

### III. Akakios Sabaïtes und sein Kommentar

#### III.1. DIE HANDSCHRIFTLICHE GRUNDLAGE DES KOMMENTARS

Der Kommentar des Akakios Sabaïtes zum Großen Kanon ist in 18 Überlieferungsträgern bekannt, von denen einige identifiziert, aber bisher in unsystematischen und verstreuten Auflistungen erwähnt wurden. Im Jahre 1963 wies N. Tomadakes auf vier Athos-Handschriften hin, die den Kommentar des Akakios enthalten<sup>142</sup>. M. Richard stellte zwei Jahre später den Inhalt des Kommentars vor und nannte dabei acht weitere Abschriften<sup>143</sup>. Im Handschriften-Index von R. Sinkewicz kommt zu den 12 bereits erwähnten Codices noch einer hinzu<sup>144</sup>.

Auf der Basis der Handschriftenkataloge konnten fünf weitere, bislang unbekannte Handschriften ermittelt werden: Cod. Athen. BN 3111, Cod. Athon. Xeropotamu 246 und Cod. Iberon 336, Cod. Berolin. Phillipp. 1466 (62), Cod. Mosqu. Bibliotheca Sanctissimae Synodi 312 (Vladimir/2 Matthaei). Es sei hier angemerkt, dass die Identifizierung des Textes anhand der Handschriftenkataloge dadurch erschwert wurde, dass der Kommentar mangels einer Überschrift in der Überlieferung als anonym aufgelistet war und sich erst nach Einsicht in den Codex als solcher identifizieren ließ. Der Cod. Athon. Iberon 336, der sich als die wichtigste Handschrift für die Textkonstitution erweist, stellt einen solchen Fall dar und blieb aus diesem Grund bisher unberücksichtigt. Gleiches gilt auch für die Codices Xeropotamu 246 und Mosqu. Bibliotheca Sanctissimae Synodi 312 (Vladimir/2 Matthaei).

---

<sup>142</sup> TOMADAKES, Ὁ Ἀνδρέας Κρήτης 690, erwähnt die Codices Athon. Batopediu 192 und 193, Athon. Dionysiu 205, Athon. Iberon 652.

<sup>143</sup> M. RICHARD, Le commentaire du Grand Canon d'André de Crète par Acace le Sabaïte. *EEBS* 34 (1965) 304–311, hier 304. Er erwähnt auch die von N. Tomadakes aufgezählten Codices. Die Codices Ankara Türk Tarih Kurumu 91, Athen. BN 411, Athen. Βιβλιοθήκη Ἀλεξίου Κολυβᾶ 42, Athon. Dionysiu 268, Hierosol. Patr. 225 und Paris. gr. 371 enthalten den Text vollständig, die Codices Hierosol. Patr. 365 und Athen. Metochion Sancti Sepulcri 514 dagegen nur einen Auszug davon.

<sup>144</sup> SINKEWICZ, Manuscript Listings. Der Kommentar wird jeweils (außer Codex Athon. Batopediu 192 und 193) unter dem Namen des Akakios Sabaïtes genannt, dazu zählt auch der Codex Athen. Metochion Sancti Sepulcri 533: Microfiche Byzantine Authors I, D 01. Der Codex Athon. Batopediu 193 wurde irrtümlich unter dem Namen des Reginos, des Auftraggebers des Kommentars, eingetragen; siehe ebenda, Microfiche Unidentified Authors I, K 06.

Eine ausführliche Beschreibung und Bewertung aller Textzeugen und die Erstellung eines Stemmas durch ihre Kollation sind im Rahmen der in Vorbereitung stehenden kritischen Edition vorgesehen. Daher beschränkt sich dieser Abschnitt auf eine Auflistung aller bekannten Textzeugen mit Anführung der wichtigsten Informationen:

- ♦ Ankara Türk Tarih Kurumu 91, saec. XVII exeunte, chartaceus, 155 fol.<sup>145</sup>
- ♦ Athen. Metochion Sancti Sepulcri 533, a. 1641, chartaceus, 252 fol.<sup>146</sup>
- ♦ Athen. Metochion Sancti Sepulcri 514, saec. XVII, chartaceus, 190 fol., (fol. 135<sup>r</sup>–152<sup>v</sup>)<sup>147</sup>
- ♦ Athen. BN 3111, saec. XVII (?), chartaceus, 316 fol.<sup>148</sup>
- ♦ Athen. BN 411, saec. XVIII, chartaceus, 551 fol., (fol. 339<sup>r</sup>–370<sup>v</sup>)<sup>149</sup>
- ♦ Athen. Βιβλιοθήκη Ἀλεξίου Κολυβᾶ 42, saec. XVII, chartaceus, 256 fol.<sup>150</sup>
- ♦ Athon. 2579 (Xeropotamu 246), saec. XV, chartaceus, 302 fol.<sup>151</sup>

<sup>145</sup> Der Codex ist aus paläographischen Gründen bereits in das Ende des 17. Jh. zu datieren. D.SARROS, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου. *EEBS* 8 (1931) 157–159 und 9 (1932) 129–172, hier 9 (1932) 141, der den Codex ins 18. Jh. datiert. Der Codex ist seit 1933 im Besitz der türkischen Gesellschaft der Geschichte (Türk Tarih Kurumu) in Ankara. Dazu siehe P.MORAUX, Bibliothèque de la Société Turque d'Histoire. Catalogue des Manuscrits Grecs (Fond du Syllagos). Ankara 1964.

<sup>146</sup> A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη (ἦτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων), Bd. 5. St. Petersburg 1915, 91.

<sup>147</sup> Ebenda, Bd. 5, 74.

<sup>148</sup> G.KURNUTOS, (Unveröffentlichter) Handschriftenkatalog der Nationalbibliothek in Athen (Handschriften- und Homoiotypon-Abteilung), Codices 2981–3121, 147; der Codex gehört zu den Neuanschaffungen der Bibliothek aus den Jahren 1940–1952. Vgl. DERS., Προσκτήσεις τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης κατὰ τὰ ἔτη 1940–1952. *Hell* 12 (1952) 223–226, hier 224. Im Katalog gibt es keine Angabe zur Datierung. Auf Grund paläographischer Charakteristika ist der Codex wahrscheinlich ins 17. Jh. zu datieren.

<sup>149</sup> J.SAKKELION – A.SAKKELION, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Athen 1892, 72.

<sup>150</sup> Sp.LAMBROS, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἑθνικῆς. Γ' Κώδικες τῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξίου Κολυβᾶ. *NE* 12 (1915) 358; über den Zustand der Sammlung siehe Ph.K.MPUMPULIDES, Παλαιογραφικά. Οἱ κώδικες Ἀλεξίου Κολυβᾶ. *Athena* 65 (1961) 244–248. Diese Handschrift war ebenso wie ein großer Teil der Kolybas-Bibliothek im Museum von Dionysios Loverdos in Athen aufbewahrt. Heute befindet sie sich im Byzantinischen Museum in Athen: J.-M.OLIVIER, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard. Turnhout 1995, 115.

- ♦ Athon. 3739 (Dionysiu 205), a. 1618, chartaceus, 283 fol.<sup>152</sup>
- ♦ Athon. 3802 (Dionysiu 268), a. 1446, chartaceus, 573 fol.<sup>153</sup>
- ♦ Athon. 4456 (Iberon 336), saec. XIV, bombycinus, 240 fol.<sup>154</sup>
- ♦ Athon. 4772 (Iberon 652), saec. XVI exeunte–XVII ineunte, chartaceus, 278 fol.<sup>155</sup>
- ♦ Athon. Batopediu 192, a. 1641, chartaceus, 204 fol.<sup>156</sup>
- ♦ Athon. Batopediu 193, saec. XV exeunte, chartaceus, 300 fol.<sup>157</sup>
- ♦ Berolin. Phillipp. 1466 (62), a. 1573, chartaceus, 152 fol.<sup>158</sup>
- ♦ Hierosol. Patr. 225, saec. XVI exeunte, chartaceus, 157 fol.<sup>159</sup>
- ♦ Hierosol. Patr. 365, saec. XVII ineunte, chartaceus, 208 fol., (fol. 198–208)<sup>160</sup>
- ♦ Mosqu. Bibliotheca Sanctissimae Synodi 312 (Vladimir /2 Matthaei), medio saec. XIV et XVI, pergamenus, 258 fol.<sup>161</sup>
- ♦ Paris. gr. 371 (Colb. 4857), a. 1562, chartaceus, 232 fol.<sup>162</sup>

---

<sup>151</sup> Siehe die Beschreibung des Codex weiter unten, S. 53.

<sup>152</sup> LAMBROS, Catalogue, Bd. 1, 362. Zu seinem Schreiber Georgios aus Athen mit dem Beinamen Sares siehe L.POLITES – M.POLITE, Βιβλιογράφοι 17<sup>ο</sup>–18<sup>ο</sup> αιώνα (*Δελτίο του Ιστορικού και παλαιογραφικού αρχείου* 4, 1988–1992), Athen 1994, 394, wonach der Schreiber nur aus dieser Handschrift bekannt ist. Im Katalog von LAMBROS, Catalogue, ist er nicht erwähnt. Zur Schreibernote siehe S.N.KADAS, Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους. Hiera Mone Dionysiou, Athos 1966, 55–56.

<sup>153</sup> Siehe die Beschreibung des Codex weiter unten, S. 51.

<sup>154</sup> Siehe die Beschreibung des Codex weiter unten, S. 52.

<sup>155</sup> LAMBROS, Catalogue, Bd. 2, 191, datiert den Codex zwar in das 17. Jahrhundert, die Schrift weist jedoch eher auf die Jahrhundertwende vom 16. um 17. Jh. hin.

<sup>156</sup> S.EUSTRATIADES – ARCADIOS VATOPEDINOS, Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos (*Harvard Theological Studies* 11). Cambridge 1924, 43.

<sup>157</sup> EUSTRATIADES – ARCADIOS VATOPEDINOS, Catalogue 43.

<sup>158</sup> W.STUEDEMUND – L.COHN, Verzeichniss der griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 1. Berlin 1890, 29.

<sup>159</sup> PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. 1, 301.

<sup>160</sup> Ebenda, Bd. 1, 387.

<sup>161</sup> Siehe Beschreibung des Codex weiter unten, S. 54.

<sup>162</sup> OMONT, Inventaire, Bd.1, 39; vgl. Sp.LAMBROS, Σύμμικτα. NE 17 (1923) 93. Zu seinem Schreiber, dem Priester Ioannes Drakopoulos aus Zakynthos, siehe E.GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER – H.HUNGER, Repertorium der griechischen Kopisten 800 – 1600, Bd. 2 (Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs) Wien 1989, Teil 2A, 94 (Nr. 216). Siehe auch M.VOGEL – V.GARDTHAUSEN, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance. Leipzig 1909, 170.

Die Handschriften Iberon 336 (bzw. die teilweise ergänzenden Xeropotamu 246 und Mosqu. Bibliotheca Sanctissimae Synodi 312) sowie Dionysiu 268 bilden die Grundlage der Edition des Kommentars. Zur Begründung der vorgenommenen Auswahl werden sie im Folgenden ausführlich präsentiert.

### *Codex Dionysiu 268 [= D]*

Der Papiercodex *D* stammt aus der Hand des Hieromonachos Symeon und ist laut einer Notiz im Januar 1446 fertiggestellt worden<sup>163</sup>. Der Codex enthält eine Auswahl von 170 Kapiteln erbaulichen Inhalts unter dem allgemeinen Titel: Νηπτική ἐκλογή κεφαλαίων ρο'. Der Kommentar zum Großen Kanon befindet sich auf fol. 50<sup>v</sup>–288<sup>v</sup>; die unbeschriebenen Blätter (53<sup>r</sup>–56<sup>v</sup>) sind vermutlich später eingefügt, da der Text auf fol. 57<sup>r</sup> ohne Unterbrechung fortsetzt. Er besteht aus 72 Kapiteln (von ξθ' bis ρα') und endet mit dem letzten Troparion der Ode IX (Τὴν πόλιν). Die am unteren Rand auf fol. 50<sup>v</sup> erhaltene Überschrift des Kommentars enthält den Namen des Kommentators, Akakios Sabaïtes: Τοῦ ταπεινοῦ καὶ τάχα μοναχοῦ Ἀκακίου τοῦ καὶ Σαβαΐτου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν αἰτήσαντα καὶ πρόλογος τοῦ βιβλίου τοῦ ἱεροῦ τοῦδὲ τοῦ φέροντος τὴν ἐρμηνείαν τοῦ μεγάλου καὶ ἱεροῦ κανόνος τοῦ ἐν ἁγίοις ὄντος καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου Κρήτης, τοῦ Ἱεροσολυμίτου. Κύριε ἐλέησον. Sein Widmungsbrief zu Beginn des Kommentars, der die Rolle des Prooimions übernimmt, erwähnt einen Rheginos als Auftraggeber und Empfänger des Werkes<sup>164</sup>. In diesem Brief wird ferner die Bedeutung des Großen Kanons hervorgehoben, besonders für die Seele, die nach geistigen Tugenden strebt. Der Verfasser beabsichtigt, mit seinem Kommentar das gleiche Ziel zu erreichen. Den Angaben der einleitenden Notiz zufolge handelt es sich um den vollständigen *alten* und *neuen* Kommentar. Auf diese Aussage werden wir noch einmal zurückkommen<sup>165</sup>. Der Codex

<sup>163</sup> Auf fol. 573<sup>v</sup> heißt es: Ἐπληρώθη κατὰ μῆνα Ἰανουάριον ἔτους ςζθνδ' ἰνδ. [θ'] (= 1446) διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ Συμεὼν τάλανος ἱερομονάχου. LAMBROS, Catalogue, Bd. 1, 390f. Zur Schreibermotiv siehe KADAS, Τὰ σημειώματα 84. Zum Schreiber siehe PLP, Nr. 27047, und VOGEL – GARDTHAUSEN, Die griechischen Schreiber 411. Charakteristisch in dieser Handschrift Symeons ist das Kreuz, das der Schreiber wohl als Beschwörungszeichen über dem Wort διάβολος und den davon abgeleiteten Wörtern setzt. Zum Symbol des Kreuzes als Abwehrzeichen gegen den Teufel siehe P.JOANNOU, Les croyances démonologiques au XI<sup>e</sup> siècle à Byzance, in: Actes du VI<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines, Paris 27 Juillet – 2 Août 1948, Bd. 1. Paris 1950, 245–260, hier 257. Zu einer Abbildung des Codex siehe hier Tafel 5 und 6.

<sup>164</sup> Vgl. unten S. 55f. und 90f. und Anhang, S. 228–231.

<sup>165</sup> Vgl. unten S. 59f.

beinhaltet weitere Κεφάλαια νηπτικά, Exzerpte aus Kirchenvätertexten, Erzählungen aus dem Alten Testament sowie aus dem Gerontikon und aus Fabeln. Das 165. Kapitel ist das zweite Werk von Akakios Sabaïtes, die *Vita Barnabae et Sophronii* (fol. 423<sup>r</sup>–516<sup>v</sup>)<sup>166</sup>. Sie trägt die Überschrift: Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική περιήγησις τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων ἡμῶν Βαρνάβα καὶ Σωφρονίου τῶν κειμένων ἐν τῷ ὄρει τῷ Μελεΐα συγγραφείς παρὰ εὐτελοῦς καὶ ταπεινοῦ μοναχοῦ Ἀκακίου τοῦ Σαβαΐτου. Anschließend folgen Exzerpte aus Werken des Johannes von Damaskos und des Epiphanius von Zypern sowie ein Paschalion.

### *Codex Iberon 336 [= R]*

Die Datierung des Bombyzincodex *R* lässt sich, da weder eine chronologische Erwähnung noch eine Schreibernotiz erhalten ist, nur auf Grund paläographischer Kriterien erschließen<sup>167</sup>. Die Schrift von *R* weist sowohl Elemente der Fettaguenmode, die in konzentrierter Form in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hervortritt und bis in die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts fortgesetzt wird<sup>168</sup>, als auch Übereinstimmungen mit der archaisierenden Minuskel auf, ohne jedoch repräsentativ für diesen Stil zu sein, der um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert unter dem Einfluss der Fettaguenmode eine weitere Entwicklung erfahren hat<sup>169</sup>. Ferner lassen sich Paral-

<sup>166</sup> Siehe Kapitel III.2. Überlegungen zur Datierung, S. 64–76.

<sup>167</sup> LAMBROS, Catalogue, Bd. 2, 89. Eine kurze Notiz (fol. 202<sup>r</sup>) erwähnt als Besitzer einen Mönch und Lehrer namens Maximus und seinen Schüler: τὸ παρὸν βηβλήον (sic) ἡπάρχη (sic) τοῦ ταπεινοῦ μοναχοῦ Μαξίμου τοῦ διδασκάλου καὶ ἐμοῦ τοῦ δούλου. Zu einer Abbildung des Codex siehe hier Tafel 3. Charakteristisch auch in dieser Handschrift ist das Kreuz, das der Schreiber über dem Wort διάβολος und den davon abgeleiteten Wörtern setzt; vgl. dazu oben A. 163.

<sup>168</sup> Zur „Fettaguenmode“ siehe H.HUNGER, Die sogenannte Fettaguenmode in griechischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts. *ByzForsch* 4 (1972) 105–113, hier 113 (Ndr. in: DERS., Byzantinistische Grundlagenforschung. London 1973, II).

<sup>169</sup> Vgl. H.HUNGER, Archaisierende Minuskel und Gebrauchsschrift zur Blütezeit der Fettaguenmode. Der Schreiber des *Cod. Vindob. Theol. gr. 303*, in: La paléographie grecque et byzantine, Paris 21–25 Octobre 1974 (*Colloques internationaux du C.N.R.S.* 559). Paris 1977, 283–290; DERS., Die Schreibung der Silbe μέν in der griechischen Minuskel, in: Studien zur griechischen Paläographie. Wien 1954, 7–22; H.HUNGER – O.KRESTEN, Archaisierende Minuskel und Hodegonstil im 14. Jahrhundert. Der Schreiber Theoktistos und die κράλινα τῶν Τριβαλῶν. *JÖB* 29 (1980) 187–236; H. HUNGER, Die byzantinische Minuskel des 14. Jahrhunderts, in: D.HARLFINGER – G.PRATO (coll. M.D’AGOSTINO – A.DODA) (Hrsg.), Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983) (*Biblioteca di scrittura e civiltà* 3). Alexan-

lelen mit der Schrift des Konstantinos Patzes in seinem Codex aus dem Jahre 1325/6 und des Pankratios Moraïtes in seinem Codex aus dem Jahre 1317 feststellen<sup>170</sup>. Auf Grund dieser Parallelen kann man annehmen, dass die Entstehung von *R* im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts anzusetzen ist.

Die Überschrift des Textes Ὁ κανὼν κατανυκτικὸς lässt vermuten, dass der Codex ausschließlich den Großen Kanon enthält. Bei genauerer Untersuchung zeigt sich jedoch, dass darin auch dessen Kommentar, und zwar der hier besprochene des Akakios Sabaïtes, erhalten ist. Der Codex selbst ist verstümmelt; einige Blätter sind zur Hälfte oder ganz herausgerissen, andere sind verstellt bzw. durch Feuchtigkeitsschäden unlesbar geworden<sup>171</sup>. Die schwersten Beschädigungen weisen die ersten und die letzten Blätter des Codex auf. Zu Beginn des Kommentars und nach der irreführenden Überschrift steht ein Prooimion, das sich von dem in *D* überlieferten unterscheidet (fol. 1<sup>r</sup>–2<sup>v</sup>)<sup>172</sup>. Es setzt ein mit: Ὡσπερ γὰρ τὸ κανόνιον τὸ ὀρθόν und endet mit: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι αὐτοὶ γελᾶσονται· τῷ Θεῷ γὰρ πρόπει ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Dieses Prooimion ist nur in *R* erhalten. Ab fol. 3<sup>r</sup> setzt der Kommentar zum Heirmos der ersten Ode des Großen Kanons ein. Das letzte kommentierte Troparion, das dieser Codex enthält, ist σμθ' (hier σα': Ἡ κτίσις) auf fol. 238<sup>r</sup>, aber seine Erklärung (*inc.*: Τὸ δὲ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ) ist unvollständig erhalten. Ein Vergleich des in *R* und *D* überlieferten Textes des Kommentars des Akakios zeigt, dass die beiden Textzeugen abgesehen von Überschrift und Prooimion noch weitere Unterschiede aufweisen. Auf das Verhältnis zwischen *R* und *D* werden wir anschließend zu sprechen kommen.

### *Codex Xeropotamu 246 [= X]*

Der in zwei Spalten sorgfältig geschriebene Kommentar ist im Papiercodex *X* sowohl am Beginn als auch am Schluss verstümmelt. Daher wurde er mit einer knappen Beschreibung in den Katalog aufgenommen (Μέγας

dria 1991, Bd. 1, 151–161.

<sup>170</sup> Zur Abbildung des Codex des Konstantinos Patzes aus dem Jahre 1325/1326 siehe GAMILLSCHEG – HARLFINGER – HUNGER, Repertorium 1C, Nr. 226. Zum Codex des Pankratios Moraïtes aus dem Jahre 1317 siehe A. TURYN, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy, 2 Bde. Urbana – Chicago – London 1972, Bd. 2, Tafel 100.

<sup>171</sup> Zu den Textlücken der Überlieferung siehe weiter unten, S. 62f., und den Großen Kanon mit den Folienangaben von *R* (Anhang, S. 182–224).

<sup>172</sup> Zum Text siehe weiter unten, S. 55, und Anhang, S. 225–228.

κανών μετ' ἐξηγήσεων)<sup>173</sup>. Im überlieferten Teil der Handschrift hat sich keine *subscriptio* eines Kopisten erhalten, nur auf fol. 52<sup>r</sup> gibt es Notizen, die von zwei Besitzern des Codex zeugen (Dionysios Hieromonachos und Joseph). Am Anfang fehlt der Kommentar von elf Troparien. Auf dem ersten erhaltenen Folium beginnt der Text mit einem Teil des Kommentars zum Troparion ἰβ' (Ἐξαγγέλλω): *inc.* (δικαι)ωθῆς· καὶ πόλιν τις σοφός· δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογία. Am Schluss fehlt der Kommentar weiterer fünf Troparien, da der Text auf fol. 302<sup>v</sup> mitten in der Erklärung des Troparions σημ' (hier συν': Ληστής) aufhört: οὐ μόνον γὰρ πάσης φιλανθρωπίας γέμει ἢ φωνῆ αὐτῆ. Im Text sind jedoch weitere Lücken zu beobachten, die auf ausgefallene bzw. unbeschriebene Seiten zurückzuführen sind<sup>174</sup>.

*Codex Mosqu. Bibliotheca Sanctissimae Synodi 312 [= M]*

Der Pergamentcodex *M* stammt aus dem 14. Jahrhundert. Nur die Schrift auf fol. 2<sup>r</sup>–20<sup>v</sup>, 29<sup>r</sup>–36<sup>v</sup>, 237<sup>r</sup>–242<sup>v</sup> ist in das 16. Jahrhundert zu datieren<sup>175</sup>. Der Kommentar beginnt direkt mit der Erklärung des Heirmos der Ode I (α': Βοηθός) auf fol. 2<sup>r</sup>. Hierin ist weder das Prooimion des Codex *R* noch der Widmungsbrief des Codex *D* enthalten. Auch die Überschrift des Werkes fehlt; der dafür vorgesehene Platz blieb unbeschrieben<sup>176</sup>. Der Kommentar endet mit der Erklärung des letzten Troparions (συν': Τὴν πόλιν) auf fol. 256<sup>r</sup>. Auf Grund der Notiz τῶν Ἰβήρων von späterer Hand an der unbeschriebenen Stelle auf fol. 2<sup>r</sup> ist zu vermuten, dass der Codex im Kloster Iberon verwendet wurde oder dass diese Abschrift sogar dort entstanden ist. Auch die enge Beziehung von *M* zu *R* (und *X*) spricht dafür. Ferner finden sich auf fol. 1<sup>r-v</sup> und 258<sup>r-v</sup> Fragmente aus georgischen Handschriften (nicht aus armenischen, wie es im Katalog des Archimandriten Vladimir heißt)<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> LAMBROS, Catalogue, Bd. 1, 217. Zu einer Abbildung des Codex siehe hier Tafel 4.

<sup>174</sup> Zu den Lücken der Überlieferung siehe weiter unten S. 62f.

<sup>175</sup> Archimandrit VLADIMIR, Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) Biblioteki. I Rukopisi grečeskija (Systematischer Katalog der Handschriften der Synodalbibliothek, Bd. 1. Die griechischen Handschriften). Moskau 1894. So B.L.FONKIČ – F.B.POLJAKOV, Griechische Handschriften der Synodalbibliothek in Moskau. Paläographische, kodikologische und bibliographische Ergänzungen zum Katalog von Archimandrit Vladimir (Philanthropu), (auf Russisch). Moskau 1993, 107, siehe die Ergänzung zum Codex 312.

<sup>176</sup> Das Werk konnte erst nach Einsicht des Codex als Kommentar des Akakios identifiziert werden, was auf Grund der Beschreibung in den Katalogen nicht möglich war, siehe GIANNOULI, Die Kommentartradition 157–158.

<sup>177</sup> FONKIČ – POLJAKOV, Griechische Handschriften der Synodalbibliothek 107. Nach Ein-

### *Verhältnis der Überlieferungsträger R und D*

Die Unterschiede zwischen den beiden Überlieferungsträgern *R* und *D* sind sowohl auf eine lückenhafte Überlieferung als auch auf eine absichtliche Bearbeitung zurückzuführen, da ein Kopist seine Vorlage einer Auswahl unterzogen hat. Um ihr Verhältnis zueinander deutlich zu machen, soll folgenden Punkten Aufmerksamkeit geschenkt werden:

- ♦ Unterschiedliches Prooimion: Das in *R* erhaltene Prooimion hat eine lockere Beziehung zum Inhalt des Kommentars und bietet keine Information über das Werk. Es handelt sich eher um eine an Mönche gerichtete Sammlung von Exzerpten aus dem im monastischen Bereich beliebten Pandektes des Antiochos Monachos in Bezug auf die Themen Buße (μετάνοια) und Zerknirschung (κατάνυξις), die Hauptthemen des Großen Kanons, mit Ermahnungen, die den didaktischen Zweck der Schrift unterstreichen. Die Quelle (bzw. Antiochos Monachos) wird weder namentlich angeführt noch angedeutet. Dagegen enthält das Prooimion in *D*, welches in der für die Byzantiner üblichen Art eines Widmungsbriefs abgefasst worden ist, wesentliche Informationen. Nach unseren Kenntnissen stellt dieses Prooimion auch die einzige Quelle für den Namen des Auftraggebers, die Arbeitsweise und die Absicht des Kommentators dar. Es gibt auch Andeutungen auf die Existenz von früheren kürzeren Kommentaren, die ebenfalls berücksichtigt wurden. Da diese Andeutungen im Rahmen der vorliegenden Studie bestätigt werden konnten, ist anzunehmen, dass es sich um das originale Prooimion des Kommentars handelt<sup>178</sup>. Ferner ist zu berücksichtigen, dass der Name des Autors erst in der Überschrift von *D* erscheint und dass auch sein zweites Werk, die *Vita*, allein auf Grund von *D* bekannt ist. Das Prooimion in *D* weist zwar keine inhaltliche Anlehnung an das Prooimion in *R* auf, dennoch gibt es eine Beziehung zwischen den beiden; denn der zweite Teil des Prooimions in *R* besteht ebenso aus Exzerpten aus dem erwähnten Pandektes, allerdings anderen. Auch in diesem Fall wird die Quelle ganz verschwiegen.
- ♦ Eine kurzgefasste Einleitung zur Ode VIII (Ἡ ὀγδόη ᾠδὴ συμφωνεῖ τῆ

---

sicht einer Kopie des fol. 1<sup>r-v</sup> hat mir Prof. Dr. Jost Gippert (Frankfurt) freundlicherweise noch folgende Beobachtungen mitgeteilt: Dieses Folium, das als Vorblatt für die griechische Handschrift verwendet wurde, stammt aus einer guten georgischen Nuxuri-Handschrift aus dem ca. 10.–11. Jh. und erhält noch nicht identifizierte hagiographische Exzerpte in georgischer Sprache. Für diesen Hinweis möchte ich mich bei Prof. Dr. Jost Gippert herzlich bedanken.

<sup>178</sup> Siehe unten S. 90–95.



ἔβδόμεν) in *R* wurde in *D* nicht übernommen. Dort setzt der Kommentar der Ode VIII gleich mit dem Heirmos ein<sup>179</sup>.

- ♦ Der Kommentar in *R* enthält eine große Zahl von Gebeten, die meist am Ende der Erklärung der Troparien erscheinen; die Vorliebe des Kommentators für die Anführung von Gebeten tritt in seinem unten besprochenen zweiten Werk, der *Vita Barnabae et Sophronii*, besonders hervor. Viele dieser in *R* erhaltenen Gebete wurden in *D* nicht übernommen oder kurzgefasst<sup>180</sup>. Ähnliches gilt auch für lange Passagen mit an die eigene Seele oder an das Publikum gerichteten Ermahnungen<sup>181</sup>.
- ♦ Darüber hinaus wurden ausführliche Erklärungen in *R*, wie z.B. die Erklärung des Troparions ρλε´ (Τὰς ἐρήμους) in Ode V, in *D* verkürzt. Ein Textvergleich auf Grund der beiden Codices weist auf ein Bestreben des Bearbeiters hin, einerseits zusammenzufassen, andererseits jene Stellen wegzulassen, die nicht auf die biblische Tradition zurückgehen. Es ist jedoch einsichtig, dass dieses Prinzip nicht konsequent eingehalten wird<sup>182</sup>.
- ♦ Aufschlussreich für die Frage des Verhältnisses von *R* zu *D* ist die Untersuchung der Randbemerkungen zum Kommentar in *R*. Sie sind von verschiedenen Händen ausgeführt worden. Die meisten bilden kurze Anmerkungen, welche die Benutzer des Buches, seien es Lehrer oder Schüler, hinzugefügt haben. Es gibt jedoch einige Notizen mit längeren Ergänzungen zum Text. Das ist bei der Erklärung des Troparions ρργ´ (Ταῖς ἡδοναῖς) der Fall. Für die Erläuterung einer Stelle im Haupttext des Kommentars wurde eine Randnotiz beigefügt, die von einer zeitgleichen Hand, eventuell vom Schreiber selbst stammt. Die Selbstständigkeit dieser Randergänzung sowie der Anfangssatz Ἐvēτυχόν ποτε weisen zusätzlich auf einen Nachtrag hin<sup>183</sup>. Es handelt sich um eine Legende über Plato, die in Bezug zu der Satzperiode Διὰ τοῦτο ... τάχα ὅτε εὐηρέστη steht. Laut dieser Legende hat Plato an die Lehre Christi geglaubt, gleich nachdem er Christus im Hades kennen gelernt hatte. Demzufolge sollte er von weiteren Angriffen christlicher Gelehrter fortan verschont bleiben<sup>184</sup>.

<sup>179</sup> Anhang, S. 342.

<sup>180</sup> Siehe z.B. Anhang, ριθ´ Z. 27–36 (S. 287), ρλη´ Z. 60–75 (S. 308).

<sup>181</sup> Siehe z.B. Anhang, σιβ´ Z. 24–45 (S. 344–345).

<sup>182</sup> Anhang, ρλε´ (S. 300–304); Siehe auch σκς´ Z. 25–77 (S. 354–356), oder die Erklärungen der Troparien ποα´ (S. 317–331) und σμ´ (S. 367–372).

<sup>183</sup> Siehe z.B. Anhang, ρργ´ Z. 42–55 (S. 340–341).

<sup>184</sup> Vgl. L.CAPERAN, Le problème du salut des infidèles. Toulouse 1934, 49–70, 78–94, 160–168. Zu dieser Legende siehe G.PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz.

Die Erzählung begegnet in den Erotapokriseis des Anastasios Sinaïtes, wird aber dort einer alten Tradition zugesprochen<sup>185</sup>. Auch Ioannes Mauropus bittet in einem Gedicht um die Heilung der Seelen Platons und Plutarchs<sup>186</sup>. In der Erklärung des Troparions in *D* wurde diese Notiz im Text mit einer kleinen Verschiebung auf die nächste Satzperiode übernommen und als Schluss der Erklärung dieses Troparions verwendet. Der Rest der Erklärung in *R* wurde in *D* bewusst oder irrtümlich ausgelassen<sup>187</sup>.

- ♦ Dass die Randnotizen von *R* mit Veränderungen in *D* aufgenommen wurden, lässt sich anhand des folgenden Beispiels zeigen: Es handelt sich um die Randbemerkung beim Kommentar des Troparions ριθ' (Ὁ χρόνος), die möglicherweise von einer weiteren, jedoch zeitgleichen Hand stammt und nach χαρὰν μεγάλην (Anhang, ριθ' Z. 20) eingetragen werden sollte<sup>188</sup>, um diesen Ausdruck zu erklären. Sie ist in der Form einer *Erotapokrisis* gehalten. Sie beginnt mit: Ἐρωτᾶς οὖν, ἀγαπητέ, τί ἦν ἡ χαρὰ τοῦ φαραώ und endet mit: καὶ τοῦτον οὕτως. Diese Randbemerkung findet sich, straffer gefasst, an der entsprechenden Stelle in *D*. Die Eingangssphrase sowie die Schlussbemerkung, welche die Anführung der

---

München 1977, 70 und A. 270. Laut Nikodemos Hagioreites, Kommentar zum ersten Petros-Brief, Kapitel 3,19 und A. 61, ist diese Erzählung auch bei Niketas von Herakleia (ὁ τοῦ Σεπρών) zu finden.

<sup>185</sup> Quaestio 61, in: Anastasii Sinaïtae Quaestiones et responsiones, ed. M. Richard (†) – J. A. Munitiz (CCSG 59). Turnhout – Leuven 2006, 111–112 (= Quaestio CXI. PG 89, 764B–D): Die Frage lautet: Τί οὖν; καὶ τοῖς Ἕλλησι τοῖς τελευτήσασιν πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας, δεῖ εὐχεσθαι, καὶ ἀναθεματίζειν; die Antwort weist auf eine alte Tradition hin: Καὶ νῦν φέρεται εἰς ἀρχαίας παραδόσεις. Zur Frage der Authentizität siehe M. RICHARD, Les véritables Questions et réponses d'Anastase le Sinaïte. *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 15 (1967–1978), 1969, 39–56 (Ndr. in: DERS., Opera Minora. Turnhout 1977, Bd. 3, Nr. 64), 41; RICHARD, Les véritables 46. Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung des neunten und zehnten Jahrhunderts (Moskau, Hist. Museum, Synod. Bibl. 265, saec. IX–X) ist nur ein Teil der von J. GRETSEK edierten Erotapokriseis (in PG 89, 312B–824C) Anastasios zuzuschreiben.

<sup>186</sup> Joannis Euchaitarum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt, ed. P. DE LAGARDE – J. BOLLIG (*Abhandlungen der Historisch-Philologischen Klasse der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 28). Berlin 1882 (Ndr. Amsterdam 1979), 24, Nr. 43. Vgl. HUNGER, Literatur, Bd. 2, 170; N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*. London<sup>2</sup> 1996, 191.

<sup>187</sup> Dazu siehe Anhang, ρφγ' Z. 59–81 app. (S. 341–342); siehe auch weiter unten S. 101.

<sup>188</sup> An dieser Stelle fügte der Schreiber ein Verweiszeichen (Stern) nach der Phrase ein; dazu vgl. unten S. 89 und A. 323 und Tafel 3. Zum Text siehe Anhang, ριθ' Z. 9–22 (S. 286).

Randnotiz rechtfertigen, wurden nicht übernommen. Ein Vergleich beider Überlieferungsträger bezüglich der Erklärung dieses Troparions weist weitere sprachliche Eingriffe auf, wie weiter unten gezeigt wird.

- ♦ Nicht alle Randbemerkungen in *R* wurden jedoch in *D* übernommen, auch nicht jene, die auf Grund des Schriftcharakters von einer zeitgleichen Hand stammen könnten<sup>189</sup>.
- ♦ Schließlich sei noch auf folgende Unterschiede zwischen *R* und *D* hingewiesen: Konstruktionen wie ὀργίσθη αὐτήν (ρλε´ Z. 15) in *R* werden in *D* zu ὀργίσθη αὐτῇ korrigiert. Die ungewöhnliche Einführung des Temporalatzes mit ὅταν und Aorist Indikativ<sup>190</sup> (ριθ´ Z. 7 ὅταν κατέβη εἰς Αἴγυπτον ὁ Ἰακώβ) wird in *D* durch ὅτε mit Aorist Indikativ ersetzt. Aus diesen Veränderungen wird manchmal eine Neigung zu volkssprachlichen Formen bzw. Verdeutlichung ersichtlich: Die kausale Konstruktion διὰ mit Genitiv (ριθ´ Z. 12–13: ὑψωσεν αὐτὸν ὁ Θεὸς διὰ τῆς σωφροσύνης αὐτοῦ) in *R* wird meist durch die üblichere Wendung διὰ mit Akkusativ (τὴν σωφροσύνην) ersetzt<sup>191</sup>. Einmal wird statt des Wortes ὁ ὄνειδισμός in *R* (ριθ´ Z. 20–21: ὅτι διελύθη ὁ ὄνειδισμός αὐτῶν) die spätere Form ὁ ὄνειδος in *D* verwendet. Diese Änderungen führen allerdings nicht immer zur Auswahl der grammatisch korrekten Formen bzw. Konstruktionen: Der aktive Infinitiv von λαβεῖν in *R* (ρργ´ Z. 12–13: γέγραπται τὸν Σολομώντα φιλογύναιον γεγονέναι τοσοῦτον ὡς καὶ γυναικας λαβεῖν ἀλλοτρίας) wird in *D* durch λαβῆναι ersetzt.

Aus diesen Beispielen wird deutlich, dass die beiden Codices zwei Fassungen desselben Kommentars überliefern, wobei es sich bei der Version in Codex *R* (aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts) um die Vorläuferform des Kommentars in *D* (aus dem Jahr 1446) handelt. Damit stellt sich nun die Frage, wann die Fassung von *D* entstanden ist. Ihre Existenz ist jedenfalls nicht vor dem Jahr 1446 nachweisbar, denn die ältesten bekannten Textzeu-

<sup>189</sup> Es sei als Beispiel der Fall einer weiteren, jedoch ausführlicheren Randbemerkung beim Kommentar zum Troparion ρκα´ (Οὐκ ἤκουσα) in *R* (fol. 91<sup>v</sup>–92<sup>v</sup>) genannt. Sie wurde in den Abschriften *X* und *M* unverändert in den Haupttext übernommen; in *D* dagegen fehlt sie.

<sup>190</sup> Vgl. G.BÖHLIG, Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner (*Berliner Byzantinische Arbeiten* 2). Berlin 1956, 190, A. 1: auch bei Psellos bildet diese Einführung die Ausnahme.

<sup>191</sup> Vgl. BÖHLIG, Untersuchungen 158: bei Psellos begegnet διὰ mit Genitiv einmal, διὰ mit Akkusativ dagegen 74-mal.

gen des Kommentars (außer *R*), die Codices *X* und *M*, sind Abschriften von *R*, die dessen Texttradition treu folgen, abgesehen davon, dass sie seine Randbemerkungen zwar unverändert beibehalten, aber in den Haupttext übernommen haben.

Ferner ist bereits zu Beginn des Codex *D* eine einleitende Notiz über den gesamten Inhalt des Codex erhalten. Sie lautet folgendermaßen (Hervorhebungen von mir): Χρῆ τὸν ἐντυγχάνοντα τὴν παροῦσαν πυκτίδα γινώσκειν ἀκριβῶς ὡς εἶναι αὐτὴν [αὐτόν *D*], σχεδὸν πᾶσαν αὐτῆς τὴν πραγματείαν οὐ περὶ σωματικῶν ἀρετῶν <τῶν> τὸν ἔξω ἄνθρωπον καθαιρόντων ἀλλὰ περὶ νοητῆς ἀρετῆς καθαιρούσης καρδίας (ἥτις περὶ τῶν ἀγίων πατέρων καρδιακὴ ἡσυχία προσηγορεύθη καὶ προσοχὴ καὶ φυλακὴ καρδίας καὶ νῆψις καὶ ἀντίρρησης καὶ λογισμοῦ ἔρευνα καὶ νοὸς συντήρησις), ἔχων [lege ἔχουσα] δὲ καὶ τὴν τοῦ μεγάλου κανόνος παλαιάν τε καὶ νέαν ἐξήγησιν τέλειον. Αὕτη ἀπεσβέσθη ἀφ' ἡμῶν, διὰ τὸ ἔκπαλαι κατὰ μικρὸν ἀμεληθῆναι ὑπὸ τῶν πρὸ ἡμῶν πατέρων καὶ διὰ ταῦτα χαωθῆναι· ἥτις χωρὶς διδασκάλου οὐ πέφυκεν προσκτᾶσθαι τινί, διὰ τὸ εἶναι ἑτέρας νόθους δύο ὁμοίας ταύτης, μὴ μόνον τρέφουσαι [lege -φούσας] τὸν εὐρόντα ἀλλὰ καὶ μᾶλλον λιμαγχοῦσαι [lege -νούσας]· ἡ μὲν πρώτη ὄργανον σαφῶς δεικνύσα διαβόλου, ἡ δὲ δευτέρα οὐ μὴν φανερώς ποιούσα ὡς ἡ πρώτη, ἀλλὰ (κεκρυμμένως χαίρων ταύτης) καταβλάπτουσα τὸν ἕτερον κενόδοξον καὶ οἰηματίαν [ιματίαν *D*] (καὶ ὄν) κατὰ πάντων ἐπαίρεσθαι καὶ εἶναι τί), μηδὲν ὄντα [ὄν *D*] τὸν ταύτης ἐραστὴν ἀποφαίνουσα· διὰ δὲ τῆς τρίτης χρεία, ὡς ἔφην, ἀπλανοῦς διδασκάλου, δι' ὃ ζητητέον.

Wie aus der Notiz hervorgeht, bietet der in *D* enthaltene Kommentar zum Großen Kanon *die alte* sowie *die neue Exegese* des Kanons. Der Kommentar war zu dieser Zeit wegen der *Unachtsamkeit der Väter* so veraltet und zerstört, dass seine Verwendung nur mit Hilfe eines guten Lehrers von Nutzen sein konnte. Außerdem existierten zwei ihm ähnliche, jedoch gefälschte Fassungen (*Exegesen*): Die eine offenbarte wenigstens ihren *falschen Charakter*, die andere aber verhüllte ihren *betrügerischen Einfluss* und fügte besonders den *leichtsinnigen, eingebildeten und wichtigtuenden* Lesern großen Schaden zu. Nur der veraltete Kommentar (die dritte Exegese) könnte wirklich von Nutzen sein, er benötigte aber einen *nicht irrenden* Lehrer.

Aus diesen Ausführungen lässt sich schließen, dass der Redaktor von *D* eine neue Fassung des Kommentars bieten möchte, die frei von *irreführenden* Eingriffen der Überlieferung ist. Er erstellte seinen Text auf der Basis von drei bereits existierenden Fassungen, einer echten, aber schlecht erhaltenen, und zwei gefälschten. Ob die beiden gefälschten, die als *irreführend*

und *Instrument des Teufels* bezeichnet werden, vielleicht mit einem theologischen Streit in Verbindung stehen, lässt sich nicht bestätigen. So entsteht die Frage, ob dieser Notiz eine Information bezüglich der Überlieferung des Werkes zu entnehmen ist oder ob sie bloß als Zeugnis für einen gewissenhaften Redaktor zu betrachten ist, der behauptet, einen richtigen Kommentar zu bieten. Die Antwort lässt sich durch den Textvergleich von *R* und *D* geben: Demnach haben *R*, wahrscheinlich auch seine Abschrift *X* oder *M*, neben anderen Codices als Vorlage für die Redaktion in *D* gedient haben. Codex *R* repräsentiert eine ältere exegetische Tradition des Großen Kanons, die jedoch durch die verschiedenen Randergänzungen als Textzeuge verdächtig erschien. Immerhin sind die nachträglichen Eingriffe in der Überlieferung als Randnotizen in *R* erhalten und daher als solche erkennbar. Die Abschriften von *R* dagegen, *X* und *M*, bilden verfälschte Textzeugen des Kommentars, weil die Nachträge eingearbeitet sind und daher nicht mehr als solche erkannt werden können. In diesem Sinn kann ihre Bezeichnung als *betrügerisch* verstanden werden. Der Redaktor arbeitet jedoch auch einige Zusätze, die nicht auf *X* oder *M* zurückgehen, in sein Werk ein. Es ist anzunehmen, dass als dritte Vorlage des Redaktors von *D* ein weiterer, uns nicht bekannter Codex gedient hat, der den echten Kommentar samt Überschrift und Widmungsbrief enthalten hat. Es sei ferner angemerkt, dass die Erwähnung einer *alten* und *neuen Exegese* in *D* eine Andeutung auf die Einarbeitung von früher entstandenen Kommentaren in den Kommentar des Akakios sein kann, was durch die Untersuchung der *Synopsis* bestätigt wird.

Einige Anhaltspunkte lassen die Annahme zu, dass der Kopist des Codex *D*, der Hieromonachos Symeon, mit dem Redaktor zu identifizieren ist: Er beschränkt sich nicht auf eine passive Tätigkeit, sondern greift auch in den Text ein, wie sich an einer Stelle aus der *Vita Barnabae et Sophronii* feststellen lässt. Als die beiden Heiligen gelobt werden, weil sie sogar nach langer Wanderschaft den mönchischen Kanon treu einhalten und aus dem Psalter lesen, vergleicht sich der Autor nochmals mit ihnen und beklagt seine Faulheit. An dieser Stelle fühlte sich Symeon angesprochen und trug sogar seinen Namen in den Text ein (*D*, fol. 470<sup>r-v</sup>) Τί δὲ ἦν ὁ κανὼν τούτοις; Διακρίσεως ἦν ἐμπεπλησμένος ὁ ἱερός Βαρνάβας, καθότι καὶ υἱὸς παρακλήσεως ἐρμηνεύεται τοῦτο δὴ τὸ ὄνομα· καί, ἵνα μὴ βαρυνθῆ (βαρηθῆς *D*)<sup>192</sup> τοῦ κόπου ὁ σεμνὸς Σωφρόνιος, ἔταξεν οὕτως τὸν κανόνα γενέσθαι, ἐκάστη ἡμέρα

<sup>192</sup> Anscheinend ist damit das Partizip βαρυθείς (bzw. βαρυνθείς) gemeint. An diese Stelle jedoch gehört die Verbalform βαρυνθῆ.

μετὰ τῶν νενομισμένων ὠρῶν ἐπλήρουν τὸ ἡμισυ ψαλτήριον τῇ δὲ νυκτὶ τὸ ἕτερον ἡμίσιον (sic pro ἡμισυ). Οὐκ ἦσαν γὰρ τοιοῦτοι χαῦνοι καὶ ῥάθυμοι, οἷος καὶ γὰρ ὁ ἐλεεινὸς Συμεών, ὅτι, μικρὸν τῆς ὁδοῦ ἐὰν κοπιᾶσω, μὴ μόνον περὶ τῶν ὠρῶν ἀλλὰ οὐδὲ αὐτὸ τὸ στόμα δύναμαι ἀνοίξαι. Διὰ τοῦτο οἱ πατέρες τοὺς κυκλευτὰς μοναχοὺς οὐ παραχωροῦσιν ὁδοὺς μακρὰς ἐπιβαίνειν, ἀλλὰ νουθετοῦντες αὐτοὺς λέγουσιν· «καρτέρησον, τέκνον, ἐν τῇ ὑπομοῇ· ἀγάπησον τὴν ἀργίαν τοῦ κοινοβίου ἢ τῆς ἐρήμου· κρείσσον σοι ἐστὶν ὀλίγον φωτίζεσθαι ἢ παντελῆ σκοτιζεσθαι»<sup>193</sup>. Οὗτοι δὲ οἱ θεῖοι ἡμῶν πατέρες, ὅταν ἐξῆλθον ἐκ τῶν ιδίων, οὐκ ἦσαν μεμνημένοι τὸ ἱερὸν ψαλτήριον, ἀλλὰ καθ' ὁδοῦ ὡς ἄοκνοι ὄντες καὶ θερμῶς ζητοῦντες τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν καὶ ἔχοντες τὴν διδασκουσαν αὐτούς, τὴν πανάχραντον λέγω τὴν Μητέρα τοῦ Σωτήρος, ἔμαθον τὸ ψαλτήριον εἰς ἄκρον [ἄκρος *D*]<sup>194</sup> καὶ ἀσφάλτως. An zwei weiteren Stellen mit den häufig vorkommenden Selbstvorwürfen des Kommentators hat der Kopist erneut seinen Namen hinzugefügt, einmal zwischen den Zeilen und einmal am Rand der Handschrift<sup>195</sup>.

Daraus lässt sich also schließen, dass Symeon nicht bloß der Kopist, sondern auch der Redaktor des Textes war, der bzw. dessen Kreis sich für die Unterweisung der Mönche verantwortlich fühlte. Ohne dass frühere Bearbeitungen des Kommentars in *R* ausgeschlossen wären, darf man annehmen, dass *D* die oben genannte Bearbeitung im Original überliefert. Andernfalls müsste die Vorlage nicht nur die beiden Werke des Akakios Sabaïtes enthalten, sondern auch die einleitende Notiz von *D*, welche die Auswahl der verschiedenen darin enthaltenen Texte erklärt und den Inhalt des Codex als *erbauliches Lehrmaterial* bezeichnet, was allerdings nicht sehr wahrscheinlich sein dürfte.

Bezüglich der Autorschaft des Kommentars lässt sich Folgendes feststellen: Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass inhaltliche Anhaltspunkte im Werk des in *D* genannten Autors Akakios Sabaïtes einerseits seine Bezie-

<sup>193</sup> Dieser Ausdruck klingt an Ephraem den Syrer an (Κατὰ μίμησιν τῶν παροιμιῶν 243,5–7, in: G.K.PHRANTZOLAS, Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, Bd. 1. Thessalonike 1988, 243,5): Μοναχὸς κυκλευτῆς οὐκ ἄτρωτος ἔσται, ἐὰν μὴ νήψη· ὁ δὲ ὑπομένων ἐν ᾧ ἐκλήθη τόπῳ μᾶλλον εὐρήσει ἀνάπαυσιν. Ὁ ἐξουθενῶν τὰ ὀλίγα κατὰ μικρὸν πεσεῖται, καὶ ἡ ὀκνηρία κατὰ μικρὸν τίκτει ἀκούσιον πενίαν. Zum Sprichwort κρείσσον ... σκοτιζεσθαι siehe die Sprichwörterammlung von Michael Apostoles in: Paroemiographi Graeci 10,15 (ed. E.L.A.LEUTSCH – F.G.SCHNEIDWIN, Bd. 2. Göttingen 1851 [Ndr. Hildesheim 1958]).

<sup>194</sup> Darunter ist der präpositionale Ausdruck εἰς ἄκρον zu verstehen, obwohl das Adverb ἄκρως besser zu dem folgenden ἀσφάλτως passen würde.

<sup>195</sup> Entsprechend ist dies bei den Ausdrücken ἦς καὶ τύχοιμι, Χριστέ, καὶ γὰρ ὁ ἄθλιος (1η' Z. 15 app., Anhang, S. 241) und ὡς ἐγὼ ὁ τάλας (17η' Z. 17 app., ebenda S. 251) der Fall.

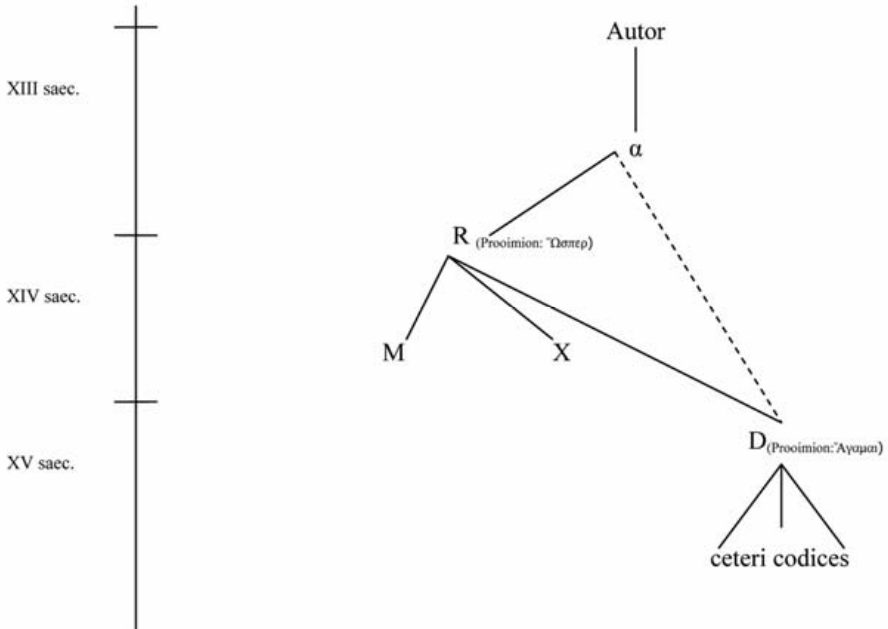
hung zu Jerusalem erweisen und weiterhin seinen Herkunftsnamen rechtfertigen und dass sie andererseits einen Hinweis auf seine Lebenszeit (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) geben. Obgleich sein Name ebenso wie sein Prooimion (Widmungsbrief) in dem ca. hundert Jahre später entstandenen Codex *R* nicht erwähnt wird, kann man ihm die Autorschaft allein aus diesem Grund nicht absprechen. Symeons Notiz zufolge erstellte er seine Version aus mehr als einem Codex. Man kann annehmen, dass er sowohl die Zuweisung der Autorschaft als auch den Widmungsbrief aus einem dieser Codices entnommen und in seine Version eingetragen hat. Akakios' Widmungsbrief scheint das originale Prooimion des Kommentars zu sein. Die in ihm enthaltenen Informationen sind also zutreffend und die Andeutung auf den Gebrauch von weiteren Quellen ist kein bloßer Topos. Zudem weist er Berührungspunkte nicht nur mit dem Kommentar, sondern auch mit dem weiteren nur aus Codex *D* bekannten Werk des Akakios auf.

#### *Verhältnis der Codices R, X und M*

Der Textvergleich ausgewählter Stellen in allen erwähnten Codices ermöglicht die für unsere Studie wichtige Feststellung, dass die Originalfassung Veränderungen erfahren hat, die anhand *R* und *D* nachweisbar sind. Für die Erstellung des Archetypos des Akakios-Kommentars ist also *R* unerlässlich, weil er sich als Träger der frühesten Fassung des Kommentars und als der dem Original am nächsten stehende Zeuge erweist.

Auf Grund der *collatio* von *R*, *X* und *M* lässt sich feststellen, dass *X* und *M* der Überlieferung von *R* treu folgen. Die Randbemerkungen in *R* sind in beiden Textzeugen fast unverändert in den Haupttext übernommen. Ein weiteres Indiz für die enge Beziehung der drei Codices ergibt sich aus der Beobachtung, dass sie gemeinsame Lücken in der Überlieferung (in Bezug auf die Troparien η', κ', κβ', κγ', κδ') aufweisen. Da sich *X* und *M* als Abschriften von *R* erweisen und zusätzlich eigene Fehler aufweisen, sind sie *codices eliminandi*. Dennoch ist die gelegentliche Heranziehung von beiden notwendig, um Textverluste in *R* zu restituieren. Daher werden beide stellenweise berücksichtigt, und dabei wird jene Variante bevorzugt, die jeweils mit *D* übereinstimmt. *M* ist von den dreien die am besten erhaltene Handschrift und weist die wenigsten Lücken auf. *X* folgt bisweilen treuer der Überlieferung von *R*. Wenn er jedoch stellenweise stärker von *R* (und *M*) abweicht, sind diese Varianten auf die Eingriffe eines späteren unachtsamen Schreibers zurückzuführen. Die vollständig erhaltene Version *D* wird immer im Apparat berücksichtigt, nicht nur weil sie für die Ergänzung der verschollenen fünf oben erwähnten Troparien und des Widmungsbriefes wichtig ist,

sondern auch weil sie die nach *R* älteste Redaktion des Akakios-Kommentars – wohl im Original – enthält. Alle weiteren, oben angeführten Überlieferungsträger folgen der Fassung in *D*. Die drei Codices stellen also die Grundlage der Edition dar, Textauschnitte der vorliegenden Studie beruhen auf der Kollation dieser drei Handschriften.





## III.2. ÜBERLEGUNGEN ZUR DATIERUNG

*Die Lebenszeit des Akakios Sabaïtes  
und die Entstehungszeit seines Kommentars*

Zur Einordnung des Kommentars in die Geistes- und Literaturgeschichte sowie zu seiner Auswertung als Produkt der theologischen Literatur ist die Bestimmung der Abfassungszeit grundlegend. Es handelt sich dabei um eine Frage, die im Zusammenhang mit der Lebenszeit des Akakios Sabaïtes zu betrachten sein wird. Die handschriftliche Überlieferung ist in dieser Hinsicht wenig hilfreich, weil lediglich der Name *Akakios Sabaïtes* erstmals in *D* überliefert wird, mit der einzigen näheren Angabe, es handle sich um einen Mönch. Sein zweites Werk, die allein durch die Handschrift *D* bekannte *Vita Barnabae et Sophronii*<sup>196</sup>, der Gründer des Theotokos-Klosters (des sog. Sumela-Klosters<sup>197</sup>) bei Trapezunt, ist zum Teil ediert. Diese Schrift hat früher als der Kommentar das Interesse der Historiker, die sich mit der Geschichte des Klosters beschäftigten<sup>198</sup>, geweckt. Von diesen spärlichen Angaben ausgehend, hat man den Autor und seinen Lebensraum direkt mit der vom Heiligen Sabas<sup>199</sup> im Jahre 486 gegründeten Laura bei Jerusalem verbunden<sup>200</sup>, jenem für die Geschichte der orthodoxen Theologie so wichti-

<sup>196</sup> *BHG*<sup>3</sup> 2055; Codex Dionysii 268, fol. 423<sup>r</sup>–517<sup>r</sup> unter Ausfall von fol. 465<sup>r</sup>–466<sup>v</sup>. Ep.Kyriakides hatte die Edition der *Vita* geplant, aber nicht realisiert. O.Lampsides hat sie übernommen und Auszüge mit den entsprechenden Scholien ediert, siehe dazu: O.LAMPSIDES, Εἰδήσεις διὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ θρησκευτικὴν κατάστασιν τοῦ Ἑλλαδικοῦ χώρου εἰς τὰς ἀρχὰς τοῦ 13ου αἰῶνος κατὰ τὸν ὑπὸ Ἀκακίου Σαββαΐτου βίον τῶν ἰδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελά. *Theologia* 61 (1990) 688–697, hier 690, A. 6.

<sup>197</sup> Das Kloster befindet sich am Hang des Berges Mela in Trapezunt. Zur Etymologie der Bezeichnung *Sumela* aus *σὺ ὦ Μελᾶ* siehe das Scholion von Parthenios Metaxopoulos im Nachdruck bei: O.LAMPSIDES, Ἡ διασκευὴ τοῦ βίου τῶν ἰδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελά κατὰ Παρθένιον Μεταξόπουλον καὶ Νεόφυτον Καυσοκαλυβίτην. *AP* 41 (1986) 3–50, hier 13, A. 3; zu weiteren Etymologien siehe Metropolit von Trapezunt CHRYSANTHOS (PHILIPPIDES), Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος. *AP* 4/5 (1933) 1–904, hier 472.

<sup>198</sup> Ep.KYRIAKIDES, Ἱστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα ἱερᾶς, βασιλικῆς, πατριαρχικῆς, σταυροπηγιακῆς μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου Σουμελά. Athen 1898; R.JANIN, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, II). Paris 1975, 274–6; A.BRYER – J.WINFIELD, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Washington 1985, 254f.; K.M.CHAIRETE, Σουμελά Μονή. *Thee* 9 (1967) 291–295.

<sup>199</sup> Sein Biograph, Kyrillos von Skythopolis, überliefert eine Art Typikon für die Klostergründung; siehe A.DMITRIEVSKIJ, Die Klosterregeln des hl. Sabas (russ.). Kiev 1890, 170–192, nachgedruckt in: *BZ* 3 (1894) 168–170.

<sup>200</sup> In der Paläologenzeit ist auch ein Sabas-Kloster in Trapezunt bezeugt (abgesehen von der

gen Kloster am Jordan<sup>201</sup>. Für diese Verbindung spricht auch, dass die Abfassung des Kommentars zum Großen Kanon, wie seine Quellen – Kirchenväter und Mönche aus Jerusalem und Palästina<sup>202</sup> – zeigen, zweifelsohne eine Klosterbibliothek voraussetzt, wie sie diese Klosteranlage geboten hat<sup>203</sup>. Die Zahl der bekannten Autoren und Schreiber dieses Klosters aus der ganzen byzantinischen Zeit sowie der dort erhaltenen Codices kann dies nur bestätigen<sup>204</sup>. Weiterhin gibt es Hinweise auf die Existenz interessanter Texte frühchristlicher Autoren<sup>205</sup>. Der Anlass für bzw. die Nachfrage nach einem solchen exegetischen Werk könnte mit dem *Koinobion* in Zusammenhang stehen, das der Heilige Sabas (439–5/12/532) für die Vorbereitung der zukünftigen Mönche des Klosters nördlich der Laura gebaut hat<sup>206</sup>. Unter dieser Vorbereitung ist auch eine allgemeine theologische Ausbildung zu verstehen, worauf die Byzantiner großen Wert gelegt haben<sup>207</sup>. Eben dies

---

Anlage bei Jerusalem), weil der Großkonnene Michael seinen Sohn Ioannes III. zwischen dem 3. Mai 1344 und dem November 1345 dorthin ins Exil geschickt hat: A.BRYER, Some Trapezuntine Monastic Obits 1368–1563. *REB* 34 (1976) 125–138, hier 129f. (Ndr. in: DERS., *The Empire of Trebizond and the Pontos*. London 1980, IX).

<sup>201</sup> BECK, Kirche 204 und 253 (zum Sabas-Typikon). Siehe auch Chr.PAPADOPULOS, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Jerusalem – Alexandria 1910; J.PHOKYLIDES, Ἡ ἱερὰ λαύρα Σάβα. Alexandria 1927; N.E.TZIRAKES, Σάββα Ἀγίου Μονῆ, ἐν Ἱεροσολύμοις. *THEE* 10 (1966) 1089–1094. Zur Rolle des Heiligen Sabas und seiner Nachfolger in theologischen Auseinandersetzungen siehe J.PATRICH, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism: Fourth to Seventh Centuries. Washington 1994, 301–310 und 331–352.

<sup>202</sup> Siehe unten Kapitel VI.1. Quellen des Kommentars, S. 126f.

<sup>203</sup> Berichte aus den beiden letzten Jahrhunderten über die zwei Bibliotheken im Kloster siehe bei PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. 2, 703–709. Zu den Regelungen bezüglich der Kalligraphen und der Bibliothek der Sabas-Laura siehe PATRICH, Sabas 189f.

<sup>204</sup> VAILHÉ, Les écrivains; vgl. auch A.EHRHARD, Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina, seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler. *RömQuart* 7 (1893) 32–79. Siehe auch den Katalog der sabaïtischen Codices, die sich jetzt in der Patriarchatsbibliothek in Jerusalem befinden: PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. 2.

<sup>205</sup> N.G.WILSON, The Libraries of the Byzantine World. *GRBS* 8 (1967) 53–80, hier 69.

<sup>206</sup> TZIRAKES, Σάββα Ἀγίου Μονῆ 1089.

<sup>207</sup> Von der Sorge der Mönche um die elementare Ausbildung berichten staatliche (Corpus Iuris Civilis 3: Novellae, rec. R.SCHOELL – G.KROLL. Berlin 1895, <sup>6</sup>1954, 669) und klösterliche (Descriptio Constitutionis Monasterii Studii. *PG* 99, 1713A–B, Kap. κς' und 1717C, Kap. λς') Regeln. Dazu siehe P.CHARANIS, The Monk as an Element of Byzantine Society. *DOP* 25 (1971) 61–84, 80.

strebt unser Autor durch seinen Kommentar und die *Vita* an<sup>208</sup>. Andeutungen im Kommentar auf seine Angst um das Schicksal der Stadt Jerusalem sowie die Erwähnung seines Besuchs der Heiligen Stätten bestätigen ferner sein besonderes Verhältnis zu dieser Region. In der *Vita* lässt sich weiterhin ein Kontakt des Autors mit der Stadt Trapezunt und dem dortigen Sumela-Kloster feststellen.

Für die Schaffenszeit des Akakios Sabaites ist man mit einer beträchtlichen Variationsbreite von Vorschlägen und Meinungen konfrontiert. Ausgangspunkt sind Aussagen des Autors in seinen beiden Werken. Um die Forschungsgeschichte zu verfolgen, ist es sinnvoll, die betreffenden Punkte dieser Werke kurz vorzustellen.

#### *Die Vita Barnabae et Sophronii als Quelle für Akakios' Schaffenszeit*

Die *Vita Barnabae et Sophronii* hat zuerst das Interesse der Historiker und Hagiographen erweckt, weil sie die früheste Quelle für die Gründung des Sumela-Klosters darstellt, was bereits aus der Einleitung dieses Werkes hervorgeht. Laut diesem Zeugnis wurde der Autor von Mönchen aus dem Sumela-Kloster, mit denen er bekannt war, gebeten, etwas über die beiden Gründer zu schreiben, die dort begraben und bislang in der Anonymität verborgen seien<sup>209</sup>; nicht einmal in den alten liturgischen Diptychen sei ihr Name zu lesen<sup>210</sup>. Ihre *Vita* musste also erdichtet sein, wie O. Lampsides

<sup>208</sup> Vgl. unten Kapitel VI.1. Quellen des Kommentars, S. 116f.

<sup>209</sup> Codex *D*, fol. 423<sup>r</sup>: Πολλάκις αἰτηθεὶς ὑπὸ τινων ἀδελφῶν (οὐκ οἶδ' ὅποθεν κινήθεντες [lege -ντων] πλὴν ὅτι ἐξ ἀγάπης μερίζονά τε τῆς ἐμῆς δυνάμεως ἐσχρηκῶτων ὑπόληψιν) ... ἐγὼ δέ, οἴμοι, τί εἶπω, εἰς τὴν ἐμὴν ἀγνωσίαν ἀναπτύξαι με βουλομένων ἀγαπητῶν ἀδελφῶν καὶ ἐναρέτων τῶ ὄντι τὴν τῶν ἀγίων πατέρων δυοῖν ἀνωνύμων τῶν κειμένων ἔνθεν τοῦ πανιέρου βήματος τοῦ ναοῦ τῆς παναχράντου κυρίας Θεοτόκου. Aus diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass Akakios direkt von den Mönchen des Sumela-Klosters beauftragt wurde. Aus persönlichen Scholien, die beiläufig in der *Vita* zu finden sind, erfährt man, dass Akakios manche der von den beiden Heiligen besuchten Orte im Bereich von Trapezunt selbst erwandert hat. Es ist aber in Ermangelung betreffender Zeugnisse schwierig, die Beziehung von Akakios zum Sumela-Kloster zu bestimmen. Ob er aus Trapezunt stammte oder möglicherweise dort einige Zeit seines Lebens verbrachte, ist nicht klar. Lampsides hat unter „Brüder“ die Kleriker oder Mönchskreise von Jerusalem verstanden, was aber nicht mit den Beziehungen des Patriarchats von Jerusalem zu den trapezuntinischen Komnenen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts begründet werden kann: O.LAMPSIDES, *Μία παραλλαγή τῆς βιογραφίας Ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου*. *Byzantina* 6 (1974) 285–319, hier 314f. und A. 52. Diese Meinung hat er in seinen späteren Artikeln nicht mehr vertreten: DERS., *Εἰδήσεις*, 688, A. 3.

<sup>210</sup> Codex *D*, fol. 424<sup>r</sup>: δέον οὖν ἄνωθεν πάνιν ἀναγαγεῖν τὸν λόγον, ὅθεν ἐξέβημεν, καὶ ὑπο-

gezeigt hat<sup>211</sup>. Erst aus der *Vita* erfahren wir die Namen der Heiligen, des Barnabas (mit Taufnamen Basileios) und seines Neffen Sophronios (mit Taufnamen Soterichos)<sup>212</sup>. Wann sie gelebt haben, ist dem Text nicht eindeutig zu entnehmen, da man auf eine große Zahl von widersprüchlichen Hinweisen stößt.

Der Biograph beginnt die *Vita* mit einer kurzen Lobrede auf Athen, die Heimatstadt der beiden Heiligen. Die Erwähnung einer im dortigen Zentrum stets leuchtenden Fackel<sup>213</sup> bezieht sich auf die Theotokos-Kirche im Parthenon, die seit dem siebten Jahrhundert als Kathedrale bezeugt ist. Der Tradition nach befand sich dort die *Acheiropoietos*-Ikone der Gottesmutter<sup>214</sup>. Die Vorstellung, dass die Christianisierung der Stadt den Parthenon zum ewigen Leuchtturm mache, erinnert an die Antrittsrede (εισβατήριος) des Athener Metropoliten Michael Choniates<sup>215</sup>. Ob der Biograph die Rede des Michael

---

μνήσαι τοῖς βιάσασιν, ὅπως γνώσωσιν οἱ ἐντυγχάνοντες, ὅτι τῆς ὑπὲρ ἡμῶν ἐγχειρήσεως εἰσιν ταῦτα· διὸ καὶ ἀνεβαλλόμεναι εἰδὼς ὅτι μεγάλῃς εἶναι τοῦτο διανοίας καὶ θείῳ πνεύματι πεφωτισμένης, τῶν τοσούτοις χρόνοις σεσηγημένων [τὸν – σεσηγημένους D] νῦν δὲ ἐν τοῖς τελευταίοις ποιήσασθαι τὴν ἐξήγησιν· καὶ μήτε τούτοις ἐπωνυμίας προσῆν, μήτε παλαιοῖς διπτύχοις ἐναποτιθέμενα [-θεμένους D] τὰ παρ’ αὐτῶν, πῶς ἂν τις τούτῳ τολμηρὸς δειχθήσεται, προφητικῶν μὲν ἀμέτοχος ὢν πνεύματος, ἐγχειρεῖν ἐκείνοις ὧν οὐπω οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος τεθειμένων [-θειμένων D].

<sup>211</sup> O.LAMPSIDES, Die von Akakios erdichtete Biographie der Gründer des Klosters Panaja Soumela. *AnBoll* 104 (1986) 127–129.

<sup>212</sup> Zur Bibliographie über die in dieser *Vita* genannten drei trapezuntinischen Heiligen, die beiden Gründer und den Heiligen Christophoros, der zu späterer Zeit mit dem Kloster verbunden ist, siehe A.G.K.SABBIDES – St.LAMPAKES, Γενική Βιβλιογραφία περὶ τοῦ βυζαντινοῦ Πόντου καὶ τοῦ κράτους τῶν μεγάλων Κομνηνῶν τῆς Τραπεζούντας. Athen 1992, 29.

<sup>213</sup> Codex D, fol. 426<sup>v</sup>: ἔχει δὲ καὶ ἐξαίρετον ἢ μητρόπολις τῆς ἀττίδος ταύτης πόλεως μέσον κίονα πορφυροῦν μέγιστον, ὡς [ὁς D] φαίνεται ἀοράτως μέσον τοῦ κίονος λαμπὰς τις ἐξ-ἀππουσα [ἐξ-ἀππου D] φωτοφανοῦσα [-σαν D] νύκτα καὶ ἡμέραν [-ρα D].

<sup>214</sup> Vgl. dazu JANIN, Les églises 317f.

<sup>215</sup> Μηχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ Σωζόμενα, ed. Sp.LAMBROS, 2 Bde. Athen 1879–1880 (Ndr. Groningen 1968), hier Bd. 1, 94,23–26: ἡμεῖς δὲ τρόπον εὐαγέστερον ἕτερον τὴν καθ’ ἡμᾶς ταύτην πάμφωτον ἐκκλησίαν, ἣν καὶ λυχνίον ὀνομάζειν διὰ τῆς θεολογικῆς ἀποκαλύψεως διδασκόμεθα, weiter unten 104,17–23: καὶ ἡ ἀκρόπολις αὕτη τῆς τυραννίδος τῆς ψευδοπαρθένου Ἀθηνᾶς ἀπὴλλακτο καὶ οὐκέτι τὸ ἐπιβώμιον αὐτῆς πῦρ ἀκοίμητον τρέφεται, τῆς δὲ δι’ αἰῶνος παρθένου καὶ Μητρὸς τοῦ Θεοῦ πυρὸς ἀειφανῆς ὡς ἀπ’ οὐρανοῦ τῆς ἄκρας ταύτης ἀνίσχει καὶ οὐχ ὅπως τὴν πόλιν καὶ τὰ τῆς Ἀττικῆς ὑπερόρια διαυγάζει, ἀλλὰ καὶ ὅσην γῆν ἐπέρχεται ἥλιος und weiter unten 104,32–105,2: τοῦτο στυλὸς θεῖου πυρός, τοῦτο τῆς καθ’ ἡμᾶς μυστικῆς καὶ φωτοδόχου νεφέλης ἀπόρροια. Vgl. dazu A.RHOBY, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger*

Choniatos kannte, oder ob es sich hierbei um eine weiter verbreitete Tradition handelt, lässt sich aus dem Text nicht feststellen. Der gleiche Gedanke bezüglich der Theotokos-Kirche in Athen findet sich jedenfalls auch in dem Reisebericht des Wallfahrers Saewulf, der die Stadt im Jahre 1103 besuchte<sup>216</sup>; diese Vorstellung ist also zweifellos in Athen geläufig gewesen<sup>217</sup>.

Der *Vita* zufolge sind die beiden Heiligen unter der Führung der Theotokos von Athen aus aufgebrochen, um für die *Acheiropoietos*-Ikone in Athen<sup>218</sup> (die so genannte *Atheniotissa*, fol. 433<sup>v</sup>) auf dem Berg Mela eine Kirche zu gründen, wie ihnen aufgetragen wurde<sup>219</sup>. So begann ihre lange Reise, die sich langsam zu einer Wallfahrt wandelte<sup>220</sup>, da die beiden Mönche es als ihrer Pflicht betrachteten, die bekanntesten Kirchen und Klöster zu besuchen. Während dieser Reise werden beide in ihrem Glauben geprüft und dafür ausgezeichnet. Sie beweisen eine große Ausdauer bei schwierigen Wetterbedingungen und körperlichen Anstrengungen. Sie können ohne Mühe einen tiefen Fluss überqueren und schließlich viele Widrigkeiten

---

*Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie* 2 (2002) 83–111, hier 94.

<sup>216</sup> Vgl. K.M.SETTON, Athens in the Later Twelfth Century. *Speculum* 19 (1944) 179–208 (Ndr. in: DERS., Athens in the Middle Ages. London 1975, III) hier 189f., 190 mit A. 1.

<sup>217</sup> Bezeichnend für den Ruhm dieser Kirche ist die Aussage des Historikers Ioannes Skylitzes, dass Basileios II. nach seinem Sieg über das westbulgarische Reich Samuels nach Athen gereist ist, um dort der Gottesmutter seine Dankbarkeit zu erweisen: H.HUNGER, Athen in Byzanz: Traum und Realität. *JÖB* 40 (1990) 43–61, 52; J.KODER, Zu einigen Textstellen bei Ioannes Skylitzes, in: C.SCHOLZ – G.MAKRIS (Hrsg.), Πολύπλευρος νόος. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (BA 19). Leipzig 2000, 106–112, hier 111.

<sup>218</sup> Auf Grund dieser Tradition wurde das Kloster zuerst ins zehnte Jahrhundert datiert, später in die Zeit nach dem Jahre 896, als Athen von den Arabern zerstört wurde. Zur Forschungsgeschichte siehe CHRYSANTHOS (PHILIPPIDES), Ἡ Ἐκκλησία 471f.; JANIN, Les églises 318.

<sup>219</sup> Hier begegnen *loci communes* für die Heiligkeitsvorstellung, die auch aus den hagiographischen Werken des Neophytos Enkleistos bekannt sind, wie die göttliche Berufung, der Verzicht auf alles Irdische (*anachoresis*), das Klosterleben nach einer Wallfahrtsreise, die Askese sowie die Wundertätigkeit. Siehe dazu Th.PRATSCH, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin – New York 2005. Vgl. Beispiele aus der *Vita* des Neophytos: GALATARIOTOU, The Making of a Saint, hier „Neophytos’ conception of sanctity“ 75–94.

<sup>220</sup> Vgl. É.MALAMUT, Sur la route des saints byzantins. Paris 1993, 102 und 147f. Über die Gründung eines Klosters zum Abschluss der Wanderung siehe ebenda 191f. Zu dem hagiographischen Topos der Wanderschaft an einen Bestimmungsort siehe PRATSCH, Topos 154f.

überwinden<sup>221</sup>. All diese Eigenschaften sind für Heilige charakteristisch<sup>222</sup>.

Indem der Biograph die Heiligen als Wanderer darstellt, bietet sich ihm die Gelegenheit, auch über die Geschichte der betreffenden Kirche bzw. des Klosters ausführlich zu erzählen. An diesen Stellen sind die wichtigsten historischen Hinweise zu finden, da bedeutende Klöster aus der früh- und mittelbyzantinischen Zeit genannt werden. So entsteht das Problem der zeitlichen Einordnung: Barnabas und Sophronios sollen in der Regierungszeit Theodosios I. „des Großen“ (379–395) die Stadt Korinth besucht haben, als Petros, angeblich Onkel des palästinischen Einsiedlers Kyriakos<sup>223</sup>, Erzbischof von Korinth gewesen sei (fol. 439<sup>r-v</sup>). Sie sollen aber auch später gegründete Klöster besucht haben, wie z.B. das des Heiligen Lukas von Steiris, der im Jahre 953 gestorben ist (fol. 439<sup>v</sup>)<sup>224</sup>, die Megiste Laura auf dem Athos<sup>225</sup> (fol.449<sup>v</sup>–462<sup>v</sup>), die Athanasios Athonites im Jahre 963 gegründet hat<sup>226</sup>, oder die Klöster auf dem Berg Galesion im Bereich von Ephesos, die der Mönch Lazaros († 1054) – der *Vita* zufolge mit Unterstützung des Kaisers Kontantin IX. Monomachos (1042–1055) – baute (fol. 483<sup>v</sup>–491<sup>v</sup>)<sup>227</sup>.

<sup>221</sup> Codex D, fol. 470<sup>v</sup>: κατέλαβόν τινα ποταμόν· ἦν δὲ ὁ μὴν τῆς ἰνδίκτου καὶ ἦν ὁ ποταμὸς ἀναβρασσόμενος λίαν καὶ μῆτε σκάφης περαιούμενος μῆτε γέφυράς τινος εἶναι ἐν αὐτῷ. Ἐν ἀμηχανίᾳ οὖν γεγόμενοι ἠρώτων ἐκ τῶν ἐποίκων τινὰς καὶ μαθόντες μὴ εἶναι ποθὲν πόρον αὐτοῖς, ἕως οὐ παύσῃται τοῦ ρείθρου αὐτοῦ· χεμαρρώδης γὰρ ἦν ὁ ποταμός. Ταῦτα οὖν ἀκούσαντες οἱ δοῦλοι τοῦ Θεοῦ ἔμεινον τὴν ἐσπέραν ἐκείνην παρὰ τὴν ὄχθαν τοῦ ποταμοῦ καί, ὡς τῶν θαυμασίων σου Κύριε, τὸ ροῖζον ἐκείνου τοῦ ποταμοῦ καὶ τὸ ἀφρώδες, πνεύσας διὰ τῆς νυκτὸς ἄνεμος, ἐποίησεν τὴν πρωΐαν νῶτων δοῦναι τοῖς περαιούσιν ἀσφαλῆ· τί οὖν εἴπομεν περὶ τοῦ τοιοῦτου θαύματος;

<sup>222</sup> Vgl. z.B. A.KAZHDAN, Holy und Unholy Miracle Workers, in: H.MAGUIRE (Hrsg.), Byzantine Magic. Cambridge 1995, 73–82, hier 74–76.

<sup>223</sup> Kyriakos ist im Jahre 449 in Korinth geboren. Zu seiner *Vita* (BHG 463) siehe E. SCHWARTZ, Kyrillos von Scythopolis. Leipzig 1939, 222–235.

<sup>224</sup> Laut BECK, Kirche 224, war das Grab des Einsiedlers zuerst ein Wallfahrtsort und wohl erst später, im elften Jahrhundert, auch ein Kloster.

<sup>225</sup> BECK, Kirche 219.

<sup>226</sup> Der betreffende Ausschnitt der *Vita* wurde als eine weitere Version der Athanasios-*Vita* ediert. Siehe dazu LAMPIDES, Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 285–319; vgl. G.GALAVARIS, The Portraits of St. Athanasius of Athos. BS/EB 5 (1978) 96–124; J.NORET, La vie la plus ancienne d'Athanasie l'Athonite confrontée à d'autres vies de saints. AnBoll 103 (1985) 243–252. Vgl. N.B.TOMADAKIS, Ὁ ὁσιος Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης ἐν Κρήτῃ (961 μ.Χ) καὶ ἡ κτίσις τῆς Μεγάλῃς Λαύρας. Athen 1961.

<sup>227</sup> Der betreffende Ausschnitt der *Vita* wurde als eine weitere Version der Lazaros-*Vita* in einem Aufsatz analysiert: O.LAMPIDES, Ἀνέκδοτον κείμενον περὶ τοῦ Ἁγίου Λαζάρου Γαλησιώτου. Theologia 53 (1982) 158–177; vgl. auch A.LAMPROPULU, Βίος ὁσίου Λαζάρου (Diss.). Athen 1986; DIES., Ἀνέκδοτο κείμενο γιὰ τὸν Ὅσιο Λάζαρο Γαλησιώτη.

Die beiden Gründer sollen auch bereits die trapezuntinischen Kirchen der Theotokos Chrysokephalos<sup>228</sup>, des Heiligen Eugenios<sup>229</sup> (fol. 493<sup>v</sup>) und des Prodromos in Bazelon<sup>230</sup> (fol. 500<sup>v</sup>) gekannt haben, während die Kirchen der Heiligen Barbara und der Heiligen Konstantinos und Helena<sup>231</sup> (fol. 503<sup>v</sup>) als ihre eigenen Gründungen bezeichnet werden. Andererseits wird auch ein *terminus ante quem* für die Lebenszeit des Barnabas und des Sophronios angegeben: Der Biograph behauptet, sie hätten die Gründung des Bera-Klosters<sup>232</sup> in der thrakischen Stadt Kypsella nicht erlebt (fol. 472<sup>v</sup>). Das Kloster wurde 1152 vom Sebastokrator Isaak Komnenos, dem Sohn des Kaisers Alexios I., gegründet. Die Auseinandersetzung mit den zeitlichen Angaben der *Vita*<sup>233</sup> lässt erkennen, dass historische Genauigkeit nicht angestrebt

---

*Theologia* 59 (1988) 588–594. Auf das grundsätzliche Problem der beliebigen Kombination historischer Ereignisse innerhalb der hagiographischen Literatur hat bereits A. KAZHDAN, Hagiographie. Byzanz. *LexMA* 4 (1989) 1858–1860, hier 1859, aufmerksam gemacht. Siehe auch P.H.GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint*. Washington, D.C. 2000, 59f.

- <sup>228</sup> Eine frühe Theotokos-Kirche von Chrysokephalos war 914 der Sitz der Metropole. Im zehnten und elften Jahrhundert wurde eine neue Basilika gebaut, die nach einer Zerstörung im 13. Jahrhundert wieder aufgebaut wurde. Siehe BRYER – WINFIELD, *Pontos* 239.
- <sup>229</sup> Eine frühe Kirche war 1021/2 von Basileios II. errichtet worden; sie stand bis 1223 und wurde 1291 als Basilika wieder aufgebaut: Ebenda 224.
- <sup>230</sup> Nach der Meinung Bryers war die Kirche in Bazelon dem Propheten Elias geweiht: Ebenda 289. Sie muss zwischen 1204 und 1461 gegründet worden sein: Ebenda 294.
- <sup>231</sup> Für die beiden Kirchen, Metochia des Sumela-Klosters, ist nur die Tradition bekannt, die auf unseren Biographen zurückgeht. Ihre Identifizierung ist nicht gesichert: BRYER – WINFIELD, *Pontos* 283.
- <sup>232</sup> S.SINOS, *Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira)* (*BA* 16). München 1985; P.SOUSTAL, *Thrakien (Thrake, Rodope und Haimimontos)* (*TIB* 6). Wien 1991, 200–201.
- <sup>233</sup> Der Wohltäter bei der Gründung des Sumela-Klosters mit dem Namen Kortikios, der während der Herrschaft einer *augusta* den Titel *dux* trug (daher auch *augustalios* genannt, 502<sup>r-v</sup>), ließ sich nicht identifizieren: vgl. LAMPSIDES, Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 314, A. 51. Der Name *Kurtikes* ist aus der Palaiologenzeit bekannt, nicht jedoch ein Träger dieses Namens, der als *augustalios* bzw. *dux* bezeichnet wird: siehe PLP, Nr. 13594–13597, 27503 und 93897. Früher ist ein Protoproedros Nikolaos Kurtikes bezeugt, der laut dem Chartular des Paulus-Klosters am Berg Latros im Auftrag des *dux* von Mylassa, Theodoros Papanos, das Paulus-Kloster renoviert hat. Die Renovierung, die nach JANIN, *Les églises* 447 (Nr. 22), um 1143 datiert wurde, ist im Jahr 1128(?) anzusetzen. Eine neue kritische Edition des Latros-Chartulars mit Übersetzung, Kommentar und Indices von O.KRESTEN – Chr.GASTGEBER (*WBS*), ist in Vorbereitung; vgl. E.RAGIA, Λάτρος. Ένα άγνωστο μοναστικό κέντρο στη Δυτική Μικρά Ασία (με λεπτομερή σχολιασμό των εγγράφων του αρχείου της μονής Θεοτόκου του Στύλου). Athen 2006, 288 – 289, zu Papanos und Kurtikes 290.

wurde; das muss aber nicht unbedingt für eine schlechte Informationslage der Mönche aus Jerusalem im 13. Jahrhundert sprechen<sup>234</sup>. Auch spätere aus der *Vita* schöpfende Autoren haben in ihrem Werk diese Widersprüche nicht erkannt bzw. sich nicht damit auseinandergesetzt, wie im Folgenden gezeigt wird. Wie für die Gattung der Heiligenviten typisch, wurde auch hier kein historisch ausgerichteter Lebenslauf bezweckt, sondern eine erbauliche und informationsreiche Schrift mit den beiden Heiligen als Hauptpersonen<sup>235</sup>.

Dieselbe Widersprüchlichkeit gilt auch für die Hinweise des Biographen auf seine eigene Zeit. Diese Hinweise sind für die Datierungsfrage immer wieder von besonderer Wichtigkeit gewesen. Im Folgenden werden die Fälle angeführt, die den Forschern als Anhaltspunkte gedient haben<sup>236</sup>: Der Autor berichtet zuerst, dass die *Acheiropoietos*-Ikone der Theotokos in Konstantinopel, die so genannte Hodegetria, öfters durch die Raubgier der Lateiner (ἄ-ζυμίται) bedroht worden sei (also nach 1204), aber εἰς μάτην αὐτοῖς ἐγένετο ἡ βουλή<sup>237</sup> (fol. 426<sup>v</sup>). Später erwähnt er, dass Attaleia zur Zeit noch unter der Herrschaft der Muslems (Ἰσμηλίται) stehe (fol. 427<sup>r</sup>); die Stadt wurde 1207 von den Seldschuken erobert. So kann die Entstehung der *Vita* in die Zeit nach diesem Jahr gerückt werden. Andererseits behauptet Akakios, dass das erwähnte Kloster von Bera derzeit in voller Blüte stehe (fol. 472<sup>v</sup>)<sup>238</sup> und dass bereits 50 Jahre seit dem Tod des Heiligen Ioannikios († 846) verstrichen seien (fol. 476<sup>v</sup>)<sup>239</sup>. Ein bezeichnendes Beispiel für seine unsicheren

<sup>234</sup> Diese Meinung hat LAMPSIDES, *Eiδήσεις* 697, vertreten. Ein weiteres Beispiel für imaginäre und fehlerhafte Nachrichten bezüglich Trapezunt ist auch das Werk des Panaretos, siehe dazu A.VASILIEV, *The Empire of Trebizond in History and Literature. Byz* 15 (1940/1) 316–377, hier 328f.

<sup>235</sup> Zur Arbeit der Hagiographen siehe die treffenden Bemerkungen von H.DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques (Subs. Hag.* 18). Bruxelles 1955 (Ndr. 1973), 57–100, hier 64. KAZHDAN (coll. SHERRY – ANGELIDI), *A History* 24–25.

<sup>236</sup> Vgl. LAMPSIDES, *Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης* 311–313.

<sup>237</sup> Man kann annehmen, dass der Autor diese Feststellung rückblickend auf die bereits erfolgte lateinische Eroberung von Konstantinopel macht.

<sup>238</sup> Das Bera-Kloster wurde nach 1204 von den Lateinern in Besitz genommen und blieb bis zum Jahre 1205 in ihren Händen, als der Bulgaren-Zar Kalojan es einnahm. Eine Erwähnung des Klostersnames „Bera“ im Jahre 1246 lässt die Annahme zu, dass das Kloster weiterbestehen konnte: SINOS, *Die Klosterkirche* 20. Dass das Kloster nach dem Jahre 1204 zur Festung umgewandelt wurde, wie LAMPSIDES, *Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης* 312, unter Hinweis auf A.ORLANDOS, *Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Βῆρας. Thrakika* 4 (1933) 3–34 meint, bedeutete nicht sein Ende; vgl. SINOS, *Die Klosterkirche* 18f.

<sup>239</sup> LAMPSIDES, *Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης* 312, sieht zu Recht in dieser Erwähnung des Todes des Ioannikios eine alte Vorlage, derer sich unser Autor bedient hat.



Kenntnisse über historische Personen „seiner Epoche“ ist auch die Erwähnung eines „Ioannes Choniates“, der „in diesen Jahren“ Metropolit von Athen gewesen sein soll (fol. 426<sup>r</sup>)<sup>240</sup>. Dies lässt an den Metropolit Michael Choniates denken. Derselbe Name ist noch einmal im Akakios-Kommentar zu finden, doch kommt dort auch die Bezeichnung dieser Person als Chronograph hinzu, welche eigentlich dem Bruder des Metropoliten, Niketas Choniates, zusteht<sup>241</sup>.

Die *Vita* war die Grundlage für eine neue Biographie der beiden Gründer, die 1775<sup>242</sup> im Druck erschien und die *Vita* ersetzte<sup>243</sup>. Der historische Wahrheitsgehalt der neuen Biographie ist konsequenterweise nicht sehr hoch<sup>244</sup>. Parthenios Metaxopoulos, Archimandrit des Sumela-Klosters, hat Neophytos Kausokalybites beauftragt, die Geschichte des Sumela-Klosters niederzuschreiben, und die ihm aus dem Kloster bekannten Quellen zur Verfügung gestellt. Der erstgenannte hat den Prolog des Buches geschrieben und dort die verwendeten Quellen in jambischen Versen angegeben; unter diesen nennt er auch Akakios Sabaïtes<sup>245</sup>. Nach Ansicht von O. Lampsides handelt es sich um eine „Überarbeitung“ der Akakios Sabaïtes zugeschriebenen *Vita*, nicht nur, weil diese die einzige aus der byzantinischen Zeit bekannte *Vita* ist, sondern auch, weil die beiden Texte sich nur durch unwesentliche Abweichungen voneinander unterscheiden<sup>246</sup>. Man muss jedoch berücksichti-

<sup>240</sup> Auf fol. 426<sup>r</sup> (ebenda) heißt es: ἄγε δὴ καὶ ἕτερον ἀρχιερέα τῆς πόλεως ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις, τὸν μέγαν λέγω (λόγῳ LAMPSIDES, Ἰωάννης, Ἰωάννης, τὸ ἐπίκλην ὁ Χωνιάτης, σοφὸς ὢν τὰ θεῖα καὶ διδάσκαλος [lege σοφὸν ὄντα ... διδάσκαλον].

<sup>241</sup> Von dieser Zeitangabe und der Person wird später noch die Rede sein; siehe unten S. 79f. und 145f.

<sup>242</sup> Leipzig 1775. Nachdruck bei O.LAMPSIDES, Ἡ διασκευὴ; siehe dazu DERS., Συμβολὴ εἰς τὸν βίον τῶν Ἀθηναίων μοναχῶν ἰδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελά. *Τὰ Ἀθηναϊκά* 2 (1956) 3–12; G.I.ZABIRAS, Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον. Athen 1972, 517.

<sup>243</sup> Vgl. z.B. Metropolit von Trapezunt CHRYSANTHOS (PHILIPPIDES), Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, wo Akakios Sabaïtes überhaupt nicht erwähnt wird.

<sup>244</sup> Siehe dazu VASILIEV, The Empire of Trebizond 329.

<sup>245</sup> Alle diese Informationen sind dem Prolog des im Jahre 1775 edierten Buches zu entnehmen. Er ist jedoch nicht nachgedruckt worden; den Inhalt hat O. Lampsides wiedergegeben: O.LAMPSIDES, Ὁ βίος τῶν ὁσίων ἰδρυτῶν τῆς μονῆς Σουμελά, κατὰ τὸν Νεόφυτον Κausοκαλυβίτην. *AP* 40 (1985) 281–292, hier 283.

<sup>246</sup> LAMPSIDES, Ὁ βίος τῶν ὁσίων ἰδρυτῶν 289–292; dasselbe gilt für eine ältere kurzgefasste Geschichte des Klosters von Metaxopoulos (Bukarest 1768) sowie für ein Synaxarion der beiden Heiligen von Kausokalybites (Bukarest 1769). Nachdruck bei: O.LAMPSIDES – FI.MARINESCU, Δύο προγενέστερα τῆς „Διασκευῆς“ μορφὰι τοῦ ἱστορικοῦ τῆς ἰδρύσεως τῆς μονῆς Σουμελά. 1. Teil. *AP* 41 (1986) 221–229, 2. Teil. *AP* 41 (1986) 230–239.

gen, dass diese Unterschiede auf die Bemühung zurückzuführen sind, die vagen historischen Andeutungen der Vorlage, die bis dahin nicht verifizierbar waren, durch genaue zeitliche Angaben und Namen zu konkretisieren. Nach Parthenios Metaxopulos ist die Datierung der Lebenszeit des Akakios Sabaites in der Regierungszeit von Konstantinos IV. (668–685) anzusetzen<sup>247</sup>. Wie er zu diesem Schluss kam, hat er nicht begründet; es ist jedenfalls erstaunlich, dass er die Anspielungen der *Vita* auf eine spätere Zeit nicht beachtet hat. Entscheidend ist, dass alle späteren Historiker diese Datierung übernahmen, bis es im Jahre 1965 zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Werk des Akakios kam.

Im Prolog seiner Geschichte des Sumela-Klosters hat der Historiker Ep. Kyriakides eingeräumt, dass er die von Metaxopulos und Kausokalybites 1775 publizierte Biographie für die betreffenden Kapitel seines Buches ausgeschöpft hat<sup>248</sup>, durch die er über Akakios Sabaites erfahren hat. Aus diesem Grund hat er auch die bereits erwähnte Datierung übernommen. Zu ergänzen ist, dass Akakios von Ep. Kyriakides (bzw. von Metaxopulos) als Autor einer Geschichte des Sumela-Klosters und einer Akoluthie der beiden Heiligen Gründer bezeichnet wird<sup>249</sup>. Es ist jedoch bisher in der handschriftlichen Überlieferung keine Akoluthie unter dem Namen des Akakios Sabaites bekannt. Die Datierung von Metaxopulos und Kausokalybites wurde auch von Sp. Lambros übernommen, der im Jahre 1904 einen Artikel über Theonas veröffentlicht hat<sup>250</sup>, einen Chronisten des trapezuntinischen Reiches, der sich später als Phantomgestalt des bekannten Fälschers Konstantinos Simonides erwiesen hat<sup>251</sup>. Im Gegensatz zu Ep. Kyriakides waren Sp. Lambros zwei athonitische Codices mit den Werken des Akakios (Dionysiu

<sup>247</sup> Seine Datierungskriterien sind nicht zu erschließen. Vielleicht war die Datierung in seinem Prolog zu finden, wo von den Quellen die Rede ist. In den übrigen nachgedruckten Werken von Metaxopulos und Kausokalybites konnte sie nicht ausfindig gemacht werden. Auch LAMPSIDES, Συμβολή 7–9, gibt keine genaue Angabe. Vgl. DERS., Ὁ βίος τῶν ὁσίων ἰδρυτῶν 286–287; DERS., Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 307–311.

<sup>248</sup> KYRIAKIDES, Ἱστορία κβ'; LAMPSIDES, Ὁ βίος τῶν ὁσίων ἰδρυτῶν 283, A. 2.

<sup>249</sup> KYRIAKIDES, Ἱστορία ιστ'; LAMPSIDES, Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 309.

<sup>250</sup> SP.LAMBROS, Θεωνᾶς. Ἄγνωστος χρονογράφος τῆς Αὐτοκρατορίας τῆς Τραπεζούντος. *NE* 1 (1904) 190–202, hier 200.

<sup>251</sup> IPAMBUKES, Θεωνᾶς. Ἀνύπαρκτος χρονογράφος τῆς Αὐτοκρατορίας τῆς Τραπεζούντος. *EEBS* 23 (1953) 716–721. So auch O.LAMPSIDES, Τινὰ περὶ τοῦ ἔργου καὶ τῶν ἰδεῶν Μιχαὴλ Παναρέτου. *AP* 19 (1954) 37–60, hier 42f.; vgl. ferner die Edition der Chronik von Michael Panaretos: DERS., Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν. *AP* 22 (1958) 5–128, hier 40.

268 und Iberon 652) bekannt. Erst im Jahre 1956 versuchte O. Lampsides<sup>252</sup> auf Grund der Verweise von Metaxopulos auf die *Vita* des Akakios den Beitrag des Akakios herauszufinden und setzte die Abfassung seines Werkes nach dem zehnten Jahrhundert an. In weiteren Artikeln hat Lampsides Auszüge aus der *Vita* ediert und wichtige historische Anspielungen aufgezeigt, von denen die späteste auf das Jahr 1207 (seldschukische Besetzung von Attaleia) hinweist. Davon ausgehend hat er die Abfassung der *Vita* einige Jahre nach 1207 angesetzt<sup>253</sup>.

Unbeachtet blieb jedoch in der bisherigen Forschung eine Anspielung, die auf spätere historische Ereignisse verweist als die des Jahres 1207. Diese findet sich im Testament des Heiligen Barnabas, das er seinem Neffen Sophronios und seinen Mönchen hinterlässt und in dem er in Anlehnung an die Ankündigung der Ankunft Christi im Lukas-Evangelium (Luc. 21,25–27) das Schicksal des Klosters prophezeit. Nach der Ratlosigkeit, die infolge der „Auseinandersetzungen von Völkern“ (συναχὴ ἔθνων) herrschen wird, wird im Ort ein Wiederaufleben durch die Intervention der Gottesmutter folgen. Barnabas bemerkt weiterhin, dass diese neue Blüte Menschen genießen würden, die nicht fromm, sondern eher selbstsüchtig und habgierig seien, und dabei zieht er eine weitere Parallele zur Ankunft Christi<sup>254</sup>. Die Bestätigung unseres Autors, dass diese Weissagung bereits erfüllt sei, lässt eine Verbindung zu bestimmten historischen Geschehnissen zu<sup>255</sup>: An feindlichen Bedrohungen der Stadt Trapezunt sind eine kurze Besetzung durch die Seldschuken im Jahre 1071 sowie drei erfolglose Angriffe im Jahre 1223 bekannt. Durch diese Angriffe sind einige Klöster des trapezuntinischen Einflussbereiches zum ersten Mal historisch belegt<sup>256</sup>. In einer weiteren Erwäh-

<sup>252</sup> LAMPSIDES, Συμβολή 10–11.

<sup>253</sup> LAMPSIDES, Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 313 und 319.

<sup>254</sup> Codex D, fol. 508<sup>v</sup>: ἐγὼ γὰρ ἔγνω ὅτι μετὰ τὴν ἐμὴν ἀποδημίαν μετὰ τινος καιροῦ πάλι ὁ τόπος οὗτος, οἱμοί, ἄπορος γενήσεται συναχῆς ἔθνων γενομένης· ἀλλ' οὐν ὑστερον δοξάσει πάλιν ἡ πανάχραντος τοῦ Θεοῦ Μήτηρ τὸ ἑαυτῆς οἶκημά τε καὶ ἀνάκτορον, πλὴν ὅτι οὐχ οὕτως ὡς νῦν τιμᾶται ἐν ἡμῖν ἢ ἀκτησία τε καὶ ἀκτημοσύνη καὶ τὸ φιλήσυχον ἀλλὰ φίλαυτοι καὶ φιλοκτήμονες, πλὴν ὅτι ἐνάρετοι. Ἐπισφραγίζω οὖν τὴν ἐμὴν διαθήκην λέγων· „ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν“.

<sup>255</sup> Codex D, fol. 509<sup>r</sup>: πλὴν ἀλλὰ τοιοῦτον μὲν ἔσχεν (ὡς) χάριν ὁ ἱερός Βαρνάβας τὸ τῆς ζωῆς τέλος· οὐκ ἄδηλον δέ, οὐδὲ πρὸ τοῦ θανάτου μηδὲν περὶ τούτου προγνοῦς τε καὶ προφθεγγόμενος, ὡσπερ ἤδη καὶ φθάσαντες ἐγνωρίσαμεν, ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτοῦ καὶ τῆς μελλούσης ἀπορίας τοῦ τόπου προμνηθεῖς καὶ προμνησᾶς ἀκριβέστατα.

<sup>256</sup> Zu den Angriffen der Seldschuken unter der Führung von Mugith al-Din Tugrilsah von Erzurum siehe BRYER – WINFIELD, Pontos 182f.; vgl. auch BECK, Kirche 212.

nung der Verwüstung des Klosters ist konkreter von Plünderungen und Eroberungsversuchen die Rede, was an die Angriffe des Jahres 1223 denken lässt<sup>257</sup>. Wenn es sich so verhält<sup>258</sup>, dann müssen auch die vorübergehende Schwächeperiode und die nachfolgende Blütezeit des Klosters etwa in der Mitte des 13. Jahrhunderts angesetzt werden. Zu dieser Zeit soll auch ein Heiliger namens Christophoros vor Ort gewirkt haben; nach dessen Tod hat, der Überlieferung zufolge, Akakios die *Vita* geschrieben. Ob die Blüte des Klosters auch mit dem trapezuntinischen Kaiser Ioannes II. (1280–1297), dem ersten Patron des Sumela-Klosters<sup>259</sup>, in Zusammenhang steht, lässt sich aus dem Text nicht entnehmen<sup>260</sup>. Eine vollkommene Zerstörung des Klosters durch feindliche Angriffe ist jedenfalls historisch nicht bewiesen. Es ist anzunehmen, daß der Autor dadurch die Wiederauflebung und den derzeitigen Glanz hervorheben will.

Abschließend lässt sich zum Charakter der *Vita* feststellen, dass sie oft an einen Reisebericht erinnert, was auf die Absicht des Autors zurückzuführen sein mag, Erlebnisse aus eigenen Wallfahrten einzuarbeiten<sup>261</sup>. Die Wider-

<sup>257</sup> Codex *D*, fol. 511<sup>v</sup>: πλεῖστοι τε χρόνοι διελθόντες καὶ ἡ μονὴ εἰρηναίαν κατάστασιν ἔχουσα (φεῦ τῶν ἐμῶν ἀμαρτιῶν), ἐξαίφνης σμῆνος τι πλεῖστον τῶν Ἀγαρηῶν κατέλαβεν διυλίζων (ἀν λρίζον?) καὶ πορθῶν τὰτα δὴ τὰ μέρη, ὥστε καὶ τῇ πόλει Τραπεζῶ (lege Τραπεζοῦντι) παρακαθίσαι ἐλεπόλεις τε τάξει κατὰ τοῦ ἁστεως. Καὶ τοῦτο συμβάν, ἄπορος ἐγένετο καὶ ἡ μονὴ ἐξ ἀνθρώπων κατὰ τὴν προφητείαν, ὡς ἄνωθεν εἰρήκαμεν, τοῦ θεοφόρου πατρὸς προειρηκότος· ἔμεινεν οὖν ἡ μονὴ ἱκανοὺς χρόνους εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίζομένη, ὥστε οὐδὲ μνεῖα τις ἦν ἰστορῆσαι παρά τινος ὅτι ἦν ποτέ.

<sup>258</sup> DELEHAYE, *Les Légendes* 210, hat die Gefahr angesprochen, der Historiker leicht ausgesetzt sind, rein hagiographische Ausführungen, die aber wegen des Fehlens eines legendenhaften Charakters glaubhaft scheinen, historisch zu interpretieren.

<sup>259</sup> Er zählt zusammen mit Alexios II. (1297–1330) und Basileios (1332–1340) zu den bekannten Patronen des Klosters: BRYER – WINFIELD, *Pontos* 254; Literatur über Schenkungen und Pronomia von weiteren Großkommenen an das Kloster siehe bei SABBIDES – LAMPAKES, *Γενική Βιβλιογραφία* 42.

<sup>260</sup> Der Name des Sumela-Klosters erscheint erst im 13. Jahrhundert in den schriftlichen Quellen: BRYER – WINFIELD, *Pontos* 254 und 283–5; auf Grund kunsthistorischer Elemente kann das Kloster frühestens ins 12. oder 13. Jahrhundert datiert werden: Wandmalereien im Bereich der Klosteranlage sind eventuell in das Jahr 1260 zu datieren; diejenigen aus einer Kapelle des Klosters lassen sich schon für das 12. Jahrhundert ansetzen, siehe dazu: Ebenda 285.

<sup>261</sup> Vgl. z.B. Codex *D*, fol. 489r: ἐμέρισεν οὖν ὁ ὄσιος τὸ ὄρος εἰς τετραμερῆ, ἦγουν τοῦ ἐνιαυτοῦ, μακρόθεν ἐκ τοῦ εὐκτηρίου τὰς σκηνάς πηξάμενος κύκλω τοῦ ὄρους· τὸ δὲ σχῆμα ἐκάστης σκηνῆς τοιόδε (τοιόνδε *D*) ἦν· ἄς (αἰς *D*) καγῶ οικείοις ὀφθαλμοῖς τεθέαμαι. Wenn diese Aussage auf unseren Autor selbst und nicht auf seine Vorlage zurückgeht,

sprüchlichkeit der Angaben wiederum kann daran liegen, dass der Biograph seine Quellen unkritisch übernommen hat.

*Der Kommentar des Akakios Sabaites als Quelle für seine Schaffenszeit*

Für die Ermittlung der Lebenszeit des Akakios Sabaites spielt auch sein Kommentar zum Großen Kanon eine wichtige Rolle. Die dort enthaltenen zeitlichen Angaben werden hier im Zusammenhang mit den sich darauf beziehenden Datierungsvorschlägen vorgestellt.

Die einzige explizite Aussage des Kommentators über seine Epoche, er lebe im ἕβδομος αἰών<sup>262</sup>, wurde missverstanden und hat lange Zeit in die Irre geführt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Metaxopulos, von der Annahme ausgehend, dies bedeute das „siebte Jahrhundert“, zu der Vermutung kam, dass Akakios in der Regierungszeit von Konstantinos IV. Pogonatos um das Jahr 680 gelebt hat. Auf Grund der *Vita* wusste Metaxopulos bereits, dass die beiden Heiligen schon in der Regierungszeit Theodosios I. des Großen (379–395) ihre lange Reise begonnen und um die Jahrhundertwende ihr Kloster gegründet hatten. Er behauptete auch, dass der Heilige Christophoros, dem das Sumela-Kloster das Wiederaufleben nach (angeblich) „langjährigem Verlassen“ verdankte, in der Regierungszeit Konstans II. (641–668), des Enkels des Herakleios (610–641), gewirkt habe. In einer Anmerkung gestaltet er diese Angabe noch präziser; es sei das Weltjahr 6152 bzw. 644 n. Chr. gemeint<sup>263</sup>. Diesbezüglich hat er auf Ioannes VIII. Xiphilinos, den Patriarchen von Konstantinopel (1064–1075), Athanasios Daimonokatalytes, den Metropolit von Trapezunt (vielleicht im 16. Jahrhundert), Nikodemos aus Kolchis und Akakios verwiesen, deren Werke über Trape-

---

bestätigt sie, dass er auf dem Berg Galesion gewesen ist.

<sup>262</sup> Auf fol. 25<sup>v</sup> des Codex *R* heißt es im Zusammenhang mit der Kommentierung des Troparions με´ (Ἐκόσμησα): Διὰ τοῦτο, φησὶ ὁ πατήρ, ἔξακολουθήσας ἐγώ, δεικνύων ἐμέ· ποῦ γάρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τῷ ἁγίῳ ἴχνος τοιοῦτον; Δι’ ἐμὲ ταῦτα φησὶ, δι’ ὧν καὶ κατακρίνομαι. Οἴμοι οἴμοι τῷ ἀθλίῳ· λογίζομαι γάρ, ὅτι εἰ ἐγίνωσκεν ὁ θεὸς οὗτος πατήρ ὁ ταῦτα γράφων θεῖο πνεῦματι ὅτι ἐν τῷ ἕβδόμῳ αἰῶνι δι’ ἐμοῦ τοῦ τάλανος μέλλουσιν ἀνασκευαλίζεσθαι (an ἀνακεφαλίζεσθαι?) οἱ αὐτοῦ ἅγιοι λόγοι, οὐδὲ γὰρ τολμῶ εἰπεῖν ἐρμηνεύεσθαι... Auf fol. 34<sup>r</sup> wird zum Schluss der Erklärung des Troparions νη´ (Ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι Θεός· ἐνωτίζου) wieder der siebte Aion erwähnt: Οἴμοι οἴμοι, ὅτι ἐκλέλοιπαν οἱ ὄσιοι καὶ οὐκ ἔστιν ὁ συνίων καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν Θεόν. Σπάνις μεγάλη ἐγένετο τῶν κατορθουμένων τὸ ἀγαθόν, πάντες μετὰ πάθους πετόμενοι· τί οὖν γένοιτο’ ἂν ταῖς ἡμετέραις ἡμέραις ταύταις τοῦ ἕβδόμου αἰῶνος;

<sup>263</sup> Vgl. Anmerkung 2 von Metaxopulos im Nachdruck bei LAMP SIDES, Ἡ διασκευὴ 43.

zunt jedoch – außer dem des Akakios – verschollen sind<sup>264</sup>. Abgesehen davon ist keine Spur dieser Information in der *Vita* zu finden. Metaxopulos setzte also Akakios Sabaites gegen Ende des siebten Jahrhunderts an, vielleicht im Glauben, dass das Verlangen nach einer *Vita* der Gründer nicht viel später erfüllt werden sollte<sup>265</sup>. Es bleibt letztlich unklar, ob er die zeitlichen Angaben über den Heiligen Christophoros wie auch über Akakios aus einer anderen Quelle entlehnt oder aus der mündlichen Tradition geschöpft hat, wobei letzteres wahrscheinlicher erscheint<sup>266</sup>.

Am Rande erwähnt sei hier die Einordnung des Akakios unter die nachbyzantinischen Kommentatoren. A. Kominis hat sich im Rahmen seiner Studie über Gregorios Pardos mit dem Thema der byzantinischen Kommentatoren von Kanones und anderen Hymnen befasst und die Lebenszeit des Akakios auf der Basis zweier Handschriften des Kommentars, die aus dem 17. Jahrhundert stammten, im 17. Jahrhundert angesetzt<sup>267</sup>.

M. Richard hat sich im Jahre 1965 mit dem Kommentar zum Großen Kanon anhand des bereits erwähnten Codex Athon. Dionysiu 268 befasst. Er hat auf eine historische Anspielung des Kommentators hingewiesen, der bei der Erklärung des letzten Troparions die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner beklagt<sup>268</sup>. Daraus hat Richard geschlossen, dass die letzten Seiten des Werkes auf die lateinische Eroberung Konstantinopels hinweisen. Seiner Meinung nach sind sie einige Tage oder Wochen nach dem Eintreffen der Nachricht im Sabas-Kloster geschrieben worden<sup>269</sup>. Um den vom Autor

<sup>264</sup> Vgl. LAMPSIDES, Ὁ βίος 285–289.

<sup>265</sup> LAMPSIDES, Ὁ βίος 287, erwähnte ferner eine mögliche Verbindung der Lebenszeit des Heiligen Christophoros mit derjenigen des Akakios.

<sup>266</sup> Das gilt für alle seine Angaben. Siehe dazu KYRIAKIDES, Ἱστορία ἰδ'–ιζ'; LAMPSIDES, Συμβολή 7–9.

<sup>267</sup> Codex Athon. 4772 (Iberon 652) aus dem 17. Jahrhundert und Codex Athen., Metochion Sancti Sepulcri 533 aus dem Jahre 1641; vgl. KOMINIS, Γρηγόριος Πάρδος 120, A. 1.

<sup>268</sup> Anhang, σγ' Z. 20–21 (S. 379): αὐτάνδρῳ καὶ ὑποβρύχιῳ ἐγενόμεθα ὑπὸ τῶν ἁθέων ἄζυμιπῶν. Vgl. RICHARD, Le commentaire 304–311; DETORAKES, Βυζαντινὴ Φιλολογία, Bd. 2, 302, wo die Entstehung des Kommentars ohne nähere Begründung im 12. Jahrhundert angesetzt wird. Zur byzantinischen Charakterisierung der Lateiner als *gottlos* siehe auch die Erzählung des Eustathios in der „Eroberung Thessalonikes“ über die Schändung von Gotteshäusern durch lateinische Hand: St.KYRIAKIDES, Eustazio di Tessalonica, La espugnazione di Tessalonica. Palermo 1961, 106. Negative Bezeichnungen der Lateiner sind in der Hofdichtung besonders nach den Kreuzzügen kein seltener Fall: siehe dazu W.HÖRANDNER, Ἡ εἰκόνα τοῦ ἄλλου. Λατίνοι, Φράγκοι καὶ βάρβαροι ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ τῶν Κομνηνῶν. Δωδώνη (Φιλολογία) 23 (1994) 115–131, hier 124.

<sup>269</sup> Im Kommentar des letzten Troparions (σγ': Τὴν πόλιν) spricht Akakios über die Preis-

erwähnten ἔβδομος αἰών mit dem Jahre 1204 zu vereinbaren, hat er gefolgert, dass der *siebte Aion* nicht der byzantinischen, sondern der alexandrinischen Zeitrechnung entspreche, dass also das Jahr 6696 der alexandrinischen Ära gemeint sei<sup>270</sup>.

Die Datierung kurz nach 1204 akzeptierte auch O. Lampsides, als er 1974 eine neue Version (παραλλαγή) der Biographie des Athanasios Athonites<sup>271</sup> veröffentlichte, die er aus der von Akakios verfassten *Vita* herausgenommen hat. Dabei befasste sich der Gelehrte auch mit der Frage der Datierung und wies auf die eschatologische Bedeutung des Ausdruckes *siebter Aion* hin<sup>272</sup>. Es handelt sich um eine Weltenderwartung in Byzanz, die auf dem Wochenschema (7 Tage) der Erschaffung der Welt beruht. Danach sollte die Weltgeschichte *sieben Aiones* dauern, wobei jeder *Aion* 1000 Jahre umfasse. Mit dem *siebten Aion* war also die letzte Periode der Weltgeschichte gemeint, der Aion der Herrschaft des Übels, an dessen Ende die Welt untergehen werde. Ist die Geburt Christi 5508 Jahre nach der Erschaffung der Welt angesetzt, dann ist der *siebte Aion* die Zeitspanne vom Jahre 492 n. Chr. bis zum Jahre 1492 n. Chr.<sup>273</sup>. Es handelt sich um die Einteilung der Weltgeschichte, die sich in den letzten Jahrhunderten des byzantinischen Reiches durchgesetzt hat, nachdem andere Berechnungen des Weltendes nicht Realität geworden waren: Die verbreitetste Berechnung ist Hippolytos von Rom zuzuschreiben, der die Geburt Christi auf das Jahr 5500 der Weltzeit und das Weltende wegen der sechstägigen Welterschaffung auf das Jahr 6000 festgelegt hatte<sup>274</sup>. Als diese 500 Jahre verstrichen waren, ohne dass es zum

---

gabe der Kaiserstadt Konstantinopel durch Gott und die Theotokos, so dass diese jetzt unter der Herrschaft der „gottlosen“ Azymiten leide (Anhang, σνγ' Z. 35, S. 380): ὃ πῶς ἠφάνισθη ἡ μεγάλη πόλις αὕτη. Vgl. RICHARD, Le commentaire 305.

<sup>270</sup> Ebenda 306.

<sup>271</sup> LAMPSIDES, Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης 285–319.

<sup>272</sup> Ebenda 316f. Dafür sprechen die folgenden Stellen aus dem Kommentar: 1) im Prooimion (Z. 79–81, Anhang, S. 231) heißt es: μηδεὶς οὖν ἀλειφέσθω δυσωδιᾶν ἀπιστίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου· μὴ παρατραπῶμεν τῆς εὐθείας ὁδοῦ, ἀγαπητοί. 2) Im Kommentar zum Troparion δ' (Τὸν πρωτόπλαστον) schreibt Akakios über Andreas: ὅσα δὲ λέγει ὁ πατήρ, δι' ἐμὲ λέγει· ὁ γὰρ ἅγιος ἐκεῖνος λίαν ἦν φύλαξ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ· δι' ἡμᾶς γὰρ ἔγραψεν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰῶνων κατήντησεν. 3) In der Erklärung des Troparions μδ' (Φιλόυλον) heißt es: ὁρᾶς, ἀγαπητέ, τί ὠφελεῖ ἡ τύρβη καὶ ἡ ὕλη τοῦ αἰῶνος τούτου; Διὸ πειθόμεθα τῷ μακαρίῳ Παύλῳ τῷ παραινοῦντι· «τροφᾶς καὶ σκεπάσματα τοῖς τυχοῦσι, τούτοις ἄρκεσθησώμεθα» (1Tim.6,8).

<sup>273</sup> G.PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie (*Münchener Universitäts-Schriften* 9). München 1972, 94.

<sup>274</sup> Ebenda 79f.

Weltende gekommen war, hat man die Geburt Christi im Jahr 6000 angesetzt, das vorläufige Weltende um nochmals 500 „nach hinten“ verlegt und konnte damit die Jahrtausendwende als mögliches Ende der Zeiten betrachten, wie es erstmals in einem Fragment aus der verlorenen Weltchonik des Hesychios von Milet bezeugt ist<sup>275</sup>. Als auch dieser Zeitpunkt verstrichen war, blieb nur das Jahr 1492 (*siebtes Millenium*) für die Enderwartung übrig, um die Berechnung der Weltzeit mit dem Wochenschema in Einklang zu bringen<sup>276</sup>. Nach der türkischen Eroberung von Konstantinopel hat der Ausdruck *siebter Aion* eine symbolische Bedeutung bekommen<sup>277</sup>.

Die Endzeiterwartung passt sehr gut zum katanyktischen Charakter des Großen Kanons und des Kommentars. Von diesem Zeitverständnis des Kommentators ausgehend muss auch seine Redewendung *ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις* interpretiert werden. Wenn er für die Regierungszeit Basileios' II. den Ausdruck *in unseren Jahren* verwendet, sind die *letzten Tage* gemeint<sup>278</sup>. In diesem Sinn wird diese Redewendung auch für jenen „Ioannes Choniatas“ verwendet<sup>279</sup>.

Der Hinweis auf das Geschichtswerk eines Choniatas lässt allerdings – trotz der Verwechslung der Tätigkeiten der beiden Brüder Niketas und Michael Choniatas<sup>280</sup> und der irrtümlichen Benennung *Ioannes*<sup>281</sup> – die An-

<sup>275</sup> Das Fragment wurde von Ioannes Malalas und in der Osterchronik übernommen. Diese Ansicht begegnet später auch bei Germanos I. und Basileios von Neopatrai: PODSKALSKY, *Reichseschatologie* 93f.

<sup>276</sup> S.I.KURUSES, *Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου καὶ ἡ κατὰ τὸ ἔτος 1346 πτώσις τοῦ τροῦλλου τῆς Ἁγίας Σοφίας*. *EEBS* 37 (1969/70) 211–250, hier 217–223; P. MAGDALINO, *The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and its Propaganda*, in: R. BEATON – Ch. ROUECHÉ (Hrsg.), *The Making of Byzantine History* (Festschrift D.M. Nicol). London 1993, 3–34, hier 27.

<sup>277</sup> Vgl. Anastasios Gordios: PODSKALSKY, *Reichseschatologie* 63f., 94 mit A. 555; DERS., *Der Fall Konstantinopels in der Sicht der Reichseschatologie und der Klagelieder*. *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975) 71–86.

<sup>278</sup> Anhang, ρλβ' Z. 79–97 (S. 296–297): διὰ τοῦτο καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις λάμποντος (lege λαμπούσης) τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, βασιλέως Χριστοῦ Κυρίου Κωνσταντινουπόλεως, ὁ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει Βασίλειος ὁ ἐπίκλην Βουλγαροκτόνος... Er verwendet auch den Ausdruck *vñ ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (Anhang, σγ' Z. 18, S. 379), der bei frühen Kirchenvätern für die Zeit Christi bezeugt ist: vgl. LAMPE 551 s.v. ἔσχατος.

<sup>279</sup> Siehe dazu unten Kapitel V.I. Quellen des Kommentars, S. 145.

<sup>280</sup> Irrtümliche Zuschreibungen von einigen Schriften Michaels an seinen Bruder Niketas wurden bereits festgestellt: Nicetae Choniatae *Orationes et Epistulae*, ed. I.A. VAN DIETEN (*CFHB* 3). Berlin 1973, VIII mit A. 4.

<sup>281</sup> Es ist nicht gelungen, Anzeichen für eine Verwechslung der beiden Choniatas-Brüder mit



nahme zu, dass Akakios die Ἱστορία Χρονική von Niketas Choniates im Sinn hatte, ein historisches Werk, das in drei Fassungen<sup>282</sup> überliefert ist. Die eine Fassung setzt mit dem Tode des Alexios I. Komnenos (1118) ein und reicht bis Ende März 1205, eine längere Fassung reicht bis zum November 1206 und eine dritte beinhaltet nur die Zeit von den Vorbereitungen des Vierten Kreuzzuges bis zum Herbst 1207. Sollte Akakios das Werk im Sabas-Kloster gesehen haben – was freilich von der angeblich zitierten Erzählung in seinem Kommentar nicht bestätigt wird –, so ist theoretisch ein Zeitpunkt nach dem Jahre 1205 als *terminus post quem* anzunehmen, bis das Werk des Niketas Choniates in Mönchskreisen in der Provinz (Jerusalem) bekannt wurde. Doch steht das Jahr 1204 immerhin unzweifelhaft als ein *terminus post quem* für die Anfertigung des Kommentars fest.

Die späteste Zeitgrenze liefert wiederum die handschriftliche Überlieferung mit dem Codex Iberon 336 (Athon. 4456) aus dem zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts, der eine frühere Fassung des Kommentars enthält. Zwischen diesen beiden sicheren Zeitgrenzen, die rund 130 Jahre voneinander entfernt sind, ist die Abfassung des Werkes anzusetzen.

Ein zusätzlicher Anhaltspunkt, der indirekt auf einen engeren *terminus ante quem* hinweisen könnte, ist am Ende der Erklärung des Troparions ρλε' (Τὰς ἐρήμους) mit dem Thema des brennenden Dornbusches zu finden. Nachdem die alttestamentliche Stelle erstellt wurde, ist in der Anrede an das Publikum der Glaube ausgedrückt, dass die Gottesschau (θεοφάνια) einem Menschen möglich sei, wenn er sich von allem Irdischen zurückziehe und sein Leben Gott weihe. Es wird hier nichts Anderes angedeutet als, was im

---

einer anderen Person namens *Ioannes* in dieser Familie festzustellen. (Es ist lediglich ein Protonotarios der Metropolis von Serrhai um das Jahr 1377 mit diesem Namen belegt, doch scheidet eine Verwechslung mit diesem aus chronologischen Gründen aus: PLP Nr. 31239). Die Möglichkeit, dass unser Kommentator den Namen „Ioannes Choniates“ bereits in einer Handschrift gesehen hat, konnte auf Grund der Codices aus dem Bereich von Jerusalem (PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμίτικὴ Βιβλιοθήκη) aus der Edition der Chronographie (Nicetae Choniatae Historia, ed. I.A.VAN DIETEN, [CFHB 11]. Berlin 1975), der Reden und Briefe des Niketas (DERS., Nicetae Choniatae Orationes) und der Werke von Michael Choniates (Μιχαήλ Ἀκομινάτου, ed. LAMBROS) nicht festgestellt werden. Vgl. die Aufstellung der Werke von Michael Choniates bei G.STADTMÜLLER, Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138–ca. 1222). Rom 1934, 213–223 und 237–273; vgl. F.Ch.KOLOVOU, Μιχαήλ Χωνιάτης. Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του. Το Corpus των επιστολών (Ponemata 2). Athen 1999, 25–44, 47–54.

<sup>282</sup> Nicetae Choniatae Historia VIII (ed. VAN DIETEN).

Troparion bereits vorgegeben ist<sup>283</sup>.

Diese Ausführungen sind zwar mit der Überzeugung des Hesychasmus verwandt, dass man durch das Gebet schon auf dieser Welt zur Gottesschau gelangen könne<sup>284</sup>, doch wie das Troparion zeigt, sind sie nicht ausschliesslich auf den Hesychasmus zurückzuführen. Hätte der Autor diese Zeitepoche erlebt, wären seine diesbezüglichen Ausführungen zweifelsohne deutlicher gewesen.

Wenn die Klage des Kommentators über die lateinische Eroberung von Konstantinopel, die als Verlust der Reichshauptstadt und zugleich der zentralen Stadt der Orthodoxie gemeint ist, ernstgenommen werden kann, dann ist sie als Indiz dafür zu werten, dass der Autor die Rückeroberung Konstantinopels im Jahre 1261 noch nicht erlebt hat<sup>285</sup>. Andernfalls hätte seine Klage über den Fall der *Königin der Städte* keine Gültigkeit und bliebe beim Publikum wirkungslos<sup>286</sup>. Aus dieser Klage, die sich an alttestamentliche

<sup>283</sup> Siehe Anhang, ρλε' Z. 76–81 (S. 304): τοιγαροῦν τὸ παρὸν τροπάριον παραινεῖ τῇ ἐμῇ ψυχῇ· «κατὰ μίμησιν γενοῦ τοῦ Μωσέως ἀναχωρῶν τῶν ὕλικῶν τοῦ βίου τούτου καὶ τὰς ἐρήμους οἰκεῖν». Ὁ γὰρ ἔξω τῶν τοῦ βίου πραγμάτων γενόμενος καὶ τὸν νοῦν πρὸς τὰ θεῖα ἀπασχολῶν, καὶ θεοφανεῖας ἀξιούται καὶ θεωρίας ἐν μετοχῇ μυστικῆς γίνεται· ἢς ἀξιοθεῖημεν καὶ ἡμεῖς εὐχαῖς ἀγίων.

<sup>284</sup> H.-G.BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980, 219f.

<sup>285</sup> Siehe Anhang, σγ' Z. 7–21 (S. 379): γινώσκοντες οἱ ἅγιοι πατέρες ἡμῶν ἀκριβῶς ὅτι ἡ πόλις αὕτη ἢ παγκόσμιος, τὴν Κωνσταντινούπολιν λέγω, ἀνατεθειμένη ἐστὶ τῇ Μητρὶ τοῦ Κυρίου, καὶ ὡς (πρὸς) φύλακα ταύτης καὶ προστάτιν δέονται οἱ ἅγιοι πατέρες καὶ πᾶς τις εὐσεβῆς καὶ ὀρθόδοξος, καὶ οὐ μόνον ὑπὲρ ταύτης ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πασῶν τῶν πόλεων τῶν ὀρθοδόξων καὶ πάσης τῆς οἰκουμένης ὀρθοδοξούσης. Γινώσκουσι γάρ, ὅτι ἐὰν ἡ πόλις συνίσταται καὶ ἡ βασιλεία ἰθύνεται χριστιανικῶς, ἡ ἐκκλησία τὲ ἔχει τὴν ἔνωσιν παγκοσμίως, εἰρηνικῶς δὲ πολιτεύεται καὶ πᾶς ὁ κόσμος· ἐὰν δὲ μὴ ἡ πόλις φυλαχθῇ, ἐγκαταλειφθεῖσα ὑπὸ τῆς φύλακος διὰ τὰς ἡμῶν ἁμαρτίας {ὑπὸ τοῦ προστατεύοντος}, πρόδηλον ὅτι καὶ ἡ ἐκκλησία σεισθήσεται καὶ ἡ οἰκουμένη διαιεθήσεται, μὴ ὄντος μοναρχίας τῆς εἰρηνοποιούσης. Ὅπερ γέγονεν ἡμῖν νῦν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Παροργίσαντες γὰρ τὸν φύλακα τῆς ἡμετέρας πίστεως τε καὶ πόλεως καὶ ἐγκαταλειφθέντες ὑπὸ τοῦ κυβερνοῦντος ἡμᾶς, αὐτάνδρῳι καὶ ὑποβρύχῳι ἐγενόμεθα ὑπὸ τῶν ἀθέων ἀζυμιτῶν. Vgl. das Klagegedicht des Propheten Jeremias vor Jerusalems zerstörter Mauer (Lam. 2,2) und die Offenbarung Is. 1,7–8.

<sup>286</sup> Siehe Anhang, σγ' Z. 33–39 (S. 380): Καὶ πᾶς τις ὁ βλέπων οἰκόπεδά τε ὑψηλὰ συρτεῖ τύπτων αὐτοῦ τὸ στήθος λέγων· «ὦ πῶς ἠφανίσθη ἡ μεγάλη πόλις αὕτη». Καὶ ταῦτα ἡμῖν ἐγένετο πράττοντες κακῶς καὶ παροργίζοντες τὸν ἡμέτερον φύλακα, τὴν πανάχραντον λέγω Μητέρα Θεοῦ. Διὰ τοῦτο ἐγκατελείφθη ἡ πόλις αὕτη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, οἴμοι οἴμοι, ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπέλῳι καὶ ὡς ὄπωροφυλάκιον ἐν σικυρηλάτῳ. Zu der Bedeutung und den Konsequenzen des Vierten Kreuzzuges für die Byzantiner siehe D.M.NICOL, The Last

Klagen über die Eroberung Jerusalems anlehnt<sup>287</sup>, lässt sich das Jahr 1261 als *terminus ante quem* erschließen. Alle weiteren Anspielungen des Autors auf die politischen und religiösen Umstände im zersplitterten Reich lassen sich in diese Periode (1204–1261) einordnen.

Weitere historische Anspielungen im Kommentar könnten mit gewissem Vorbehalt<sup>288</sup> bei einer genaueren Datierung behilflich sein: Der Autor kommt immer wieder auf die Abwendung Gottes vom Reich und die Besetzung durch verschiedene „gottlose“ und „ungläubige“ Völker zurück<sup>289</sup>. Die gleichen Gedanken werden auch in der Erklärung des Troparions ρα´ (Τῆν Ἰαήλ) wiederholt; dort sind unter „fremde Völker“ die Muslems zu verstehen<sup>290</sup>. Im Troparion πθ´ (Τῆ Ἄγαρ) nützt der Kommentator die Gelegenheit, an die siegreichen *kreuztragenden* Kaiser zu erinnern, und setzt in diese die Hoffnung auf Rettung vor den drohenden „Ismaeliten“<sup>291</sup>. Auch in der Erklä-

---

Centuries of Byzantium, 1261–1453. Cambridge <sup>2</sup>1993, 1–16. Vgl. auch A.STAURIDU-ZAFRAKA, Νίκαια και Ἡπειρος τον 13ο αἰώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθεια τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία. Thessalonike 1990, 206f.

<sup>287</sup> Es handelt sich um *Topoi* der byzantinischen historischen Klageliteratur über Stadteroberungen. Siehe dazu M.ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge 1974, S. 86 und A. 7.

<sup>288</sup> Siehe dazu die einschränkenden Bemerkungen von C.MANGO, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror* (Inaugural Lecture, University of Oxford). Oxford 1975 (Ndr. in: DERS., *Byzantium and its Image*. London 1984, II).

<sup>289</sup> So heißt es in der Erklärung des Troparions (Anhang, ρα´ Z. 25–33, S. 271): Φοβηθῶμεν οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀγαπητοί, τῇ ὀργῇ ταύτῃ, ἣ ἦλθεν ἐφ´ ἡμᾶς σήμερον. Ὅρατε γὰρ ὅτι τὰς πόλεις ἡμῶν καὶ τὰς ἐκκλησίας πῶς παρέδωκεν ὁ Θεὸς ἀθέοις καὶ ἀπίστοις ἔθνεσιν καὶ ἡμεῖς συνετρίβημεν, ὥσπερ τι ὀστράκινον σκευδός, ἐν τμήμα ἔνθεν καὶ ἐν τμήμα ἐκείθεν. Τίς ἡμᾶς οὐ μὴ κλάυση, τίς οὐ μὴ θρηγήσῃ; ὅτι ἄπιστοι, ἄθεοι, ἄνομοι ἰσχύουσιν· καὶ ἰσχύοντες εὐοδοῦνται. Ἡμεῖς δὲ οἱ πιστεύοντες τῷ Κυρίῳ καὶ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐνδεδυμένοι, ἰσχὺν κραταῖαν καὶ ἀκαταμάχητον, ταπεινοὶ ἐσμὲν καὶ μηδὲν τι ἰσχύοντες. Οἴμοι οἴμοι, πόσα καλὰ περικόπτει ἡ ἁμαρτία.

<sup>290</sup> Anhang, ρα´ Z. 303–309 (S. 330): Ὅρα γὰρ καὶ ἴδε καὶ γνῶθι ἐκ τῶν πραγμάτων, πῶς εἰς τὰ ἀλλόφυλα ἔθνη παρέδωκεν ὁ Θεὸς τὰς ἡμετέρας πόλεις φημί καὶ τὰς ἐκκλησίας διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· καὶ οὐκ ἔστιν ὁ συνίων οὔτε ὁ ἐκζητῶν τὸν Θεὸν ἐν ἡμῖν. Τίς ποταμηδὸν δάκρυα κτησάμενος κλάυσει τὴν ἡμετέραν τοσαύτην ταπεινότητα, ὅτι κύκλω ἡμῶν, οἴμοι, οἱ ἀσεβεῖς περιπατοῦσι· ποίοις θρήνοις, ποίοις κωκυτοῖς ἐκτραγωδήσει τίς τὴν τόσην ἡμῶν πτώσιν;

<sup>291</sup> Anhang, πθ´ Z. 78–85 (S. 275): Ἡ γὰρ ἀναισχυντία τίκτει τὴν αὐθάδειαν, τουτέστιν τὸν Ἰσμαήλ (νόθος γὰρ ἦν τοῦ Ἀβραάμ)· καὶ μέχρι τοῦ νῦν τὴν αὐθάδειαν κέκτηνται οἱ ἐκ τοῦ Ἰσμαήλ, ὧν ὁ Θεὸς συντρίφει τὸν ζυγὸν αὐτῶν ὑπὸ πόδας τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων καὶ ὑποσπόνδους τούτοις αὐτοὺς ποιήσει, ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιον οἱ τὴν εὐλογίαν ἔχοντες τοῦ Θεοῦ ὑπὸ παιδίσκης κήμα (lege κυήματος) κυριεύεσθαι· ἀλλὰ τελετάς καὶ δούλους εἶναι τοῖς σταυροφόροις ἄναξιν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

rung des Troparions ριζ' (Ειργάσω) werden, nachdem die Kraft des Kreuzes in Bezug auf Jerusalem gepriesen wurde, nochmals die Siege der *kreuztragenden* Kaiser hervorgehoben<sup>292</sup>. Die Überzeugung der Byzantiner, dass die Rettung der Orthodoxie nur durch einen gläubigen Kaiser erfolgen kann, wird besonders angesichts drohender Gefahren ausgedrückt. Sie begegnet während der gesamten byzantinischen Zeit sowohl in der kaiserlichen Propaganda wie auch in den apokalyptischen Prophezeiungen. Die Hofdichtung des Theodoros Prodromos kann als paralleles Beispiel dienen. Dieser hat in seinem Gedicht an Kaiser Ioannes II. Komnenos den Sieg der Kaisers über die heidnischen Völker durch eine Zusammenstellung von Worten aller alttestamentlichen Propheten – mit Ausnahme von Osee – hervorgehoben<sup>293</sup>. In der Zeit der lateinischen Herrschaft jedoch tritt diese Überzeugung im Rahmen einer militärischen Ideologie der Rückeroberung von Konstantinopel besonders intensiv hervor<sup>294</sup>.

Da auch das irdische Jerusalem von der feindlichen Gefahr nicht verschont geblieben ist, hat der Autor Gelegenheit, die traurigen Lebensumstände der dort bleibenden Christen deutlich zur Sprache zu bringen. In der Erklärung des Troparions νζ' (Ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι Θεός, ὁ μάννα) wird berichtet, dass verschiedene Völker die Stadt beherrschen, deren Mauer völlig zerstört am Boden liegt. Als einziger Trost für die Christen bleibe die Überzeugung, dass das himmlische Jerusalem unbesiegbar und uneinnehmbar sei<sup>295</sup>. Die Ausführungen des Kommentators sind vor dem Hintergrund

<sup>292</sup> Anhang, ριζ' Z. 48–55 (S. 285): Ἄλλα δόξα τῷ ἐμῷ Θεῷ τῷ τὰ πάντα κατεργασαμένῳ, ὃς εἰρήνευσε τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω, τὴν κτίσιν πᾶσαν, τὰ ἔθνη πάντα· καὶ σωθέντες προσκυνοῦσιν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι τὸν σεσωκότα, καὶ σταυροφοροῦντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ μετὰ θάρσους καὶ ἐλπίδος μεγάλης, ἀνατρέποντες τοῖς μὴ οὕτω πιστεύουσιν, ἀναβοῶντες χαρμονικῶς: «σωτηρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν».

<sup>293</sup> Siehe dazu das Gedicht XVII des Theodoros Prodromos (HÖRANDNER, Theodoros Prodromos 286–301), bes. die Verse 145–150; ähnlich auch das Gedicht XVIII 61–72 und 305. Zum Einfluss der Apokalypsenkommentare auf die höfische Enkomastik des Theodoros Prodromos siehe PODSKALSKY, Reichseschatologie 49f.

<sup>294</sup> D. ANGELOV, Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople, in: A. LAIOU (Hrsg.), *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences*. Paris 2005, 293–310, hier 297f.

<sup>295</sup> Anhang, νζ' Z. 63–69 (S. 257): Φρίξωμεν τὴν ἀπειλήν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, εἰ οὖν βουλόμεθα καταπαῦσαι εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, ἥτις ἐστὶν ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ· ἡ γὰρ κάτω αὕτη Ἱερουσαλήμ, ἣν τότε Ἰουδαῖοι ἐκληρώσαντο, νῦν δὲ ὑπὸ διαφόρων ἐθνῶν κυριεύεται καὶ τὰ τεῖχη αὐτῆς κατεστρωμένα εἰσιν κάτω. Ἡ δὲ ἄνω ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων, ἣν ἡμεῖς πιστεύομεν καὶ ἐλπίζομεν οἱ χριστιανοὶ τυχεῖν, ἀπόρρητος

der leidvollen Geschichte Jerusalems zu verstehen, besonders angesichts des Machtwechsels von den Lateinern zu den Muslems in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, den er wohl vom Sabas-Kloster aus miterlebte. Jerusalem war bereits ab dem Jahr 638 von den Muslems besetzt. Erst am 15. Juli 1099 wurde es, nach einer dreitägigen Schlacht mit den Fatimiden, von den Kreuzfahrern zurückerobert und blieb bis zum 9. Oktober 1187 in christlichen Händen, als es nach der Schlacht an den Hörnern von Hattin<sup>296</sup> unter die Herrschaft des Sultans Saladin gelangte. Nur für kurze Zeit wurde Jerusalem im Jahre 1229 durch ein Abkommen zwischen Kaiser Friedrich II. und Sultan al-Kāmil wieder in größerem Maße für die Lateiner zugänglich. Bald aber, im Jahre 1244, ist es nach schweren Zerstörungen in die Gewalt des Sultans von Ägypten gekommen und für die Christen endgültig verlorengegangen<sup>297</sup>. Später hat es unter der Herrschaft der Mamluken (1260–1516) einen Aufschwung erlebt und ist zu einem Zentrum der islamischen Theologie geworden<sup>298</sup>.

Abgesehen von einer symbolischen Bedeutung entspricht die Erwähnung der zerstörten Mauern Jerusalems der historischen Realität. Reisebeschreibungen aus dem 14. und dem Ende des 15. Jahrhunderts bieten dieselbe Information<sup>299</sup>, wie z.B. Perdikas von Ephesos aus dem 14. Jahrhundert<sup>300</sup>, der Anonymus im Codex Athon. Dionysiu 301<sup>301</sup> und der auf diesem basierende Metropolit Daniel von Ephesos<sup>302</sup>: *νῦν δὲ τὸ πλείοτερον μέρος τῶν τειχέων τῆς ἔνε ἀφανισμένον ἕως τὰ θεμέλια, ἴσα μὲ τὴν γῆν*<sup>303</sup>. Die Mauern von Jerusalem wurden im Jahre 70 zerstört, unter Kaiser Hadrian aber wieder aufgebaut und erneut nach dem Erdbeben im Jahre 1033, diesmal aber, ohne

---

τυγχάνει καὶ ἄσυλος ἐν χειρὶ Θεοῦ περιγραφομένη.

<sup>296</sup> Über die Schlacht von Hattin siehe St.RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2. München 1959, 473–479.

<sup>297</sup> H.E.MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttgart 1965, 233.

<sup>298</sup> Vgl. S.SCHEIN, *Jerusalem (Stadtgeschichte)*. *LexMA* 5 (1991) 351–353.

<sup>299</sup> Informationen zu den Mauern und Stadttores Jerusalems siehe bei U.TSAFRIR, *Jerusalem. Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 3 (1978) 552–559; KÜLZER, *Peregrinatio* 209–211.

<sup>300</sup> Th.BASEU-BARABAS, *Perdikas von Ephesos und seine Beschreibung Jerusalems: Die Heiligen Stätten gesehen von einem Byzantiner des 14. Jhs.* *Symmeikta* 11 (1997) 151–184, hier 165,12–13: *ἐν τετραγώνῳ σχήματι τὸ φρούριον ἀυχοῦσα | κεχάλασμένον πάντοθεν, ἀφύλακτον πρὸ χρόνων*.

<sup>301</sup> Die Reisebeschreibung im Codex Dionysiu 301 soll zwischen 1475–1481 entstanden sein (Kapitel 6); siehe KÜLZER, *Peregrinatio* 45f.

<sup>302</sup> Daniel von Ephesos hat die Reisebeschreibung nach seiner Reise im Jahre 1480/81 geschrieben (Kapitel 7); siehe KÜLZER, *Peregrinatio* 28f.

<sup>303</sup> KÜLZER, *Peregrinatio* 209.

den Südteil der Stadt mit dem Berg Sion einzubeziehen. Später (nach 1099) haben die Kreuzfahrer ihre Befestigungswerke ausgebaut. Der Sultan al-Mu'azzam hat die Mauern und die Zitadelle im Jahre 1219 schleifen lassen. Die Stadt wurde während der Eroberung von 1244 weiter zerstört. Erst die Osmanen haben die unter den Mamluken verödeten Mauern in den Jahren 1532–1539 in ihrem heutigen Zustand neu errichtet. Die gute Befestigung der Stadt findet danach wieder in der Reiseliteratur Erwähnung, so im Codex Monacensis gr. 346 aus dem Jahre 1608/34. Es lässt sich also annehmen, dass die Aussage unseres Kommentators über den Zustand der Befestigung der Stadt mit den Ereignissen des Jahres 1219 (allenfalls auch 1244) in Zusammenhang stehen könnte.

Aus den angeführten Beobachtungen lässt sich folgender Schluss ziehen: Akakios hielt als Mönch des Sabas-Klosters bei Jerusalem den Kontakt zum trapezuntinischen Sumela-Kloster aufrecht. In der *Vita* fällt sein Bestreben auf, Einzelheiten über die Wallfahrtsorte anzuführen. Dieses vielfältige Informationsmaterial, das u.a. aus zahlreichen Entfernungsangaben<sup>304</sup> sowie Augenzeugenberichten<sup>305</sup> besteht, kann auch auf persönliche Erfahrungen des Akakios aus eigenen Wallfahrten zurückgehen<sup>306</sup>. Er gibt bereits in seinem Prooimion zu, dass keine Informationen über das Leben der beiden Gründer erhalten sind und dass sie daher in Vergessenheit geraten sind. Diese Aussage stellt keinen reinen Begründungstopos für die Abfassung der *Vita* dar<sup>307</sup>, da sie sich aus inhaltlichen Gründen bestätigen lässt. Dass Akakios tatsächlich gereist ist, kann man auch seinem Kommentar entnehmen, wo er über seine Pilgerreise zu Heiligen Orten spricht<sup>308</sup>. Eine Wallfahrt nach

<sup>304</sup> Siehe z.B. Codex Dionysiu 268, fol. 450<sup>r</sup>: ἐώρων τὴν θέσιν τοῦ ὄρους θαυμαστὴν τινα καὶ μόνῃ Θεῷ περιορισμένην· μέσον γὰρ πελάγους ἐκτείνεται ἀπὸ τῆς ἡπείρου, μήκος τοῦ μακροῦς ἡμερῶν πέντε, τοῦ δὲ τοῦ πλάτους ἡμερῶν δύο καὶ ἥμισυ· περικλείει δὲ ἡ θάλασσα τοῦτο δὴ τὸ Ἅγιον Ὄρος, τὴν πρὸς τὴν ἡπειρον τὴν ἔνωσιν τῶν δύο ἄκρων τῆς θαλάσσης ἄχρι καὶ ἐνὸς σταδίου; fol. 462<sup>v</sup>: τεταρταῖοι ἦλθον εἰς πόλιν Μαρώνειαν; fol. 467<sup>r</sup>: τρίτη οὖν ἡμέρα ἐφθασαν τὴν μονήν.

<sup>305</sup> Ebenda fol. 470<sup>v</sup>; dazu siehe oben S. 69, A. 221. Auf fol. 471<sup>r</sup>: εἰς τις (sic) τῶν ἐκεῖσε πλησίον, τῷ ποταμῷ προσεδρεύων ἐώρακε τοὺς δύο ἄμφω μοναχοὺς· καὶ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἀκροασάμενος ἤκουσε καὶ εἶδε ... ταῦτα οὖν ἰδὼν καὶ διαλογιζόμενος ἐκεῖνος δὴ ὁ ἄνθρωπος ἔδραμε πρὸς τὴν κώμην.

<sup>306</sup> Vgl. z.B. ebenda fol. 447<sup>v</sup>: ἔκτοτε οὖν μέχρι καὶ σήμερον ποταμὸς ἐκβλύζει θεοῦ μύρου.

<sup>307</sup> PRATSCH, Topos 35–36.

<sup>308</sup> Siehe Anhang, ροή Z. 6–10 (S. 331): Ἐνέπεσε ποτὲ ἐν ἐμοὶ ἐπιθυμία τοῦ ἀπελθεῖν εἰς τοὺς ἱεροὺς τόπους τῶν Ἱεροσολύμων· καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως μοι ἐγένετο (θησαυροφύλαξ ὢν τῶν αἰσχυρῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἀκαθάρτων λογισμῶν), ὅμως δὴ συνέβη μοι ἡ ἀγαθὴ αὐτῆ ἐπιθυμία καὶ καθ' ὁδὸν (ὁδοῦ R) τὰ συμβάντα μοι ἐκ τῆς ἀπροσέκτου μου γνώμης und weiter

Trapezunt könnte also sein Interesse an der Lebensgeschichte der Heiligen geweckt haben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass unser Autor frühestens nach dem Jahre 1219 und spätestens vor dem Jahre 1261, wahrscheinlich schon im Sabas-Kloster, seinen Kommentar zum Großen Kanon verfasst hat. Wir besitzen nur wenige Informationen über den Zustand des Klosters in dieser Zeit. Doch die Tatsache, dass Codices aus dieser Periode im Sabas-Kloster erhalten sind, spricht für ein Fortbestehen des Klosters zumindest bis zum Jahre 1450<sup>309</sup>. Außerdem bieten die Reisenden zu den Heiligen Stätten keine Informationen über eine eventuelle Verweisung des Klosters, wie sie es im 15. Jahrhundert tun<sup>310</sup>.

### III.3. DIE ADRESSATEN DES KOMMENTARS DES AKAKIOS

Der Kommentar ist laut Prooimion (in *D*) einem gründlichen Erforscher der Heiligen Schriften zuliebe geschrieben, aber – verstreuten Anmerkungen zufolge – zugleich für den *einfachen* Leser bzw. Hörer gedacht. Sein Verfasser versucht, möglichst alles ausführlich zu erklären<sup>311</sup>. Sein Bemühen, die Aufmerksamkeit des Publikums zu wecken, führt ihn zum Gebrauch eines fiktiven Dialogs, wie er in der Homiletik üblich ist<sup>312</sup>. Der Verfasser bemüht

---

unten (Z. 16–22, ebenda S. 331): ἀπῆλθον οὖν ἐν τοῖς ἀγίοις τόποις ὡς ἐναγής· καὶ περιουστήσας, ὁ παμβέβηλος, πάντα τόπον ἅγιον κατήλθον καὶ ἐν τῇ πόλει Βηθλεέμ. Καὶ ἀσπασάμενος τὴν μακαρίαν Ἐδέμ ἐκείνην ἀναξίους χεῖλεσιν ἐξῆλθον ἐκ τοῦ ἱεροῦ ναοῦ μετὰ τινος μοναχοῦ εὐκόσμου τὲ καὶ γηραιοῦ, ἐναρέτου τὲ καὶ εὐλαβοῦς, ὃς ἐμαρτυρεῖτο παρὰ τοῖς ἐκείσε οὖσιν (ἦν γὰρ καὶ αὐτόχθων τῆς Βηθλεέμ ὁ ἀνὴρ).

<sup>309</sup> A.-M.TALBOT, Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century, in: J.PATRICH (Hrsg.), *The Sabaïte Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovanensia Analecta 98)*. Leuven 2001, 97–110, mit einer Liste der kurzzeitigen Besucher des Heiligen Landes und des Sabas-Klosters (vom 8. bis zum 14. Jahrhundert).

<sup>310</sup> Die Reisebeschreibungen des Anonymos im Codex Athon. Dionysiu 301, saec. XV, und des Daniel von Ephesos erwähnen das Kloster als verlassen; vgl. ebenda 173.

<sup>311</sup> Die Unterschiede gegenüber der *Synopsis*, die als Quelle verwendet wurde, zeigen dies deutlich; der Kommentator vermeidet die Verweise (auch jene auf die Bibel), wie sie in der *Synopsis* enthalten sind, und ersetzt sie durch lange Exkurse.

<sup>312</sup> M.SACHOT (übers. von H.BRAKMANN), Homilie. *RAC* 16 (1994) 148–175, hier 159f; T. STEIGER, Homilie. *HistWörtRhet* 3 (1996) 1510–1521, hier 1512. Andererseits ist *perspicuitas* das Hauptkriterium der homiletischen Darbietung; vgl. H.M.MÜLLER, Homiletik. *HistWörtRhet* 3 (1996) 1496–1510, hier 1500.

sich stets um den Kontakt mit seinen Adressaten<sup>313</sup>. Er versetzt sich an die Stelle seiner Zuhörer und ahmt den Partner eines Dialoges nach<sup>314</sup>. Demselben Zweck dienen auch rhetorische Fragen, die parenthetisch gestellt werden, sowie jede Wiedergabe von Dialogen<sup>315</sup>.

Die direkten Anreden an das Publikum sind also ein Zeichen seines Bemühens um einen unmittelbaren Kontakt. Am häufigsten verwendet er den Plural in der zweiten Person aber auch in der kommunikativen ersten Person. Damit ist in erster Linie die Gemeinschaft der Mönche und der Abt gemeint, wie aus der Anrede ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ καὶ πατέρες zu erkennen ist, eine Phrase übrigens, die in Predigten sehr gebräuchlich ist<sup>316</sup>. Im Fall des Kommentars zum Troparion ρθ' (Υπὸ τῶν συγγόνων) werden diese Personen aufgefordert: Ζηλώσωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, τά-τας δὴ τὰς ἀρετάς, während sie im Kommentar zum Troparion ρα' (Οὐ γέγο-

<sup>313</sup> Zum Gebrauch der Diatribe bei Severian, dem Bischof von Gabala in Syrien (4./5. Jh.), siehe K.-H.UTHEMANN, Forms of Communication in the Homilies of Severian of Gabala: A Contribution to the Reception of the Diatribe as a Method of Exposition, in: CUNNINGHAM – ALLEN, Preacher and Audience 160f. Zur Rolle dieses hier als „extra-textual dialogue“ bezeichneten stilistischen Mittels in der Homiletik siehe M.CUNNINGHAM, Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching, in: E.JEFFREYS (Hrsg.), Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001. Oxford 2003, 101–113, hier 102f.

<sup>314</sup> Ein bezeichnendes Beispiel liefert der Kommentar zum Troparion ρε' Z. 40–46 (Ὁρᾶς πῶς ... Τί οὖν; Ἔδει ... Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ ...) und des ρα' Z. 57–58 (Καὶ ἐὰν ἐρωτᾶς ὁ τυ-χῶν πῶς τοῦτο ἐγένετο, ἄκουσον· ἐγὼ σοὶ λέγω καὶ τὰ ἐξῆς), dazu siehe Anhang, S. 302–303 sowie 320.

<sup>315</sup> Wie im Kommentar zum Troparion πγ' (Τὸν Χάμ): Καὶ ἀπελθὼν ἀνήγγειλε προσγελῶν τοῖς δυσὶν ἀδελφοῖς αὐτοῦ (πῶς γὰρ ἂν εἶδισαν ἐκεῖνοι τί συνέβη τῷ πατρί, εἰ μὴ ἐκεῖνος κατεῖπε τούτοις ὅτι· «τὸ καὶ τὸ συνέβη τῷ πατρί»); Καὶ οὕτως ἀκούσαντες ἀπῆλθον ὀπι-σθοφανῶς καὶ συνεκάλυψαν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν. Zum Gespräch des Kom-mentators mit einem Mönch siehe Anhang, ρη' Z. 24–27 (S. 331–332): ἔφη τε πρὸς με ὁ γηραιὸς ἐκεῖνος· «ἔχω τινὰ ἐρώτησιν πρὸς σέ, ἀδελφέ· εἰ ἐπίστασαι σύνεσιν, ἀποκρίθητί μου». Ἐμοῦ δὲ τὸ ἀσύνητον προβαλλομένου καὶ τὸ ἀνόητον, ἔφη ἐκεῖνος· «μὴ οὕτω λέγε ...» und weiter unten (Z. 142–157; ebenda, S. 336–337): Ἔφη τὲ πρὸς με ὁ γηραιὸς ἐκεῖνος· «ἔγνως, τέκνον, τὴν ἐρμηνείαν...» ... Ἐρώτησις· «εἰπέ οὖν ἡμῖν ...». Ἀπόκρισις· «εἰ οὖν βούλει, ἀγαπητέ, μαθεῖν, ἄκουε».

<sup>316</sup> Es sei hier beispielsweise auf die Anrede ἀδελφοὶ μου καὶ πατέρες καὶ τέκνα hingewiesen, die in den Katechesen des Theodoros Studites die einleitende Phrase bildet: Theodoros Studites, Μεγάλη Κατήχησις, ed. A.PAPADOPULOS-KERAMEUS. St. Petersburg 1904 (vgl. die bibliographische Notiz von K.KRUMBACHER. BZ 14 [1905] 688, wo der Name des Herausgebers genannt wird).



νεν) um Vergebung gebeten werden: Οἱμοι τῆς αισχύνης ἐκείνης, ἐγὼ εἰμι ὁ ἄθλιος ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων· καὶ οἱ ἐντυγχάνοντες ταυτὶ τὰ ῥημάτια, συγχωρήσατέ μοι καὶ εὖξασθε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ, πατέρες καὶ ἀδελφοί, διὰ τὸν Κύριον, ὅπως τύχω σωτηρίας διὰ τῶν ἁγίων εὐχῶν ὑμῶν.

Die Verwendung der ersten Person Singular wird meist aus den Troparien übernommen. Parallel kommt auch die zweite Person Singular vor, wie im Kommentar des Troparions σιδ´ (Τὸν Δανιήλ): καὶ ἄκουσον, ὦ ἀκροατά. Gewöhnlich weist diese Person jedoch, wie in den Homilien, einen gnomischen Charakter auf. Darunter ist jeder einzelne Zuhörer bzw. Leser zu fassen, jede *Seele*, die des Autors nicht ausgenommen. Oft begegnet sie in der Form einer Gegenüberstellung ἐκείνος μὲν – σὺ δέ, wie in den Troparien, und wird mit der ersten Person Plural vertauscht<sup>317</sup>.

Der Autor möchte jedenfalls auch ein wissbegieriges und anspruchvolles Publikum erreichen. Einerseits wird dies durch zahlreiche Bibelverweise deutlich, bei denen er eine gute Vertrautheit mit dieser voraussetzt, da die biblische Stelle nur angedeutet wird<sup>318</sup>. Weiters ist dem lexikologischen Interesse des Autors zu entnehmen, dass er sich an ein hieran interessiertes Publikum wendet<sup>319</sup>. Andeutungen auf das Publikum lassen an den Vortrag des Kommentars vor der Mönchsgemeinde (z.B. im Refektorium) denken<sup>320</sup>.

<sup>317</sup> Vgl. z.B. Anhang ργ´ Z. 59–71 (S. 341): Τί ποιήσομεν ἡμεῖς, λέγοντος αὐτοῦ τοῦ Σολομῶντος, ... Ἐκείνος μὲν κατὰ σάρκα ἡμάρτανεν· σὺ δέ, ὦ ψυχῆ, ἀφωμοιώθησ τούτῳ ... Ἐπιστράφηθι οὖν, ταπεινή, καὶ ἐπίγνωθι τὰς σεαυτῆς σφαλεράς πράξεις καὶ ἔκκλινον ἀπ' αὐτῶν ... Ταῦτα δὴ τὰ παραδείγματα ἔχοντες, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, ἑαυτοὺς σπουδάσατε σώσαι.

<sup>318</sup> Vgl. z.B. den Kommentar zum Troparion μδ´ (Φιλόυλον): Καλῶς οὖν βοᾷ ὁ τῆς ἐκκλησίας μεγαλοφωνότατος τέττιξ συμβουλευῶν καὶ παραινῶν· «ἀδελφοί», λέγων, «καὶ πατέρες, μηδεὶς ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀρετῶν ἐπιτιθέτω καλάμην, χόρτον, χρυσόν, ἄργυρον», καὶ τὰ ἐξῆς: «ἐκάστου γὰρ τὸ ἔργον, ὁποῖον ἐστί, τὸ πῦρ δοκιμάσει οὐτῆνος τὸ ἔργον κατακαήσεται»· καὶ τὸ ἐξῆς ἐκὼν ἀφήμι διὰ τὸν ἑμαυτοῦ ἔλεγχον (vgl. 1Cor. 3,11–15). Vgl. auch σιε´ Z. 6–8 (Anhang, S. 345–346): Ἄνωθεν ὁ τοῦ κανόνος τούτου ποιητῆς τροπολογήσας καὶ τοῖς τροπαρίοις τὰς ἱστορίας συνθεῖς καὶ ἀφηγησάμενος (ὦν καὶ ἡμεῖς, Θεοῦ εὐδοκοῦντος, τὸ κατὰ δύναμιν πλατέως τὰς ἱστορίας ἀφηγησάμεθα), νῦν ἐν τῷ παρόντι τροπαρίῳ φησί.

<sup>319</sup> Näheres zu diesen Worterklärungen siehe unten S. 155f. Siehe auch ρλβ´ Z. 16–30 (Anhang, S. 293), wo sich der Autor Worterklärungen (Glossen) nachdrücklich widmet; vgl. unten S. 162f.

<sup>320</sup> Siehe Anhang ροη´ Z. 14–15 (S. 331): ὅπως οἱ ἀναγινώσκοντες καὶ οἱ ἀκούοντες εὖξασθε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ. Vgl. ρλα´ Z. 20–21 (S. 289): τέταρτος ὁ νῦν ἡμῖν ἐν χερσὶ κρατούμενος ὁ δίκαιος Ἰωσήφ, τύπος γενόμενος ὅλος ὁ βίος αὐτοῦ.

## III.4. STRUKTUR DES KOMMENTARS

Zunächst sei erwähnt, dass unter dem Begriff „Kommentar“<sup>321</sup> die allseitige, durchgehende Erläuterung eines Textes verstanden wird. Auf Grund der Ausführlichkeit lässt er sich sowohl von der „Glosse“<sup>322</sup> unterscheiden, die sich auf die Interpretation eines Einzelwortes beschränkt, als auch vom Scholion, das eine ausführliche, sprachliche oder sachliche Erhellung einer Stelle bietet. In der Praxis sind die beiden letzteren Formen jedoch nicht deutlich voneinander zu unterscheiden. Form und Funktion der Kommentare lassen unterschiedliche Arten erkennen, für die heute ein eigener Name verwendet wird. Nach der äußeren Form kann der Kommentar entweder dem Grundtext beige-schrieben oder als eigenständiger Text dargeboten werden. Im zweiten Fall verknüpft man Kommentar und Grundtext mit Verweiszeichen oder Lemmazitaten<sup>323</sup>. Nach der inneren Form lassen sich Kommentare unterschiedlicher Art erkennen: der aus den hellenistischen Schulen bekannte Scholienkommentar, der sich auf eine fortlaufende Erklärung der schwierigen Stellen beschränkt, der am häufigsten in der patristischen Exegese vorkommende Expositions-kommentar, der eine kontinuierliche Paraphrase und Interpretation des gesamten Quelltextes bietet, und die Kommentarschrift, die sich frei mit den Inhalten des Quelltextes auseinandersetzt<sup>324</sup>.

Im Kommentar des Großen Kanons lassen sich, ähnlich wie bei anderen Gattungsvertretern, bestimmte Züge erkennen, die eine Gliederung des Ge-

<sup>321</sup> Vgl. B.K.VOLLMANN, Kommentar. *LexMA* 5 (1991) 1279–1280. Unter „Exegese“ (ἐξήγησις, Erklärung, Auslegung) wird das Verfahren verstanden, einen Text dem Verständnis näher zu bringen: R.SCHNACKENBURG, Begriff der Exegese. *LThK*<sup>2</sup> 3 (1959) 1273. Bei K.H.SCHELKLE, Formen der Exegese. *LThK*<sup>2</sup> 3 (1959) 1273–1274, heißt es, im Fall eines fremdsprachigen Textes bilde eine Übersetzung gleichzeitig auch eine Art von Auslegung, da die Auswahl der sachlich besten Übertragung eines Wortes sorgfältige Überlegung voraussetzt.

<sup>322</sup> E.JEAUNEAU, Glosses et commentaires de textes philosophiques (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> s.), in: Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 Mai 1981: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation (*Publications de l'Institut d'études médiévales*, 2e série: *Textes, Études, Congrès*, vol. 5). Louvain-la-Neuve 1982, 117–131.

<sup>323</sup> Ähnlich über die formale Anlage der Katenen: M.FAULHABER, Katenen und Katenenforschung. *BZ* 18 (1909) 383–395, 388.

<sup>324</sup> SCHELKLE, Formen 1274: Die Bibelparaphrase ist eine umschreibende und durch Zusätze erweiterte Wiedergabe des biblischen Textes. Über die Funktion der Paraphrase siehe A. PIGNANI, La Parafraasi come forma d'uso strumentale. *JÖB* 32/3 (1982) 21–32.

samttextes zulassen und eine Erklärungsmethode aufweisen. Eine genauere Untersuchung zeigt, dass verschiedene Prinzipien nicht immer konsequent eingehalten werden. Andererseits muss berücksichtigt werden, dass einige Ausnahmen und Abschweifungen, die gegen eine festgeregelte Interpretierung sprechen, auf die Bearbeitungen zurückzuführen sind, die der ursprüngliche Text erfahren hat.

Dem Aufbau des Großen Kanons entsprechend weist der Kommentar folgende Struktur auf: 1) Prooimion des Kommentars, 2) Einführung in die jeweilige Ode, 3) Erklärung der Troparien.

### III.4.1. PROOIMION DES KOMMENTARS

Das Prooimion des Kommentars ist in seinen beiden Gestalten (d.h. in *R* und *D*) nicht gleich. Während es in der älteren Gestalt (in *R*) aus nichts anderem als einer reinen Zusammenstellung von Exzerpten aus dem Pandektes des Antiochos Monachos und aus der Bibel in Bezug auf das Thema *katanyxis* besteht, ist es in der jüngeren Gestalt besonders informationsreich. Das Prooimion ist in der byzantinischen Prosa „als vorangestellter einleitender Passus“ ein sehr häufig vorkommendes Phänomen. In dieser „Vorrede“ soll nach den Regeln der (spät)antiken Schulrhetorik der Sachverhalt für das unwissende Publikum kurz erklärt, seine Aufmerksamkeit geweckt und sein Wohlwollen angeregt werden<sup>325</sup>. Den rhetorischen Regeln und der Tradition der bekannten Kanoneskommentatoren folgend<sup>326</sup>, ergreift auch unser Kommentator im Prooimion die Gelegenheit, programmatische Ausführungen über sein Werk zu geben bzw. den Inhalt seines Kommentars und die Gründe, die ihn zu seiner Abfassung veranlasst haben, darzulegen. Es ist in Form eines Briefes verfasst, in dem er das Werk dem Auftraggeber, einem gewissen *Bruder* Reginos, widmet.

<sup>325</sup> Zu Herkunft und Charakter des Prooimions siehe H.HUNGER, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (*WBS* 1). Wien – Graz – Köln 1964, 19–35; I.MÄNNLEIN-ROBERT, Prooemium. *HistWörtRhet* 7 (2005) 247–256, hier 249–251; H.LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart <sup>3</sup>1990, §267–279.

<sup>326</sup> Theodoros Prodromos widmet seine Kommentare zu den Kanones des Johannes von Damaskos und Kosmas Melodos dem Nomophylax und Orphanotrophos Alexios Aristenos. Eustathios wendet sich ebenfalls, nach seinen allgemeinen stilistischen und literarischen Bemerkungen, an seinen Auftraggeber, ohne ihn jedoch zu nennen. Vgl. MONTANA, *I canoni giambici* 36 und A. 22.

Im Folgenden wird der Inhalt des Briefes besprochen, der an die bereits aus Prooimien der Heiligenviten bekannten *Topoi* erinnert<sup>327</sup>. Die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen des Publikums kann, den Ausführungen der Rhetoriker zufolge, durch schmeichelnde Worte (*θεραπευτικοί και κολακευτικοί*) gewonnen werden<sup>328</sup>. Demgemäß beginnt unser Autor mit dem Ausdruck der Bewunderung für seines Bruders „guten Vorsatz, Wissensbegierde, Frömmigkeit und Liebe, sich mit den Heiligen Schriften zu befassen und sich in sie zu vertiefen“<sup>329</sup>, da er aus diesen Schriften Christus kennenlernen könne<sup>330</sup>. Diese Worte erinnern wörtlich und inhaltlich an den Brief des Athanasios von Alexandria (295–373), nämlich an Markellinos, dem Athanasios seinen Psalmenkommentar gewidmet hat<sup>331</sup>. Es gibt zwar wenig aus dem Text gewonnene Information über den Adressaten des Kommentars, doch lässt sich erkennen, dass dieser sich mit dem Studium der Heiligen Schrift befasst hat, bevor er eine Erläuterung des Großen Kanons anforderte, um diesen Hymnus gründlich zu erforschen<sup>332</sup>. Diese Information ist jedoch weniger für die bestimmte Person des Auftraggebers als für die Qualifikationen des Publikums, das sich der mit dem Kommentar beauftragte Autor vorstellt, von Bedeutung<sup>333</sup>. Unabhängig von der tatsächlichen Ausführung des Auftrags, muss hier berücksichtigt werden, dass dieses Motiv den so genannten Auftragstopos darstellt. Er ist oft mit dem Topos der „Größe des Gegenstands“ des aufgetragenen Werkes verbunden, denn beide sind For-

<sup>327</sup> PRATSCH, *Topos* 19–53.

<sup>328</sup> HUNGER, *Prooimion* 21.

<sup>329</sup> Anhang, *Prooimion* in *D, Z.* 2–4 (S. 228): Ἐγαμαί σε, ἀγαπητέ ἀδελφὲ Ῥηγίνε, τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεώς σου καὶ εὐμαθείας, εὐσεβείας τε ἅμα καὶ ἀγάπης, ὥστε διὰ τούτων τῶν τεττάρων ἀρετῶν πυρσοθεῖς ἐνέκυψας εἰς τὴν ἱερὰν καὶ θείαν Γραφήν. Zum *Prooimion* eines Briefes siehe HUNGER, *Literatur*, Bd. 1, 218f.

<sup>330</sup> Anhang, *Prooimion* in *D, Z.* 4–5 (S. 228): ἀνεῖλκυσας μαργαρίτην τὸν πολύτιμον Χριστόν.

<sup>331</sup> *PG* 27, 12A: Ἐγαμαί σε τῆς ἐν Χριστῷ προαιρέσεως, φίλε Μαρκελλίνε. Καὶ γὰρ καὶ τὸν παρόντα πειρασμόν, καίτοι πολλὰ παθῶν ἐν αὐτῷ, καλῶς φέρεις, καὶ τῆς ἀσκήσεως οὐκ ἄμελεῖς.

<sup>332</sup> Anhang, *Prooimion* in *D, Z.* 19 (S. 228): τοῖς ἀγαθοῖς λογισμοῖς ἐμπεδωθεῖς, und weiter *Z.* 20–22 (S. 229): ἠθέλησας ἀνασκαλεῦσαι τὸν θεῖον καὶ ἱερὸν κανόνα τοῦ μακαρίου Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου.

<sup>333</sup> Es ist zu erkennen, dass hier die Vertrautheit mit den Heiligen Schriften und Kirchenvätertexten gemeint ist, nicht mit Grammatik und Rhetorik, die bei anderen Kommentatoren stärker im Vordergrund stehen. Vgl. das Versprechen des Theodoros Prodromos in einem seiner Kommentare (*Theodori Prodromi Commentarios*, ed. H.M. STEVENSON, 2): κατὰ τὸ ἐγχωροῦν τῷ κανόνι ἐπιβλητέον, καὶ τὸν τε ὑποκαθήμενον τούτῳ νοῦν διερμηνευτέον, τῆς τε λέξεως τὸ ἀπεξεσμένον στρογγύλλοντας περισιμειυτέον.

men des Bescheidenheitstopos<sup>334</sup>.

Der Autor setzt mit einer Anspielung auf seine Fähigkeit als Exeget fort. Dafür verwendet er einen *locus communis*, den in Prooimien so beliebten Bescheidenheitstopos. Er behauptet, er sei nicht gut genug, diesen Auftrag auszuführen, weil er ungebildet und unbegabt sei<sup>335</sup>. Berücksichtigt man seinen Sprachstil, scheint diese Aussage einen wahren Kern zu enthalten<sup>336</sup>. Er sei für dieses Unternehmen ungeeignet, da er weder die „allgemeine Ausbildung“ noch die Erfahrung habe<sup>337</sup>; zusätzlich sei er ein wahrhaft einfältiger Mensch in Bezug auf Redegewandtheit, Gedanken- und Lebensführung<sup>338</sup>. Diese Worte hat unser Verfasser offenbar aus dem Pandektes des Antiochos Monachos übernommen, der weiter unten behandelt wird. Indem er die göttliche Weisheit und das Wissen der Kirchenväter betrachtet, beendet er seine „Selbstbetrachtung“ mit dem Bekenntnis, dass er ein sterblicher und daher unwissender Mensch sei<sup>339</sup>.

<sup>334</sup> Siehe dazu PRATSCH, *Topos* 22–34.

<sup>335</sup> Anhang, Prooimion in *D*, Z. 25–28 (S. 229): τὸ ἐπίταγμα ... σφόδρα τυγχάνει ὑπὲρ τὴν ἐμὴν δύναμιν ... ἄνθρωπος ἐμπεπαρμένος τῇ ἀμαρτίᾳ, ἀμαθὴς τε ἅμα καὶ ἀνόητος ... ἐτέρων δὲ ἢ καθ' ἡμᾶς τότε ὑπάρχει τὸ πόνημα. Der Topos der Unfähigkeitsbeteuerung stammt aus der Gerichtsrede und sollte den Richter günstig einstimmen. Er ist früh auf andere Gattungen als Topos des Prooimiums übertragen worden und richtet sich nicht unbedingt an eine sozial anders als der Schreiber eingestufte Person. Vgl. dazu LAUSBERG, *Handbuch* §275; E.R.CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern – München <sup>7</sup>1969 (1948) 93f. und 412; E.HAGENBICHLER, *Bescheidenheitstopos. HistWörtRhet* 1 (1992) 1491–1495.

<sup>336</sup> Ein ehrliches Bekenntnis bildet auch die Einleitung der *Dioptra* von Philippos Monotropos, die mit den Worten Ὁ ἀμαθὴς πρὸς ἀμαθεῖς beginnt. Siehe dazu W.HÖRANDNER, *Notizen zu Philippos Monotropos. Byzantina* 13,2 (1985) 817–831, hier 822; vgl. L.HOFFMANN, *Die „Dioptra“ des Philippos Monotropos. Eine Studie zu Verfasser, Werk und dessen Quellen (unveröffentlichte Diplomarbeit)*. Wien 1992, 36–40.

<sup>337</sup> Anhang, Prooimion in *D*, Z. 28–29 (S. 229): οὐδὲ γὰρ τῆς ἐγκυκλίου παιδεύσεως ἐν μῆσει γέγονα καὶ τὴν ἐξ ἀσκήσεως ἥκιστα γυμνασίαν οὐ κέκτημαι.

<sup>338</sup> Ebenda, Z. 29–31 (S. 229): ἰδιώτης τυγχάνω οὐ μόνον τῷ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῇ γνώμῃ καὶ τῷ τρόπῳ διὰ τὴν ἐν ἐμοὶ παθῶν χρονίαν ἐπικράτειαν. In diesem Fall handelt es sich konkret um eine Demutsformel innerhalb der Bescheidenheitsbekundung, wie sie im Christentum weiter entwickelt wurde; diese ist von der „Unfähigkeitsbeteuerung“ zu unterscheiden, da letztere bloß eine gesellschaftliche Konvention darstellt: CURTIUS, *Europäische Literatur* 412. Zu den Exzerpten im Kommentar aus dem Pandektes des Antiochos Monachos siehe unten S. 129–132.

<sup>339</sup> Anhang, Prooimion in *D*, Z. 35–36 (S. 229): «χθιζοὶ γὰρ ἔσμεν», κατὰ τὸ λόγιον, «καὶ οὐκ οἶδαμεν» (Job 8,9).

Allein auf Befehl (ἐκέλευσα) jenes „bewundernswerten gelehrten Bruders“ nehme er sich dieses Unternehmens an. Er könne ihm nicht widersprechen, da er „die Gefahr des Ungehorsams“ befürchte<sup>340</sup>. Es scheint hier, dass Akakios auf die Furcht vor einem ihm vorgesetzten Mönch, wohl dem Abt, Bezug nimmt. Da der Gehorsam die wichtigste Tugend eines Mönches ist, wie beispielsweise Ioannes Klimax lehrt, und „Nachahmung Christi“ bedeutet, ist der Befehl eines Vorgesetzten, eines Lehrers bzw. geistlichen Vaters, absolut verbindlich<sup>341</sup>. Dass diese „Motivationsweise“ häufig gewesen ist, lässt sich auch aus den Prooimien anderer Kommentatoren feststellen, wie Georgios Akropolites<sup>342</sup> oder Gregorios Pardos<sup>343</sup>. Der Nutzen für die Mitmenschen war schließlich laut Akakios ein weiterer Beweggrund, diesen Auftrag zu Ende zu führen<sup>344</sup>. Die Anführung des erbaulichen Zwecks ist auch ein in hagiographischen Schriften oft vorkommender Begründungstos<sup>345</sup>.

Zu diesem Unternehmen teilt er mit, dass der Große Kanon schon oft auch das Interesse anderer Menschen geweckt habe und viele Kommentare hierzu entstanden seien<sup>346</sup>. Deren Verfasser setzten sich jedoch nur mit dem

<sup>340</sup> Ebenda, Z. 31–35 (S. 229): ἐπεὶ δὲ οὐχ οἷός τέ εἰμι ἀντιλέγειν τὸν τῆς παρακοῆς ὑφορώμενος κίνδυνον ..., πόθω τῆς ὑπακοῆς τὸ κελευσθὲν πειράσομαι πέρατι παραδοῦναι, τὸ πᾶν εἰς τὸν Θεὸν ἀπαιωρήσαντες.

<sup>341</sup> S. Joannis Climaci Scala Paradisi. PG 88, 677C–728D (Gradus IV); vgl. Heiliger Johannes vom Sinai Klimax oder die Himmelsleiter, übers. von Georgios MAKEDOS (Mönch). Athen 2000, 58–102. Siehe dazu G.RHALLES – M.POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 1. Athen 1852, 33: οὐδὲ γὰρ ἡμέτερόν ἐστι τόλμημα τὸ τοῦ πονήματος μέγεθος, ἀλλὰ τῆς ἐξ ἀνάγκης ὑπακοῆς ἀποκύημα.

<sup>342</sup> Vgl. den gleichen Gedanken des Georgios Akropolites in seinem Kommentar zum Werk des Gregor von Nazianz (Georgii Acropolitae Opera, ed. A.HEISENBERG – P.WIRTH, Bd. 2. Stuttgart 1978 [Leipzig 1903]. Stuttgart 1978, 71,19–20): ἀλλὰ μόνον ὑπακοῆ ἠρώμενοι πληροῦμεν τὰ ἐντελλόμενα.

<sup>343</sup> Ähnlich äußert sich Pardos in seinem Kommentar zum jambischen Epiphanie-Kanon des Johannes von Damaskos: καὶ γὰρ οἱ ἅγιοι μελωδοὶ τε καὶ συγγραφεῖς πρὸς ἡμετέραν ὠφέλειαν πάντα λίθον, τὸ τοῦ λόγου, κινουσιν, αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ; dazu siehe DEMETRACOPOULOS, Exegeses 155 und A. 71.

<sup>344</sup> Anhang, Prooimion in D, Z. 32–34 (S. 229): καὶ διὰ τὸν λέγοντα «μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητήτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου», πόθω τῆς ὑπακοῆς τὸ κελευσθὲν πειράσομαι πέρατι παραδοῦναι (1Cor. 10,24).

<sup>345</sup> PRATSCH, Topos 37–40.

<sup>346</sup> Anhang, Prooimion in D, Z. 37–38 (S. 229): πολλοὶ γὰρ καὶ ἕτεροι τούτου δὴ τοῦ κανόνος ἐρμήνευσαν. Die Erwähnung, dass frühere Schriften mit dem gleichen Inhalt existieren, ist nicht ungewöhnlich. Schon im Lukas-Evangelium 1,1–4 ist eine ähnliche Aussage zu finden. Aber auch Kanoneskommentatoren, wie neben anderen Theodoros Prodromos und

Inhalt einzelner Troparien auseinander und ließen alles andere als leicht verständlich außer Acht<sup>347</sup>. Die Absicht des Akakios sei es hingegen, jedes einzelne Troparion eingehend zu behandeln, in dem er sich stets um „die Wahrheit“ bemühen werde, wie er nachdrücklich erklärt<sup>348</sup>. Die gleiche Mitteilung ist auch bei anderen Kanoneskommentatoren zu finden, wie bei Theodoros Prodromos, der diese Schriften als δωρεά betrachtete, die den eifrigen Lesern προίκα zur Verfügung stehen<sup>349</sup>. Der Autor beendet seine programmatischen Äußerungen mit dem Wunsch, sein Ziel zu erreichen, indem er sich nicht auf sich selbst, sondern auf alte Quellen verlasse<sup>350</sup>. Diese Ausführungen erinnern an den Ausdruck ἐρῶ ἐμὸν μὲν οὐδέν<sup>351</sup>, die Devise des Johannes von Damaskos, des bedeutendsten Theologen des Bilderstreites (726–787, 815/6–843), und tun – man möchte sagen, erwartungsgemäß – die Absicht des Verfassers kund, keine eigenen Gedanken zu dem zu kommentierenden Kanon zu liefern<sup>352</sup>. Anschließend zieht der Kommentator – seine Quelle

---

Gregorios Pardos, versäumen nicht, ihre Meinung über die früher vorgeschlagenen Interpretationen zu entsprechenden Stellen zum Ausdruck zu bringen: DEMETRACOPOULOS, *The Exegeses* 152.

<sup>347</sup> Anhang, Prooimion in *D*, *Z.* 39 (S. 229): τὰ δὲ ἕτερα ὡς εὐγνωστα κατέλιπον. Vgl. die Überschrift der *Synopsis* im Codex Alexandrinus 62; unten S.102.

<sup>348</sup> Anhang, Prooimion in *D*, *Z.* 39–42 (S. 229): ἡμεῖς δὲ ἐν ἐκάστῳ τροπαρίῳ τὸ κατὰ δύναμιν σὺν Θεῷ φάναί σπουδάσομεν, πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίσας. Οὐκ οἶδα εἰ καὶ Θεῷ φίλον πλὴν ὃ τὴ γέγραπται φίλον Θεῷ τὸ κατὰ δύναμιν. Zum Ausdruck „φίλον...δύναμιν“ siehe Gregorii Nazianzeni Funerbris in laudem Caesarii oratio 17,1–2 (Grégoire de Nazianze. Discours funébres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée, ed. F. BOULENGER. Paris 1908): Τὰ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν τοιαῦτα. Εἰ δὲ μικρὰ καὶ τῆς ἀξίας ἐλάττω, καὶ Θεῷ φίλον τὸ κατὰ δύναμιν und Gregorii Nazianzeni Funerbris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi 82,2 (ebenda): Πλὴν καὶ Θεῷ φίλον τὸ κατὰ δύναμιν; vgl. LAMPE, s.v. φίλος A2.

<sup>349</sup> So Theodoros Prodromos in seinem Kommentar zum Pfingstkanon des Kosmas (Cod. Alex. 152, fol. 185<sup>r</sup> und Athon. Pantel. 185, fol. 90<sup>r</sup>): τὴν θεϊάν ταύτην καὶ ἱερὰν ἐγκαλλωπισάμην κλοπὴν, καίτοι οὐδὲ κλοπὴ τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ἀλλὰ δάνειον, μᾶλλον δὲ οὐ δάνειον, ἀλλὰ δωρεά: ἔκκεται γὰρ τῷ παντὶ τῶν χριστιανῶν πληρώματι ὁ τῆς θεολογικῆς σοφίας ὠκεανὸς προίκα τοῖς βουλομένοις κελυῶν ἀρύεσθαι; dazu siehe DEMETRACOPOULOS, *The Exegeses* 143.

<sup>350</sup> Anhang, Prooimion in *D*, *Z.* 36–37 (S. 229): ὅσα δὲ ἐξ ἀρχαίων ἱστοριῶν δυνηθῶμεν, χάριτι Χριστοῦ ἐπιχειρήσομεν. Er wiederholt sein bereits angeführtes Geständnis (*Z.* 27–28: ἐτέρων δὲ ἢ καθ' ἡμᾶς τότε ὑπάρχει τὸ πόνημα).

<sup>351</sup> Johannes von Damaskos, *Dialectica*, Prooemium 60 und β' 9 (Die Schriften des Johannes von Damaskos I, ed. B.KOTTER [PTS 7]. Berlin 1969, 53 und 55).

<sup>352</sup> BECK, *Kirche* 476; vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos II, ed. KOTTER (PTS 12). Berlin – New York 1973, XXVII.

verschweigend – den Pandektes von Antiochos Monachos heran, und zwar die Rede über den Glauben<sup>353</sup>, um sein Publikum von seiner Rechtgläubigkeit und von seiner guten Absicht zu überzeugen.

### III.4.2. EINFÜHRUNG IN DIE JEWEILIGE ODE

Unabhängig von der Erklärung aller elf Heirmoi des Großen Kanons (zwei Heirmoi in der Ode II und III) schickt der Kommentator in vier Fällen als Einführung in die Ode auch erläuternde Hinweise voraus, nämlich im ersten und zweiten Teil der Ode II, in der Ode VIII und IX<sup>354</sup>. Dabei ergreift er die Gelegenheit, den metrischen Aufbau des Kanons, aber auch die inhaltliche Bedeutung der Oden hervorzuheben. Da er nicht alle Heirmoi gleichmäßig behandelt, lassen sich einige Beobachtungen bezüglich seiner Interessen anstellen. Für die übrigen Oden (I und III–VII) schließt er seine Anmerkungen in Bezug auf die Ode nicht in einer getrennten Einführung, sondern in der Erklärung der entsprechenden Heirmoi ein. Dies ist der Fall bei dem Heirmos der Ode I, dem zweiten Heirmos der Ode III und dem Heirmos der Ode IV (wo eine Zusammenfassung des Inhalts der Heirmoi der ersten vier Oden gegeben wird) sowie bei den Heirmoi der Oden V, VI und VII. Alle diese Erklärungen sind im Verhältnis zu den vier erstgenannten wesentlich kürzer. Der erste Teil der Ode III entbehrt eines kommentierenden Hinweises, vielleicht weil sich ihr erster Heirmos thematisch nicht auf das traditionelle Standardthema (das Loblied der Mutter Samuels, Anna) bezieht. Auch der Heirmos der Ode VIII (Troparion σγ´: Ὁν στρατιαί) beruht nicht auf dem Standardthema, dem Psalm Habakuks (Hab. 3,1–19); dieses wird erst im Troparion σδ´ (Τὸν Δανιήλ) angesprochen. Die Ode ist jedoch mit einer kurzen Einführung versehen, wie es sich auf Grund *R* nachweisen lässt; sie wurde nur in *D* nicht aufgenommen.

Der Heirmos der Ode II, der inhaltlich auf dem langen Canticum aus Deuteronomion 32,1–20 beruht und sich auf die Strafrede Moses' an die Israeliten wegen ihres Ungehorsams bezieht, ist für den Großen Kanon thematisch bestens geeignet<sup>355</sup>. Daher hebt der Kommentator diesen Sachverhalt

<sup>353</sup> Siehe dazu weiter unten S. 130.

<sup>354</sup> Zu den vier Prooimien der Oden II, VIII und IX siehe Anhang, S. 244–248, 253–255, 342 sowie 349–353.

<sup>355</sup> Wegen des traurigen Charakters dieses Canticum ist die Ode II aus der Kanonesdichtung früh ausgefallen; so die Erklärung bei Zonaras: vgl. CHRIST, Über die Bedeutung 7f. und 20. Da der Inhalt des Heirmos und seiner angehängten Troparien zu Trauer und Reue ver-



besonders hervor. Die Ode IX ist gleichfalls mit einer wenn auch etwas kürzeren Einführung versehen, in der der Kommentator einige seiner Gedanken über die Bedeutung der Zahl *neun* äußert und dabei erklärt, warum diese Zahl bzw. die letzte Ode der Gottesmutter gewidmet ist<sup>356</sup>. Die Theotokos besitzt nicht nur in der Gattung der Kanones – folglich auch im Großen Kanon – eine besondere Stellung, sondern auch im gesamten Werk des Andreas von Kreta, wo sie als Vermittlerin für die Vergebung der Sünden und als Schutzpatronin Konstantinopels und des byzantinischen Reiches dargestellt wird<sup>357</sup>. Der Kommentator konzentriert sich hier auf die dogmatische Erklärung der Zahl, die Bedeutung der Theotokos für die Gläubigen erläutert er erst im letzten Troparion (Theotokion) der Ode.

### III.4.3. ERKLÄRUNG DER TROPARIEN

Nach den programmatischen Ausführungen des Kommentators ist zu überprüfen, ob und inwieweit er diese in seinem Kommentar auch umsetzt. Im Kommentar jedes Troparions lässt sich die grobe Gliederung erkennen, die auch bei anderen bekannten Kanoneskommentaren festzustellen ist. Zuerst wird das Troparion zitiert und dann wird dessen Kommentar angehängt. Auf den ersten Blick ist bereits erkennbar, dass nicht jedes Troparion gleichmäßig kommentiert wird. Die Länge des Kommentars zu jedem Troparion variiert von ein paar Zeilen bis zu mehreren Seiten – ein Zeugnis für die unterschiedlichen Interessen des Kommentators.

Um eine Vorstellung von der wechselnden Ausführlichkeit zu bekommen, die die Kommentare der Troparien aufweisen, sei angeführt, dass sie sich in *R* (bzw. *X* und *M*) von einigen Zeilen bis auf ein paar Seiten erstrecken. Der längste Kommentar ist der zum Troparion σιδ´ (Τὸν Δαυιήλ) mit mehr als sieben Folien der Handschrift; der kürzeste ist der zum Troparion ο´ (Ἐπὶ τὴν ἀσάλευτον) mit sechs Zeilen. Die ungleichmäßige Kommentierung der Troparien lässt sich aus der Tatsache verstehen, dass im Großen Kanon oft mehr als ein Troparion mit Bezug auf dieselbe biblische Stelle steht, so dass eine jeweilige ausführliche Erklärung überflüssig wäre. Aus diesem Grund ist die zusammenfassende Kommentierung der inhaltlich

---

anlasst, ist er für die Kanones der Großen Fastenzeit geeignet, deren trauriger und anklagender Charakter besonders ausgeprägt ist; vgl. WELLESZ, A History 168.

<sup>356</sup> Zur Zahlensymbolik bei Akakios siehe unten S. 163f.

<sup>357</sup> Zu diesem Glauben siehe N.H.BAYNES, The Supernatural Defenders of Constantinople. *AnBoll* 67 (1949) 165–177.

verwandten Troparien in anderen Kommentaren zu verstehen<sup>358</sup>.

Erwähnenswert ist der Anfang des Kommentars zum Troparion σκζ' (Ὁ νοῦς), dem zweiten Troparion der Ode IX, wo der Verfasser seine Zufriedenheit über den Fortschritt dieser exegetischen Arbeit mit einem Vergleich zum Ausdruck bringt: Er sei „vom weiten Meer des Großen Kanons in den ruhigen Hafen der neunten Ode eingelaufen“; anschließend bittet er um Segen für die glückliche Vollendung seines Auftrags<sup>359</sup>. Diese Formulierung erweckt den Anschein, als habe der Kommentator erst mit diesem Troparion seinen Kommentar zu dieser Ode begonnen. Sie wäre daher eher im Kommentar zum Heirmos oder zumindest zum ersten Troparion der Ode IX zu erwarten. Zieht man in Betracht, dass eine allgemeine Einführung in die Ode und ein Kommentar des Heirmos vorausgeschickt wurden, wirken diese verspäteten Äußerungen überraschend. Sie sind jedoch ein weiteres Zeichen, dass der Kommentar nicht gleichmäßig aufgebaut ist. Dies wäre eventuell auf den kompilatorischen Charakter des Kommentars zurückzuführen, wenn der Autor den Kommentar dieses Troparions aus einer anderen, kurzen Fassung übernommen hat, die mit diesem Troparion die Erklärung der Ode IX beginnt<sup>360</sup>.

### III.4.3.1. Allgemeine Charakterisierung

Der Kommentar jedes Troparions beginnt zumeist mit einer allgemeinen Bezeichnung<sup>361</sup>. Diese kann eine kurze Charakterisierung seines klagenden<sup>362</sup>

<sup>358</sup> Wie in der *Synopsis*; siehe dazu unten S.102–109.

<sup>359</sup> Der Text (in *X* 263<sup>t</sup>, *M* 217<sup>v</sup> und *D* 272<sup>t</sup>; in *R* nicht erhalten) lautet: Διαπλεύσαντες ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν παραδείγματι εἰπεῖν, τὸ Ἀτλαντικὸν τουτὶ πλατὺ πέλαγος, τοῦ μεγάλου φημί τοῦδε κανόνος, συνεργεῖα καὶ εὐχῆ τοῦ ὀσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, καθὼς αὐτὸς ἑαυτῷ ὑπογράφει, προσορμίσθημέν (lege προσωρμ-) τε εὐθυτενῶς εὐδοκίᾳ τοῦ Θεοῦ τῷ εὐδίῳ λιμένι τῆς ἱεράς ταύτης καὶ θείας ὡδῆς ἐννάτης. Καὶ δεῖ ἡμῖν εὐχῶν πολλῶν αἰτησῖν, ὥστε δοῦναι ἡμῖν ὁ Σωτὴρ νοὸς καθαρότητα τοῦ ἐπιγνώναι ἀκριβῶς καὶ διακρίναι τὰ μέγιστα καὶ σοφὰ ταυτὶ τροπάρια, βοηθὸν καὶ συνεργὸν χρωμενοὶ τὴν πανάχραντον Μητέρα τοῦ Σωτῆρος, ἐν ᾧ (lege ἐν ἧ) οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τὰ χαρίσματα πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀπόκεινται, ὥστε συνεργούντος αὐτῆς καὶ τὸν λόγον βεβαιούντος (lege συνεργούσης – βεβαιούσης) ἀρξόμεθα τῆσδε τῆς ὑποθέσεως τῷ μελανίῳ (*M*, μελανίῳ *X*) βάψαντες καλάμῳ τὸ κατὰ δύναμιν τῆς λέξεως ἐπιχειρήσαιμι· τοιγαροῦν ἀκούετε (ὥστε ... ἀκούετε om. *D*).

<sup>360</sup> Die Existenz von solchen kurzen Kommentaren ist bereits im Prolog von Akakios bezeugt. Der uns bekannte, aus dem 13. Jahrhundert überlieferte kurze Kommentar (*Synopsis*) beinhaltet diese Ausführungen nicht.

<sup>361</sup> MONTANA, *I canoni giambici* 39.

oder lobpreisenden, danksagenden oder bittenden<sup>363</sup> Inhalts sein; solche Aussagen können auch im Inneren oder am Ende des Kommentars vorkommen<sup>364</sup>. Meistens fängt der Kommentar mit der Bestimmung der biblischen Quelle des Troparion-Inhalts an<sup>365</sup>. Einmal findet sich eine solche einleitende Phrase erst am Ende des Kommentars<sup>366</sup>; sie könnte eventuell eine Randbemerkung sein, die später in den Text eingefügt worden ist.

Gelegentlich zieht der Kommentator vor, den Dichter Andreas von Kreta in den Vordergrund zu stellen<sup>367</sup> oder ein Lob für die Kunstfertigkeit des Troparions anzustimmen<sup>368</sup>. Im Falle des Troparions γ' (Δεῦρο) weist er auf

<sup>362</sup> Wie bei der Erklärung der Troparien ζ' (Z. 6–7 im Anhang, S. 231): Τοῦτο τὸ τροπάριον τῆς αὐτῆς ἐννοίας τῷ πρὸ αὐτοῦ ἔχεται· ἔστιν δὲ θρηνητικὸν καὶ γοερὸν; νθ' (Z. 6, ebenda S. 258): Θρηνητικούς λόγους προβάλλεται ὁ θεῖος πατήρ καὶ εὐκατανύκτους; μα' (Περικεῖμαι): Τότε ὁ Ἀδὰμ κατέναντι τοῦ παραδείσου καθήμενος κλαίων καὶ ὀδυρόμενος (θρηνητικὸν γὰρ τὸ τροπάριον); ξγ' (Ἔρω πῶς ἐζήλωσα): Θρηνητικὸν καὶ γοερὸν τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον πρὸς τοὺς συνιόντας; vgl. πα' (Ἠμάρτητα, Κύριε): Εὐχῆς ἔργον τοῦτι τὸ τροπάριον καὶ μετανοούσης ψυχῆς ἐξ ὅλης καρδίας.

<sup>363</sup> Wie bei der Erklärung der Troparien κ' (Ὁ ἀμόνος): Τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον εὐκτικὸν ἔστιν; κβ' (Μὴ βδελύξῃ): Καὶ τοῦτο τὸ τροπάριον εὐκτικὸν ἔστιν; κθ' (Πρόσχετος): Τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον εὐκτικὸν ἔστιν; ρμε' (Σιλῶμ): Εὐκτικὸν ἔστιν τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον; vgl. ιγ' (Εἰ καὶ ἡμάρτον): Δέεται ὁ πατήρ διὰ τὴν ἀνθρωπιαν φύσιν.

<sup>364</sup> Das ist der Fall bei der Erklärung der Troparien πθ' (Z. 68–69, Anhang, S. 274): Τὸ τροπάριον τροπικῶς ἐγκελεύεται σοι, ὦ ἄνθρωπε, τὴν πορνεῖαν φεύγειν καὶ τὴν λαγνεῖαν; ρα' (Τὴν Ἰακώβ): Παραρηνετικῶς καὶ τόδε συντέθεται τὸ τροπάριον λέγον πρὸς τὴν ἐμὴν ψυχὴν (R 64'); ριδ' (Τὸ σῶμα κατερρωπώθη): Ταῦτα οὖν προθεωρῶν ὁ ἀγιώτατος πατήρ ἡμῶν Ἀνδρέας ἔγραψεν τοῦτι δὲ τὸ τροπάριον, ἵνα μελωδοῦντες τοῦτο ἐν ἀγαλλιάσει κατευνάζωμεν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τὰ πάθη (R 87'); ριε' (Τὸ σῶμα σου καὶ τὸ αἷμα): Ὁρᾶς, ἀγαπητέ, πόθεν ἔλαβεν τὰς ἀφορμὰς ὁ θεῖος πατήρ καὶ συνέταξεν τοῦτι τὸ τροπάριον πρὸς ἡμετέραν ὠφέλειαν (R 87').

<sup>365</sup> Vgl. z.B. die Erklärung der Troparien α' (Βοηθός): Ἀπὸ τῆς ὥδης τῆς Ἐξόδου ἀνελέξατο τοῦτι τὸν εἰρμὸν ὁ πατήρ; ια' (Τὸν πηλόν): Τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον ὁ πατήρ ἐκ τοῦ προφήτου Ἰερεμίου (-μία R) ἀνελέξατο; vgl. κγ' (Μετανοίας): Ὡς ἔοικεν περὶ τῆς ἀγίας Τεσσαρακοστῆς ταῦτα ἠνίξατο, κἂν καὶ ἀόριστος ὁ καιρὸς πέφυκε τῆς μετανοίας; Vgl. Anhang, ιθ' Z. 6–7 (S. 242).

<sup>366</sup> Der Schlusssatz des Kommentars zum Troparion ε' (Ἀντὶ Εὐᾶς) lautet: ἐκ τῆς δραματουργίας Σολομώντος ταῦτα μοι νόει. Der abrupte Abschluss, der in beiden Fassungen des Kommentars (R und D) begegnet, kommt nicht aus der *Synopsis*.

<sup>367</sup> Wie z.B. bei der Erklärung der Troparien β' (Πόθεν): Ὁ θεῖος καὶ ἅγιος πατήρ ἡμῶν Ἀνδρέας δίκαιος ὢν πλὴν ὅτι τὴν προπατορικὴν ἄρὰν οὐκ ἠρνεῖτο· οἱ γὰρ δίκαιοι οὐκ ἐκριζοῦνται τῶν παθῶν γίνονται. Vgl. Anhang, ξδ' Z. 6–7 (S. 265).

<sup>368</sup> Wie z.B. bei der Erklärung des Troparions ρβ' (Τὸν ἱερέα): Ὁ ὀσιώτατος καὶ θεῖος πατήρ ἡμῶν Ἀνδρέας τὸ τροπάριον τοῦτο ἐκ τῆς ἐννοίας τοῦ Μελχισεδέκ ἐμελώδησεν καὶ ἦ ὅτι διὰ τὸ στενὸν τοῦ εἰρμού τὸ ὄνομα οὐ προσέθηκεν ἢ ὅτι διὰ τὸ εἶναι αἵρεσις παρά τινω

die Prosopopoie des Troparions hin<sup>369</sup>. Da die Troparien des Großen Kanons oft eine Anrede an die eigene Seele oder einen Selbstvorwurf enthalten, nutzt der Kommentator die Gelegenheit, sich selbst einzubeziehen<sup>370</sup>. Schließlich sei angemerkt, dass er nicht selten unvermittelt einsetzt, und zwar direkt mit den Worten des Troparions<sup>371</sup>.

### III.4.3.2. Inhaltliche und wörtliche Erklärung sowie Exkurse

Nach den einleitenden Äusserungen versucht der Kommentator, das bibli-sche Ereignis, das im Hintergrund des Troparions steht, aufzuzeigen und den Sinn des Troparions zu verdeutlichen<sup>372</sup>. Nebenbei wird auch die Ausdrucksweise des Dichters erläutert. Damit der Zusammenhang deutlich wird, wiederholt der Kommentator bestimmte Phrasen und Wörter des Troparions. Um die Wahrheit des Troparions zu offenbaren, verwendet er historische Beispiele, Ausführungen der Kirchenväter bzw. Sprüche weiterer „weiser Mönche“<sup>373</sup>. Sein Bemühen, die verschiedensten Erläuterungen und Informationen zu bieten, auch wenn sie nicht direkt mit dem Thema des Troparions zu tun haben, hat das Ziel, den Wünschen und Ansprüchen eines wissbegierigen Publikums entgegenzukommen. So entschuldigt und rechtfertigt er sich für seine Exkurse, indem er sich auf die Neugier seiner Leser beruft.

Im Hinblick auf die Form der Erklärungen lässt sich beobachten, dass unser Verfasser, der großen Tradition der Kommentare folgend, alle Arten von Erklärungen verwendet<sup>374</sup>. So begegnen nicht nur Paraphrasen des Troparions, sondern auch Glossen. Auf einer zweiten Ebene findet die Vertiefung in den Sinn des Troparions statt. F. Montana hat in einer Studie<sup>375</sup> zur hand-

---

αίρετικῶν. Vgl. Anhang, σιε' Z. 6–7 (S. 345).

<sup>369</sup> Der Kommentar wird folgendermaßen eingeleitet: Ὁ νοῦς καὶ ἡ μετάνοια λέγει πρὸς τὴν ψυχὴν· «τάλαιναν» δέ φησι ἐκ τοῦ κλονίζεσθαι ὑπὸ πολλῶν παθῶν.

<sup>370</sup> Vgl. Anhang, λε' Z. 5–7 (S. 252): Κάγω τοίνυν φημί· «*νῦν τὴν στολήν τῆς σαρκός μου δι-έρρηξα*» (ἀντὶ τοῦ ἔσχισα) «οἰκεία γνώμη τὴν πνευματικὴν· τὴν δὲ σαρκικὴν ἐνεδυσάμην πεισθεὶς τῷ ἀλάστορι». Vgl. auch oben S. 61.

<sup>371</sup> Vgl. Anhang, ζ' Z. 6–7 (S. 233), λγ' Z. 5–7 (S. 250), ρ' Z. 7–9 (S. 275).

<sup>372</sup> Die Bestimmung der Vorlage des Dichters ist das Hauptanliegen der Kommentatoren. Vgl. MONTANA, *I canoni giambici* 36.

<sup>373</sup> Ebenda 40f. Die Kommentatoren weisen auch auf Reminiszenzen hin, z.B. an die klassischen Autoren, wie in den Kommentaren zu den Kanones des Johannes von Damaskos.

<sup>374</sup> Siehe dazu weiter unten das Kapitel V.1.1. Bibel(exegese), S. 117–123.

<sup>375</sup> F. MONTANA, *Dal glossario all'esegesi. L'apparato ermeneutico al canone pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno nel Ms. Ottob. Gr. 248. Studi classici e Orientali* 42

schriftlichen Überlieferung der Kommentare zu den jambischen Kanones festgestellt, dass diese Kommentare eine historische Entwicklung von der lexikographischen über eine paraphrastische zur hermeneutischen Bearbeitung erfahren haben<sup>376</sup>. Eine entsprechende Entwicklung ist zwar nicht für alle Kanoneskommentare anzunehmen; die Kenntnis dieser Entwicklung hilft uns jedoch, die Verschiedenartigkeit der Erklärungsformen im Kommentar zum Großen Kanon besser einschätzen und seine Entstehung nachvollziehen zu können.

### III.4.3.3. Schluss

Der Schluss der Erläuterung der Troparien liefert einen deutlichen Hinweis auf den homiletischen Charakter des Kommentars des Akakios. Denn er unterscheidet sich kaum von dem einer Homilie<sup>377</sup>. Am Ende der Erläuterung eines Troparions steht normalerweise eine Paränese oder eine *Adhortatio* an das Publikum oder eine Ermahnung an die eigene Seele in Anlehnung an das Troparion<sup>378</sup>, eine Gebetseinladung<sup>379</sup>, eine Fürbitte an Gott<sup>380</sup>, eine Mahnung im Hinblick auf die Letzten Dinge oder ein Wunsch<sup>381</sup>. Herrschender Modus der Verben in diesem Teil ist der Imperativ oder Optativ. Ganz zum Schluss folgt – manchmal unabhängig vom Text – eine doxologische

(1992) 147–153.

<sup>376</sup> MONTANA, *I canoni giambici* 33.

<sup>377</sup> SACHOT, Homilie 158; STEIGER, Homilie 1512–1515.

<sup>378</sup> Vgl. Anhang, νζ' Z. 70–72 (S. 257): Σπουδάσωμεν οὖν ἑαυτοὺς εὐρεθῆναι εὐαρέστους πάντοτε τῷ Κυρίῳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; ριθ' Z. 56–59 (S. 288): Κράζε, ὦ ψυχῆ, ἐν μετανοίᾳ καὶ ἐξ ὅλης σου τῆς διανοίας· «φιλόανθρωπε καὶ Σωτῆρ μου, αὐτός με προφθάσας οἴκτειρον καὶ ἐλευθέρωσον, ὅτι σοὶ πρέπει ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας».

<sup>379</sup> Vgl. Anhang, ροα' Z. 325–327 (S. 330–331): καὶ οὕτω μῆς συμφωνίας γενομένης ὁμόφωνον αἶνον προσάξωμεν τῷ παντοδυνάμῳ καὶ παντοκράτορι Θεῷ· ὅτι αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας; ρδ' Z. 139–142 (S. 283): ὅπως ... δοξάσωμεν ὀρθοδόξως τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα εἰς τοὺς αἰῶνας.

<sup>380</sup> Vgl. Anhang, ιζ' Z. 15–19 (S. 238): ἀλλὰ σύ, δέσποτα Χριστέ, τὸ ἔργον τῶν χειρῶν σου μὴ παρίδης· *ιάτρευσόν* μου τοὺς μώλωπας· καὶ τὰ τραύματά μου τὰ ἀνίατα, ἐπιστάξας μοι ἐκ τοῦ παγκοσμίου λύτρου τοῦ θείου αἵματός σου, ἴασαι· καὶ ἄρτιον καὶ σῶον καὶ ἄνδρα τέλειον ἀνάδειξόν με τῆς βασιλείας σου; ιζ' Z. 44–46 (S. 241): ἀλλὰ σύ, ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεός μου, ἴασαι τὰ τραύματα τῆς ψυχῆς μου καὶ σῶσον με.

<sup>381</sup> Vgl. Anhang, νθ' Z. 92–97 (S. 262): Τοῖνυν, ἀγαπητοί, φύγωμεν τὸν φθόνον ... ἵνα εὐτρεπεῖς ἑαυτοὺς καταστήσαντες διὰ τῶν θείων ἀρετῶν τύχωμεν εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, ἔνθα ἔστιν πάντων εὐφραϊνομένων ἡ κατοικία ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

Formel, die mit ἀμήν abgeschlossen wird<sup>382</sup>.

Es sei darauf hingewiesen, dass diese Regelmäßigkeit, abgesehen von seltenen Ausnahmen, in der Fassung in *R* zu beobachten ist<sup>383</sup>; der Redaktor von *D* hat nicht auf diese Regelmäßigkeit geachtet, da oft ein Kommentar des Troparions abrupt und sinnstörend endet, wie z.B. im Fall des Troparions σιθ' (Τὴν Χαναναίαν) mit einer Worterklärung<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> Zu dieser Abschlussformel siehe A.STUIBER, Amen. *RAC* (Suppl.) 1985, 310–323.

<sup>383</sup> Siehe oben S. 57.

<sup>384</sup> Vgl. weiter unten die Worterklärung zu „Lazaros“, S. 157.