-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000381

log über die hatrenische Skulptur erscheinen. Momentan unterrichtet sie an der Abteilung für Alte Geschichte der Universität Amsterdam.

Armenuhi Drost-Abgarjan, PD Dr., Studium in Jerewan; Dissertation in Moskau zum Thema „Die vergleichende Poetik der hymnographischen Gattungen in der byzantinischen und armenischen Literatur" (1984); Habilitation am Seminar für Christlichen Orient und Byzanz in Halle an der Saale im Jahr 2003 mit einer philologisch-literaturwissenschaftlichen Untersuchung zum *Hymarium Scharaknótz*. Drost-Abgarjan arbeitet als Oberassistentin am Semninar für Christlichen Orient und Byzanz in Halle an der Saale. Publikationen: demnächst mit Hermann Goltz eine Edition des armenischen *Hymariums Scharaknótz* in der Reihe *Patrologia orientalis*.

Lutz Greisiger, M. A. phil., studierte Christlicher Orient, Judaistik und Religionswissenschaft in Halle an der Saale und Leipzig, ist seit 2005 Doktorand am Seminar für Christlichen Orient und Byzanz in Halle an der Saale und arbeitet über die syrische und jüdische Apokalyptik des 7. Jahrhunderts. Veröffentlichungen zur syrischen Religionsgeschichte, zur syrischen Apokalyptik und zu den jüdisch-christlichen Beziehungen im Deutschland der Frühen Neuzeit.

Ovidiu Ioan, Dr. theol. des., studierte Orthodoxe Theologie an der Universität Bukarest. Als Erasmus-Stipendiat beschäftigte er sich an der Universität Göttingen vor allem mit orientalischer Kirchengeschichte. Im April konnte er seine Promotion zum Thema „Ischoʿjahb III und die Araber" in Göttingen erfolgreich abschließen. Ioan veröffentlichte verschiedene Artikel zur ostsyrischen Kirche.

Thomas Koonammakkal, Rev. Dr., promovierte an der Universität Oxford. Momentan arbeitet er als Professor für Patristik und Syrisch in Paurastya Vidyapitham, Kottayam, und als Studiendekan am St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kottayam. Er veröffentlichte 50 englischsprachige Artikel und 35 weitere auf Malayalam zu verschiedene Themen.

Andrew Palmer, Dr., saugte die Milch der syrischen Schrift und Sprache von den Brüsten des Ṭūr ʿAḇdīn, welches seit dem Untergang Edessas die Amme der spirituellen Kinder des Heiligen Ephräm ist. Das war in 1977/78. Von 1986 bis 1993 unterrichtete er Byzantinische Studien an der Universität Groningen. Seine Karriere führte in nach London, Budapest, Kottayam und Paderborn. Schließlich war er als Lehrer für Griechisch und Latein an einer Sekundarschule in den Niederlanden tätig. Zu seinen Publikationen zählen ein Buch über das Ṭūr ʿAḇdīn u. d. T. *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Ṭur ʿAbdin* (Cambridge u. a. 199, University of Cambridge oriental publications 39), zahlreiche Veröffentlichungen über syrische Epigraphik, Hagiographie und Hymnographie sowie eine Reihe von Studien über die frühsten Begegnungen zwischen Christentum und Islam in Nordmesopotamien. Er ist Honorary Research Fellow an der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000382

Universität Manchester, an der School of Oriental and African Studies (Universität London) und am Institut für Ostkirchenkunde in Nijmegen.

Ute Pietruschka, Dr. phil., Studium der Arabistik und Islamwissenschaft; Promotion auf dem Gebiet des Christlichen Orients (Äthiopistik); Assistentin am Wissenschaftsbereich Geschichte, Sprachen, Kultur des Vorderen Orients und am Seminar für Semitistik der Universität Marburg. Lecturer an der Universität von Queensland, Brisbane. Forschungsaufenthalte in St. Petersburg, Jerewan, Leiden, Kairo und Beirut. Seit 2001 Lehrbeauftragte am Seminar für Christlichen Orient der Universität Halle/Wittenberg; seit 2004 Teilprojektleiterin am Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration".

Ute Possekel, Dr. phil., studierte an der Universität Hamburg und promovierte im Fach Kirchengeschichte am Princeton Theological Seminary. Anschließend lehrte sie Kirchengeschichte am St. John's Seminary (Boston) und an der Andover Newton Theological School; zur Zeit ist sie Resident Research Fellow am Pappas Patristic Institute in Brookline, Massachusetts. Sie ist Autorin des Buches *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian* (Lovanii 1999, CSCO 580 = CSCO.Sub 102) sowie verschiedener Aufsätze zur frühsyrischen Christenheit, die in *Oriens Christianus*, *Le Muséon* und der *Zeitschrift für antikes Christentum* erschienen sind.

Claudia Rammelt, Dr. theol., Studium der Evangelischen Theologie in Halle, Tübingen, Thessaloniki und Beirut. Im Jahr 2007 Abschluss der Promotion über *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Postion zwischen den Fronten* (Berlin u. a. 2008, Arbeiten zur Kirchengeschichte 106). Derzeit arbeitet sie als wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte I mit den Schwerpunkten Patristik und Außereuropäische Christentumsgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Martin Tamcke, Prof. Dr., Professor für Ökumenische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen. Im Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit steht die orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte. Er ist u. a. Mitglied im Facharbeitskreis Orthodoxie der Evangelischen Kirche Deutschlands, im Vorstand der Gesellschaft für das Studium des christlichen Ostens; lehrte als Gastprofessor u. a. in Indien und baute wichtige Kontakte zu Universitäten in der Türkei und Syrien auf. Zahlreiche Publikationen auf dem Gebiet der orientalischen Kirchengeschichte, zuletzt *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zu Gegenwart* (München 2008, Beck'sche Reihe 1765).

Johann Jürgen Tubach, Prof. Dr., geb. 1947 in Bruchsal (Landkreis Karlsruhe), ab 1966/67–1972 Studium der evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg, 1972 Erstes Theologisches Examen, ab 1972/73 Orientalistik, Alte Geschichte in Heidelberg/Hamburg und Wissenschaft vom Christlichen Orient, Religionswissenschaft und Semitistik in Bonn, 1982 und 1989 Promotion und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000383

Habilitation im Fach Christlicher Orient in Bonn, 1984 Zweites Theologisches Examen (Badische Landeskirche, Karlsruhe), seit 1995 Prof. für das Fach Christlicher Orient an der Universität Halle an der Saale.

Sylvia Winkelmann, Dr. phil., Studium der Orientalischen Archäologie in Halle an der Saale mit anschließender Promotion 1977–1986, danach wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Orientalische Archäologie, Sonderforschungsbereich 586 „Nomaden und Sesshafte" der Universitäten Leipzig und Halle sowie an der Universität Mainz. Arbeitsbereiche: Vorderasien, Iran und Mittelasien; Schwerpunkte der Forschung: Ikonographie und Kunst, Waffen, Siegel, Münzen, Felsbilder, Probleme der interregionalen Beziehungen zwischen Mittelasien, Iran und Vorderasien. Zeitliche Schwerpunkte: Bronzezeit (3./2. Jt. v. Chr.) und später Orient (Parther und Sasaniden).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000384



Relief representing a dog and a male figure from Hatra (Istanbul, Archaeological Museum). After Henri Stierlin, *Städte in der Wüste. Petra, Palmyra und Hatra – Handelszentren am Karawanenweg*, Stuttgart etc. 1996, pl. 188.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000385



Doppelkammergrab des Bar-B'e(š)-Šmīn in Edessa (Mosaiken nicht maßstäblich). Montage: F. Rumscheid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000386

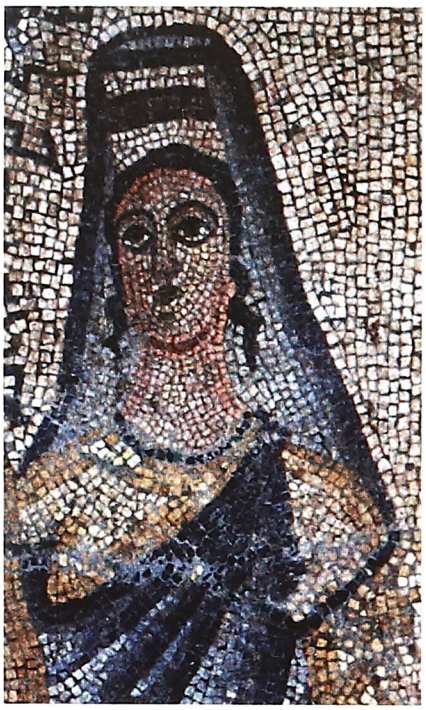


a. Edessa. Mosaik des Barsimyā (*in situ*). Nach Han J. W. Drijvers, „Ein neuentdecktes edessensisches Grabmosaik“, *AW* 12, 3 (1981), 17 Abb 1.

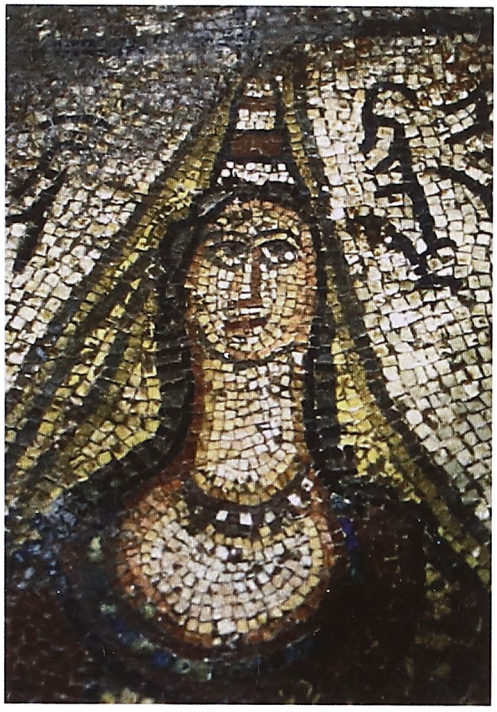


b. Edessa. Mosaik des Muqīmū (zerstört). Nach Judah B. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970, Taf. 1.

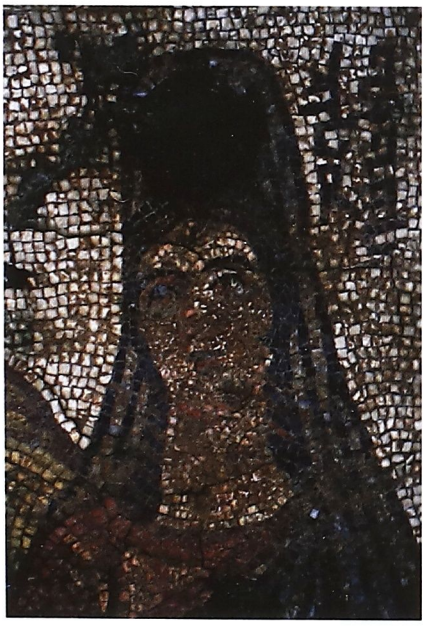
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000387



a



b



c

a. Edessa. Detail aus dem „Dreifuß“-Mosaik (Istanbul, Museum). Foto: M. Donderer.
b. Edessa. Detail aus dem Mosaik des Bar-Bar-Bʿe(š)-Šmīn. Foto: Mitarbeiter Adnan Mısır.
c. Edessa. Detail aus dem Barnabu-Mosaik (Urfa, Museum). Foto: F. Rumscheid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000388

Karte



Erstellt nach: Klaus Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
Bearbeitet von Christina Schwarz (Graphik), Daniel Haas und Jürgen Tubach (Red.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000389

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000390

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ǧurǧī Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ʿABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, unveränd. Nachdr. 2008, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
12.* DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13.* WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
14.* JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
18.* GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
19.* HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.
20.* WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000391

21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAǦǦID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.

22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.

23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.

24.* REINHARD WEIPERT, ed.: Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.

25.* ASʿAD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.

26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs, Beirut 1983, XII, 434 S.

27.* ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʾa as-sunnīya fī l-hayʾa as-sunnīya with critical edition, translation and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.

28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.

29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.

30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und Ahmad Wuld ʿAbdalqādir, Beirut 1988. XII, 164 S.

31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.

32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.

33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.

34. ZUHAIR FATḤALLĀH, ed.: Der Diwān des ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.

35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḏīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.

36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.

37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.

38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaʿfar al-Idrīsī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.

39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.

40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.

41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.

42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, XIV, 590 S. dt. Text.

43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa" des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.

44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000392

45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.

46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.

47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.

48. AYMAN FUʾĀD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fusṭāṭ– Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.

49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.

50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd", Beirut 1993, 347 S.

51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.

52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.

53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.

54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.

55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.

56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya, Beirut 1993, VII, 384 S.

57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.

58.* FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.

59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.

60. JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.

61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.

62.* ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar ḏātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text.

63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.

64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.

65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.

66. Türkische Welten 2. CABBAR, SETTAR: Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000393

7. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997, 600 S.
3. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
). THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
). AMIDU SANNI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and naẓm in Arabic Theoretical Discourse, Beirut 1988, XIII, 186 S.
1. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung, Beirut 2001, XV, 549 S.
2. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRGEL, eds.: Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
3. Türkische Welten 4. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
4. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane, Beirut 2002, VIII, 244 S.
5. Türkische Welten 5. TOBIAS HEINZELMANN: Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
5. THOMAS SCHEFFLER, ed.: Religion between Violence and Reconciliation, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl. u. franz. Text.
7. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: Crisis and Memory in Islamic Societies, Beirut 2001, XII, 540 S.
3. FRITZ STEPPAT: Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
). PATRICK FRANKE: Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
). LESLIE A. TRAMONTINI: „East is East and West is West"? Talks on Dialogue in Beirut, Beirut 2006, 222 S.
1. THOMAS SCHEFFLER: Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950. In Vorbereitung.
2. Türkische Welten 6. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: Türkischer Islam und Europa, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
3. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddīsūn as-Suryān, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
4. Türkische Welten 7. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: The Ghazal as a Genre of World Literature II: The Ottoman Ghazal in its Historical Context. Würzburg 2006, XLIX, 340 S.
5. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
5. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826), Beirut 2002, XII, 518 S.
7. OLAF FARSCHID: Islamische Ökonomik und Zakat. In Vorbereitung.
8. JENS HANSSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
9. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Migrations and Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S.
0. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000394

91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.

92. BIRGIT SCHÄBLER: Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.

93. AS-SAYYID KĀẒIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: Risālat as-sulūk fī l-aḫlāq wa-l-aʿmāl. Hrsg. von Waḥīd Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.

94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḫāl wa-Maǧallatuhu „Šiʿr". In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.

95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!" Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.

96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.

97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.

98. ABDALLAH KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.

99. OLAF FARSCHID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Würzburg 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.

100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qurʾān. The question of a historio-critical text of the Qurʾān, Beirut 2007, 198 S, engl., franz. Text.

101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.

102. MAURICE CERASI, et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.

103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.

104. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung (BTS 90). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.

105. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt" (BTS 95). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.

106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.

107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.

108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue sj., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.

109. RICHARD BLACKBURN, ed.: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.

110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, eds.: Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Beirut 2008, 204 S., Abb.

111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Würzburg 2006, 335 S., 43 Abb.

112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Evolution of Artistic Classical Arabic Prose. Im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000395

113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., maps, plates.
114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (1800-1925). In Vorbereitung.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Im Druck.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD, et alii, eds.: Towards a Cultural History of Bilad al-Sham in the Mamluk Era. Prosperity or Decline, Tolerance or Persecution? Im Druck.
119. TARIF KHALIDI, et alii, eds.: Al-Jahiz: A Muslim Humanist for our time. Im Druck.
120. FĀRŪQ ḤUBLUṢ: Abḥāṯ fī tārīḫ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-Uṯmānī, Bairūt 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen Stiftungen in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches. In Vorbereitung.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: Robert Campbells Aʿlām al-adab al-ʿarabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt. u. engl. Text.

* Vergriffen

Die Unterreihe „Türkische Welten" geht in die unabhängige Publikationsreihe des Orient-Instituts Istanbul „Istanbuler Texte und Studien" über.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: 01-359424, Fax: 01-359176
e-mail: oib-bib@oidmg.org
homepage: www.oidmg.org

Vertrieb in Deutschland:
ERGON Verlag GmbH
Keesburgstr. 11
D-97074 Würzburg
Tel: 0049-931-280084, Fax: 0049-931-282872
e-mail: service@ergon-verlag.de
homepage: www.ergon-verlag.de

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: 00961-1-750054, Fax: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: November 2008

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000396

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000397

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000398

TOC
09 SA 2840
ULB Halle
3/1
000 848 689

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000399

ISBN 978-3-89913-681-4
ISSN 0067-4931

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-92095/fragment/page=00000400