

ŠŪRAT KĀB

BEMERKUNGEN ZUM SOGENANNTEN „RITUALE“ DES THEODOR VON MOPSUESTIA AM BEGINN DER KATECHETISCHEN HOMILIEN 12-16

VON

CLEMENS LEONHARD*

The last five of Theodore of Mopsuestia's (died 428) Catechetical Homilies, in which he expounds the liturgies of the Christian initiation, are preceded by short statements under the heading *šūrat kāb*. These passages are interpreted as a highly authoritative and very old liturgical source, which Theodore of Mopsuestia used when he composed his homilies. The paper presents evidence for the assumption that these texts are excerpts based on the Syriac translation of the homilies. The thesis is supported by observations about the textual character and genre of these passages, their relationship to the following homilies and to later East-Syrian liturgies and by the fact that the term *šūrat kāb* cannot be translated 'text of the book'—a translation which supported the hypothesis of the existence of a written source which Theodore used. The excerpts are not absolutely accurate and some of their deviations from Theodore's homilies as well as the selection of the material to be chosen for these summaries may betray the excerptor's ecclesiastical background. Thus, the passages under the heading of *šūrat kāb* contain a quotation of the text of the Sanctus which predates the oldest manuscripts of the Anaphora of Addai and Mari which contain the text of the Sanctus.

Der Status Quaestionis

Theodor von Mopsuestia wurde in der ostsyrischen Kirche „der Ausleger“ genannt, obwohl er auch als Autor von systematischen und homiletischen

* Erste Ergebnisse der vorliegenden Arbeit wurden am XXVIII. Deutschen Orientalistentag in Bamberg (2001) vorgestellt. Die Ausarbeitung der schriftlichen Fassung war erst durch meine Freistellung aufgrund des Stipendiums aus dem *Austrian Programme for Advanced Research and Technology* der Österreichischen Akademie der Wissenschaften möglich. Die Anmerkungen von P. Bruns und H. Kaufhold zu meinem Referat konnte ich dankend berücksichtigen. Besonders danke ich W. Baum, P. F. Bradshaw, S. P. Brock, H. Buchinger, H.-J. Feulner und M. Margoni-Kögler für Hinweise zu diesem Aufsatz.

Texten bekannt ist. Die posthume Verurteilung seiner Schriften und die Weiterentwicklung der ostsyrischen, akademischen Literatur (vgl. L. Van Rompay 1987, 43) bewirkten, dass Theodors Originalwerke in ihren syrischen Übersetzungen weniger sorgfältig tradiert wurden als deren Epitome.

1932 und 1933 publizierte und übersetzte A. Mingana aus der syrischen Handschrift 561 seiner Sammlung die zuvor nur aus Zitaten bekannten Katechetischen Homilien Theodors (Abkürzung: KH). R. Tonneau und R. Devreesse gaben 1949 eine photographische Edition dieses Ms. mit einer französischen Übersetzung heraus (dt. Übersetzung: P. Bruns 1994-1995). Für KH 8-10 konnten sie teilweise auch auf die Photographie eines Ms. aus Damaskus (Ms. Berol. simul. Orient 5) zurückgreifen. In KH 1-10 erklärt Theodor das Credo, in 11-16 das Vaterunser sowie die Initiationsliturgie.¹ Die überlieferten Fragmente der exegetischen Arbeit Theodors zeigen im Vergleich, dass sich Theodor in den KH weniger als Exeget, sondern eher als Prediger verstand. Dennoch zitierte er das Credo und sogar das Vaterunser am Beginn der Homilien und legte die Texte eingeteilt in kürzere Sinneinheiten aus. In den KH 12-16 ist jeder Homilie ein kurzer Text vorangestellt, der die Thematik der folgenden Homilie vorwegnimmt, und in den meisten Fällen auch Satz für Satz in dieser Homilie (mitunter mehrmals) wiederkehrt. Diese Texte sind mit *šūrat ktāb* überschrieben und vom Homilientext, *mēmṛā*, deutlich abgegrenzt.²

A. Mingana (1933; 16, 34, 48, 70, 96) übersetzt *šūrat ktāb* (*dīlēh dmēmṛā*) als „synopsis (of this chapter)“ ohne die Herkunft der Texte zu erörtern. Seine Übersetzung impliziert, dass diese Abschnitte gegenüber dem Homilientext sekundär sind. Dagegen interpretieren R. Tonneau und R. Devreesse (1949, 321 Anm. 4) *šūrat ktāb* als „texte du livre“ und merken an, dass „Chacune des homélie qui suivent est précédée du texte du rituel qu'elle explique“. Mit „livre“ und „rituel“ wurden der Forschung zusätzlich Optionen der Deutung dieser Texte als Exzerpte aus einem Ritualbuch vorgegeben. Tonneau und Devreesse bezeichnen den Text auch als „ordo“ (1949, 549 Anm. 2; vgl. B. Botte 1956, 141).

Die den Editionen folgende Forschung rezipierte beide Auffassungen.

¹ Den KH 11-16 ist im Ms. Mingana 561 eine eigene Überschrift vorangesetzt und an ihrer Stelle setzt das Ms. Berol. simul. Orient. 5 mit dem Koheletkommentar Theodors (ed. Strothmann 1988) fort. KH 11-16 konnte daher in der ostsyrischen Tradition als eigenes Werk betrachtet werden.

² Nach den Abschnitten der *šūrat ktāb* ist der Beginn des Homilientexts durch *mēmṛā datrēn*, *mēmṛā datlātā* etc. markiert (81v14, 93r6, 101v17, 117r3, 134v16).

R. Abramowski (1934; 79, vgl. 71) las die Abschnitte *ṣūrat ktāb* als „wörtliches Exzerpt“ aus den Homilien. Andere Gelehrte wie G. Kretschmar (1977, 256) folgten Tonneau und Devreesse. Kretschmar ließ offen, ob nicht Theodor selbst diese Texte verfasst haben könnte. Weiterreichende Schlussfolgerungen zog E. Mazza (vgl. 1988 und 1999), indem er in der *ṣūrat ktāb* den Text eines „ordo“ in Analogie zur Allgemeinen Einführung in das Messbuch (nach Vaticanum II) sah. Der Text hätte zur Zeit Theodors bereits eine so hohe Autorität erlangt, dass Theodor ihn seinen Predigten zugrundelegte. Mazza muss daher die KH 12-16 (analog zu 1-11) nur teilweise als Auslegung *gefeierter* Liturgie – zumindest auch als Interpretation eines *Texts* – verstehen, um die Tatsache zu erklären, dass der angebliche „ordo“ Theodors eine gegenüber der erklärten weit weniger entwickelte (demnach ältere) Liturgie spiegelt. In der *ṣūrat ktāb* ist nach Mazza die Liturgie der ersten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts dokumentiert.

In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass die ältere Deutung der *ṣūrat ktāb* als Exzerpt aus der syrischen Übersetzung von Theodors Homilien den Charakter des Texts besser zu fassen vermag als ihre Interpretation als Ordo oder Rituale. Dabei ist nach einer Anmerkung zur Übersetzung zuerst zu fragen, ob die *ṣūrat ktāb*-Abschnitte in sich als kohärente Texte gelesen werden können. Ein Hinweis auf den institutionellen Hintergrund, dem die Texte der *ṣūrat ktāb* möglicherweise entspringen, lässt sich aus den Unterschieden zwischen ihnen und dem Homilientext erheben. Schließlich ist der Begriff *ṣūrat ktāb* selbst darauf hin zu untersuchen, ob sich aus ihm Schlüsse auf den Ursprung der *ṣūrat ktāb* ziehen lassen.

Die Abschnitte der Homilien unter dem Titel ṣūrat ktāb

Anmerkungen zur Übersetzung

Ob die KH (mit oder ohne *ṣūrat ktāb*) eine eher freie oder eine eher wörtliche Übersetzung sind, wurde noch nicht durch entsprechende Detailstudien entschieden. Wer ein systematisches Interesse an den Texten hat, mag eine große Nähe des Texts zu seinem verlorenen griechischen Original betonen, um Theodors *griechische* Terminologie dogmengeschichtlich einordnen zu können.³ Zwei Dimensionen der Übersetzungsstrategie in Theodors Texten mahnen zur Vorsicht.

³ Die Behauptung S. Gerbers (2000, 19f), dass die syrische Übersetzung „offenbar versucht, den griechischen Text konkordant ins Syrische zu übertragen, also identische

Erstens konnte gezeigt werden, dass die syrische Tradition theologischer Texte Theodors weniger genau als die „feindlichen“ Übersetzungen (z.B. in den lateinischen Konzilstexten) ist.⁴ Die überlieferte Übersetzung der KH wird als Werk des fünften Jahrhunderts angesehen.⁵ Der oder die Übersetzer und Tradenten standen Theodors Theologie positiv gegenüber.

Zweitens wurde griechische Literatur in späteren Jahrhunderten erneut ins Syrische übersetzt.⁶ Dabei konnten auch ältere Übersetzungen revidiert werden. Darüber hinaus ergab der Vergleich von verschiedenen Übersetzungen eine Typologie der Übersetzungsmethoden, die (vereinfacht) besagt, dass frühe Übersetzer (des 5. Jh.) freier übersetzten als ihre Nachfolger (des 7. Jh.).⁷

griechische Wörter mit identischen syrischen wiederzugeben“ ist ohne einen breiteren griechischen Paralleltext unbeweisbar. Gerber führt selbst Abweichungen an: „Doch ist dies Prinzip nicht mit letzter Konsequenz durchgehalten.“ Bei Zitaten von Standardtexten wie der Bibel oder dem Credo kann die Nähe zum griechischen Original nicht überprüft werden, weil ein Übersetzer einen Text, den er als Zitat erkennt, nicht notwendigerweise im Stil seiner Arbeit überträgt, sondern eine ihm geläufige Version seiner Sprache einsetzt. Diese Strategie zeigt sich dort, wo in exegetischen Werken Theodors die Übersetzung der Pšīṭā als biblische Lemmata über die Interpretation von Theodors biblischem Text gesetzt ist. Es ist unverständlich, wie angesichts der von S. Brock (1979; 1983; 1989, 271f) erstellten und allgemein akzeptierten (vgl. Van Rompay 1994, 85) Typologie der syrischen Übersetzungen griechischer Texte in ein und derselben Studie das hohe Alter der Übersetzung *und* die stereotype Wiedergabe des griechischen Texts postuliert werden kann.

⁴ Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Gerber (2000, 248f).

⁵ Beobachtungen am syrischen Text können die Vermutung einer höheren Distanz zum griechischen Original stärken. Tonneau und Devreesse (mit Mingana 1933, 17) übersetzen zum Beispiel in Theodors Definition eines Sakramentsbegriffs (82r7f) den Singular ʿrāzā mit „sacrement“ (mit Anm.: „μυστήριον“) und im selben Satz den Plural ʿrāzē mit „symboles“ (ohne Anm.!). Für die Leser der Übersetzung wird damit der tautologische Charakter der Definition verschleiert. Gleichzeitig wird suggeriert, dass Theodor zwischen „sacrement“ und „symboles“ terminologisch unterschied. Auch wenn Theodors Definition nicht tautologisch gewesen sein mag, ist sie durch die Übersetzung nicht mehr erreichbar.

⁶ Die syrische Literaturgeschichte kennt auch eine spätere Übersetzung der Werke Theodors, Yousif (1990, 146).

⁷ Unter der Annahme eines hohen Alters der Übersetzung sind Versuche der Rückübersetzung von Theodors *termini technici* ins Griechische nicht geeignet, weitergehende Theorien zu tragen. Griechische Lehnworte im Syrischen (z.B. *nāmōsā*, *ṭupsā*) lassen den Schluss auf den etymologisch verwandten griechischen Terminus der Vorlage nicht zu. Vgl. dazu P. Bruns (1995, 350): dem Begriff σμβολον in einem Theodor zugeschriebenen, griechischen Fragment zum Matthäuskommentar entspricht in der syrischen Parallelüberlieferung *ṭupsā* (etymologisch: τῦπος; 119v7 = J. Reuss 1957, 133f

Kleinere Unterschiede⁸ zwischen den Texten der *šūrat ktāb* und ihren Parallelen im Homilientext könnten grundsätzlich damit erklärt werden, dass der Übersetzer die (postulierte) griechische Vorlage der *šūrat ktāb* nicht genauso wie dessen (angebliche) Zitate in den KH übertrug. Dieselben Unterschiede lassen sich aber auch dadurch verstehen, dass ein syrischer Epitomator die Sätze aus den KH in seine Exzerpte (nämlich die Abschnitte unter dem Titel *šūrat ktāb*) nicht Buchstabe für Buchstabe, sondern aus dem Gedächtnis kopierte und sie auch gelegentlich ihrem neuen Kontext syntaktisch anpasste. Die geringeren Abweichungen der *šūrat ktāb* vom Homilientext sind daher kein sicheres Kriterium der Altersbestimmung der Übersetzung, weil sie das Produkt der Redaktionsarbeit an den bereits übersetzten Homilien sein können (was im folgenden gezeigt werden soll).

Die šūrat ktāb-Abschnitte als Text und ihre Parallelen in den Homilien Theodors

Wenn die Abschnitte der Homilien, die mit *šūrat ktāb* überschrieben sind, aus einer liturgischen Quelle übernommen wurden, sollten sie als kohärenter Text lesbar sein. Das ist nicht der Fall. Die Texte sind von Gedankensprüngen gebrochen und mischen Beschreibung und Interpretation der Liturgie. Vgl. dazu die folgenden Beispiele:

In der Feier der Einschreibung tritt der Taufkandidat mit dem Paten vor den Registrar („der, der dazu bestellt ist“ – ohne Rollenbezeichnung), der die Namen der beiden in ein Buch einträgt. Der Registrar (81v1-6) „fragt ihn (den Täufling) über [seine] Lebensweisen. [par. 86v18-20] | (a) Diese Rolle aber erfüllt derjenige, der ‚Bürge‘ genannt wird, für diejenigen, die getauft werden. [par. 87r8-9] | Der dazu Bestellte schreibt in das kirchliche Buch und verbindet deinen (b) Namen im Buch auch mit jenem –

Nr. 106). *ṭupsā* war für den Übersetzer jenseits seiner Etymologie bereits ein *syrisches* Wort. Auch Worte wie *ta/leksā* und *ṭupsā* übertragen in den Evangelienübersetzungen nicht immer den griechischen Terminus, von dem sie etymologisch abstammen (vgl. S. Brock 1967). Vgl. z.B. Mt 24,6, wo zwei Belege von *πόλεμος* in der Pšīṭtā einmal mit *kērsā* (< *καίρός*; Codex Sinaiticus und Harklensis (vgl. Kiraz 1996): *qrābā*) und einmal mit *qrābā* übertragen sind (Brockelmann 1928, 698).

⁸ Anpassungen der Syntax und Hinzufügungen/Weglassungen redundanter Partikel sind nicht eindeutig. Der Terminus für die Kleidung des Priesters/Bischofs wird unterschiedlich wiedergegeben, Text: 99v22 *mānē*; *šūrat ktāb*: 93r1 *nahtē*. Im Kontext von 99v22 wird sie mit *eskēmā*, *lbūšā*, *taksūtā*, und *mānē* – nicht mit *nahtē* – bezeichnet. Die *šūrat ktāb* 116v11 und die Homilie 126v18 geben unterschiedliche Passivformen derselben Wurzel im selben Kontext an. Einem Präsens der *šūrat ktāb* (116v20) entspricht Perfekt der Homilie (129r21).

sei es der Zeuge oder sei es der (c) Führer jener Stadt und jener Lebensform [par. 87v20-23]“.

Die Gedankenfolge bricht an drei Stellen. (a) „Diese Rolle erfüllt...“ ist nach dem folgenden Kontext falsch: nicht der Bürge oder Pate befragt den Täufling, sondern „jemand, der dazu bestellt ist“. (b) Wurde zu Beginn des Texts über den Täufling in der dritten Person gesprochen, so wendet sich der Text jetzt unvermittelt direkt an ihn. (c) Die Aufgabe des „Führers jener Stadt“ kann kein Leser des Texts zuordnen.⁹ Die drei Probleme lösen sich auf, wenn an den entsprechenden Stellen, die oben mit | markiert sind, der Kontext der Homilie eingesetzt wird. Der Gedankensprung vor (a) ist dadurch bedingt, dass Theodor sich inzwischen der Erklärung des Patenamts zugewandt hat. Genauso wie in (b) spricht Theodor in seiner Predigt oft die Täuflinge direkt an. (c) Der „Führer der Stadt“ entspricht Theodors Bild für die Taufe, die das Bürgerrecht in der himmlischen Stadt verleiht. Der Pate fungiert in diesem Bild als Begleiter, der den Täufling in die Lebensweise, die auf der Erde der Bürgerschaft dieser himmlischen Stadt angemessen ist, einführt. Der zitierte Abschnitt ist als unabhängiger Text kaum verständlich, als Exzerpt aus der folgenden Homilie aber erklärbar.

An einer anderen Stelle (101v5-10) beschreibt die *ṣūrat ktāb* einen Ritus im Irrealis: Der Priester/Bischof (*kāhnā*) „legt seine Hand auf deinen Kopf und sagt: ‚Im Namen des Vaters.‘ Zusammen mit dem Wort lässt er dich ins Wasser eintauchen. [par. 111r3-5] | Könntest du sprechen, würdest du auch ‚Amen‘ sagen. [par. 111r10-11] | Du wirst also getauft und hebst deinen Kopf. Der Priester/Bischof (*kāhnā*) aber sagt wiederum: und des Sohnes...“

An Texten wie diesem müssen sich Gattungsbestimmungen des *ṣūrat ktāb* bewähren. In einer Kirchenordnung kann der Adressat als Leiter der Gemeinde direkt angesprochen werden. Die Anrede der Täuflinge in einem die Liturgie regelnden oder auslegenden Text außerhalb des Kontexts der Predigt ist wenig wahrscheinlich. Welche Funktion hätte in einem derarti-

⁹ Weitere Beispiele: Die forensische Terminologie in 81v7-9 (*kad metemar dīnā*) ist nur im Kontext der Homilie verständlich, wo Theodor den Dienst der Exorzisten erklärt, die (wie) in einem Gerichtsverfahren vor Gott als Anwälte für den schweigend daneben stehenden Täufling den Satan anklagen. 116v12 *metṭōl hānā* „deswegen“ wurde aus der Homilie (127r25) übernommen und ist in seinem neuen Kontext deplaziert. Die Erwähnung der Grabtücher setzt die Allegorisierung der Gaben auf den bereits getöteten Herrn voraus. Dieser Kontext fehlt in der *ṣūrat ktāb*.

gen Text die Beschreibung eines unmöglichen Ritualelements? Warum sagt der Täufling nicht vor oder nach dem Untertauchen „Amen“? In Theodors Homilie (§ 14.18 111r) wird das Untertauchen als Zeichen der Zustimmung zum Taufakt, die das „Amen“ *ersetzt*, erklärt. Der Irrealis in der *šūrat ktāb* ist seinem Kontext in der Homilie entnommen und keine Bestimmung eines selbständigen Ordo, den Theodor zitiert.

Die *šūrat ktāb* gibt nicht nur liturgische Rubriken wieder, sondern enthält auch kurze Abschnitte der allegorischen Interpretamente, mit denen Theodor die Liturgie erklärt.¹⁰ Umgekehrt enthalten die KH Theodors weit mehr Beschreibungen von Riten als sie in der *šūrat ktāb* übernommen wurden. Die breiten theologischen Ausführungen Theodors sind nicht in der *šūrat ktāb* vertreten. Ein Epitomator kann ein Interesse daran gehabt haben, die Homilien entlang den beschriebenen Riten zu strukturieren (und nicht ein repräsentatives Abstract¹¹ zu Theodors Text zu verfassen).

Theodor verweist in den KH auf Bibelzitate mit Bemerkungen wie: „so wie der heilige Paulus sagt“ (82r19, 82v15-16), „. . . das Wort unseres Herrn, der sagt“ (83v2), „denn über die Auferstehung sprach er (Paulus) so“ (84r2) etc. Die Sätze des Credo werden ebenfalls als Textzitate eingeführt.¹² Im Lauf der Diskussion müssen nicht immer alle Anspielungen markiert sein. Theodor spricht überdies zu Personen, die im Initiationsprozess stehen, innerhalb dessen der Erwerb der Kenntnis des Credo (und des Vaterunser) liturgisch ausgestaltet ist. Die angeblichen Zitate der *šūrat ktāb* sind nie analog zu den Sätzen des Credo eingeleitet.¹³ Theodor versteht sich in den Homilien 12-16 nicht als Ausleger eines vorliegenden oder gar ehrwürdigen

¹⁰ „Es ist notwendig, dass wir Christus sehen, der jetzt zum Leiden hinausgeführt wird; ein anderes Mal, dass er auf dem Tisch um unsretwillen ausgespannt wird, damit er geschlachtet werde . . .“ (116v10-12).

¹¹ Wie eine von Theodor selbst verfasste Zusammenfassung aussieht, zeigt er z.B. in KH § 13.1 (93r).

¹² Stichproben zeigen, dass Theodor sich im Gegensatz zu den KH 12-16 im Fall des Credo als Ausleger eines *Texts* verstand: „Der Beginn eures Glaubensbekenntnisses . . . ist dieser: ‚Ich glaube . . .‘ (4r19-20), „Nachdem unsere Väter dieses festgesetzt hatten, fügten sie passenderweise hinzu . . .“ (45r8-9), „einfach und ungeschützt sagten sie es: ‚und an den Heiligen Geist‘“ (54r26-54v1), „Was sagten sie also? ‚Und an den Heiligen Geist‘“ (62v26-63r1), „Indem also unsere heiligen Väter dieses Wort unseres Herrn auslegten, sagten sie . . .“ (66r23-24).

¹³ In Fällen wie 99r14 zitiert er nicht die *šūrat ktāb*, sondern die liturgische Formel. Sie wird in einem mit *hānāw* „das heißt“ beginnenden Satz erklärt. Die Behauptung B. Bottes (1956, 141) über den Ordo, dass „on pourrait le reconstituer en rassemblant ses *membra disjecta* dans le texte de Théodore“, ist falsch.

Texts. In diesen Homilien konnte Theodor auch nicht davon ausgehen, dass seine Hörer einen die Liturgie beschreibenden Text kannten. Der allen gemeinsame Ausgangspunkt ist nicht die *ṣūrat ktāb* sondern die gefeierte Liturgie. Theodor bezieht sich in seiner Predigt auf Riten und Texte dieser Liturgie und legt sie aus. Das mag gelegentlich so aussehen, als erklärte er einen Text.¹⁴ So wird die Absage an den Satan (mit dem Glaubensbekenntnis) 94r21-25 zitiert und im folgenden mehrmals erwähnt. Der Text war allerdings für die Täuflinge ein Schlüsseltext des Ritus. Um ihn zu zitieren, brauchte Theodor keinen „Ordo“. Auf die Absage an den Satan und das Glaubensbekenntnis spielte er auch paraphrasierend an.¹⁵ In späteren Jahrhunderten, als sich vor allem die Liturgie der Initiation grundlegend geändert hatte, konnte das Fehlen der liturgischen Erfahrung, die auch nicht durch ein Ritualbuch überliefert war, als Problem erscheinen.¹⁶ Dieses Problem löste ein Epitomator, der Theodors KH 12-16 analog zu Credo und Vaterunser der KH 1-11 im Nachhinein eine (Pseudo-)Vorlage verschaffte.¹⁷

¹⁴ Der Eindruck scheint dadurch verstärkt, dass Elemente der *ṣūrat ktāb* mehrmals in einer Homilie vorkommen. Die hohe Redundanz der Predigten entsteht durch Wiederholungen von wichtigen Gedanken und nicht durch wiederholte Zitate eines wichtigen Texts.

¹⁵ Vgl. 94r21-25, 98r23-26, 98v2-5 neben weiteren Anspielungen. Die Zitate sind mit dem Hinweis darauf eingeleitet, dass es sich um eine Äußerung der Täuflinge in der Liturgie (und nicht um einen vorliegenden Text) handelt. 98r25f übergeht Theodor in seiner Anspielung auf die Formel die Elemente „ich glaube und ich werde im Namen des Vaters . . . getauft“, die er im Anschluss daran bringt und die auch auf den folgenden Seiten ausgelegt werden.

¹⁶ Dem ostsyrischen Patriarchen ʾĪṣōʿyahb III. (gest. 657/8) wird die Gestaltung des Rituals der Kindertaufe zugeschrieben. Wahrscheinlich konnte bereits im 7. Jahrhundert ein ostsyrischer Gelehrter bei der Lektüre der KH zum Verständnis der Texte nicht mehr auf eigene liturgische Erfahrung zurückgreifen.

¹⁷ Der Schreiber des Ms. Mingana syr. 561 oder einer der Benutzer markierte abschließlich in den KH 12-16 durch eine Zeichenfolge · < · am rechten Rand der Seiten vermutlich das, was er als „Zitat“ im Homilientext Theodors verstand – z.B. einige Bibelzitate. Nicht alle Parallelen zur *ṣūrat ktāb* sind auf diese Weise angezeigt. Wie angemerkt, zitiert Theodor die Formel des Taufbekenntnisses mehrmals mit kleinen Unterschieden. Das mit der *ṣūrat ktāb* nicht übereinstimmende Zitat des Bekenntnisses auf 98r ist am Rand markiert – das übereinstimmende auf 98v ist nicht markiert. KH 1-11, die das Credo und das Vaterunser dem Text nach auslegen, sind nicht auf diese Weise bearbeitet. Die Marginalia legen in sich noch keinen Rückschluss auf das Verhältnis der *ṣūrat ktāb* zum Homilientext nahe. Sie zeigen aber, dass dieses Verhältnis bereits vor dem 20. Jh. Lesern des Texts zum Problem geworden war.

Nachdem sich einerseits gezeigt hat, dass die Abschnitte der *šūrat ktāb* keine kohärenten Texte und andererseits ohne die Texte der Homilien, denen sie offenbar zeilenweise entnommen sind, nicht verstehbar sind, ist jetzt nach Elementen zu fragen, die ihr relatives Alter im Vergleich mit den Homilien Theodors erschließen lassen.

Das Sanctus

„Der Priester/Bischof beginnt, die Darbringung darzubringen (*mšarrē kāhnā bqurrāb qurbānā*). Er opfert das allgemeine Opfer (*masseq debhtā*). Der Priester/Bischof sagt.¹⁸ *Indem sie rufen und [lobpr]eisen: Heilig, heilig, heilig, mächtiger*¹⁹ Herr, mit dessen Lobpreisungen Himmel und Erde erfüllt sind. Während sich ein jeder der Stille zuwendet und unser Blick nach unten geneigt ist, ruft der Herold der Kirche: *Wir wollen alle in großer Furcht und Zittern stehen.*“ (133v25-134r5).

Jeder Satz der *šūrat ktāb*-Abschnitte hat seine wörtliche Entsprechung im Homilientext. Die kursiv gesetzten Partien der *šūrat ktāb* fehlen allerdings dort. Es handelt sich um drei Elemente: (1) einen Ausschnitt aus der Einleitung zum Sanctus einer Anaphora; (2) das Adjektiv *hayyeltānā*; (3) den Ruf des Diakons vor der Epiklese.

(1) Die Worte „sie (die Engel) rufen und lobpreisen“²⁰ sind in verschiedenen Anaphoren Teil der Einleitung zum Sanctus (Macomber 1966, 362 Z. 30 als *qānōnā*). Theodor zitiert diesen Text nicht, obwohl er das Sanctus sehr wohl kommentiert. An dieser Stelle kann der Epitomator, dem der syrische Text Theodors vorlag, aus seiner eigenen Liturgie ein paar Worte ergänzt haben.

(2) Der Begriff *hayyeltānā* ist in der Pšīṭtā des Buches Jesaja die Standardübersetzung des hebräischen *š'ba'ot* in der Verbindung *YHWH š'ba'ot*.²¹ Die *šūrat ktāb* folgt darin der Pšīṭtā gegen die Septuaginta (Σαβαωθ),

¹⁸ Tonneau und Devresse (1949, 531 Anm. 7) postulieren an dieser Stelle eine Lacuna in der *šūrat ktāb*. Die Annahme ist hinfällig, wenn dieser Satz den Priester/Bischof als Sprecher des folgenden Anaphorazitats nach den vorangegangenen beschreibenden Texten identifiziert. S. 549 (Anm. 2) schlagen Tonneau und Devresse (im Widerspruch zu 531 Anm. 7, wo sie auf KH 16.6 = 136v verweisen) vor, den Plural in „sie rufen und lobpreisen“ auf die Teilnehmer des Gottesdienstes zu beziehen. Es ist aber dem Kontext der *šūrat ktāb* angemessener, hier ein Fragment der Einleitung zum Sanctus zu sehen. Subjekt sind daher die Engel.

¹⁹ *Hayyeltānā* (als Adjektiv – Nöldeke 1898, § 129).

²⁰ Theodors Liturgie wird in 137r19 mit *qullāsā wsegdā* ... angedeutet.

²¹ Der Mar Esha'ya *Hudra* aus dem 10. Jahrhundert gibt in der Anaphora von Addai

sowie gegen Theodors Homilien. Theodor kommentiert $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$ und zitiert die Zeile mehrmals (136v19; 137r13,15; 138r16; 148v19). Der Übersetzer transkribiert $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$. Die von Theodor erklärte Liturgie enthielt das Sanctus als erweitertes Zitat der Septuaginta wie es in den griechischen (sowie west-syrischen) Anaphoren belegt ist.²² Woher kommt aber *ḥayyeltānā* in die *ṣūrat ktāb*, wenn es weder aus Theodors griechischem Text noch aus dessen syrischer Übersetzung stammt?

Sollte sich hier ein Echo der Anaphora von Addai und Mari, die in A. Gelstons Rekonstruktion *ḥayyeltānā* liest, erhalten haben? Gelstons (1992, 86) Verbindung von *ḥayyeltānā* mit $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ist aus zwei Gründen unwahrscheinlich. Erstens überträgt die Septuaginta Jes 6,3 *š'ba'ot* nicht mit $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$, sondern transkribiert $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$, was auch so in die griechischen Liturgien einging.²³ Zweitens übersetzt die Pšīṭtā in Offb 4,8 (wo Jes 6,3 verarbeitet wird) $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ nicht mit *ḥayyeltānā*, sondern mit seinem normalen Äquivalent, *ahīd kul*.²⁴ Für *ḥayyeltānā* gibt es kein griechisches Vorbild im Kontext des Sanctus. Wäre einem Übersetzer der *ṣūrat ktāb* der Begriff $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ in einem griechischen „Ordo“ vorgelegen, hätte er

und Mari nur das Incipit des Sanctus. Gelston übernimmt die volle Version aus der dem Text nach jüngeren Anaphora von Theodor im selben Manuskript. Für das spätere erste Jahrtausend ist der dem Bibeltext angeglicheene Sanctustext wahrscheinlich. Dass er in genau dieser Form an den Beginn des vierten Jahrhunderts reicht, ist dadurch nicht bewiesen.

²² Beispiele: Apostolische Konstitutionen: Metzger (1987; VII,35,3 = S. 76, VIII,12,27 = S. 192). Jacobusliturgie: Mercier (1974, 200 [86] Z. 4). Kyrill von Jerusalem zitiert das Sanctus zweimal nach der Septuaginta. Das Zitat endet nach $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$ (5. Katechese; Piédagnel und Paris 1966, 154; vgl. Kretschmar 1956, 30; volleres Zitat: *Hom. in Occursum Domini* 3; Rupp 1860, 446). Im Euchologion Barberini gr. 336 ist das Sanctus der Basilien- und Chrysostomusanaphora nicht ausgeschrieben (Parenti und Velkovska 1995, Nr. 14,11 S. 14 und Nr. 32,10f S. 33; im Sanctus wie Jes 6,3 = Nr. 25,2 S.26). Theodor zitiert mit den griechischen Quellen den liturgischen Text („Himmel und Erde“) und nicht den Septuagintatext von Jes 6,3.

²³ $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ist in der Septuaginta ca. doppelt so oft gebraucht wie $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$, das aber gerade in Jes das häufigste Äquivalent darstellt.

²⁴ *Ahīd kul* (und nicht *ḥayyeltānā*) ist im liturgischen Kontext die normale Übersetzung für $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$, vgl. die Epiklese der Jakobusliturgie, Mercier (1974, 204 Z. 21) = Heiming (1953, 150 Z. 2); Pšīṭtā 2 Kor 6,18 (*kul ahīd*, bzw. *ahīd kul*, vgl. Aland und Juckel 1995 *ad loc.*) 9 Belege in Offb: regelmäßig mit *ahīd kul* wiedergegeben (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Die (sehr alte) Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (Wright, McLean und Merx 1898) gibt an fast allen syrisch erhaltenen Stellen *ahīd kul* für $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ (1.2.8: nicht übertragen, 4.15.33, 9.11.1, 9.11.8 sehr frei, 10.1.1: *allāhā 'al kullhēn*, 10.4.9; Eusebius benützt $\Sigma\beta\alpha\omega\theta$ nicht).

wohl *ahīd kul* übersetzt. Σαβαωθ hätte er wie gleich darauf mehrmals in der Übersetzung der Homilie transkribiert.

Der Text der *ṣūrat ktāb* ist eher dem Einfluss des Sanctus der Liturgie eines Epitomators zuzuschreiben. Dort ist *ḥayyeltānā* aus der Pšīṭtā des AT eingetragen worden. Das Sanctus ist in der Anaphora von Addai und Mari erst im 13. Jahrhundert (Gelston 1992, 58 zu Z. 18) mit mehr als seinem Incipit belegt.²⁵ Für den Anfang des vierten Jahrhunderts muss ein Jahrtausend an Textgeschichte überbrückt werden, wenn *ḥayyeltānā* dort Text der Anaphora gewesen sein soll.²⁶ Die Angleichung liturgischer Texte an den Bibeltext ist zudem kein Phänomen der ältesten Stufen der Liturgieentwicklung.²⁷ Die *ṣūrat ktāb* der KH ist daher ein älterer Zeuge für den Text des Sanctus *in der ostsyrischen Liturgie* als die ältesten Manuskripte der Anaphora von Addai und Mari.²⁸ Die *ṣūrat ktāb* bezeugt auch spätere ostsyrische Liturgie gegen die Homilie Theodors. Sie bezeugt weder griechische noch syrische Liturgie des vierten Jahrhunderts.

(3) Theodor kennt im Gegensatz zur *ṣūrat ktāb* (134r4f) keinen Ruf des Diakons zur Epiklese.²⁹ Gelston (1992, 62 zu Z. 56⁵) nahm diesen Ruf des

²⁵ Auch wenn das Sanctus in der sogenannten Anaphora Theodors (die nicht mit der Liturgie der KH identisch ist – vgl. zur Anaphora Webb 1990) bereits im 10. Jahrhundert mit *ḥayyeltānā* zitiert ist (Gelston 1992, 58), muss A. Gelston auch hier 800 Jahre belegloser Zeit bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts (1992, 28), wo er die Entstehung des Texts ansetzt, überspringen. Das alte Fragment einer ostsyrischen Anaphora (Connolly 1923-1924, bes. 102 col. I Z. 25) kürzt das Sanctus ebenfalls ab: *qaddīs qaddīs qaddīs*, wonach der Priester/Bischof das Postsanctus anschließt. Der Begriff *ḥayyeltānā* erscheint in der Zusammensetzung „dein machtvoller Arm“ etwas später (106 col. III Z. 3).

²⁶ Damit ist keine Aussage über das Alter des Sanctus als Teil der Anaphora gemacht (vgl. Johnson 2000 zum *status quaestionis*). Es geht hier um dessen ältesten erschließbaren Text. W. Macomber (1982; vgl. Spinks 1991, 61) nimmt an, dass das Sanctus Teil der ältesten Form der Anaphora von Addai und Mari war. Er zitiert ebenfalls nur das Incipit des Sanctus. Nach neueren Ergebnissen der Forschung (vgl. Marksches 1999) sind alle Frühdatierungen (und mit ihnen Gelstons Überlegungen zum Alter der Anaphora), die sich u.a. auf die Traditio Apostolica (KOHipp) berufen, daraufhin zu überdenken, ob sie ohne dieses Argument ebenso gültig sind.

²⁷ Eines der „Gesetze“ A. Baumstarks, vgl. Taft (1986, 310; vgl. Bradshaw 1992, 60f) mit Verweisen auf F. Hamm und A. Baumstark (zum Sanctus vgl. Baumstark 1923, 28).

²⁸ A. Mingana (1933a, 1044) datiert das ms. 561 als ‘about 1340’. R. Tonneau und R. Devreesse (1949, X-XII) nehmen aus paläographischen Gründen das 8. Jh. an.

²⁹ E. Mazza (1988, 165) postuliert für Theodor eine „monizione diaconale“ parallel zur *ṣūrat ktāb*, die der Homilientext an dieser Stelle (ca. §§ 16.6-12) nicht enthält. Griechische Liturgien müssen diesen Ruf des Diakons ebenfalls nicht mitteilen: vgl. Mercier (1974, 204 [90]); Metzger (1987, VIII,12,39 = S. 198).

Diakons (Macomber 1966, 368 Z. 65) in seine Rekonstruktion der Anaphora von Addai und Mari nicht auf, weil sie in vielen alten Manuskripten fehlt und in den anderen an verschiedenen Stellen eingefügt ist. Die *ṣūrat ktāb* bezeugt daher ein Element der ostsyrischen Liturgie gegen Theodors Homilien, das selbst in den Textzeugen des zweiten Jahrtausends der Anaphora von Addai und Mari nicht zum selbstverständlichen, bzw. eindeutigen Textbestand gehört.

Durch die oben gesammelten Beobachtungen wurde wahrscheinlich, dass die *ṣūrat ktāb*-Texte Exzerpte aus Theodors Homilien sind. Die drei Bemerkungen zum Abschnitt des Sanctus 133v25-134r5 der *ṣūrat ktāb* zeigen, dass dieser Text von einem (ost-)syrischen Gelehrten im Exzerpt aus den Homilien Theodors anstelle eines genuinen Abstracts von Theodors Text eingefügt worden ist.³⁰ Das Sanctus in der *ṣūrat ktāb* könnte isoliert betrachtet noch als singulärer Einschub oder als zufällig aktualisierte Übersetzung in einem andernfalls alten Text verstanden werden. Der Abschnitt 133v25-134r5 ist jedoch als integraler Bestandteil der *ṣūrat ktāb* anzusehen und zur Ermittlung der Herkunft aller *ṣūrat ktāb*-Texte heranzuziehen, weil sich ähnliche Beobachtungen auch in seinen anderen Teilen machen lassen.

„Friede sei mit euch!“

In den Versionen der Grußformeln „Friede sei mit euch“ kann sich ein weiterer Hinweis auf den liturgischen Hintergrund des Epitomators – zumindest aber ein Zeugnis seines Desinteresses für genaue Unterscheidungen der griechischen Liturgie Theodors – erhalten haben. Die Anlässe zu denen das Volk während der Liturgie mit der Formel εἰρήνη πᾶσιν – (*kāhnā mṣallē*) *dašlāmā nehwē lhōn* (129v4, vgl. 130r3f) – angesprochen wird und in derselben syntaktischen Konstruktion καὶ τῷ πνεύματί σου – *wabrūhāk* (130r9; 130v9f,24) – antwortet, werden vom Gruß zu Beginn der Anaphora unterschieden, wo 2 Kor 13,13 verarbeitet ist: . . . μετὰ πάντων ὑμῶν – . . . *am kullkōn* (135r10). Die Antwort des Volkes nimmt die grammatische Konstruktion des Grußes auf: καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου – *w'am rūhāk* (135v15). In dieser Differenz entspricht der Homilientext Theodors den griechischen Liturgien.³¹

³⁰ Taft (1991-92) und Spinks (1991, 72-74) besprechen nur den Homilientext Theodors, nicht aber den *ṣūrat ktāb*-Abschnitt.

³¹ Vgl. Taft (1986, 315f). Dativ: Jakobuslit.: Mercier (1974; 180, 184, 196, 222), Basiliuslit.: Parenti und Velkovska (1995, 11 = Nr. 13 Friedensgruß), Chrysostomuslit.: (1995, 31 = Nr. 31 Friedensgruß). Μετά (mit Genetiv) zu Beginn der Anaphora: Mercier

In der *şūrat ktāb* sind beide Stellen übernommen. Im Gegensatz zu 133v21f (. . . *ʿam kullkōn – wʿam rūḥāk*) stimmt in 116v21f die Antwort aber nicht mit dem Text von Theodor und daher nicht mit der Anrede überein: *dašlāmā nehwē lhōn – wʿam rūḥāk*. Dass die *şūrat ktāb* keine Theodor vorliegende ältere Stufe der Liturgie repräsentiert, ist daraus zu schließen, dass die *Anrede* an das Volk dem griechischen Schema Theodors folgt (*dašlāmā nehwē lhōn*) und nur die *Antwort* davon abweicht (*wʿam rūḥāk*).³²

Wenn sich in der *şūrat ktāb* ein altes (griechisches) Rituale vom Beginn des vierten Jahrhunderts erhalten hätte, wäre dessen Übereinstimmung mit einer der griechischen Liturgien zu erwarten gewesen. Der Homilientext Theodors zeigt, dass der Übersetzer den Unterschied zwischen Dativ und einer Konstruktion mit *μετά* durchaus wiedergeben konnte. Warum sollte er ihn nicht bewahrt haben, wenn ihm ein griechischer liturgischer Text vorlag? Diese Ungenauigkeit ist einem syrischen Epitomator bei der Übernahme der liturgischen Formeln aus der Übersetzung Theodors zuzutrauen. Die Unterscheidung zwischen den beiden Grußformeln war ihm aus seiner liturgischen Praxis nicht geläufig.

„Und all seinen Werken“

In den Zitaten der Abrenuntiationsformel fehlt bei Theodor gegenüber der *şūrat ktāb* (92v21f) die Wendung „und all seinen Werken“. Sie wird auch nicht erklärt (und dadurch etwa indirekt bezeugt).³³ In relativer Chronologie der Entwicklung der Formeln entfallen die „Engel“ aus dem

(1974, 198), Basiliuslit.: Parenti und Velkovska (1995, 12 = Nr. 14; 19 = Nr. 17 ohne Zitat von 2 Kor 13,13), Chrysostomuslit. (1995, 32 = Nr. 32).

³² In den (westsyrischen) *Anaphorae Syriacae* ist die Unterscheidung zwischen *šlāmā nehwē lhōn* und der Antwort auf das Zitat aus 2 Kor 13,13 *wʿam rūḥāk* nicht durchgehalten. Die Formeln sind oft abgekürzt. Im Einleitungsdialog der Anaphora von Addai und Mari ist die Formel mit *ʿam* erhalten. Dort wird aber 2 Kor 13,13 nicht zitiert (Macomber 1966, 158 Z. 10f). Das kann ein Grund gewesen sein, warum einem ostsyrischen Epitomator der Unterschied nicht geläufig war. Der Text der Apostolischen Konstitutionen (VIII,5,11; 11,8; 12,4; 13,1 = Metzger 1987; 150, 174, 178, 204) folgt dem Schema der späteren griechischen Anaphoren nicht. Bereits im ersten Dialog wird 2 Kor 13,13 zitiert (VIII,5,11). Die Antwort des Volkes entspricht aber der Syntax der Anrede im Gegensatz zur *şūrat ktāb* (vgl. Anm. 31).

³³ Sogar B. Botte nimmt an, dass es sich um eine Interpolation handelt (1956, 143), vgl. Anm. 13 oben. Die „Werke“ sind im Kontext der Absage an den Satan schon vor Theodor belegt (Kirsten 1959). Warum sollte Theodor aber gerade dieses Element der Formel aus einem ihm vorliegenden „Ordo“ gestrichen haben?

Text. Danach werden die „Werke“ Satans eingetragen.³⁴ Die Differenz zwischen den Abschnitten der *šūrat ktāb* und dem Homilientext ist als Echo der seit Theodor veränderten liturgischen Praxis zu betrachten, wenn das Exzerpt angefertigt wurde, bevor sich die Reformen Īšō‘yahb III (7. Jh.) durchgesetzt hatten. Obwohl kein ostsyrisches Ritual der Erwachseneninitiation erhalten ist (Baumstark 1903, 222) und die Absage an den Satan wegen der konsequenten Anpassung der ostsyrischen Initiationsliturgie an die Situation der Kinder in den erhaltenen Ritualbüchern fehlt (Dietrich 1903), stellt die Erwähnung der „Werke“ eine Spur eines Initiationsrituals für Erwachsene der Zeit vor Īšō‘yahb III dar. H. Kirsten (1959, 73) bemerkt dazu, dass der Diakon in einer Proklamation im Kindertaufritus (nach Īšō‘yahb III) die nicht mehr rezitierte Abrenuntiationsformel paraphrasiert und dabei auch die „Werke“ erwähnt. Damit legt die relative Chronologie der Entwicklung der Formeln und der Vergleich mit dem Ritus der Initiation von Kindern nahe, dass in der *šūrat ktāb* das Exzerpt aus Theodor an einen historisch jüngeren Zustand angepasst wurde.

Der „Text“, das „Buch“ und das „Gesetz“

Die Übersetzung von R. Tonneau und R. Devresse für *šūrat ktāb*, „texte du livre“, impliziert nur scheinbar die Existenz eines „Buches“ als Vorlage. Nach Th. Nöldeke (1898, § 202 H) ist die Übersetzung „Text des Buches“ falsch. Er führt *šūrat ktāb* unter den petrifizierten Wendungen mit *status absolutus* an und übersetzt: „der Wortlaut, Schrifttext“ (determiniert).³⁵ Die Grammatik legt daher nahe, die Wendung nicht als produktive Verbindung von *šūrtā* und *ktābā* zu deuten.

Die Daten der Lexika unterstützen diese Beobachtung. R. Payne Smith (1879-1901, 3386f) gibt zunächst eine Gruppe von Belegen, in denen berichtet wird, dass ein Exeget die Hl. Schrift ausgelegt hat.³⁶ Es handelt

³⁴ Vgl. Botte (1956, 145), Khouri-Sarkis (1956, 168 Anm. 14), Kirsten (1959, 45-51, bes. 52). Es ist unwahrscheinlich, dass Timotheus II (14. Jh.) das Formular eines alten, ostsyrischen Ritus der Erwachseneninitiation vorlag. Seine Paraphrase einer Formel (Kirsten 1959, 50; Kadicheeni 1980, 80 Z. 10-12), in der die „Werke“ nicht erwähnt sind, hat vermutlich andere Quellen (anders Kirsten 1959, 72). Bereits der ostsyrische Liturgiekommentar *Expositio Officiorum Ecclesiae* (Ende des ersten Jahrtausends) zitiert keine Formel der Absage im 5. Kapitel (über die Taufe; vgl. Connolly, 1911-15 II Text, 98).

³⁵ „Text des Buches“ würde eher *šūrat ktāb dīlēh dašhāhā* (*dseprā*, *daktābā*) lauten.

³⁶ Dabei zitieren die Belege von Payne Smith zwei Bemerkungen, wie sie sich in der Kirchengeschichte des Gregorius Barhebraeus finden (Abbeloos und Lamy 1877; 215, 481): *wpašseq lkullāh šūrat ktāb (d)‘attīqtā wdahdattā* „und er legte den gesamten Text des

sich um einen Terminus der Metasprache über Literatur. Es geht in diesen Belegen nicht um einen konkreten Kodex, sondern um den abstrakten *Text* der Hl. Schrift. Dieselbe Bedeutung hat *šūrat ktāb* daher auch in Titeln oder Inhaltsangaben von Manuskripten, wie sie in den R. Payne Smith und K. Brockelmann zugänglichen Bibliothekskatalogen wiedergegeben sind.³⁷ J. S. Assemani widmete dem Begriff der *šūrat ktāb* zwei Fußnoten, in denen er gegen eine ältere Auffassung betonte, dass *šūrat ktāb* genauso wie das absolute *šūrtā* „*textus*“ (vor allem der Hl. Schrift) bedeutet und nichts mit „Form“ oder „Gattung“ zu tun hat (was aus dem Element *šūrtā* abgeleitet wurde).³⁸ Die Bedeutung der Constructusverbindung ist nicht aus ihren Teilen zu erheben.

Sollte es sich nun bei den *šūrat ktāb*-Abschnitten der KH, wenn schon nicht um ein „Buch“, dann wenigstens um einen autoritativen „Text“ handeln? Diese Annahme ist im Hinblick auf die folgenden Zitate nicht nötig.

Alten und Neuen (Testaments) aus“ (col. 215). Von dieser Quelle konnte sie Assemani in BOCV II 218 (Anm. Sp. a), 268 (Anm. Sp. b) und 272 im Haupttext unter Nr. 30 übernehmen. Auch die beiden Belege in der von Payne Smith zitierten Chrestomathie von Kirsch und Bernstein (1832, 143f) aus dem Vorwort des *awšar ’rāzē* des Barhebraeus gehören zu dieser Gruppe. Aus dem ostsyrischen Bereich begegnet die Formel für ‘Abdīšō’ Bar Brikā in BOCV III,1 325 und Mikā’el bādōqā in BOCV III,1 147 (Baumstark 1922, 129).

³⁷ W. Wright beschreibt ein ostsyrisches Manuskript (geschrieben 899) in seinem Katalog, das dreimal (1870-72 Bd. I; 102a, 103a, 107b) *šūrat ktāb* für die Hl. Schrift in Über- bzw. Unterschriften enthält, vgl. Sp. 103a *šlēm lmektab šmāhē ‘asqē wqeryātā dmen kullhōn ktābē dšūrat ktāb d’attīqā wdaḥdattā dhū sākā dkullhōn šḥāhē baknūsū . . .* (Zahlenangaben) – „Das Schreiben der schwierigen Vokalzeichen und Lesungen aus allen Büchern der (Hl.) Schrift des Alten und Neuen (Testaments), wobei die Gesamtsumme der Kapitel insgesamt (Zahlen) . . . (umfasst), ist abgeschlossen.“ Hier unterscheidet der Schreiber zwischen *ktābā*, *šḥāhā* und *šūrat ktāb*, wobei letzteres kein „Buch“, sondern den *Text* der Schrift meint. Der in Bd. II zitierte Beleg (Sp. 627a) aus einem ms. des Jahres 1720 weist auf den Kommentar des Barhebraeus hin, der „eine Auslegung der gesamten (Hl.) Schrift . . .“ ist. Die beiden Belege, die Brockelmann (1928) aus dem Katalog der Bibliothèque Nationale gibt, beschreiben Mōšē Bar Kīfō als Ausleger der Schrift (ms. aus 1504, 241 fol. 31v und 113v; H. Zotenberg 1874, 197). Dieselbe Bedeutung hat *šūrat ktāb* auch im ms. 103, fol. 247 (geschrieben 1646) des alten Katalogs der vatikanischen Bibliothek (Bd. I,3; S. E. und J. S. Assemani 1759, 28). Bar Bahlūl übersetzt *šūrat ktāb* nicht. Die Bemerkung von Payne Smith (Sp. 3387) „librum esse . . .“ bezieht sich nicht auf *šūrtā*, sondern darauf, dass hier (Duval 1888-1901, 928) der Begriff *ktābā* definiert ist. Zwei Belege von Payne Smith (Siglen „Hunt.“ und „Marsh.“) waren mir nicht zugänglich.

³⁸ BOCV III,1 97 Anm. 2 (mit einem Verweis auf eine Anmerkung auf S. 87) – von N. Wiseman (1828, 38f) übernommen.

Ausgehend von einem Beleg von *šūrat ktāb*, den W. Cureton (1849; 205, 238) in seiner Edition des *Corpus Ignatianum* falsch übersetzte, beschreibt A. Geiger (1858, 543) die zweifache Bedeutung der Wendung: „. . . dass es die treue Uebersetzung nach dem Texte bedeutet, die Peschito, gegenüber den aus dem Griech. angefertigten und daher vom Texte vielfach abweichenden syr. Uebersetzungen. . . . Allein nicht bloß von Uebersetzungen wird der Ausdruck gebraucht, sondern auch bei Anführungen, wenn dieselben nicht bloß den Sinn wiedergeben, sondern vollkommen treu die von dem Schriftsteller gebrauchten Worte wiederholen, und in diesem Sinne steht es an der beregten Stelle (sc. bei Cureton).“ Der syrische Text von Cureton – *tūb dēn āp mellē šūrat ktāb a(y)k damīr bāh akteb* („Er schrieb also auch Ausdrücke nach genau dem Text, wie sie dort [nämlich im Hebräerbrief] gesagt werden.“) – entspricht in der Kirchengeschichte des Eusebius (3.38.1): ἤδη δὲ καὶ ἀτολεξεὶ ῥητοῖς τισιν ἐξ αὐτῆς χρῆσάμενος „. . . indem er sich mancher Ausdrücke aus diesem wörtlich bediente . . .“. Die Wendung *šūrat ktāb* überträgt als Adverb ἀτολεξεί. Nach der Quelle sind im Klemensbrief wörtliche Übernahmen aus dem Hebräerbrief enthalten. Die Situation ist der Entstehung der *šūrat ktāb*-Abschnitte der KH als wörtlich aus Theodors Predigten übernommene Ausdrücke ähnlich.

Analog dazu wurde der Begriff vom Übersetzer des Eusebius noch an zwei weiteren Stellen für unterschiedliche griechische Termini eingesetzt.³⁹ In einem Zitat aus Philos *De Vita Contemplativa* in der Kirchengeschichte (2.17.10) wird τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας durch *mellē damīrān šūrat ktāb* im Kontext der Diskussion des Gegensatzes von wörtlicher und allegorischer Auslegung übersetzt: „Indem sie (sc. die Therapeuten) die heiligen Schriften lesen, studieren sie die väterliche Philosophie auf allegorisierende Weise, da sie das, was in der Rede ausgedrückt ist, für Symbole einer verborgenen Realität, die in Sinnbildern angezeigt ist, halten.“⁴⁰ Die syrische Übersetzung lautet: *wkad qārēn baktābē qaddišē methakkmīn bhēkmtā dabāhātā wampasšqīn pellātā daršīmān bhōn mellē gēr damīrān šūrat*⁴¹ *ktāb ʾrāzē dpellātā metra*⁴² *in daršīm*

³⁹ Ich danke S. Brock für die Mitteilung der Belege aus der Kirchengeschichte des Eusebius (11.06.2001).

⁴⁰ Schwartz und Mommsen (1903, 146): Ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν φιλοσοφοῦσιν τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως, ἐν ὑπονοοίαις δηλουμένης. Vgl. Cohn, Heinemann, Adler und Theiler (1964, 54): „. . . weil sie glauben, daß der Text, wörtlich verstanden, Zeichen ist für eine verborgene Natur, die sich beim allegorischen Verfahren enthüllt.“

⁴¹ *Šūrat ktāb* ist aus dem St. Petersburger Manuskript (im Apparat) und gestützt auf

bhēn.⁴² Der griechische Ausdruck meint den nach seinem Literalsinn verstandenen (oder den „zum Ausdruck gebrachten“) Text. Genauso übersetzt der Syrer und qualifiziert die „ausgesagten Worte“ mit „explizit“ oder „dem Text gemäß“ – nämlich vor einer allegorischen Aufklärung der „verborgenen Realität“. *Ṣūrat ktāb* ist ein adverbialer Ausdruck, der das „Sagen“ der „Worte“ qualifiziert. In 2.17.20 fährt Eusebius mit seinem Zitat aus dem Werk Philos fort. Dort wird die hl. Schrift mit einem menschlichen Körper verglichen, wobei „die dem Literalsinn gemäß gesprochenen Worte (*mellē damīrān ṣūrat ktāb*)“ im Gleichnis den Körper darstellen. Die Seele aber ist mit dem „verborgenen Sinn, der in ihnen (den gesprochenen Worten) versteckt ist“ zu vergleichen.⁴³

Gemäß seiner „freien“ Übersetzungstechnik überträgt der syrische Übersetzer der Kirchengeschichte an drei Stellen Begriffe, die „explizit“, „textgemäß“, „dem Literalsinn nach“ etc. bedeuten mit *ṣūrat ktāb*. Das Verständnis dieser Adverbialbelege kann nicht direkt in Theodors Homilien eingetragen werden, weil dort das gelegentlich⁴⁴ folgende „derselben Homilie“ *dīlēh dmēnrā* ein Nomen voraussetzt. Im Licht der besprochenen Belege ist aber auf den Ausdruck *dīlēh dmēnrā* die Betonung zu setzen. Die Überschrift lautet daher: „Text eben der Homilie selbst“⁴⁵ oder freier: „Textexzerpt aus der folgenden Homilie“.

Schließlich ist auf die Analyse einiger Belege des Begriffs *nāmōsā* durch E. Mazza (1988, 175f) einzugehen. Mazza liest die Anmerkungen Theodors, dies oder jenes geschehe nach dem „*nāmōsā* des Priestertums“ oder dem „*nāmōsā* der Kirche“, als Hinweis darauf, dass Theodor die *ṣūrat ktāb* als Text dieses *nāmōsā* verstand. Dazu sind folgende Beobachtungen in Betracht

die Parallelstelle in der Kirchengeschichte 2.17.20 gegen den Haupttext (*ṣūrat ktāb*) zu übernehmen.

⁴² Der syrische Übersetzer folgte bis φιλοσοφίαν dem griechischen Text, sah sich aber offenbar bei ἀλληγοροῦντες dazu gezwungen, eine Umschreibung zu wählen, die teilweise den Sinn des folgenden griechischen Satzes vorwegnimmt. Den Text von ἐπειδή bis δηλουμένης übersetzte er nicht mehr wörtlich, sondern stark abgekürzt, wobei vermutet werden muss, dass der Relativsatz *daršīm bhēn* ein Rest korrumpierten Texts ist, der sich weder in den syntaktischen Kontext des Syrischen einfügen lässt, noch griechischen Text wiedergibt.

⁴³ Wright, McLean und Merx (1898, 91) = Schwartz und Mommsen (1903, 150) καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις.

⁴⁴ 81r23 *ṣūrat ktāb*. 92v16 *ṣūrat ktāb dmēnrā datlāiā*. 101r23 = 116r24 = 133v16 *ṣūrat ktāb dīlēh dmēnrā*.

⁴⁵ Übersetzt nach Nöldekes Beispiel: (1898, § 225) *aḥlē dīlēh ddayrā* „die Brüder eben des Klosters selbst“.

zu ziehen. Ein *nāmōsā*, der in der Kirche besteht, wird selbst in der *šūrat ktāb* erwähnt (134r11,18; 134v16) und kann daher nicht Theodors Bezeichnung derselben sein. Das Lehnwort *nāmōsā* hat außerdem ein breites Bedeutungsspektrum bei Theodor. Neben Bibelzitate (Hebr), Hinweisen auf das (abgeschaffte) alttestamentliche Gesetz (91v7, 122r-124r im Dialog mit Hebr), Gottes Gesetze (z.B. der himmlischen Stadt) als solche, die eingehalten werden sollen (96v11, 98v15, 150r5) und Anspielungen auf ein „Naturgesetz“ (96r17, 115v20) bedeutet *nāmōsā* vor allem „Brauch“ (Mazza 1988, 175 Anm. 132) – als das, was in der Gesellschaft oder der Liturgie durch Gewohnheit (und nicht durch geschriebenes Recht) normiert ist.⁴⁶ Es ist daher ein *nāmōsā*, Kinder in Windeln zu wickeln (117r4), oder Wasser mit Wein zu mischen (121v16). *Nāmōsā* ist (130r1,14), was von Urzeiten an in der Kirche liturgisch und dem Verständnis nach üblich war. Es entspricht dem „*nāmōsā* des Priestertums“ (130r22), dass der Priester/Bischof die Rolle von Auge und Zunge des Leibes Christi (der Kirche) erfüllt. Es handelt sich bei diesen Belegen um theologische und nicht rubrikale oder kirchenrechtliche Kategorien. Über den Text der *benedictio fontis* ist ebenfalls nur gesagt: „Es ist nötig, dass der Priester/Bischof (*kāhnā*) herantritt und sich im Brauch des Gottesdienstes des Priestertums festgelegter Worte bedient.“⁴⁷ Es liegt jenseits der Absicht dieses Ausdrucks, mitzuteilen ob der Text schriftlich vorlag.⁴⁸ Im angeblichen Ordo der *šūrat ktāb* als *nāmōsā* des Gottesdienstes findet sich auch keine Fassung der *benedictio fontis*.

Zusammenfassung

Die unter dem Begriff der *šūrat ktāb* den Katechetischen Homilien 12-16 des Theodor von Mopsuestia vorgeschalteten Texte sind Exzerpte aus

⁴⁶ Vgl. „gemäß einer uralten Tradition“ *a(y)k mašlmānūtā dmen qdīm* (93r7; Einschreibung der Katechumenen; auch der Taufbefehl Christi begründet eine *mašlmānūtā*, 108v18) oder „gewöhnlich“ *ūt ŷādā d-* (101r12; freie Menschen tragen ein Orarion), bzw. 128r8f *nāmōsā dašyādā*.

⁴⁷ 106r3-5 . . . *bnāmōsā dtešmeštā dkāhnūtā bbnāt qālē hrīqātā nethaššah*. Theodor wiederholt den Gedanken 107r6-8. Die Liturgie der Eucharistiefeier läuft ebenfalls nach priesterlichem Brauch ab: *byad tešmeštā ddehlūtā dmetgamrā bnāmōsē dkāhnūtā* (128v9f, vgl. 139r9f). Analog dazu sind die Hinweise (130r1,14f; 130v24) über den „seit Anbeginn“ bestehenden *nāmōsā* über den Ablauf der Feier etc. zu verstehen (vgl. auch 135v15, 139v18, 140v11, 144r5f, 146r14f). In 131v8 bedeutet *nāmōsā (dmāwhabtā dašlāmā)* „Ritus (des Friedensgrußes)“.

⁴⁸ *H-r-q* „2. *determinavit, constituit*“, Brockelmann (1928, 258).

den Homilien. Die *ṣūrat ktāb* ist daher weder von Theodor verfasst noch lag sie ihm als Text vor. Sie enthält auch keinen Text eines „Rituale“ Theodors. Das ergibt sich aus den dargelegten Beobachtungen, die hier kurz zusammengefasst seien:

(1) Die Parallelen der *ṣūrat ktāb* in den Homilien werden nie durch die sonst bei Theodor üblichen Zitationsformeln eingeleitet. Der Text gibt keinen Hinweis darauf, dass Theodor sich als Ausleger der *ṣūrat ktāb*-Abschnitte verstand. Er interpretierte die tatsächlich gefeierte Liturgie zusammen mit einigen in ihr gesprochenen Formeln. (2) Die Abschnitte unter dem Titel *ṣūrat ktāb* sind kein kohärenter Text. Die Brüche in ihrer Kohärenz lassen sich am leichtesten dadurch deuten, dass sie aus dem Kontext der Homilien exzerpiert wurden. (3) An einigen Stellen – wie der Beschreibung des Sanctus – weicht der Text der *ṣūrat ktāb* wesentlich von Theodors Homilien ab. Diese Passagen repräsentieren keine ältere, sondern eine jüngere Entwicklungsstufe der Liturgie. In ihnen hat wahrscheinlich der Epitomator von Theodors Text Reminiszenzen an die Liturgie seiner Zeit eingetragen. (4) Auch wenn die erhaltenen Homilien ihrem vermutlich hohen Alter entsprechend sehr „frei“ übersetzt sind, lassen sich die wichtigsten Differenzen zwischen der *ṣūrat ktāb* und dem Homilientext nicht als an verschiedenen Stellen desselben Buchs unterschiedliche Übersetzungen aus dem Griechischen erklären. (5) Der Begriff *ṣūrat ktāb dīleh dmēmā* ist sinngemäß mit „Text(-exzerpt aus) der folgenden Homilie“ zu übertragen. Die Übersetzung „Text des Buches“ ist nach Grammatik und Lexikon falsch. Die Wendung *ṣūrat ktāb* legt keine Existenz eines Theodor vorliegenden Texts nahe. An den Stellen in den Homilien, wo vom „Gesetz der Kirche“ oder dem „Gesetz des Priestertums“ etc. gesprochen wird, weist Theodor auf die ehrwürdige liturgische Tradition seiner Kirche und nicht auf einen geschriebenen Text hin.

Auf diesen Beobachtungen lassen sich die folgenden Vermutungen über die Umwelt und die Interessen des Epitomators formulieren. Ein Unterschied zwischen den Homilien 1-11 und 12-16 liegt darin, dass Theodor in 1-11 *Texte* (das Credo und das Vaterunser) zitiert und nach Versen, wenn auch homiletisch, auslegt. In KH 12-16 erklärt er die ihm und den Taufkandidaten gemeinsame *Liturgie*. Für die ostsyrischen Tradenten Theodors, des „Auslegers“ der Bibel *par excellence*, blieb die Textinterpretation weiterhin von Bedeutung. Nachdem sich aber ihre Liturgie und die Interessen ihrer Liturgieinterpretation gewandelt hatten, verlor dieser Teil von Theodors Werk an praktischem Wert. Dem Text fehlte für diejenigen, die nicht mehr in Theodors liturgischem Kontext lebten, die selbstverständliche Kenntnis dessen, was hier

ausgelegt wurde – zum Beispiel die Liturgien um Katechumenat und Erwachseneninitiation. Es lag für einen ostsyrischen Gelehrten nahe, aus den Homilien den Auslegungsgegenstand zu rekonstruieren, um parallel zu den vorangegangenen Homilien auch in 12-16 einen *Text* zu haben, dem der Gang der Interpretation folgt. Es galt daher, vor allem Elemente der *Liturgie* Theodors zu extrahieren und dadurch den Textfluss einer Gliederung zu unterwerfen. Dass der Epitomator die Absicht hatte, das streng *textgemäß* zu tun, drückt er mit dem Begriff *šūrat ktāb* aus. Beim Sanctus, wo seine Genauigkeit aussetzte, überliefert er (bei einer Datierung des ms. Mingana 561 ins achte Jahrhundert) eine Version des Texts des Sanctus, der um einige Jahrhunderte älter ist als die ältesten Zeugen der liturgischen Handschriften.

Institut für Liturgiewissenschaft
Schottenring 21
A-1010 Wien, Austria

ZITIERTE LITERATUR

- J. B. Abbeloos und T. J. Lamy 1877. *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum . . . Tomus III*. Paris: Maisonneuve – Louvain: Peeters.
- R. Abramowski 1934. „Neue Schriften Theodors von Mopsuestia († 428)“ In: *ZNW* 33, 66-84.
- B. Aland und A. Juckel 1995. *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*. Berlin – New York: W. de Gruyter (ANTT 23).
- J. S. Assemani 1719-1728 = *BOCV*.
- S. E. Assemani und J. S. Assemani 1759. *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus . . . Pars Prima. Tomus Tertius. Complectens reliquos codices chaldaicos sive syriacos*. Rom: Typographia Linguarum Orientalium (Komarek).
- A. Baumstark 1903. Rezension zu Dietrich (1903) In: *OrChr* 3, 219-226.
- 1922. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag Dr. jur. Albert Ahn.
- 1923. „Trishagion und Qeduscha“ In: *JLW* 3, 18-32.
- B. Botte 1956. „Le baptême dans l’église syrienne“ In: *OrSyr* 1, 137-155.
- P. F. Bradshaw 1992. *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. London: SPCK.
- S. P. Brock 1967. „Greek Words in the Syriac Gospels (*VET* and *PE*)“ In: *Muséon* 80, 389-426.
- 1979. „Aspects of Translation Technique in Antiquity“ In: *GRBS* 20, 69-87.
- 1983. „Towards a History of Syriac Translation Technique“ In: R. Lavenant

- (Hg.), *III^o Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium (OCA 221), 1-14.
- 1989. „Syriac Culture in the Seventh Century“ In: *ARAM Periodical* 1, 268-280.
- C. Brockelmann 1928. *Lexicon Syriacum. Editio secunda aucta et emendata*. Halle/Saale: Max Niemeyer.
- P. Bruns 1994-1995. *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien* [2 Bände]. Freiburg im Breisgau – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York: Herder (FC 17).
- 1995. *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Louvain: Peeters (CSCO 549 = CSCO.Sub 89).
- L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler und W. Theiler (Hg.) 1964. *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Band VII. Mit einem Sachweiser zu Philo*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- R. H. Connolly 1911-15 I und II. *Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi Vulgo Adscripta*. [Band II. + *Accedit Abrahae Bar Līp̄hē Interpretatio Officiorum*.] Paris: E Typographeo Reipublicae (C. Poussielgue/J. Gabalda) – Leipzig: Otto Harrassowitz [Repr. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO] (Text: CSCO 91 (1911) und 92 (1913) Übers.: CSCO 71 (1913) und 76 (1915).
- 1923-1924. „Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora“ In: *OrChr* 12-14, 99-128.
- W. Cureton 1849. *Corpus Ignatianum. A Complete Collection of the Epistles Genuine Interpolated and Spurious in Syriac, Greek, and Latin. An Engl. Transl. of the Syriac Text, Notes and Introd. by . . .* Berlin: Asher.
- G. Diettrich 1903. *Die nestorianische Tauf liturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht von . . .* Giessen: J. Ricker/Alfred Töpelmann.
- R. Duval 1888-1901. *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit . . .* 3 Bde. Paris: e Reipublicae typographæo (Collection Orientale 15, 16, 17, 2^e série, 1, 2, 3).
- A. Geiger 1858. „Zu Cureton’s Corpus Ignatianum (London 1849) und Spicilegium Syriacum (London 1855)“ In: *ZDMG* 12, 543f.
- A. Gelston 1992. *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford: Clarendon Press.
- S. Gerber 2000. *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*. Leiden – Boston – Köln: Brill (SVigChr 51).
- O. Heiming 1953. „XIV. Anaphora Sancti Iacobi, fratris Domini“ In: *ASy* II,2. Rom: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 107-179.
- M. E. Johnson 2000. „The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus and Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and Its Implications“ In: H.-J. Feulner, E. Velkovska und R. F. Taft (Hgg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*. Roma: Pontificio Istituto Orientale (OCA 260), 405-442.
- P. B. Kadicheeni 1980. *The Mystery of Baptism. The Text and Translation of the Chapter „On Holy Baptism“ from The Causes of the Seven Mysteries of the Church of Timothy II Nestorian Patriarch (1318-1332)*. Bangalore: Charmaram.

- G. Khouri-Sarkis 1956. „Prières et cérémonies du baptême selon le rite de l'Église d'Antioche“ In: *OrSyr* 1, 156-188.
- G. A. Kiraz 1996. *Comparative Edition of the Syriac Gospels Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions. Volume One. Matthew*. Leiden: E. J. Brill (NTTS 21/1).
- G. W. Kirsch und G. H. Bernstein 1832. *Georgii Guilielmi Kirschi chrestomathia syriaca cum lexico. Denuo edidit Georgius Henricus Bernstein. Pars Prior. Chrestomathia ex codicibus manuscriptis emendata et aucta*. Leipzig: Carolus Cnobloch.
- H. Kirsten 1959. *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufiturgien*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- G. Kretschmar 1977. „Abendmahlsfeier. I. Alte Kirche“ In: G. Krause und G. Müller (Hgg.), *TRE* I. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 229-278.
- W. F. Macomber 1966. „The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari“ In: *OCP* 32, 335-371.
- 1982. „The Ancient Form of the *Anaphora of the Apostles*“ In: N. G. Garsoïan, T. F. Mathews und R. W. Thomson (Hgg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Dumbarton Oaks: Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University, Washington, D. C., 73-88.
- C. Marksches 1999. „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte“ In: W. Kinzig, C. Marksches und M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*. Berlin – New York: Walter de Gruyter (AKG 74), 1-74.
- E. Mazza 1988. „La struttura dell'anafora nelle Catechesi di Teodoro di Mopsuestia“ In: *EL* 102, 147-183.
- 1999. „L'uso di ‚Sacramentum‘ nella lettera 10,96 di Plinio il Giovane. Un confronto con la liturgia battesimale“ In: *EL* 113, 466-480.
- B.-C. Mercier 1974. *La liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine*. Turnhout: Brepols (PO 26,2).
- M. Metzger 1987. *Les Constitutions Apostoliques. Tome III. Livres VII et VIII*. Paris: Les Éditions du Cerf (SC 336).
- A. Mingana 1933. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd. (WoodSt 6).
- 1933a. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 1. Syriac and Garshūni Manuscripts*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Th. Nöldeke 1898. *Kurzgefasste syrische Grammatik. Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen bearbeitet von Anton Schall*. 2. Auflage. Leipzig [Repr. 1977, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft].
- St. Parenti und E. Velkovska (Hgg.) 1995. *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*. Roma: Edizioni Liturgiche (BEL.S 80). [Ich danke H.-J. Feulner für die Überprüfung meiner Stellenhinweise an der Neuedition 2000, die mir nicht zugänglich ist.]

- R. Payne Smith 1879-1901. *Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press.
- A. Piédagnel und P. Paris 1988. *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses Mystagogiques*. 2. Aufl. Paris: Les Éditions du Cerf (SC 126^{bis}).
- J. Reuss 1957. *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katänenhandschriften gesammelt und herausgegeben* . . . Berlin: Akademie-Verlag (TU 61).
- L. Van Rompay 1987. „Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste“ In: H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg und G. J. Reinink (Hgg.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*. Rom: Pont. Institutum Studiorum Orientalium (OCA 229), 33-43.
- 1994. „Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language. The Syriac Version of Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History“ In: G. Goldenberg, S. Raz (Hgg.); *Semitic and Cushitic Studies*. Wiesbaden: Harrassowitz, 70-89.
- J. Rupp 1860. *Cyilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. Volumen II*. Monaco: Libraria Lentneriana (E. Stahl) [Repr. 1967, Hildesheim: Georg Olms].
- E. Schwartz und Th. Mommsen 1903. *Eusebius Werke. Zweiter Band. Die Kirchengeschichte*. 1. Teil; Bücher I-V. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 9,1 = Eusebius 2,1).
- B. D. Spinks 1991. *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*. Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- W. Strothmann 1988. *Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (GOF.S 28).
- R. Taft 1986. „The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting“ In: *OCP* 52, 299-324.
- 1991-92. „The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier“ In: *OCP* 57, 281-308; 58, 83-121.
- R. Tonneau und R. Devresse 1949. *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (StT 145).
- D. Webb 1990. „The Anaphora of Theodore the Interpreter“ In: *EL* 104, 3-22.
- N. Wiseman 1828. *Horae Syriacae, seu Commentationes et Anecdota res vel litteras syriacae spectantia*. Rom: Bourlie.
- W. Wright 1870-72. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*. London: Gilbert & Rivington.
- W. Wright †, N. McLean und A. Merx 1898. *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac. Edited from the Manuscripts. With a Collation of the Ancient Armenian Version by Dr. Adalbert Merx*. Cambridge: University Press.
- P. Yousif 1990. „Traduzioni siriache di Teodoro di Mopsuestia“ In: G. Fiaccadori (Hg.), *Autori classici in lingue del Vicinio e Medio Oriente. Atti del III, IV e V seminario sul tema: 'Recupero di testi classici attraverso recensioni in lingue del Vicinio e Medio Oriente'*. Rom: Istituto poligrafico e zecca dello stato.
- H. Zotenberg 1874. *Catalogues des Manuscrits Syriaques et Sabéens (Mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*. Band 1,2. Paris.