

V. Der Charakter des Kommentars des Akakios auf der Grundlage seiner Quellen

Um den Kommentar in die literarische Produktion seiner Zeit einordnen zu können, ist es zweckmäßig, seine Quellen und darüber hinaus seine Stellung innerhalb der Tradition der Kanoneskommentare zu ermitteln. Aus diesem Grund werden nun jene Texte einer Untersuchung unterzogen, die der Verfasser, ausgehend vom Arbeitsmaterial – dem Großen Kanon –, zusätzlich als Hilfsmittel für seinen Kommentar herangezogen hat. Es ist hier nicht beabsichtigt, den Inhalt eines *apparatus fontium* zu präsentieren, sondern es sollen einige Beobachtungen zu repräsentativen Beispielen seiner Quellenverarbeitung dargelegt werden, woraus sich Erkenntnisse über die Absicht des Autors, seine Ausbildung und Wirkungsstätte sowie über die Erwartungen seines Publikums gewinnen lassen. Zitate und Allusionen, genannter aber oft auch ungenannter Herkunft, wurden zum Teil indirekt übernommen, nicht nur über die *Synopsis*, sondern auch über andere theologische Werke. Im Kapitel (IV.2) über das Verhältnis der *Synopsis* zum Kommentar des Akakios ist bereits dessen Arbeitsmethode angesprochen worden. Die Auseinandersetzung mit einer Auswahl der von ihm verwendeten Quellen will aufzeigen, auf welche Weise der Kommentar entstanden ist. Das Interesse gilt vordringlich den Fragen, aus welchen Texten der Kommentator schöpft und wie er sie zitiert, um die Troparien des Großen Kanons zu verdeutlichen. Den Angaben im Kommentar entsprechend sind die Quellen des Autors hier in fünf große Gruppen gegliedert; sie werden in folgenden Abschnitten besprochen: Zitate aus der Bibel (V.1.1), aus Apokryphen (V.1.2), aus Werken der Kirchenväter (V.1.3), aus „erbaulichen Schriften“ (V.1.4) sowie aus Geschichtsschreibern (V.1.5). Aufschlussreich für die Absicht des Autors erweist sich auch die Untersuchung seines lexikologischen Interesses in Bezug auf die Deutung von Namen, Wörtern und Zahlen (V.2).

V.1. QUELLEN DES KOMMENTARS

Der Kommentator schöpft erwartungsgemäß am häufigsten aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter; diese Stellen werden normalerweise mit dem charakteristischen Satz *καθώς φησι* oder (ausschließlich bei Bibelzitate) mit dem Verb *γέγραπται* eingeführt. Die Namen der christlichen Autoren werden häufig umschrieben: So ist unter *ὁ μεγαλοφώνωτατος τέτιξ* der

Apostel Paulos zu verstehen, eine Bezeichnung, die bei Ioannes Chrysostomos und Johannes von Damaskos vorkommt⁴³³; ψαλμῳδός ist die übliche Bezeichnung Davids, während Θεολόγος den Namen sowohl Johannes des Evangelisten als auch Gregors von Nazianz begleitet bzw. manchmal ersetzt⁴³⁴. Mitunter begegnet der allgemeine Verweis auf die θεοφόροι πατέρες ἡμῶν, ein Ausdruck, der als Eingangssatz in den Nomokanones verwendet wird⁴³⁵. Der Dichter des Großen Kanons wird häufig als μελωδός, μελοποιός, ἀγαθός ποιμὴν (πατήρ bzw. διδάσκαλος), θειότατος (bzw. θεολογικώτατος) πατήρ, συγκοπεύς τοῦ λόγου, τροποποιός und ψαλμοθέτης bezeichnet⁴³⁶.

V.1.1. BIBEL(EXEGESE)

Den Hauptteil der Quellen bildet erwartungsgemäß die Heilige Schrift. Die im Großen Kanon angedeuteten Bibelstellen werden in Anlehnung an frühere Bibelexegesen⁴³⁷ und mit Hilfe ihrer Methoden⁴³⁸, die im Laufe der

⁴³³ Wie im Kommentar des Troparions μδ' (Φιλόυλον): dazu siehe oben A. 318. Vgl. Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes*, ed. J.DUMORTIER. Paris 1955, 5,4 (S. 59): ἐννόησον τὸν μεγαλοφωνότατον κήρυκα τῆς ἀληθείας Παῦλον. Vgl. Ps.-Ioannis Chrysostomi *De paenitentia*. PG 60, 685 (Z. 2–3): Εἶτα ὁ διάδοχος τοῦ Ἡσαΐου Παῦλος, ἡ λύρα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὁ τέττιξ τῆς Ἐκκλησίας. Siehe auch: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, orat. I 27 (Die Schriften des Johannes von Damaskos III, ed. KOTTER [PTS 17]. Berlin – New York 1975, 118,9–10): Παῦλος ὁ χρυσοῦς τέττιξ τῆς Ἐκκλησίας.

⁴³⁴ Zu Verweisen auf Gregor von Nazianz siehe Anhang, Prooimion der Ode II, Z. 89 (S. 247), ρδ' Z. 96–98 (S. 282), ργ' Z. 53–54 (S. 341), σκς' Z. 41–42 (S. 354). Ein Verweis auf Gregor mit Erwähnung seines Namens und des Titels seines Werkes kommt am Anfang des Kommentars zum Troparion ρη' vor: (Πολλαὶ αἱ ὁδοὶ καὶ τρόποι τῆς ἀρετῆς, ὡς φησί ὁ Θεολόγος Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ φιλοπρωχίας αὐτοῦ λόγῳ: dazu vgl. PG 35, 864B). Zu Verweisen auf Johannes den Evangelisten siehe Anhang η' Z. 58–61 (S. 237), νς' Z. 56–57 (S. 257), νθ' Z. 32 (S. 259). Alleinstehend wird diese Benennung für Gregor verwendet, wie die betreffenden Stellen des Kommentars zu den folgenden Troparien zeigen: λε' Z. 7–8 (Anhang, S. 252), ρις' (ὥσπερ φησὶ καὶ ὁ Θ., «τὸ μὲν ἐθέωσε τὸ δὲ ἐθεώθη»: dazu siehe Orat. in sanctum Pascha. PG 36, 633D). Für Johannes den Evangelisten wird die Bezeichnung ὁ πρῶτος Θεολόγος verwendet: Anhang σκς' Z. 43–44 (S. 355).

⁴³⁵ Das ist der Fall im Kommentar zu den Heirmoi der Oden V und VII (Troparien κκε' und ρμη' entsprechend) und in der Einleitung der Ode IX (Anhang, Prooimion, Z. 3, S. 349).

⁴³⁶ Vgl. u.a. den Kommentar zu den Troparien νγ', νς', ξη', οε', π', πε' etc. für ὁ μελωδός; ργ', ρς', ρζ', ρι', ριγ', ριθ', ρξη' und ρο' für ὁ μελοποιός; ρβ', ρκθ' für ὁ τροποποιός; μδ' für ὁ ἀγαθός ποιμὴν; ξε' für ὁ ἀγαθός πατήρ; ρθθ' für ὁ ἀγαθός διδάσκαλος; ξς', ζς' und σνα' für ὁ θειότατος πατήρ; ρε' für ὁ θεολογικώτατος πατήρ.

⁴³⁷ Allgemein zur Bibelexegese siehe z.B. B.ALTANER – A.STUIBER, *Patrologie. Leben,*

Zeit entwickelt wurden, kommentiert. Es ist das Anliegen des Akakios, den biblischen Hintergrund jedes Troparions zu beleuchten. Er macht den Bezug zum biblischen Text deutlich, indem er die betreffenden Bibelabschnitte zitiert, paraphrasiert oder zusammenfasst. Die literal-historische Auslegung des biblischen Kontexts des Troparions begegnet bei ihm am häufigsten⁴³⁹. Die ausführlichsten Erwähnungen des biblischen Textes finden sich in den Erklärungen der Troparien, die auf den historischen Büchern des Alten Testaments beruhen; ein Faktum, das auf den Schwerpunkt des Kommentars hinweist.

Der Grund für die Heranziehung der Bibelauslegung wird unter anderem in Akakios' Befürchtung erkennbar, dass bei der Lektüre der Heiligen Schrift stets die Gefahr einer Missdeutung (und daher einer Häresie) bestehe. Deshalb ergreift er die Gelegenheit, ausdrücklich davor zu warnen und zu Arbeit mit Hingabe und geistiger Reife zu raten, damit der Leser – besonders der des Alten Testaments – nicht am Buchstaben bleibe⁴⁴⁰. Sein Standpunkt ist außerdem aus einem kurzen Scholion im Kommentar des Troparions $\sigma\mu\theta'$ ersichtlich, in dem er beiläufig auf die mangelnde Kenntnis der biblischen Sprache bei seinen Zeitgenossen hinweist. Er vergleicht diese mit den Soldaten, die, als sie Christus kreuzigten, seine letzten auf Aramäisch (hier

Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg – Basel – Wien ⁷1966, 20f. und 21–24; W.A.BIENERT, Exegese. V. Kirchengeschichtlich. *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (⁴1999) 1786–1787.

⁴³⁸ Es handelt sich um die Methoden, die im Rahmen zweier theologischer Traditionen angewendet wurden. Dazu siehe z.B.: H.M.BIEDERMANN, Bibel in der christlichen Theologie der Ostkirche. *LexMA* 2 (1983) 65–68. Zur dreifachen Exegese (im literalen, allegorischen und geistigen Sinn des Textes) auf der Basis der dreifachen menschlichen Natur (Körper, Seele und Geist), die Origenes (†253/4), der Gründer der „alexandrinischen Schule“, empfohlen hat, siehe K.J.TORJESSEN, Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis (*PTS* 28). Berlin 1986, 39–43. Zur historisch-grammatikalischen Bibelauslegung der so genannten „antiochenischen Schule“, die am Wortsinn in der Bibel-exegese interessiert war, siehe Chr.SCHÄUBLIN, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (*Theophania* 23). Köln – Bonn 1974, 171. Vgl. M.SIMONETTI, Lettera e/o Allegoria: Un contributo alla storia dell' exegesi patristica, Rom 1985. Zur typologischen Deutung siehe unten A. 443.

⁴³⁹ Sein exegetisches Vorgehen ist bereits im Kapitel über die Struktur des Kommentars (III.4.) angesprochen worden; vgl. bes. S. 89–101. Die Herkunft einiger seiner biblischen Zitate wurde im Kapitel über das Verhältnis der *Synopsis* zu seinem Kommentar (IV.2) nachgewiesen.

⁴⁴⁰ Siehe Anhang, $\rho\delta'$ Z. 72–79 (S. 281) und Z. 128–137 (S. 283).

Hebräisch) gesprochenen Worte missverstanden⁴⁴¹. Hiermit rechtfertigt er die Aufnahme der typologischen, anagogischen oder symbolischen und moralischen Auslegung der betreffenden biblischen Passage in seinen Kommentar, oft indem er sie mit einer einleitenden oder abschließenden Phrase mit der Nennung der Auslegungsmethode versieht⁴⁴². Es gibt keine ersichtlichen Regeln in Bezug auf die Auswahl der Methode oder ihrer Reihenfolge. Wo jedoch die Auslegung bereits in den Troparien angedeutet ist, richtet sich der Kommentator grundsätzlich danach, der Vorgabe des Dichters zu folgen. Vielleicht ist dies der Grund dafür, dass die typologische Exegese gebräuchlicher als die anderen Auslegungsmethoden zu sein scheint⁴⁴³. Joseph als Urbild Christi wird vom Kommentator wiederholt aufgegriffen⁴⁴⁴; daneben werden noch Moses und sein Stab⁴⁴⁵, der Fels, aus dem die Wasserquelle entsprang⁴⁴⁶, Melchisedech⁴⁴⁷ und Adam⁴⁴⁸ im Zusammenhang mit

⁴⁴¹ Siehe Anhang, σμθ' Z. 98–102 und app. font., (S. 378).

⁴⁴² Zur Anwendung der typologischen Auslegung bereits im Troparion siehe z.B. ρκθ' (εἰς τύπον τοῦ Κυρίου); ρλα' (εἰς τύπον τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἐγέρσεως); ρλς' (εἰς τύπον τοῦ σταυροῦ); ρνζ' (τυπικῶς τὴν ζωοποιόν σου πλευρὰν προδιετύπου). Zur Anwendung der anagogischen Auslegung im Kommentar siehe Erklärung des Trop. ρε' (ὁρᾷς πῶς μετασκευάζεται τὸ πρᾶγμα διὰ τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἀληθῆ γνῶσιν· καὶ οὐκ ἀπομένομεν ἐν τῷ γράμματι, ἀλλὰ ἀναγωγικῶς φερόμεθα διὰ τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ἀλήθειαν), ρζ' (ὁρᾷς πῶς ὑφαίνει τὸν λόγον ὁ μελοποιὸς περὶ τῶν κλιμάκων τούτων καὶ τί φησι πάλιν ἀναγωγῆν μικράν), ρδ' Z. 84 (Anhang, S. 281: κατὰ ἀναγωγὴν), σμ' Z. 75 (ebenda, S. 369: εἰς ἀναγωγὴν μικράν). Zur symbolischen Auslegung: ροη' Z. 164–165 (ebenda, S. 337: ὁρᾷς πῶς συμβολικῶς προσεσήμαινεν ἡ Παλαιὰ τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ τὸ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος μυστήριον). Zur moralischen Exegese: ροα' Z. 284 (ebenda, S. 329: ἔλθωμεν δὴ ἐπὶ τὸ ἠθικότερον), ροη' Z. 175 (ebenda, S. 337: φέρε δὴ εἰπεῖν καὶ ἠθικότερον), σμ' Z. 127–128 (ebenda, S. 371: λάμβανέ μοι τοῦτο ἠθικότερον ἢ ἀναγωγικόν καὶ ἐπὶ τὸν ἐντὸς ἀνθρώπου).

⁴⁴³ Zur typologischen Erklärung siehe L.GOPPELT, *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh 1939; R.BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode*. *ThLZ* 75 (1950) 205–212; H.DE LUBAC, „Typologie“ et „allegorisme“. *RechScRel* 34 (1947) 180–226 und 47 (1959) 5–43.

⁴⁴⁴ Anhang ρδ' Z. 121–122 (S. 283); ρλα' Z. 20–21 (S. 289) und Z. 94–95 (S. 292).

⁴⁴⁵ In Bezug auf das Troparion ρνζ' heißt es: τύπος γὰρ ἦν ὁ Μωυσῆς τοῦ Κυρίου εἰς πάντα πλὴν τοῦ σταυροῦ, ὅτι οὐκ ἐσταυρώθη. Moses' ausgestreckte Hände gelten als Typos des Kreuzes (ebenda): τὸν δὲ τύπον τοῦ σταυροῦ προτυπῶν διὰ τῆς ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τὸν Ἀμαλὴκ ἐτροπώσατο. Zu Moses als Typos der Kirche siehe auch Anhang, ρλβ' Z. 105–106 (S. 297).

⁴⁴⁶ In Anlehnung an das Troparion wird der Fels als Typos Christi auch im Kommentar bezeichnet (Anhang, ο' Z. 5–11, S. 270), während in der Erklärung des Troparions ρνζ' Paulos' Aussage aus 1Cor. 10,4 (ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός) zitiert wird.

⁴⁴⁷ In Bezug auf das Troparion ρβ' (Τὸν ἱερέα) schreibt der Kommentator: ὁ Μελχισεδέκ ἐν

Christus genannt. Die Opferung Isaaks wird als Urbild der Kreuzigung Christi bezeichnet und der Widder, der sich im Gestrüpp verfangen hat, als Urbild des Kreuzes⁴⁴⁹.

Nicht selten erweitert Akakios jedoch die Exegese über den biblischen Inhalt des Troparions hinaus, wie anhand folgender Beispiele ersichtlich wird: Im Troparion ρλα΄ (Εἰ καὶ λάκκῳ) wird Joseph in der Grube als Typus Christi bezeichnet (εἰς τύπον τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἐγέρσεως). Im Kommentar werden aber auch die Auserwählten Gottes Abraham, Isaak und Jakob als solche aufgezählt⁴⁵⁰. Anlässlich der typologischen Deutung des Stabes von Moses im Troparion ρνζ΄ folgt ein Kommentar zu einer ganzen Reihe verschiedener Typoi, die alle nicht unmittelbar mit diesem Troparion zu tun haben; manche werden erneut in anderen Troparien erwähnt⁴⁵¹: Der brennende Busch symbolisiert die Beziehung der Menschen zu Gott, das von Isaak getragene Holz aus dem Wald das Kreuzesholz, das Manna im Krug den Logos im Leib der Gottesmutter, der Fels, aus dem die Wasserquelle entsprang, die Seite Christi.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Deutung biblischer Wörter bzw. Namen, die ein Teil der Biblexegese ist⁴⁵²: Der Kommentator befasst sich mit der Erklärung der biblischen Namen und Wörter nicht nur des Troparions, sondern auch der ganzen biblischen Erzählung, die im Troparion angedeutet wird⁴⁵³. Die Wortdeutungen werden grundsätzlich aus den Werken der

τῇ μονώσει ἐκείνῃ ἦν καθαρθεὶς τῇ διανοίᾳ, ἐδιδάχθη παρὰ τοῦ Θεοῦ θεῖα ... , ἀλλὰ ἐδί-
δαξεν αὐτοὺς ἀποσχέσθαι μὲν τῆς εἰδωλολατρείας, προσφέρειν δὲ τῷ Θεῷ ἄρτον καὶ
οἶνον· προοίμιον δὲ τοῦτο, τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀφομοίωμα· διὰ τοῦτο ἐκλήθη ἀπάτωρ, ἀμή-
τωρ, ἀγενεαλόγητος.

⁴⁴⁸ Für die Bezeichnung Christi als zweiter Adam siehe Anhang, λε΄ Z. 11–12 (S. 252). Sie ist aus dem Stammbaum Jesu nach Luc. 3,23–38 herzuleiten: GOPPELT, Typos 116f. und 155f.

⁴⁴⁹ Vgl. Erklärung des Troparions πη΄ (Τὸν Ἰσαάκ): καὶ ὁ κριὸς μέσον τῶν κεράτων ἔχων τὸ φυτὸν τοῖς δυσὶν ἄκροις, und weiter unten: καὶ ἐκωλύθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ὁ Ἀβραάμ τὴν σφαγὴν τοῦ υἱοῦ· ἕως ὧδε ὁ τύπος τοῦ Ἰσαάκ, τοῦ δὲ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς κέρατοις προετύπου τὸν σταυρόν.

⁴⁵⁰ Siehe dazu Anhang, ρλα΄ Z. 7–20 (S. 288–289); vgl. GOPPELT, Typos 166.

⁴⁵¹ Zum Troparion ρνζ΄ wird Folgendes erwähnt: Καὶ ἡ μὲν βάτος τὸ εὐτελὲς τῶν θάμνων εἰκόνιζε τὴν πρὸς ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ Λόγου συνάφειαν· τὰ ξύλα τοῦ δρυμοῦ διὰ τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ ἔφερον τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ· τὸ μάννα, ὁ ὑετὸς τοῦ οὐρανοῦ, ἐν στάμνῳ ἐγκεκλεισμένον τὴν τῆς παρθένου σύλληψιν δηλοῖ τοῦ παντοκράτορος Λόγου· ἡ πέτρα τὴν πλευρὰν αὐτοῦ.

⁴⁵² Dazu siehe das Kapitel über das lexikologische Interesse des Akakios (V.2).

⁴⁵³ Siehe z.B. Anhang σμς΄ (S. 372–374): In Bezug auf das Troparion, das sich auf die Frau

Kirchenväter übernommen, ihre Herkunft wird jedoch nicht immer namentlich genannt⁴⁵⁴.

Aufschlussreich für den Lehrcharakter des Kommentars sind letztlich auch zwei ausführliche Erklärungen über die Ausdrucksweise in der Septuaginta. Die eine bezieht sich auf die wörtliche Erklärung des Psalms 50,7 und die Richtigkeit des dort verwendeten Ausdrucks *ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου*. Sie begegnet im Kommentar zum Troparion *ροή*, das eine Paränese an die eigene Seele mit Berufung auf die göttliche Salbung und Krönung Davids richtet; eine biblische Thematik, die im zweiten Buch der Königsreiche bzw. Samuels hervorgehoben wird⁴⁵⁵. Um die besagten Wörter zu erläutern, stellt der Kommentator die Erklärung des Psalms im Rahmen einer scheinbar autobiographischen Erzählung dar: Er berichtet in der ersten Person von seiner Wallfahrt zum Heiligen Land und seinem Treffen in Bethlehem mit einem weisen, alten, aus dem Ort stammenden Mönch, der ihm die Bedeutung des Wortes *ἐκίσσησε* darlegte und dessen Bevorzugung vor *ἐκύησε* begründete⁴⁵⁶. Zu diesem Zweck erzählte ihm der Mönch von der Zeugung und der Geburt Davids; eine Episode, die im Alten Testament nicht vorkommt. In der Biblexegese der Kirchenväter wird die Stelle in Zusammenhang mit Evas Sünde gebracht⁴⁵⁷. Die Herkunft der bei Akakios erwähn-

aus Kanaan (Matth. 15,21–28) bezieht, geht der Kommentator auf die symbolische Bedeutung aller Wörter der biblischen Textpassage ein. Die gekürzte Fassung dieses Kommentarausschnitts in *D* erschwert die Verständlichkeit.

⁴⁵⁴ Im Fall des Troparions *νό* stammen die Verweise auf Theodoretos von Kyrrhos und Ioannes Chrysostomos aus der *Synopsis*: Siehe Anhang, *νό* Z. 49–57 (S. 260) und Z. 58–69 app. font. (S. 260–261).

⁴⁵⁵ Anhang, *ροή* Z. 27–29 (S. 332): «τίς ἐστὶν ὁ λόγος», φησί, «ὃν ἐν τῷ πεντηκοστῷ ψαλμῷ ὁ Δαυὶδ ἔφησεν· «ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου· πῶς οὐκ εἶπεν «ἐκύησεν» ἀλλ' «ἐκίσσησεν»»

⁴⁵⁶ Die Darlegung dieser Bibelstelle geht auf eine in der Biblexegese bekannte Frage zurück, weil Symmachos (2. Jh.) in seiner griechischen Übersetzung des Alten Testaments das Wort *ἐκύησε* verwendet: Siehe dazu Eusebios von Kaisareia, *Commentaria in Psalmos*. PG 23, 440B: Ὁ δὲ Σύμμαχος· Εἰς ἀδικίαν ὠδυνήθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκύησέ με ἡ μήτηρ μου; vgl. dazu Theodoretos von Kyrrhos, *Interpretatio in Psalmos* L. PG 80, 1245A: ἀντὶ μέντοι τοῦ ἐκίσσησεν, ὁ Σύμμαχος ἐκύησεν τέθεικεν (= die irrtümlich Ioannes Chrysostomos zugeschriebene Homilie, In Psalmum L. PG 55, 583 [Z. 34–35]).

⁴⁵⁷ Vgl. z.B. Athanasii Alexandrini *Expositiones in Psalmos*. PG 27, 240C–D: Ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου. Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ Θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσέγαγε διὰ τὸ ἀνομήσαι τὸν Ἀδὰμ, τουτέστιν

ten Erzählung für die Erklärung des Psalmenverses ist auf apokryphe Tradition zurückzuführen, sie konnte von mir bisher nicht bestimmt werden. Es sei jedoch angemerkt, dass der Kommentator gleich zu Beginn seiner Erzählung die Weisheit des Mönchs sowie seine Herkunft aus Bethlehem, der Heimat Davids, unterstreicht, um die Glaubwürdigkeit seiner Ausführungen zu unterstreichen. Anschließend wird die Episode aus dem ersten Buch der Könige (1Regn. 16, 1–21 = 1Samuel 16, 1–21) über die Salbung Davids durch den Propheten und letzten Richter Israels Samuel dargeboten, um die im Troparion erwähnte göttliche Wahl Davids zu erläutern.

Die andere Erklärung bezieht sich auf die Prophezeiung Is. 7,14, und zwar auf die Geburt des Immanuel⁴⁵⁸. Nach den neutestamentlichen Autoren und der ihnen folgenden christlichen Tradition stellt sie eine verschlüsselte Verheißung der Geburt des Messias Jesus durch die Jungfrau Maria (Matth. 1,23; Luc. 1,31) dar. Sie erweist sich als eine der berühmtesten Stellen in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden, weil die jüdische Exegese das hebräische *alma* mit „junge Frau“ wiedergibt, während die Septuaginta es mit „Jungfrau“ (παρθένος) übersetzt⁴⁵⁹. Hier lenkt Akakios jedoch das Interesse nicht auf die Deutung des Wortes „Jungfrau“ bzw. *alma*, sondern auf das Thema der Inkarnation. Um die Wahrheit der Prophezeiung in Bezug auf die Menschwerdung Christi hervorzuheben, zieht er eine Erzählung über einen Symeon heran, der der Legende nach einer der sieben Übersetzer des Alten Testaments war. Laut dieser Erzählung vermag Symeon nicht zu begreifen, wie Gott als Mensch unter die Menschen kommen konnte, und zweifelte daher an der Glaubwürdigkeit des Propheten und an dessen seherischer Gabe. Er beabsichtigte sogar, die prophetische Aussage in der griechischen Übersetzung wegzulassen. Erst ein Engel konnte ihn von der Richtigkeit des

ἀθετησάι τὸν ἐκ Θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον. Πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενομένοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Τὸ δέ, Καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου, σημαίνει ὅτι ἡ Εὐα, ἀπάντων ἡμῶν ἡ μήτηρ, πρώτη ἐκίσσῃ τὴν ἀμαρτίαν, ὥσπερ ὀργώσα τὴν ἡδονήν. Zur Deutung des Verbes κισσῶ mit Verweis auf Ps. 50,7 siehe *Suda* κ 1677, wo es „mit Lust empfangen“ (τὸ μεθ' ἡδονῆς συλλαμβάνω) übersetzt wird.

⁴⁵⁸ Siehe Anhang, ποί' Z. 142–157 (S. 336–337), vgl. Is. 7,14: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεταί υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουήλ.

⁴⁵⁹ H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jahrhundert). Frankfurt am Main – Bern 1982, 68–69, wo weitere Literatur zu diesem Thema angegeben wird; siehe dazu A. KÜLZER, Disputationes Graecae Contra Judaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild (BA 18). Stuttgart – Leipzig 1999, 261–262.

Prophetenwortes überzeugen, zur Strafe aber für seine Zweifel sollte er so lange leben, bis er den „eingeborenen Sohn Gottes“ mit eigenen Augen gesehen habe. An dieser Stelle schlägt der Kommentator eine Brücke zu jenem Symeon, dem frommen Greis in Jerusalem, der Christus bei der Darbringung im Tempel in seine Arme nahm (Luc. 2,25–35). Die Verbindung der beiden Männer namens Symeon ist auf eine spätere Überlieferung in Bezug auf das Protoevangelium Jacobi zurückzuführen⁴⁶⁰. Die Legenden des Protoevangeliums sind auch in die byzantinische Geschichtsschreibung eingedrungen und zwar in großem Maß z.B. in der Chronographie des Georgios Kedrenos⁴⁶¹.

Nach der näheren Betrachtung der biblischen Erwähnungen des Kommentars kann man also bezüglich der Systematik Folgendes feststellen: Die Bibelexegese stellt die Basis unseres Kommentars dar. Die Bibelstelle, auf der das Troparion beruht, wird meist nicht nur erwähnt, sondern auch so ausführlich kommentiert, dass sich daraus die Exegese eines biblischen Kapitels oder Themas anstelle eines Kommentars zum speziellen Troparion entwickelt. Der Eifer, alles Sinnverwandte oder Parallele zu erzählen, ist im Rahmen einer Lehrschrift zu erwarten.

⁴⁶⁰ Zum Text des Protoevangeliums siehe E.De STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée (Subs. Hag. 33)*. Bruxelles 1961, 186f. (XXIV 12–17). Siehe auch A.-M.DENIS – J.-C.HAELEWYCK, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Bd. 1. Turnhout 2000, 780f. Zur deutschen Übersetzung siehe E.HENNECKE – W.SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1. Evangelien. Tübingen 1990, 349. Vgl. W.BAUER – K. u. B.ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin – New York 1988, s.v. Συμεών. Zur Legende siehe auch E.AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris 1910, 129f.

⁴⁶¹ Vgl. dazu Georgios Cedrenus *Ioannis Scylitzae ope*, ed. I.BEKKER, Bd. 1. Bonn 1838, 328, 3–13: οὗτος γὰρ ὁ θεοδόχος Συμεὼν Ἰουδαῖος ὢν εἰς ὑπῆρχε τῶν ο' τῶν καὶ Ἑβραϊκῶς συνθεθειμένην τὴν παλαιὰν θεῖαν γραφὴν εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν μεταβαλόντων ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ φιλαδέλφου βασιλέως Αἰγύπτου, πρὸ χρόνου τῆς Χριστοῦ παρουσίας, ὡς ὁ θεῖος Χρυσόστομος ἐν τῇ ἐξαημέρῳ λέγει. ὃς ἐντυχὼν τῷ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου ῥητῷ τῷ λέγοντι «ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ» διηπίστησε τούτῳ, ἀδύνατον εἶναι λέγων, ὅσον ἐπ' ἀνθρωπίνῃ φύσει, τὸ παρθένον τεκεῖν. οὕτως οὖν ἔχων ἀποκαλύψεως ἔτυχε θείας, ἕως τότε τῷ βίῳ περιεῖναι ἕως ἂν τελεσθῇ τὸ θεῖον τοῦ προφήτου ῥητόν.

V.1.2. APOKRYPHEN

Andreas von Kreta verwendete sowohl im Großen Kanon wie in seinen übrigen Werken apokryphe Schriften⁴⁶², die unter dem Begriff *Apokryphen* bekannt sind. Es ist nun zu erwarten, dass der Kommentator an den relevanten Stellen auf die betreffenden Apokryphen eingeht.

Das Wort „apokryph“ ist im Christentum in verschiedenen Bedeutungen zu finden: Es bezeichnet nicht nur die verborgenen und geheimgehaltenen Bücher⁴⁶³ (wie zunächst in der hellenistischen Zeit), sondern auch die Schriften, die den biblischen nahestanden, jedoch als verdächtig und häretisch galten, von unbekannter Herkunft waren⁴⁶⁴ und infolge dessen von der kanonischen Tradition ausgeschieden wurden⁴⁶⁵. Sie wurden deshalb weder in der Öffentlichkeit vorgelesen noch in der Auseinandersetzung mit den Juden verwendet⁴⁶⁶. Die Diskussion über die Frage, was „apokryph“ ist und was nicht, dauerte bis in das vierte Jahrhundert⁴⁶⁷. Innerhalb des kanonischen Schrifttums gilt es auch die „deuterokanonischen“ Schriften zu berücksichtigen; diese sind zwar in der Septuaginta, nicht aber in der hebräischen Bibel enthalten. So werden z.B. die Texte „Susanna“ und „Bel und der Drache“ in der jüdischen Tradition zu den Apokryphen gezählt, da sie im hebräischen

⁴⁶² Evangelia Apocrypha, ed. C.DE TISCHENDORF, Leipzig ²1876 (Ndr. Hildesheim 1966) XII: Neben Kirchenvätern verwendet Andreas von Kreta auch das Protoevangelium Jacobi. Zur Verwendung der Apokryphen in den Homilien auf die Theotokos siehe V.FAZZO, Andrea di Creta, Omelie Mariane. Roma 1987, 11–14.

⁴⁶³ Vgl. Daniel 12,9–10 und Ezra 14,44–28; danach enthalten die „Apokryphen“ die „verborgenen Geheimnisse“.

⁴⁶⁴ Origenes, in Mt. X 18 [zu Mt 13,57] (GCS 40, 24); vgl. J.MICHL, Apokryphen. *LThK*² 1 (1957) 712–713.

⁴⁶⁵ J.H.CHARLESWORTH, Biblical Literature: Apocrypha and Pseudepigrapha. *The Encyclopedia of Religion* 2 (New York – London 1987) 173–183, 173.

⁴⁶⁶ Vgl. Origenes, Comm. ser. 28 in Mt. 23,37 (Origenes Werke XI. Origenes Matthäuserklärung, ed. E.KLOSTERMANN – E.BENZ, Bd. 2 [GCS 38]. Leipzig 1933, 51,8f.); G.BARDY, Apokryphen. *RAC* 1 (1950) 516–520, hier 518.

⁴⁶⁷ Die Bezeichnung gilt nicht in gleicher Weise für den jüdischen wie den christlichen Kanon und auch innerhalb der Christenheit gibt es gewisse Unterschiede, man denke etwa an die Anerkennung des Klemensbriefes bei verschiedenen orientalischen Kirchen, z.B. der Äthiopischen. Zur Unterscheidung zwischen „Apokryphen“ und „Pseudepigraphen“ in der Forschung siehe E.KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde. Tübingen 1900, bes. XI–XIII (ebenfalls die englische Edition R.H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 2 Bde. Oxford 1913). Vgl. CHARLESWORTH, Apocrypha and Pseudepigrapha 179f.

Kanon nicht enthalten sind⁴⁶⁸, im christlichen Kanon bilden sie jedoch den letzten Teil, Kapitel 13. und 14. des Buches Daniel. Von E. Kautzsch werden sie als Zusätze zu den kanonischen Büchern des Alten Testaments bezeichnet⁴⁶⁹. Diese beiden Texte werden für den Kommentar des Troparions σὶδ' (Τὸν Δανιήλ) herangezogen, um die Weisheit Daniels hervorzuheben. Im ersten Text rettet Daniel eine Frau, die ungerecht gerichtlich verurteilt werden soll, indem er die Lügen ihrer Ankläger enthüllt. Im zweiten Text sind zwei unterschiedliche Erzählungen über Bel und den Drachen enthalten⁴⁷⁰, von denen nur die erste im Kommentar zitiert wird. In dieser Erzählung überzeugt Daniel den König Babylons, dass das babylonische Idol Bel kein lebendiger Gott ist, und dass der König von den Priestern nur betrogen wird, da diese die dem Bel zugeordneten Opfergaben für sich und ihre Familien hinterziehen.

Die Erzählung über die zwei ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres, die sich Moses in den Weg stellten, ruft der Dichter im Troparion ρῆ' (Ὁς βαρύς) in Erinnerung. Es gibt eine einzige ausdrückliche biblische Erwähnung im Neuen Testament, 2Tim. 3,8, während sie in der jüdischen Überlieferung auch mit den namenlosen Zauberern in Ex. 7,11 und 9,11 identifiziert werden⁴⁷¹. Der Dichter Andreas von Kreta scheint auf das gleichnamige apokryphe Buch hellenistisch-jüdischer Herkunft Bezug genommen zu haben⁴⁷². Dem Geschichtswerk von Michael dem Syrer (1126–1199) zufolge muss dieses Buch im späten achten Jahrhundert bekannt gewesen sein, da es zu

⁴⁶⁸ Das Buch Daniel steht im hebräischen Kanon nicht unter den Propheten, sondern zusammen mit dem Buch Esther.

⁴⁶⁹ Die beiden Stücke sind im Theodotion-Text, in der Septuaginta und in der Vulgata des Hieronymus anzutreffen, wenn auch an unterschiedlichen Stellen: siehe dazu KAUTZSCH, Die Apokryphen, Bd. 1, 172 und 176–179.

⁴⁷⁰ A.WYSNY, Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchung zu Dan. 14. Stuttgart 1996.

⁴⁷¹ St.GERO, Jannes and Jambres in the Vita Stephani iunioris (BHG 1666). *AnBoll* 113 (1995) 281–292, hier 282 und A. 7, widerlegt die Behauptung von M.-Fr.ROUAN (AUZÉPY), dass es sich um zwei jüdische Magier handelt, die nicht in der Bibel erwähnt werden. Siehe dazu auch A.M.DENIS, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament. Leipzig 1970, 146–149, bes. 147f.; DENIS – HAELEWYCK, Introduction 491–505.

⁴⁷² Zum Inhalt des Apokryphons siehe A.PIETERSMA, The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians (P. Chester Beatty XVI) (*Religions in the Graeco-Roman World* 119). Leiden 1994, 91f.; A.PIETERSMA – R.T.LUTZ, Fragments from the Book of Jannes and Jambres, in: CHARLESWORTH (Hrsg.), The Old Testament Pseudepigrapha, Bd. 2. London 1985, 437–442.

dieser Zeit von Kaiser Leon IV. dem Chalif al-Mahdî geschenkt wurde⁴⁷³. Der Kommentator begnügt sich hier damit, die Erzählung als apokryph zu bezeichnen, ohne sie weiter auszuführen. Es sei aber darauf hingewiesen, dass er seine Anmerkung aus der *Synopsis* übernimmt⁴⁷⁴.

Im Kommentar zum Troparion ϩβ' (Τὸν ἱερέα) gibt es eine ausführliche Erzählung über das Leben Melchisedechs, die nicht in der Heiligen Schrift zu finden ist. Im Alten Testament wird er als Priester Gottes dargestellt, im Neuen Testament als Typos Christi⁴⁷⁵. Im Troparion klingen beide Stellen an. Die Erzählung des Kommentars zeigt viele Entsprechungen zu derjenigen, die Athanasios von Alexandria zugeschrieben wird und die die Bezeichnung Melchisedechs im Hebräer-Brief 7,3 erläutern will⁴⁷⁶.

Aus den voranstehenden Bemerkungen ist zu entnehmen, dass der Kommentator sich in Bezug auf die im Kanon angedeuteten Apokryphen knapp, vorsichtig und in Anlehnung an die Kirchenväter äußert.

V.1.3. KIRCHENVÄTER

Zusätzlich zu Andreas von Kreta, wird im Kommentar auch auf folgende Kirchenväter namentlich verwiesen: Anastasios Sinaïtes⁴⁷⁷, Ps.-Dionysios Areopagites, Ephraem der Syrer, Gregor von Nazianz⁴⁷⁸, Ignatios von Antio-

⁴⁷³ Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobit d'Antioche (1166–1199), ed. par J.B.CHABOT, Bd. 4. Paris 1910, 478 c12f. (Übersetzung, ebenda, Bd. 3, 1). Vgl. St.GERO, Parerga to „The Book of Jannes and Jambres“. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 9 (1991) 67–85, hier 79f. Seine Verwendung wurde in einer *Vita* des Johannes von Damaskos aus dem 14./15. Jahrhundert bezeugt: DERS., Jannes and Jambres 291, Appendix: The Relics of John of Damascus and the Dating of *BHG* 885c.

⁴⁷⁴ Zum Kommentar siehe Anhang, ϩλη' Z. 46–59 app. font. (S. 307).

⁴⁷⁵ Vgl. Gen. 14,18: ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου; Ps. 109 (110), 4: Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ; Hebr. 7,3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

⁴⁷⁶ Athanasii Alexandrini Historia de Melchisedech, *PG* 28, 525A–529D; siehe auch S.R. ROBINSON, The Apocryphal Story of Melchisedech. *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987) 26–39.

⁴⁷⁷ Für eine Erzählung in der Erklärung des Troparions ϩ' (Ανάνησον) wird auf das Werk des Anastasios verwiesen, ein Fall, der weiter unten ausführlicher präsentiert wird, siehe S. 132f. Eine weitere Erwähnung des Anastasios im Troparion σλ' (Χριστὸς ἐνηνθρώπησε, καλέσας) nimmt Bezug auf die gleiche Erzählung, die im Troparion ϩ' zitiert wurde.

⁴⁷⁸ Vgl. dazu oben S. 117, A. 434.

cheia, Ioannes Chrysostomos⁴⁷⁹, Ioannes Klimax⁴⁸⁰, Johannes von Damaskos⁴⁸¹, Theodoretos von Kyrrhos⁴⁸² und Theodoros Studites⁴⁸³. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass Akakios einige der genannten Kirchenväter im Kommentar lediglich aus der *Synopsis* übernommen hat. Nach einer genaueren Untersuchung der von Akakios namentlich erwähnten Kirchenväter lässt sich feststellen, dass er seine Quellen nicht immer genau oder konsequent anführt⁴⁸⁴.

V.1.3.1. Andreas von Kreta

Unter den verstreuten Äußerungen des Akakios in Bezug auf die dichterische Qualität und den theologischen Inhalt der Troparien des Großen Kanons⁴⁸⁵ verdient die Lobrede auf den Dichter und seinen Großen Kanon im

⁴⁷⁹ Der Name des Ioannes Chrysostomos begegnet in der Erklärung des Troparions νθ' (Τίμι ὠμοιώθης), in einem aus der *Synopsis* übernommenen Auszug, der weiterhin vom Kommentator Zusätze bekam (vgl. dazu oben S. 121f.), in der Erklärung des Troparions ζ' (Ἐπαξίως τῆς Ἐδέμ), ein Fall, der weiter unten ausführlicher besprochen wird, und in der Einführung der II. Ode.

⁴⁸⁰ Verweise auf Ioannes Klimax sind im Kommentar zu den Troparien ογ' (Φεῦγε), ρα' (Τὴν Ἰακώβ), ργ' (Μὴ γένη) und ργ' (Ἡ κλίμαξ) zu finden; ein weiterer Verweis auf die „Himmelsleiter“ in der Erklärung des Troparions ζ' (Z. 19–21, Anhang, S. 232) ist nachweislich indirekt, da er aus dem Pandektes des Antiochos übernommen wurde: vgl. unten S. 131.

⁴⁸¹ Sein Name (Ἰωάννης ὁ ἐπὶ κλην Μανσοῦρ) begegnet in der Erklärung des Troparions σλγ' (Z. 18–20, Anhang, S. 359). Die Erzählung über einen persischen König und seine Erkenntnis, dass die von ihm und seinem Volk verehrten Götter falsch sind, lässt sich nur in groben Zügen (inhaltlich) mit der Erzählung des Johannes von Damaskos identifizieren, die in der „Passio Sancti Artemii“ vorkommt und sich auf Kaiser Julianos bezieht. Zum Text siehe Johannes von Damaskos, Passio Sancti Artemii, cap. 56–57 (Die Schriften des Johannes von Damaskos V, ed. KOTTER (PTS 29). Berlin – New York 1988, 234f.).

⁴⁸² Auf seine Erotapokriseis wird im Kommentar zum Troparion νθ' (Τίμι ὠμοιώθης) verwiesen; die betreffenden Stellen wurden aber aus der *Synopsis* übernommen.

⁴⁸³ Sein Kanon auf den Sonntag der Ἀποκρέω wird im Kommentar zum Troparion σκς' (Z. 16–18, Anhang, S. 354) erwähnt. Ein Epigramm des Theodoros Studites „auf die Zelle unseres Vaters“ wird ohne Anführung seines Namens zitiert: dazu siehe Anhang, η' Z. 40–42 (S. 236).

⁴⁸⁴ Eine knappe Aufzählung des Athanasios von Alexandria, des Basileios von Kaisareia, des Gregor von Nazianz, des Ioannes Chrysostomos, des Kyrrill von Alexandria und des Andreas von Kreta erfolgt im Kommentar zum Troparion σνβ' (Τριάς ὁμοούσιε).

⁴⁸⁵ Vgl. den Kommentar zum Troparion λη' (Ἀπώλεσα): Ταῦτα δὴ ὁ θαυμαστός ἡμῶν καὶ ἅγιος πατὴρ ἀναζωγραφήσας ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ (καρδία γὰρ δικαίου πνεῦσιν ἐστὶν τοῦ ἁγίου Πνεύματος) τῇ συννοίᾳ οὖν καὶ συντομίᾳ ἔπους τίθησι τὸ μικρὸν τοῦτο τροπάριον γέ-

Kommentar zum Troparion σμ' (Αιμόρρουν) besondere Erwähnung. Hier wird der Dichter als begabter Maler bezeichnet, der ein anschauliches Bild von der Buße und der Heilung in seinem Gedicht bietet⁴⁸⁶. Die metaphori-sche Bezeichnung der Dicht- bzw. Prosakunst als Malerei, die bei Andreas von Kreta ebenfalls vorkommt⁴⁸⁷, ist auch sonst in der byzantinischen Literatur nicht selten⁴⁸⁸.

Zudem äußert sich unser Verfasser auch über die Person und das Werk des Dichters: Das prägnanteste Beispiel stellt der Kommentar zum Troparion σκς' (Ἀσπόρου), dem Heirmos der Ode IX, dar: Bei dieser letzten Gelegenheit über die Heirmoi zu sprechen bekennt unser Autor seine Unwissenheit in Bezug auf die Frage, wer der Dichter der Heirmoi sei. Doch spielt er gleichzeitig darauf an, dass seine Forschung über das Leben und das Werk des kretischen Erzbischofs während der Abfassung seines Kommentars noch nicht beendet war. Es scheint, dass er nun erst, am Ende seiner Schrift, bereit ist, die Erkenntnisse, die er gewonnen hat, zu präsentieren: Er erklärt, dass Andreas von Kreta der Dichter der Heirmoi (und daher auch der Erfinder der Kanonesdichtung) sei, da er der älteste aller Kanonesdichter sei. Damit schließt er sich den Vertretern der herrschenden Meinung in der Überlieferung an⁴⁸⁹. Weiterhin behauptet unser Kommentator im Rahmen einer kurzen biographischen Notiz, dass der Abfassungsort des Großen Kanons die Insel

μοντα (lege γέμον) πέλαγος γνώσεως, ἐν ᾧ ἡ ἐμὴ ἀνοησία οὐ τολμᾷ προσεγγίσαι ἢ προσ-
παῦσαι. Vgl. oben S. 98–99.

⁴⁸⁶ Dazu siehe Anhang, σμ' Z. 7–12 (S. 367): Ὡσπερ ζωγράφος τίς σοφὸς καὶ ἰκανὸς ἐπιστή-
μων, ἐξ ἄλλων μὲν καὶ ἄλλων χρωμάτων συγκερνῶν ἀποδείκνυσι τοῖς ὁράσιν εἰκόνα θαυμα-
στήν, οὕτω δὴ καὶ ὁ σοφὸς τὰ θεῖα πατήρ ἡμῶν. Vgl. dazu Anhang, σλ' Z. 9–11 (S. 356):
ὥσπερ ὑφαντὴς ποικίλου ἱστοῦ τινὸς καὶ βασιλικωτάτου, οὕτως δὴ συνηρμ. σμένως ὑφαίνει
ἀναγκαίως τὰ τροπάρια ταῦτα, ἔχων στήμονα ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντῶν, τὸ πανάχιον
Πνεῦμα, und weiter Z. 30–40 (S. 357): Ὡσπέρ τινα νήπιον κολακεύων τίς ... οὕτω δὴ καὶ ὁ
ἅγιος οὗτος τὴν ἐμὴν ψυχὴν κολακεύων ... εἰς αἴσθησιν ἐλθεῖν καὶ κατάνυξι.

⁴⁸⁷ Vgl. Troparion ρπη' des Großen Kanons: Δαυὶδ ποτὲ ἀνεστήλωσε συγγραφάμενος ὡς ἐν
εἰκόνι ὕμνον, δι' οὗ τὴν πρᾶξιν ἐλέγχει ἦν εἰργάσατο, κραυγάζων: «ἐλέησόν με...».

⁴⁸⁸ Siehe z.B. P.A.AGARITOS, Poets and Painters: Theodoros Prodromos' Dedicatory Verses
of his Novel to an Anonymous Caesar. *JÖB* 50 (2000) 173–185; vgl. GIANNOULI, Die exe-
getischen Didaskalien 154–155.

⁴⁸⁹ Anhang, σκς' Z. 6–11 (S. 353): Οὐκ οἶδαμεν ἐξ ἀρχῆς καὶ μέχρι τῆς ἐνάτης τί-
νος ποίημά εἰσιν οἱ εἰρμοί, κἄν τε τοῦ πατρός κἄν τε ἐτέρου τινός. Π ε ἰ θ ο μ α ἰ δὲ ὅτι καὶ
τῶν εἰρμῶν αὐτός ἐστιν ὁ ποιητὴς ὡς καὶ ἐτέρων, οἷον «τῷ συντρίψαντι πολέμους» καὶ καθ-
εξῆς, ἅτινα τριῶδια πάγγελυκά τε καὶ πανσεβάσμια τῇ μεγάλῃ ἐβδομάδι συνεγράφατο· καὶ
οὕτω πιθανὸν διὰ τὸ προυργέστερον εἶναι τὸν ἅγιον.

Kreta sei, wobei er der Synaxartradition widerspricht⁴⁹⁰. Seine große Begeisterung für die dichterische Kunst des Erzbischofs führt ihn dazu, darauf zu bestehen, dass Andreas von Kreta nicht nur der Verfasser zahlreicher Homilien auf die Gottesmutter, sondern auch der Dichter des Akathistos-Hymnos sei. Hierzu sei angemerkt, dass diese Meinung zu der bis heute offenen Verfasserschaftsfrage weder in der handschriftlichen Überlieferung bezeugt ist, noch von der Forschung jemals vertreten wurde⁴⁹¹.

V.1.3.2. *Antiochos Monachos*

Wichtige Rolle im Kommentar spielt eine oft verwendete, jedoch niemals explizit genannte Schrift des Mönchs Antiochos aus dem Sabas-Kloster, der bekannte Pandektes (*Pandecta scripturae sacrae*)⁴⁹². Die Schrift wurde im Auftrag des Abtes Eustathios im Kloster Attaline in Ankyra verfasst. In 130 Abschnitten werden zahlreiche Bibel- und Väterstellen zusammengestellt, so dass Pandektes in der Tat eine Art Handbuch darstellt. Er wurde auch als eine „Sammlung einfacher Vorschriften“ und ein „Abriss der biblischen alttestamentlichen Tugend- und Lasterlehre“ bezeichnet⁴⁹³; daher zählt Antiochos zu den Hauptvertretern der asketisch-mystischen Theologie um die Jahrhundertwende vom sechsten zum siebten Jahrhundert⁴⁹⁴.

Die Bedeutung des Pandektes für den Akakios-Kommentar besteht darin, dass diese Schrift nicht nur bei der Abfassung der beiden überlieferten Prooimia des Kommentars in *R* und *D*, sondern auch bei der Erklärung einzelner

⁴⁹⁰ Ebenda, Z. 11–15 (S. 353); vgl. auch oben S. 38–41.

⁴⁹¹ Ebenda, Z. 25–29 (S. 354): Συνεγράφατο δὲ κατ’ ἀλλάβητον καὶ τοὺς οἴκους αὐτῆς τῆς λεγομένης Ἀκαθίστου (ἀξιόκουστά τε καὶ ὑψηλότατα). Zur Frage der Autorschaft des Akathistos siehe z.B. J.KODER, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr. Wien 1996, 191f. mit weiteren Literaturangaben, sowie L.M.PELTOMAA, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn. Leiden u.a. 2001.

⁴⁹² Der Pandektes wurde von P.LAMBECIUS herausgegeben (*Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber tertius*. Vindobonae 1670, 139ff.) und von J.-P.MIGNE übernommen: *PG* 89, 1420C–1849B zu finden. Vgl. *CPG* 7843.

⁴⁹³ BECK, Kirche 449. Zu den Kirchenvätern im Pandektes siehe J.KIRCHMEYER, Une source d’Antiochus de Saint-Sabas (*Pandectes*, ch. 127–128). *OCP* (1962) 418–421, wo gezeigt wird, dass Antiochos unter anderem auch aus dem Werk des Diadochos von Photike geschöpft hat.

⁴⁹⁴ Seine Identifizierung mit Antiochos Strategos (bzw. Strategios) ist umstritten. Dazu siehe A.KAZHDAN, Antiochos. *ODB* 118–119, 118; DERS., Antiochos Strategos, ebenda 119–120; M.VAN ESBROECK, Antiochos (Strategios). *LThK*³ 1 (1993) 770.

Troparien ausgiebig benutzt wurde⁴⁹⁵. Die Heranziehung des Pandektes ist auf Grund des mit dem Großen Kanon ähnlichen erbaulichen Zwecks und Vorgehens zu verstehen. Die ersten Exzerpte aus dem Pandektes sind bereits zu Beginn des Kommentars zu finden, bzw. in jedem Prooimion seiner beiden Fassungen. Einerseits stellt das Prooimion in der Fassung von *R* eine Kompilation von Textausschnitten aus der 107. Rede des Pandektes Περὶ κατανύξεως (De compunctione, PG 89, 1761A–1765A) dar; diese Zusammenstellung ist jedoch nicht auf Akakios zurückzuführen. Andererseits beruht der Widmungsbrief des Akakios an Rheginos in der Fassung von *D* auf der ersten Rede des Pandektes, Περὶ πίστεως (De fide, PG 89, 1432A–1437A), und bietet indirekt ein Glaubensbekenntnis, was für die Einleitung einer theologischen Schrift nützlich war, um den Verdacht der Häresie zu zerstreuen und die Leser positiv zu stimmen. Nach Anastasios Sinaïtes war ein Bekenntnis des orthodoxen Glaubens sogar erforderlich und wird in seiner Schrift *Viae Dux* ausdrücklich empfohlen⁴⁹⁶. Es ist bemerkenswert, dass gerade diese Exzerpte aus der Rede des Pandektes auch im Prooimion der Rede auf die Auffindung des Heiligen Kreuzes des Alexandros aus Salamis vorkommen⁴⁹⁷, dessen Lebenszeit zwischen der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts und dem neunten Jahrhundert vermutet wird⁴⁹⁸. Das bezeugt, dass die Rede gleich nach ihrer Abfassung wegen ihrer Thematik beliebt war.

⁴⁹⁵ Der *apparatus fontium* der beiden Prooimien des Kommentars in *R* und *D* zeigt dies deutlich, siehe Anhang, S. 225–228 sowie 228–231. Siehe auch oben S. 55 und 90–95.

⁴⁹⁶ Anastasii Sinaitae *Viae Dux* 9, 44f. (Anastasii Sinaitae *Viae dux*, ed. K.-H.UTHEMANN [CCSG 12]. Turnhout 1981): ὅτι δεῖ ἡμᾶς πρὸ παντοῦ λόγου ἀναθεματίζειν ὅσας ὑπολήψεις ψευδεῖς ὑπολαμβάνει περὶ ἡμῶν ὁ δι' ἐναντίας, οἷον, ὅτε πρὸς Ἀραβας μέλλομεν διαλέγεσθαι, προαναθεματίζωμεν τὸν λέγοντα δύο θεούς, ἢ τὸν λέγοντα, ὅτι ἐγέννησεν ὁ θεὸς σαρκικῶς υἱόν, ἢ τὸν προσκυνῶντα ὡς θεὸν οἰονδήποτε κτίσμα ἐν οὐρανῷ ἢ ἐπὶ γῆς. Dieses Bekenntnis war auch für die Theologen des zwölften Jahrhundert notwendig, um die Anklage der Häretiker zu vermeiden: M.LOUKAKI, Τυμβωρῆχοι καὶ σκυλευτὲς νεκρῶν: Οἱ ἀπόψεις του Νικολάου Καταφλώρον γιὰ τὴ ρητορικὴ καὶ τοὺς ρήτορες στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 12^{ου} αἰῶνα. *Symmeikta* 14 (2001) 143–166, hier 144f.

⁴⁹⁷ Alexandri monachi De inventione Sanctae Crucis. PG 87³, 4016A–B.

⁴⁹⁸ J.W.NESBITT, Alexander the Monk's Text of Helena's Discovery of the Cross (BHG 410), in: J.W.NESBITT (Hrsg.), Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides. Leiden – Boston 2003, 23–39, hier 32. Siehe auch: R.SCOTT, Alexander the Monk, Discovery of the True Cross, in: M.MULLETT (Hrsg.), Metaphrastes or Gained in Translation: Essays and Translations in Honour of R.H. Jordan (*Belfast Byzantine Texts and Translations* 9). Belfast 2004, 157–184, hier 157–158. Vgl. A.KAZHDAN, Alexander the Monk. ODB 1 (1991) 60.

Ein weiteres Mal bedient sich unser Autor des Pandektes – seine Vorlage nochmals verschweigend – bei seinem Kommentar zum Troparion ζ' (Anhang, S. 231–233), welches das Thema von der Selbstbeherrschung, sowohl der Sinne als auch der Triebe behandelt. Er zitiert hauptsächlich aus der 20. Rede *Περὶ σωφροσύνης* (De castitate, PG 89, 1492C–1496A), zweimal schöpft er auch aus der 19. Rede *Περὶ πορνείας* (De fornicatione, PG 89, 1488B–1492B).

Hinsichtlich der Zitierweise ist Folgendes zu bemerken: Auf Grund der sprachlichen Ähnlichkeiten ist einerseits eine große Abhängigkeit des Kommentars von seiner Vorlage klar erkennbar. Bei einer Gegenüberstellung der beiden Texte merkt man andererseits, dass die Zitate im Kommentar anders als im Pandektes aneinandergereiht sind. Dies legt nahe, dass die Auswahl der Antiochos-Zitate mittelbar, über eine andere Vorlage, ein Florilegium, rezipiert wurde. Diese Annahme könnte auch die Erklärung für einen weiteren auffallenden Unterschied zwischen den beiden Texten zu Troparion ζ' sein: Die kurze Erzählung des Kommentars über den griechischen König, der einen Tempel in Ephesos besuchte, beruht auf der Rede *Περὶ σωφροσύνης* im Pandektes des Antiochos Monachos, der sich auf mündliche Überlieferung beruft: ἤκουσα γὰρ περὶ τινος βασιλέως τῶν ἔξω⁴⁹⁹. Obwohl bei Antiochos nicht erwähnt wird, welchem Gott der Tempel geweiht war, wird er von Akakios Tempel des Poseidon genannt. Die Existenz eines Poseidon-Tempels in Ephesos, wo sich das Haupt-Heiligtum der griechischen Göttin Artemis befand, lässt sich jedoch nicht bestätigen⁵⁰⁰. So entsteht die Frage nach der Herkunft dieser Information: Die Hinzufügung dieses Details könnte auf Akakios zurückgehen, was kein Einzelfall wäre, denn sowohl im Kommentar als auch in der *Vita* der Gründer des Sumela-Klosters unterlaufen ihm einige Ungenauigkeiten bezüglich historischer Personen und Tatsachen⁵⁰¹. Berücksichtigt man jedoch die oben erwähnte unterschiedliche

⁴⁹⁹ PG 89, 1493A–B. Ähnlich kommt diese Erzählung in einem anonym überlieferten Scholion zur 15. Stufe (Gradus XV) der „Himmelsleiter“ des Ioannes Klimax vor: PG 88, 909C–D.

⁵⁰⁰ Es sind nur eine am Hafen befindliche Statue des Poseidon und eine ihm geweihte Inschrift bezeugt. Dazu siehe Cl.FOSS, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge 1979, 58–59; St.KARWIESE, *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike*. Wien 1995, 124. Der Kult des Poseidon ist besonders eng mit Boiotien und Arkadien verbunden. Es sind zwar zahlreiche Kultorte mit seinem Namen verbunden, nicht jedoch Ephesos: E.WÜST, *Poseidon*. *RE* 43 (1953) 446–557, bes. 510–532 (§30: Kultorte).

⁵⁰¹ Vgl. oben S. 69–72 und weiter unten S. 145–152.

Reihenfolge der Antiochos-Zitate, ist auch hier wahrscheinlicher, dass die Hinzufügung mittels einer anderen Schrift in den Kommentar übernommen wurde.

V.1.3.3. *Anastasios Sinaïtes*

Im Kommentar des Troparions ρ´ (Ἀνάνηψον) wird namentlich auf Anastasios Sinaïtes verwiesen. Das Troparion mahnt zur freimütigen Selbstkritik und aufrichtigen, durch Tränen ausgedrückten Reue, ein Thema, das auch im sechsten Psalm ausgeprägt ist⁵⁰². Um die *adhortatio* zu bekräftigen, hat unser Kommentator eine Erzählung über den Kaiser Maurikios und einen Räuberhauptmann (ἀρχιληστής) aus der am häufigsten überlieferten Rede des Anastasios Sinaïtes († nach 700) über den sechsten Psalm ausgewählt⁵⁰³. Die Rede ist in zwei Versionen erhalten, die zuerst von H. Canisius veröffentlicht wurden; diese Edition wurde von J.-P. Migne in die *Patrologia Graeca* übernommen⁵⁰⁴. Ihre Aufnahme in den Kommentar ist nicht nur auf ihre inhaltliche Nähe zum Großen Kanon zurückzuführen, sondern auch auf ihren Platz in der liturgischen Praxis. Denn sie war als Lesung für den Sonntag τῆς τυροφάγου direkt vor dem Beginn der Großen Fastenzeit vorgesehen⁵⁰⁵. In der Erzählung wird die Notwendigkeit der aufrichtigen Umkehr hervorgehoben, die dank der Barmherzigkeit Gottes auch einen Verbrecher unmittelbar vor seinem Lebensende die Erlösung erlangen lässt.

Der im Kommentar zitierte Textabschnitt steht der ersten Version des Anastasios – nicht der zweiten – deutlich näher⁵⁰⁶. Eine genauere Gegen-

⁵⁰² Zum Kommentar siehe Anhang, S. 275–278.

⁵⁰³ Zur Person und zu dieser Rede siehe St.N.SAKKOS, Περὶ Ἀναστασίων Σιναιτῶν. Thessalonike 1964, 87–104 und 136–139 entsprechend; vgl. Rezension von G.WEISS, *BZ* 60 (1967) 342–346.

⁵⁰⁴ Anastasii Sinaïtae Oratio in sechstum Psalmum: Zur ersten Version (*inc.*: Πρέπουσαν τῆς τῶν νηστειῶν ἀρχὴν) siehe *PG* 89, 1077B–1116B; zur zweiten (*inc.*: Πρέπουσα διδασκαλία μετανοίας) siehe ebenda 1116C–1144C.

⁵⁰⁵ EHRHARD, Überlieferung, Bd. 3/1, 483, A. 3. Nachmetaphrastischen Typika gemäß war die Rede am Montag der ersten Fastenwoche vorzutragen: vgl. A.DMITRIEVSKIJ, Opisanie liturgičeskich rukopisej, chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. 1. Kiev 1895 (Ndr. Hildesheim 1965) 499–601; BECK, Kirche 443.

⁵⁰⁶ Zur Erzählung der ersten Version (*inc.*: ἐγένετό τις ἀρχιληστής) siehe *PG* 89, 1112A–1116A und zur zweiten (*inc.*: μαρτυρήσει καὶ ἕτερος ληστής) ebenda 1140A–1141D. RICHARD, Le commentaire 309, A. 2 bringt die zweite Version mit dem Kommentar in Verbindung.

überstellung mit dem in der *Patrologia Graeca* nachgedruckten Text weist viele Entsprechungen, sogar sprachliche Gemeinsamkeiten auf. Dennoch gibt es auch bedeutsame Abweichungen von beiden Versionen des Anastasios: Im Kommentar ist die Rede von einem Gasthaus, das nur einmal, am Anfang der Erzählung, auch als Krankenhaus bezeichnet wird (ἀνέκειτο ἐν τινι νοσοκομείῳ ἥτοι εἰς πανδοχεῖον), und von einem πανδοχεύς, der die Handlung der Engel gesehen hat⁵⁰⁷, während in beiden Versionen nur von einem Krankenhaus und einem Oberarzt bzw. Arzt die Rede ist, der im Traum das Geschehnis beobachtet hat⁵⁰⁸. In beiden Versionen liegt der Räuber im Krankenzimmer zusammen mit anderen Kranken, die später Zeugen seiner Reue und seines Todes werden⁵⁰⁹, was im Kommentar verschwiegen wird. Das im Kommentar erwähnte Kopftuch (φακιόλιον) kommt in der ersten Version bei Anastasios vor, in der zweiten wird es konsequent als Kopfbedeckung (κεφαλῆς περικάλυμμα) bezeichnet⁵¹⁰.

Aus den angeführten Abweichungen des Kommentars von beiden bekannten Versionen des Anastasios lässt sich schließen, dass der Kommentator entweder aus dem Gedächtnis zitiert, oder dass er sich eventuell einer weiteren Version bedient hat. Die erste Annahme setzt auf Grund der zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen voraus, dass unser Autor die Reden des Anastasios auswendig kannte. Diese Möglichkeit ist nicht völlig auszuschließen, weil diese Reden, wie bereits angeführt, als Lesungen im monastischen Leben verwendet wurden. Die zweite Annahme lässt sich zwar anhand der handschriftlichen Überlieferung nicht bestätigen, dennoch scheint sie unter Berücksichtigung der Arbeitsmethode des Akakios insgesamt plausibler.

V.1.3.4. *Ioannes Chrysostomos*

Unter den namentlichen Verweisen auf Ioannes Chrysostomos verdient folgender Fall genauere Betrachtung: In Bezug auf das Thema des verlorenen Paradieses im Troparion ζ' (Ἐπαξίως) vergleicht sich der Dichter mit Adam und beklagt den ständigen Ungehorsam. In Anlehnung an das Tropa-

⁵⁰⁷ Im Kommentar heißt es nur (Anhang, ρ' Z. 42–43, S. 276): Βλέπε οὖν τί ἑώρακεν ὁ πανδοχεύς, ὡς διηγείται ἡμῖν ὁ θεῖος Ἀναστάσιος.

⁵⁰⁸ PG 89, 1113A: ἀρχίατρος ... ἐτελεύτησε; ebenda 1141A: ἱατρόν τινα ... κατὰ τοὺς ὕπνους.

⁵⁰⁹ Ebenda 1113A und 1141A.

⁵¹⁰ Ebenda 1141A und B.

rion zieht Akakios vier inhaltlich verwandte politische Verse heran, die Ioannes Chrysostomos zugeschrieben werden⁵¹¹: καθὼς ὁ τίμιος Χρυσόστομος τὸν προπάτορα αὐτοῦ μιμούμενος καὶ κλαίων ἐξέδοτο τῇ ἐκκλησίᾳ εἰς ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων διὰ στίχου τόδε·

«ρίφεις Ἀδὰμ ἐκ τῆς Ἑδὲμ τρυφῆς τῆς ἀκηράτου,
ἐκάθησεν ἀπέναντι περιπαθῶς δακρύων·
ἀλλὰ πενθῶν, ἀλλὰ θρηνῶν τὴν εἴσοδον οὐχ εὗρεν·
τρυφῆς ἐγὼ τῶν ἀρετῶν ἐκπίπτω καθ' ἡμέραν».

Weiterhin betont der Kommentator den Einfluss des Inhalts und der Melodie dieser Verse auf die Gläubigen und fügt hinzu, dass sie zu seiner Zeit (also um die Mitte des 13. Jahrhunderts) von „begabten Sängern“ (οἱ εὐφώνοι τῶν ἀνδρῶν κελαδοῦσι ταῦτα δὴ τὰ ῥήματα) gesungen wurden, ohne jedoch zu verdeutlichen, wo sie gesungen wurden und ob sie in die Liturgie eingeführt worden sind.

Seine Ausführungen lassen sich nur zum Teil verifizieren. Dass Chrysostomos als Dichter politischer Verse nicht in Frage kommt, ergibt sich bereits aus zeitlichen Gründen. Thematisch sind die zitierten politischen Verse mit dem Sonntag τῆς τυρινῆς in Verbindung zu bringen, der direkt vor der ersten Woche der Großen Fastenzeit steht und der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradiese gewidmet ist⁵¹². Dieses Thema wird im Buch Genesis anschaulich beschrieben⁵¹³. Wenn die Verse in liturgischem Gebrauch gewesen wären, könnte man erwarten, dass sie zu den Tagesoffizien dieses Sonntags gehörten. Doch lässt sich ihre Existenz in den Ausgaben des Triodions⁵¹⁴ (Rom und Venedig) nicht bestätigen. Entsprechungen dieser Verse sind nur in den Troparien des Sonntags und des Vorabends zu finden⁵¹⁵: Die ersten beiden Verse erinnern z.B. an das erste Troparion eines

⁵¹¹ Dazu siehe Anhang ζ' Z. 14–19 (S. 233–234).

⁵¹² BECK, Kirche 254.

⁵¹³ Gen. 3, 24: καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδὰμ καὶ κατέκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς καὶ ἔταξεν τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

⁵¹⁴ Im liturgischen Buch des Triodions sind die Kanones des Sonntags τῆς τυρινῆς wie alle liturgischen Texte der zehn Wochen, die Ostern vorausgehen, enthalten; BECK, Kirche 250.

⁵¹⁵ Am Vorabend des Sonntags τῆς τυρινῆς heißt es während der Vesper (τῷ Σαββάτῳ ἐσπέρας, εἰς τὸ Λυχνικόν): Ἐκάθισεν Ἀδὰμ ἀπέναντι τοῦ Παραδείσου καὶ τὴν ἰδίαν γύμνωσιν θρηνῶν ὠδύρετο ... (TR 100); vgl. FOLLIERI, Initia, Bd. 1, 385. Vgl. in demselben Offizium: Ἐξεβλήθη Ἀδὰμ τοῦ Παραδείσου διὰ τῆς βρώσεως· διὸ καὶ καθεζόμενος ἀπέναντι τούτου, ὠδύρετο ὀλολύζων ἐλεεινῇ τῇ φωνῇ, καὶ ἔλεγεν· Οἱμοὶ ... (TR 101). Das Versprechen des Heilands an Adam und die Hoffnung des Menschen auf Vergebung und Er-

Kontakions, das in der Liturgie dieses Sonntags gesungen wird⁵¹⁶. Außer einer inhaltlichen Verwandtschaft zwischen den Troparien (die Klage Adams und die Barmherzigkeit Gottes) besteht auch eine wörtliche Beziehung (ἐκάθισεν ἀπέναντι, τρυφή u.ä.), die größtenteils mit dem Wortschatz des Alten Testaments zusammenhängt. Es sei hier erwähnt, dass unabhängig von den Kirchenhymnen auch viele anonym überlieferte paränetische Gedichte⁵¹⁷, insbesondere Akrosticha⁵¹⁸, entstanden sind, die in politischen Versen das gleiche Thema behandeln.

Die vier politischen Verse sind zusammen mit zwei weiteren auch in Lavra-Handschriften zu finden. Nach der Überlieferung sind dem Gedicht Melodien beigegeben, und zwar von den Meloden Kampanes, Andronikos, Ioannes Papadopulos Kukuzeles⁵¹⁹ sowie von Ioannes Glykys und Xenos Korones⁵²⁰. Auf der Basis der Lavra-Handschriften haben S. Eustratiades⁵²¹ und später Gr. Stathes⁵²² alle sechs Verse ediert. Der Text ist identisch mit dem bei Akakios gebotenen, doch bildet Vers 4 in der längeren Version, die auf Grund des Textzusammenhangs vermutlich als die ursprüngliche anzu-

lösung wird weiterhin besungen: Διὸ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁ Σωτὴρ· Τὸ ἐμὸν πλάσμα οὐ θέλω ἀπολέσθαι, ἀλλὰ βούλομαι τοῦτο σώζεσθαι, καὶ εἰς ἐπίγνωνσιν ἀληθείας εἰσελθεῖν· ὅτι τὸν ἐρχόμενον πρὸς με οὐκ ἐκβάλλω ἕξω (TR 101).

⁵¹⁶ Es handelt sich um das Kontakion über das Paradies, ediert von P. MAAS, Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V.–VI. Jahrhunderts. Berlin 1931, 17: Ἐκάθισεν Ἀδὰμ τότε, καὶ ἔκλαυσεν ἀπέναντι τῆς τρυφῆς τοῦ Παραδείσου, χειροὶ τύπτων τὰς ὄψεις, καὶ ἔλεγεν· «Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα» (TR 105).

⁵¹⁷ Vgl. E. BECK, Ephraems Hymnen über das Paradies (*Studia Anselmiana* 26). Romae 1951, 174 und Rez. von S. I. ORTIZ DE URBINA. *OCP* 18 (1952) 204–205.

⁵¹⁸ W. HÖRANDNER, Ein Alphabet in politischen Versen über Schöpfung und Verlorenes Paradies, in: *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani (Studi Bizantini e Neogreci* 14). Padova 1984, 273–289; H.-D. KAKOULIDE, Νεοελληνικά θρησκευτικά ἀλφαβητάρια. Thessalonike 1964, 64f.

⁵¹⁹ Die Verse werden unter den Κατανυκτικά als μέλος Καμπάνη καὶ Ἀνδρονίκου καὶ Κουκουζέλη angeführt. Siehe dazu S. EUSTRATIADES, Ἰωάννης ὁ Κουκουζέλης, ὁ μαίστωρ, καὶ ὁ χρόνος τῆς ἀκμῆς αὐτοῦ. *EEBS* 14 (1938) 3–86, hier 66 und 40, Nr. 43, 3: seine Angaben lassen sich im Katalog der Handschriften der Megiste Lavra nicht verifizieren: SPYRIDON LAURIOTES – S. EUSTRATIADES, Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mt. Athos, with Notices from other Libraries (*Harvard Theological Studies* 12) Cambridge 1925.

⁵²⁰ GR. STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὕμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιίᾳ καὶ ἐκδοσὶς τῶν κειμένων εἰς ἓν Corpus. Athen 1977, 100, A. 5 und 249f.

⁵²¹ EUSTRATIADES, Ἰωάννης ὁ Κουκουζέλης 66–67.

⁵²² STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 249–250; vgl. I. VASSIS, Initia Carminum Byzantinorum (*Supplementa Byzantina* 8). Berlin – New York 2005, 662.

sehen ist, mit den beiden folgenden Versen einen Satz und hat daher ἐκπίπτων statt ἐκπίπτω:

- 1 Ῥιφεῖς Ἀδὰμ ἐκ τῆς Ἑδὲμ τρυφῆς τῆς ἀκηράτου
- 2 ἐκάθισεν ἀπέναντι περιπαθῶς δακρύων·
- 3 ἀλλὰ πενθῶν, ἀλλὰ θρηγῶν τὴν εἴσοδον οὐχ εὗρεν.
- 4 Τρυφῆς δ' ἐγὼ τῶν ἀρετῶν ἐκπίπτων καθ' ἡμέραν
- 5 εὗρίσκω τὴν εἰσέλευσιν ἐν σταλαγμοῖς δακρύων⁵²³.
- 6 ὦ παραδόξου χάριτος, ὦ φιλανθρώπου τρόπου.

Die Untersuchung der athonitischen Musikhandschriften von Gr. Stathes, der im Rahmen seiner Dissertation die Rolle der Hymnen in Fünfzehnsilbern in der byzantinischen Melopoïie (μελοποιία) aufgearbeitet hat, bietet genauere Informationen zu diesen politischen Versen⁵²⁴. Er zeigt, dass es sich um μαθήματα der Papadike⁵²⁵ handelt, d.h. um Verse, die sowohl inhaltlich als auch wörtlich auf früheren bekannten Hymnen beruhen, aber eine anspruchsvollere Melodie haben, und die der technischen Verbesserung des Singens dienen. Solche μαθήματα hatten einen beschränkten Gebrauch und wurden hauptsächlich im Kreis der Klöster, weniger in der Öffentlichkeit gesungen. Daher wurden die Texte der meisten fünfzehnsilbigen Hymnen nicht in die liturgischen Bücher eingeführt⁵²⁶. Während der letzten Blütezeit des Kirchengesangs tauchten Umarbeitungen (ἀναγραμματισμοί) von bereits bekannten Melodien⁵²⁷, die dann als neue Kompositionen unter dem Namen

⁵²³ Der fünfte Vers wird im Kommentar zum Troparion ρ' ohne namentliche Erwähnung des Dichters zitiert und im Kommentar zum Troparion ρη' mit Verweis auf den „Goldmund“ angedeutet. Siehe dazu Anhang, ρ' Z. 69–73 (S. 277) sowie ρη' Z. 178–181 (S. 337).

⁵²⁴ STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος.

⁵²⁵ In der byzantinischen Melopoïie sind grundsätzlich drei Genera zu unterscheiden: das Sticherarikon, das Heirmologikon und das Papadikon. Dementsprechend sind drei Haupttypen von musikliturgischen Sammlungen zu finden: das Sticherarion, das Heirmologion und die Papadike: Gr.STATHES, Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Athen ²1992, 37–47. Der Terminus μάθημα wurde im 16. Jahrhundert eingeführt, um die kalophonische Bearbeitung eines Sticherons und im weiteren Sinn jede kalophonische Komposition zu bezeichnen; die μαθήματα sind in das Genus des Papadikons einzuordnen: STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 67; über die „Papadike“ als Lehrschrift mit Gesangsanweisungen für den Klerus siehe HANNICK, Byzantinische Musik, in: HUNGER, Literatur, Bd. 2, 196.

⁵²⁶ STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 154 und A. 1.

⁵²⁷ HANNICK, Byzantinische Musik, in: HUNGER, Literatur, Bd. 2, 207.

der Meloden (μελοποιοί) tradiert wurden⁵²⁸, wie es bei den oben genannten Versen in Fünfzehnsilbern der Fall ist.

Laut der handschriftlichen Überlieferung wurden die Verse zwei bis vier unseres Gedichtes durch den Protopsaltes Ioannes Glykys (im Rahmen eines *anagrammatismos*) bearbeitet oder sogar gedichtet⁵²⁹. Dieser ist nicht mit dem zeitgenössischen gleichnamigen Patriarchen von Konstantinopel Ioannes Glykys (1315–1319) zu identifizieren⁵³⁰. Der Höhepunkt seines Schaffens ist im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts anzusetzen; er dürfte aber etwas älter als Ioannes Kukuzeles sein⁵³¹, da Glykys' Werke – laut der Überlieferung – von letzterem überarbeitet worden sind⁵³². Ioannes Kukuzeles, der durch seinen Lehrgesang sehr bekannt geworden ist, soll um 1280 geboren und gegen 1376 gestorben sein; der Höhepunkt seines Schaffens wird in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angesetzt⁵³³. Andere bekannte Kompositionen von *anagrammatismoi* der gleichen Verse wurden von Kampanes, Andronikos⁵³⁴ und Xenos Korones (Ioannes Xenos aus Korone⁵³⁵)

⁵²⁸ STATHES, 'Η δεκαπεντασύλλαβος 125–6.

⁵²⁹ Vgl. u.a. Codex Athon. Iberon 1006, fol. 219^v; Codex Athon. Laura A 166, fol. 11^v–12^v. Siehe dazu STATHES, 'Η δεκαπεντασύλλαβος 249 und A. zu 170 β, γ. Zur Person siehe ebenda 100 und A. 5.

⁵³⁰ ST. KURUSES, 'Ο λόγιος Οικουμενικός Πατριάρχης Ἰωάννης ΙΓ' ὁ Γλυκός. *EEBS* 41 (1974) 297–405, hier 299; Maximi monachi Planudis epistulae, ed. P.A.M. LEONE. Amsterdam 1991, Brief 23 (S. 49–50). Siehe auch PLP Nr. 4271. Die Identifizierung begegnet trotzdem bei D.Z. SOPHIANOS, Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων, Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων. Bd. 4/1-2: Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς τῆς Ἀγίας Τριάδος. Athen 1993, 749.

⁵³¹ STATHES, 'Η δεκαπεντασύλλαβος 100–101, 304; vgl. PLP (Addenda) Nr. 92435.

⁵³² Im Codex Sinaiticus 1262 aus dem Jahre 1437 schreibt Gregorios Alyates am Anfang des Kontakarions: Ἐποιεήθησαν μὲν παρὰ τοῦ δομεστίκου ἐκείνου κυροῦ Μιχαὴλ Ἀνεώτου· ἐκαλλωπίσθησαν δὲ παρὰ τοῦ πρωτοψάλτου κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κουκουζέλη; dazu siehe STATHES, 'Η δεκαπεντασύλλαβος 100, A. 5. Dasselbe behauptet auch Manuel CHRYSAPHES in seinem Werk: Περί τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ Ψαλτικῇ Τέχνῃ καὶ ὧν φρονοῦσι κακῶς τινὲς περὶ αὐτῶν. *Φόρμυξ* 4 (Athen 1903); dazu siehe STATHES, 'Η δεκαπεντασύλλαβος 99 und A. 4.

⁵³³ Nach der Meinung von E. Trapp ist Kukuzeles' Geburtsdatum sogar früher, um 1270 anzusetzen; E. TRAPP, Critical Notes on the Biography of John Koukouzeles. *BMGS* 11 (1987) 223–229, hier 226. Zur Etymologie des Namens „Kukuzeles“ siehe ebenda 224. Zu Lebensdaten und seiner Herkunft siehe D. TOULIATOS-BANKER, Medieval Balkan Music and Ioannes Koukouzeles. *Kleronomia* 17 (1985) 377–382, mit weiteren Literaturangaben. Vgl. A. JAKOVLJEVIĆ, 'Ο Μέγας Μαΐστωρ Ἰωάννης Κουκουζέλης Παπαδόπουλος. *Kleronomia* 14 (1982) 357–374. Für weitere Literatur siehe PLP Nr. 92435.

⁵³⁴ Ein Melograph namens „Andronikos“ ist nur ein Mal in Handschriften der Palaiologenzeit

unternommen; der 3. und 4. der eben zitierten Verse des Glykys wurden ebenfalls dem Xenos Korones und dem Ioannes Kukuzeles zugeschrieben⁵³⁶. Korones wurde ferner ein *anagrammatismos* aller Verse zugeschrieben⁵³⁷. In allen Fällen vermag nur eine genauere Untersuchung der Werke der genannten Melographen, die in den Handschriften überliefert sind, diese zu identifizieren oder zu unterscheiden. Sie sind allerdings alle jünger als Akakios und haben also lediglich neue Melodien, nicht die Verse selbst komponiert. Diese politischen Verse sind nachweislich älter. Die Zahl der Umarbeitungen sowie der Zuschreibungen zeigt, wie beliebt diese Verse gewesen sind. Dadurch wird die Aussage unseres Autors, dass diese Verse besonders melodisch sind und von „talentierten Sängern“ gesungen wurden, bestätigt. Im Licht der Aussage der Lavra-Handschriften, die eine Vertonung dieses Gedichtes durch Glykys, Kukuzeles und ihre Fachgenossen gegen Ende des 13. Jahrhunderts oder Anfang des 14. Jahrhunderts bezeugen, gewinnen die Ausführungen unseres Kommentators an Bedeutung, da sie bestätigen, dass das Gedicht bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts gesungen wurde. Es ist auszuschließen, dass es sich hier um eine Überarbeitungstätigkeit (bzw. Zufügung) schon vor der Entstehung des Codex *R* handelt, da, wie bereits erwähnt, an einer weiteren Stelle des Kommentars auf das Gedicht angespielt wird. Akakios bietet also in seinem Kommentar in der Mitte des 13.

bezeugt; seine Schaffenszeit kann nicht genauer datiert werden. Siehe dazu PLP I 90.

⁵³⁵ Xenos Korones soll um die Mitte des 14. Jahrhunderts gewirkt haben. Zur Person siehe STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 102–103, 306.

⁵³⁶ Die Zuschreibung erfolgt nach bestimmten Veränderungen, die die Meloden an diesen Versen vorgenommen haben. Die neue Anordnung der Wörter des Gedichtes wird als „anagrammatismos“ bezeichnet, was mit „anapodismos“ nicht ganz identisch ist: Gr. STATHES, Τὸ εἶδος τῶν ἀναγραμματισμῶν ἢ μαθημάτων τῆς Βυζαντινῆς Μελοδοποιᾶς. Athen 1992, 79f.; DERS., Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 128–130.

⁵³⁷ Kampanes wird als Nikolaos Kampanes bei Gr. Stathes angeführt und seine Schaffenszeit auf Grund der handschriftlichen Überlieferung an den Anfang des 14. Jahrhunderts datiert. Siehe dazu STATHES, Ἡ δεκαπεντασύλλαβος 249 mit A. zu 170 δ und 305. Doch ein Melograph mit dem Namen „Kampanes“ ist in der handschriftlichen Überlieferung erst im 15. Jahrhundert nachweisbar. Da dieser Name in Verbindung mit dieser Berufsbezeichnung in der Palaiologenzeit – ohne dass eine weitere chronologische Einschränkung möglich wäre – nur zweimal erwähnt wird, drängt sich die Vermutung auf, dass einer dieser Melographen mit unserem identisch ist. Siehe dazu PLP: Unter dem Namen „Kampanes“ werden zwei Melographen angeführt; der erste ist in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts oder früher datiert (Nr. 10828), der zweite ist der besser bekannte Ioannes Kampanes, der im 15. Jahrhundert oder früher gelebt hat (Nr. 10829). Letzterer ist vielleicht mit dem Apographeus Kampanos Nikolaos (Nr. 10832) zu identifizieren.

Jahrhunderts das früheste Zeugnis für die Existenz des Gedichtes.

Nun aber zur Zuschreibung des Textes an Ioannes Chrysostomos: Seine Autorschaft ist zumindest für dieses Gedicht auszuschließen, zumal es sich um politische Verse handelt, die erst seit dem frühen zehnten Jahrhundert nachweisbar sind⁵³⁸. Sein Name war jedoch mit der Bußpredigt verbunden, wie sich im Kanon zu seinem Fest am 13. November⁵³⁹ feststellen lässt⁵⁴⁰: Τῆς μετανοίας γεγωνὺς θερμότητος κήρυξ, Χρυσόστομε, μετανοεῖν, Πάτερ, τῷ Θεῷ με πρέσβευε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου, καὶ τῶν πάλαι πταισμάτων θεραπευθῆναι τὰ τραύματα τῇ σῇ συμπαθείᾳ δυσώπησον. Diese Zuschreibung dürfte eher ein willkürlicher Akt des Akakios als Zeugnis einer älteren, falschen Überlieferung sein.

Bezüglich dieser Zuschreibung ist zu bemerken, dass Chrysostomos noch ein weiteres Mal als Autor einiger Verse Παραινετικοί (Zwölfsilber) genannt wurde. (Ὅστις βούλεται τὸ φῶς ἐκεῖνο βλέπει...). J.-B. Pitra hat sie aus den Codices Vind. theol. gr. 203, Monac. 66 (fol. 87^v) und Vatic. Palat. gr. 91 (fol. 173^r)⁵⁴¹ als die einzigen unter Chrysostomos' Namen überlieferten Verse herausgegeben und seine Autorschaft gleich ausgeschlossen⁵⁴². Mehrere Codices überliefern diesen Text⁵⁴³. Im Codex Rom B. Vallicelliana 67 (saec. XVI)⁵⁴⁴ sind die Verse zusammen mit einem Auszug (ποιῶ δὲ τρόπῳ χωρίζεται ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ σώματος) aus Maximus Homologetes (fol. 394^v) enthalten, während man ihnen in anderen Handschriften, z.B. in den Codices

⁵³⁸ M.D.LAUXTERMANN, *The Spring of Rhythm. An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres* (BV 22). Wien 1999, 22–23. Vershälften des Fünfzehnsilbers sind schon früher in den Kontakia zu finden: J.KODER, *Kontakion und politischer Vers*. *JÖB* 33 (1983) 45–56.

⁵³⁹ Vgl. das Typikon der Sabas-Lavra in Jerusalem (12.–13. Jahrhunderts) in DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiĭeskich rukopisej*, Bd. 3, 33.

⁵⁴⁰ Menaion II (Rom 1889) 144; vgl. S.EUSTRATIADES, *Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Athen o.J. (Ndr. 1961), 230. FOLLIERI, *Initia*, Bd. 4, 123.

⁵⁴¹ I.-B.PITRA, *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, Bd. 2. Romae 1868, 169 u. 170.

⁵⁴² PITRA, *Juris Ecclesiastici*, Bd. 2, 170: „Ac nisi sanctus doctor musis dedisset solemnen nuntium, adeo non timuisset byzantina vecordia suos illi poeticos foetus tribuere ὑποβολιμαίους, quos certe, sub tanto nomine ementito, ponere debuisset, minus invita minerva. Sunt vero versus politici δωδεκασύλλαβοι, vix saeculo IX aut medio aevo antiquiores“; vgl. J.A.DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum*. Paris 1965, 123, N. 336.

⁵⁴³ SINKIEWICZ, *Manuscript Listings, Patristic Authors* 007, B20–C20.

⁵⁴⁴ E.MARTINI, *Catalogo di Manoscritti Greci esistenti nelle Biblioteche Italiane*, Bd. 2. Milano 1902, 104.

Hierosol. (Patr.) 24 saec. XVII⁵⁴⁵ und Meteora, Metamorphosis-Klosters 197⁵⁴⁶, unter dem Namen des Symeon Neos Theologos begegnet. Da die Verse oft zusammen mit hesychastischen Schriften, nie jedoch zusammen mit den Hymnen Symeons überliefert werden, gilt die Autorschaft Symeons als unwahrscheinlich⁵⁴⁷.

V.1.3.5. Ps.-Dionysios Areopagites

Der Kommentar zum Heirmos der Ode VIII, dem Troparion σγ' (Ὁν στρατιαί), besteht aus einem Verweis auf Ps.-Dionysios Areopagites⁵⁴⁸. Im Zitat sind mehrere Stellen aus seinem Werk Περὶ τῆς οὐρανίας ιεραρχίας (De coelesti hierarchia) zusammengefasst⁵⁴⁹. Allein das Wort ἑξαπτέρυγα ist bei Ps.-Dionysios nicht zu finden⁵⁵⁰, in ähnlichen Aufzählungen kommt es häufiger vor; es seien hier z.B. die fälschlich Athanasios von Alexandria zugeschriebenen Erotapokriseis (Quaestiones ad Antiochum ducem) erwähnt, wo ebenfalls auf Ps.-Dionysios verwiesen wird⁵⁵¹, und nicht zuletzt

⁵⁴⁵ PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. 5, 344: vgl. Titel auf fol. 19^v Στίχοι τῆς ιερᾶς προσοχῆς (A. 28, in Cod. Meteora 197: προσευχῆς!) τοῦ Νέου Θεολόγου (Vorher eine Rede des Mönchs Nikephoros und nachher ein Auszug aus einem Gebet Symeons des Neuen Theologen). Wie Papadopoulos-Kerameus erwähnt, stehen alle Texte dieser Handschrift bei K.I.M.KOIKYLIDES, Κατάλοιπα χειρογράφων Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης. Jerusalem 1899, 53–63.

⁵⁴⁶ N.A.BEËS, Ἑκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ τεχνικῶν ἐρευνῶν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν Μετεώρων κατὰ τὰ ἔτη 1908 καὶ 1909. Athen 1910 (Ndr. 1967) 220: Auf fol. 113^r: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου. Στίχοι τῆς ιερᾶς προσευχῆς – Καταλογάδην.

⁵⁴⁷ Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, ed. J.DARROUZES (SC 51bis). Paris 1957, 117; Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, ed. B.KRIVOCHÉINE, Bd. 1 (SC 96). Paris 1963, 64 A. 2; Vgl. DE ALDAMA, Repertorium 123, Nr. 336.

⁵⁴⁸ Dazu siehe Anhang σγ' Z. 6–12 (S. 342–343): Στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν, ὡς οἶμαι, αὐταὶ εἰσὶν, ὡς ἡ Γραφή ἡμᾶς διδάσκει καὶ ὁ πολὺς τὰ θεῖα καὶ κρυφιομύστης καὶ ἱεροφάντωρ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὅτι· «αὐταί», φησί, «εἰσὶν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι...». Zu Ps.-Dionysios-Werk siehe die Übersetzung (deutsch) mit Anmerkungen und ausführlicher Bibliographie von A.M.RITTER, Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe. Stuttgart 1994.

⁵⁴⁹ Ps.-Dionysii Areopagitae De coelesti hierarchia, 26,15–16 (Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysios Areopagita, De coelesti hierarchia, ed. G.HEIL – A.M.RITTER [PTS 36]. Berlin 1991): θρόνοι, πολυόμματα καὶ πολύπτερα τάγματα Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ; 41,14: σεραφίμ, θρόνοι, κυριότητες und 41,16: ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί, ἑξουσίαι.

⁵⁵⁰ Ich konnte dieses Wort, auch durch den Index der genannten Edition, nicht finden; stattdessen ist das Wort πολύπτερα bezeugt.

⁵⁵¹ PG 28, 604B (Quaestio VIII): Τάγματα δέ, ὡς ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Διονύσιός φησιν,

die Liturgie des Basileios von Kaisareia⁵⁵². Eine Anlehnung an die Schrift *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysios im Prolog des Kommentars ist indirekt durch die Exzerpierung des Pandektes des Mönchs Antiochos entstanden⁵⁵³.

V.1.4. WEITERE ERBAUUNGSLITERATUR

V.1.4.1. „*Physiologos*“

Die Erwähnung des *Physiologos* stammt aus der Einführung in die Ode II des Großen Kanons. Diese Ode nimmt Bezug auf die alttestamentliche Ode des Moses, die sich im Deuteronomion (32,1–43) befindet. Moses drückt in dieser Ode seine Enttäuschung und Bitterkeit über die Undankbarkeit und den Ungehorsam der Israeliten aus. Andreas wiederum übernimmt die ersten beiden Verse der biblischen Ode (Deut. 32, 1–2), um seine Klage zu äußern – sowohl im Heirmos wie auch im ersten Troparion der Ode II⁵⁵⁴. Der Kommentator Akakios nutzt schließlich seinerseits die Gelegenheit dazu, die biblische Erzählung des abermaligen Bundesschlusses zu erwähnen. Er berichtet von den Israeliten, die auf Moses warten, bis dieser die Zehn Gebote Gottes vom Berg Sinai herabträgt. Ungeduldig ob der verzögerten Ankunft drängen sie Aaron, ihnen neue Götter zu geben, die ihre neuen Anführer werden sollen. Diese rasch eintretende Verzweiflung, die das Volk zu einem so unbedachten Entschluss treibt, wird von Akakios kritisiert, der einen Vergleich anstellt mit „der Hündin, die aus Eile ihre Welpen blind gebiert“. Der Textauszug aus der Einführung in die Ode II lautet folgendermaßen⁵⁵⁵: ‘Ο γὰρ λαὸς ἰδὼν ὅτι κεχρόνικε Μωυσῆς καταβῆναι ἐκ τοῦ ὄρους καὶ ψηφίσαντες τὰς ἡμέρας καὶ τὰς νύκτας ὥσανεὶ σπουδάζων, καθὼς καὶ ὁ Φυσιολόγος φησί· «ἡ σκύλα σπουδαζομένη τυφλὰ κουλούκια ἐγέννησεν», οὕτω καὶ ὁ λαὸς ἐκεῖνος ἀκατέρητος ὢν προσῆλθον τῷ Ἀαρών. Der Kommentator behauptet, dass dieses Bild dem *Physiologos* entstamme, jenem Buch, das sowohl Tiere als auch Pflanzen und Edelsteine beschreibt und dann diese natürliche Offenbarung mit biblischen Zitaten konfrontiert, um den völligen

ἐννέα, ἅπερ εἰσι ταῦτα.

⁵⁵² Liturgia (recensio brevior vetusta). PG 31, 1636C: ‘Ο ἱερεὺς· Ὡς παραστήκουσιν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες καὶ δυνάμεις. Ὁ διάκονος λέγει· Εἰς ἀνατολὰς βλέπετε. Οἱ παρίστανται κύκλῳ σου, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ, καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα σεραφίμ, διὰ παντὸς ὑμνοῦντα, καὶ βοῶντα καὶ λέγοντα.

⁵⁵³ Zu dieser Stelle siehe Anhang, Prooimion des Kommentars in D, Z. 70–74 (S. 230).

⁵⁵⁴ Es handelt sich um die Troparien κζ’ und κη’; siehe Anhang, S. 186.

⁵⁵⁵ Anhang, Prooimion der Ode II, Z. 15–17 (S. 244).

Einklang von Schöpfung und Botschaft zu bestätigen⁵⁵⁶. Die Textstellen sind jedoch im Physiologos in den Ausgaben von J. B. Pitra⁵⁵⁷, Fr. Lauchert und Fr. Sbordone nicht zu finden⁵⁵⁸. Eine Parallele über die Unvollkommenheit von Neugeborenen kommt in einer anderen Sage des Physiologos vor, in der Erzählung über die totgeborenen Löwen, die erst im Nachhinein belebt werden. Ihr Ursprung liegt nach Fr. Lauchert in den Erzählungen von Aristoteles – und anderen nach ihm – die berichten, dass die Löwen, wie die Jungen einiger anderer Tiere, fast ohne Glieder, ganz klein und blind geboren werden⁵⁵⁹. Es sei betont, dass diese Besonderheit der Tiere nach Aristoteles wie auch nach den bekannten Physiologi nicht an deren Eile liegt⁵⁶⁰.

Es ist allerdings bekannt, dass der Physiologos oft als Quelle für Beispiele zur moralischen Belehrung aus der Natur und dem Tierreiche gedient hat⁵⁶¹. Aus solchen Lehrsprüchen der Homiletik und Katechesen bestehen die theologischen Sammlungen der mittelalterlichen Sprichwörter. Dass die von Akakios gebrauchte Sentenz ein sehr geläufiges Sprichwort im byzantinischen Reich war, und noch im heutigen griechischen Raum sehr verbreitet ist, kann vielleicht erklären, warum Akakios sie dem Physiologos zugeschrieben hat⁵⁶². Krumbacher hat gezeigt, dass dieses Sprichwort, das mit

⁵⁵⁶ J. SCARBOROUGH – A. KAZHDAN, *Physiologos*. ODB 1674; HUNGER, *Literatur*, Bd. 2, 263; Der Physiologos: Tiere und ihre Symbolik, übertragen und erläutert von O. SEEL. Düsseldorf 2000, 85f.

⁵⁵⁷ I.-B. PITRA, *Spicilegium solesmense complectens Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, Bd. 3. Paris 1855, 338–373: Φυσιολόγος ἢ τὰς φύσεις ἔχων τῶν τετραπόδων καὶ πετεινῶν, ἐρπετῶν τε καὶ μυρμηκῶν καὶ ἰχθύων, ἐπὶ δὲ καὶ περὶ λίθων.

⁵⁵⁸ Über den griechischen Physiologos siehe Fr. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologos*, mit zwei Textbeilagen (griechischer u. deutscher). Straßburg 1889 (Ndr. Genf 1974), 229–279; Fr. SBORDONE, *Physiologi Graeci singulas variarum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque in lucem protulit*. Mediolani 1936.

⁵⁵⁹ Aristotelis *Historia animalium* (Aristotelis Opera, rec. I. BEKKER, 2 Bde. Berlin 1831), Bd. 1 (486–638) 574a, Z20, 23–24: τυφλὰ δὲ γίνεται αὐτῇ τὰ σκυλάκια, ὅταν τέκη, δώδεκα ἡμέρας. Auch andere Tiere haben diese Eigenschaft: De generatione animalium, Bd. 1 (715–789) 742a, B6, 8–10: οἷον κύων λέων λύκος ἀλώπηξ θῶς, πάντα τυφλὰ γεννᾷ. Die Begründung für eine solche Geburt liegt in der Unfähigkeit, die Welpen auszutragen: vgl. dazu 774b Δ6, 26–27 und 35–36. Siehe auch LAUCHERT, *Geschichte* 5–6.

⁵⁶⁰ LAUCHERT, *Geschichte* 6.

⁵⁶¹ K. KRUMBACHER, *Mittelgriechische Sprichwörter*, in: *Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter* (Bayer. Ak. d. Wiss.) München 1900, 348f.

⁵⁶² *Neugriechische Sprichwörter über die flinke Hündin, die blinde Welpen gebiert*, siehe bei N. G. POLITES, *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ. Παραοιμίαι*, Bd. 2. Athen 1901, 107–10; vgl. die von Ort zu Ort unterschiedlichen Versionen dieses

einer jambischen Profanerklärung in der Moskauer Profansammlung mittellgriechischer Sprichwörter enthalten ist⁵⁶³, in den meisten theologischen Sammlungen⁵⁶⁴, aber auch in zwei antikisierenden⁵⁶⁵ vorkommt. Das von Akakios zitierte Sprichwort kommt in der gleichen sprachlichen Form in einer Michael Psellos (oder Ptochoprodromos) zugeschriebenen volkssprachlichen Sprichwörtersammlung mit Erklärungen in politischen Versen vor⁵⁶⁶.

V.1.4.2. *Vita des Heiligen Markianos*

Das Troparion λε' (Διέρρηξα) handelt vom Thema der Sünde Adams und der daraus resultierenden Erkenntnis der Nacktheit. Der Kommentator versucht, den Ausdruck τὴν πρώτην στολήν (das erste Gewand) zu erläutern, indem er eine Erzählung aus der *Vita* des Heiligen Markianos anführt⁵⁶⁷. Markianos, Oikonomos der Hagia Sophia in Konstantinopel, ist nach 471 gestorben, sein Festtag ist der 10. Januar⁵⁶⁸. Er gilt als großer Wohltäter und Gründer vieler Kirchen. Seine *Vita* berichtet von vielen Beispielen seiner Wohltätigkeit und von Wundern als Zeichen der Gnade Gottes, die auf ihm

Sprichworts, die unter βία zusammengestellt sind.

⁵⁶³ KRUMBACHER, *Mittelgriechische Sprichwörter*, 1900, 354 und 403, N. 35 (V. 24–27): Κύων σπεύδουσα τυφλά γεννᾷ. Das Sprichwort kommt ohne Erklärung auch bei Planudes vor: KRUMBACHER, *Mittelgriechische Sprichwörter*, 1900, 363 (Nr. 51 in der Edition von Ed. Kurtz).

⁵⁶⁴ K. KRUMBACHER, *Mittelgriechische Sprichwörter (Sitzung der philosophischen-philologischen Classe vom 8. Juli 1893)*. München 1893, 117 (N. 16) und 364.

⁵⁶⁵ Bei Makarios in *Paroemiographi Graeci* 118,32 (ed. LEUTSCH – SCHNEIDEWIN, Bd. 2); bei Apostolios 491,23 (ebenda); KRUMBACHER, *Mittelgriechische Sprichwörter* 1900, 366. Vgl. Ph. KUKULES, *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμός*, Bd. 6. Athen 1955, 366–367.

⁵⁶⁶ C.N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς ἑλληνικῆς ιστορίας*, Bd. 5: Μιχαὴλ Ψελλοῦ Ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα. Venedig – Paris 1876, 568: ἡ σκύλλα σπουδαζομένη, τυφλά κουλούκια ἐγέννησεν. Dazu vgl. Aisopos' Fabel *Aesopica*, ed. B. Ed. PERRY, Bd. 1. Urbana 1952, 408, Fabel 223 (*Υς καὶ κύων. Περὶ εὐτοκίας): ἀλλὰ ἤξευρε πῶς ἀπὸ τὴν ὀλιγοράδα σου γεννᾷς καὶ τὰ κουλούκια σου τυφλά. Vgl. *Paroemiographi Graeci* 181,32 (ed. LEUTSCH – SCHNEIDEWIN, Bd. 2); Zum volkssprachlichen Sprichwort ὡς κύλλα σπουδαζόμενα τυφλά κουλούκια ἐγέννησεν siehe auch DU CANGE, *Appendix ad Glossarium*, 112, s.v. κουλούκης; problematisch ist das Partizip, das sich logischerweise auf die Hündin beziehen sollte. Vgl. *LBG* s.v. κουλούκιον.

⁵⁶⁷ Siehe Anhang, λε' Z. 12–39 (S. 252–253). Zur *Vita* siehe *BHG*³ 1032–1034B; BECK, *Kirche* 573; vgl. O. VOLK, *Markianos* (hl.). *LThK*² 7 (1962) 91. Vgl. LAMPE s.v. στολή (3) als Taufgewand.

⁵⁶⁸ *SynaxCP* 379–382; *Mart Rom.* 15; *AASS* Ian. I (1688) 609–617.

ruhte. Die hier dargestellte Erzählung besteht eigentlich aus zwei unabhängigen Erzählungen der *Vita* des Heiligen, die den Glanz seiner Seele aus der Bescheidenheit seiner Gewandung ableiten. Erster Teil: der Heilige wird durchnäßt und trocknet seine Kleider ab⁵⁶⁹; zweiter Teil: der Heilige erscheint in kaiserlichem Gewand in der Kirche⁵⁷⁰.

Dem sabaïtischen Codex 242⁵⁷¹ entnehmen wir zusätzlich die folgenden Informationen: Das Wunder hat in der Kirche der Heiligen Anastasia stattgefunden⁵⁷². Das *φελώνιον* erscheint wie ein Gewand des Kaisers⁵⁷³. Die Anwesenheit des Kaisers wird nicht erwähnt, nur Patriarch und Priester werden genannt⁵⁷⁴. Der Patriarch wird namentlich als Gennadios bezeichnet⁵⁷⁵; dieser hatte das Amt von 458 bis 471 inne.

V.1.5. GESCHICHTSSCHREIBER UND CHRONISTEN

Der jüdische Historiker Josephos (Flavius Josephus)⁵⁷⁶ und ein Chronograph Choniates werden im Kommentar des Akakios namentlich erwähnt. Die Gründung der Stadt Mosynopolis im Thema Boleron unter Basileios II. nach der Christianisierung der Bulgaren stellt keine historisch begründete Information dar; die zuvor Maximianupolis genannte Stadt wurde aber vom Kaiser als militärische Basis bei seinen Feldzügen gegen die Bulgaren genutzt⁵⁷⁷. Die weiter unten, unter „Zahlensymbolik“, zu behandelnde Erwähnung eines anonymen Chronographen sowie jene des ängmatischen Chronographen „Ioannes Choniates“ sind für die unserem Autor zur Verfügung stehende Tradition aufschlussreich.

⁵⁶⁹ PG 114, 453B–D, Kap. 20; in der Version des Codex Hieros. Sabb. 242, fol. 19^r sequ. bei PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, Bd. 4, 261–263 (§. 5–6).

⁵⁷⁰ PG 114, 436D–440B (Kap. 6–8); PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, Bd. 4, 269f. (§14).

⁵⁷¹ PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα*, Bd. 4, 268.

⁵⁷² Ebenda 262, 17.

⁵⁷³ Ebenda 262, 26.

⁵⁷⁴ Ebenda 262, 25.

⁵⁷⁵ Ebenda 263, 5.

⁵⁷⁶ Ein Zitat aus seinem Werk, *Antiquitates Judaicae* 220f., ist im Kommentar zum Troparion ρλβ´ zu finden; es handelt sich um eine ausführliche Beschreibung der Aussetzung Moses auf dem Nil: (Flavii Iosephi Opera, ed. B. NIESE, Bd. 2. Berlin 1885).

⁵⁷⁷ Zum Kommentar des Troparions ρλβ´ (Τοῦ Μωσέως), in dem die Erwähnung zu finden ist, siehe unten S. 161–162, A. 654.

V.1.5.1. „Ioannes Choniates“

Das Troparion ξδ' (Πύργον) bezieht sich auf die biblische Erzählung über den Turm zu Babel. Im Rahmen der allegorischen Bibelexegese vergleicht Andreas von Kreta den Turm mit den überheblichen Plänen des Menschen, über deren Verwirklichung Gott entscheidet. Von der Äußerung des Dichters ausgehend, zieht Akakios ein „historisches“ Ereignis heran, in dem sich sowohl die göttliche Vorsorge als auch die Bestrafung menschlichen Hochmuts manifestierten, und das also den Wahrheitsgehalt der Äußerung des Dichters bekräftigte⁵⁷⁸. Der Kommentator erwähnt ausdrücklich, dass er hierfür aus der Chronographie (χρονογραφικὸν βιβλίον) eines „Ioannes Choniates“ geschöpft habe; es handle sich um eine Schrift, welche die Geschichte der Regierungen von Alexios und Ioannes Komnenos umfasse. Die Tätigkeiten der beiden Brüder mit dem Familiennamen Choniates, Michael und Niketas, sind hier in einer Person mit dem erfundenen Vornamen „Ioannes“ verschmolzen. Die Erwähnung jenes Choniates, der Historiker und Erzbischof von Athen war und angeblich zur gleichen Zeit mit unserem Kommentator gelebt haben soll, ist auch in der *Vita* der beiden Gründer des Sumela-Klosters zu finden⁵⁷⁹. Unabhängig davon, ob die falsche Zuschreibung der Erzählung an eine prominente Persönlichkeit absichtlich oder unabsichtlich geschah, verleiht sie der Erzählung mehr Glaubwürdigkeit.

Zunächst sei die Erzählung in ihren Grundzügen skizziert, ehe ihre Funktion innerhalb der Kommentierung des Troparions behandelt wird: Kaiser Ioannes hatte drei Söhne. Daher soll er den Plan gehabt haben, das Reich in eine *Tetrarchie* zwischen sich und seinen Söhnen zu teilen. Für sich selbst wollte er Antiocheia. Gott hielt ihn jedoch durch einen Traum von seinem Plan ab. Denn Ioannes träumte, dass er im Sticharion eines Diakons auf dem Ambon der Großen Kirche in Antiocheia wie ein Diener stand, als ihm ein Codexabschnitt (τμήμα πτυχίου) mit dem besagten Troparion (Πύργον) des Großen Kanons gereicht wurde⁵⁸⁰. Dadurch wachte der Kaiser auf und erkannte, dass Gott ihm auf diese Weise mitteilen wollte, dass er seine Pläne als hochmütig ablehnte. Als bald bat er Gott um Vergebung und nahm von seinen Plänen Abstand.

Diese Erzählung betrifft eindeutig den Kaiser Ioannes II. Sie ist jedoch bei den bekannten Geschichtsschreibern der Komnenenzeit nicht bezeugt,

⁵⁷⁸ Siehe Anhang, ξδ' Z. 80–109 (S. 267–268).

⁵⁷⁹ Zur Verwechslung siehe oben S. 71–72.

⁵⁸⁰ Bzw. das gerade von Akakios zu kommentierende Troparion aus dem Großen Kanon.

weder bei Niketas Choniates noch bei Ioannes Kinnamos. Sie ist aber mit einer detaillierten Version in einer Kleinchronik zu identifizieren, welche in dem um 1300 entstandenen Codex der *Bibliotheca Vallicelliana* B 53 (fol. 92) erhalten ist⁵⁸¹. Laut dieser Chronik plante Ioannes II. im Jahre 1143 eine zweite Reise nach Armenien, Antiochien und Jerusalem, die er aber nicht vollenden konnte, weil er am 8. April einer Verletzung erlag. Sein Plan sei gewesen, seine vier Söhne als Könige in vier Reichshauptstädten einzusetzen: Alexios in Rom, Andronikos in Jerusalem, Isaakios anderswo (sic), und den unmündigen Manuel mit ihm selbst in Konstantinopel⁵⁸². Als er kurz vor dem Tod erkannte, dass er seinen Plan nicht ausführen konnte, weil dieser gegen den Willen Gottes war, soll er das Troparion (Πύργον) des Großen Kanons rezitiert haben (εἶπε προσφῶς).

Trotz den Unterschieden der beiden Erzählungen ist auf Grund ihrer beachtlichen Berührungspunkte eindeutig, dass es sich um die gleiche Tradition handelt. Die Verbindung des kaiserlichen Plans mit dem Großen Kanon, die auch nicht dem anonymen Verfasser der Chronik zuzuschreiben ist⁵⁸³, erscheint in beiden Versionen. In der Chronik wird die Erzählung ohne namentliche Nennung ihrer Herkunft angeführt. Die Zuweisung bei Akakios an Choniates ist auf seine Verwechslung zurückzuführen, weil diese auch in der *Vita* vorkommt, ein Fehler, der außerdem keinen Einzelfall in seinen beiden Schriften darstellt. Um die weiteren Abweichungen von der Kleinchronik bzw. Unstimmigkeiten erklären zu können, ist außerdem anzunehmen, dass er aus dem Gedächtnis zitiert. Andererseits kann man die Möglichkeit nicht ganz ausschließen, dass Akakios die Erzählung als Randergänzung in einer

⁵⁸¹ Die byzantinischen Kleinchroniken, ed. P. SCHREINER, Bd. 1. Wien 1975, S. 56–57, Chronik 6, hier §2, 1–4 und 10–18: καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ ταξιδίῳ αὐτοῦ τῷ πρὸς Ἀρμενίαν καὶ Ἀντιόχειαν καὶ εἰς Ἱεροσόλυμα μὴ δυνηθεὶς ἰδεῖν ἃ ἐπεθύμει ἄγρια πράγματα διὰ τὸ προφθάσαι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ βέλους καὶ τοῦ κυνηγίου ἀνέλπιστον περασμὸν ὃν πέπονθεν εἰς τὴν κβ' τοῦ μαρτίου μηνός, ἐν ἡμέρᾳ δευτέρᾳ ... οὗτος ὁ ῥηθεὶς κύρις Ἰωάννης ἐν τῷ μέλλειν αὐτὸν τελευτᾶν εἶπε προσφῶς τὸ τοῦ μεγάλου κανόνος τροπάριον τὸ· πύργον ἐσοφίσω οἰκοδομήσαι, ὦ ψυχή, καὶ ὀχύρωμα πῆξαι ταῖς σαῖς ἐπιθυμίαις εἰ μὴ συνέχεν ὁ κτίστης τὰς βουλὰς σου καὶ κατέαξεν εἰς γῆν τὰ μηχανήματά σου. τοῦτο δὲ εἶπε διὰ τὸ βουλευσασθαι τὸν μὲν πρῶτον υἱὸν αὐτοῦ, τὸν κύριν Ἀλέξιον, ποιῆσαι βασιλέα ἐν Ῥώμῃ, τὸν δὲ κύριν Ἀνδρόνικον ἐν τοῖς τῶν Ἱεροσολύμων τόποις καὶ τὸν κύριν Ἰσαάκιον ἀλλαχοῦ· οὗτος δὲ μετὰ τοῦ κυροῦ Μανουὴλ ὡς ἀτελοῦς ὄντος βασιλεῦεν ἐν Κωνσταντινουπόλει. Zu Übersetzung und Kommentar siehe ebenda, Bd. 2. Wien 1977, 164f.

⁵⁸² In der Chronik ist mit οὗτος Ioannes II. selbst gemeint und nicht Isaakios, wie P. SCHREINER schreibt (ebenda, Bd. 2, 164).

⁵⁸³ So SCHREINER (ebenda, Bd. 2, 164 und 165).

Handschrift von Choniates' Werk gesehen hat, was sich jedoch anhand der kritischen Edition des historischen Werkes nicht bestätigen lässt.

Die Auseinandersetzung mit den historischen Quellen der Zeit, genauer der Geschichte des Niketas Choniates, kann die Erzählung unseres Kommentators nur teilweise bestätigen: Kaiser Ioannes II. hatte vier Söhne. Der erste Sohn, Alexios, der zum Mitkaiser ernannt wurde und ihn oft bei seinen Feldzügen begleitete, ist im Sommer 1142 an einer Krankheit gestorben⁵⁸⁴. Sein zweiter Sohn, Andronikos, ist kurz nach seinem Bruder umgekommen⁵⁸⁵. Einer der beiden Jüngeren, Isaakios oder Manuel, sollte die Regierung übernehmen, eine schwere Entscheidung für den Kaiser, der den älteren der beiden, Isaakios, nicht für den geeigneten Nachfolger hielt⁵⁸⁶.

Von einer kaiserlichen Entscheidung für die Teilung des Reiches (*Tetrarchie*) ist aber nirgendwo in Choniates' Geschichte noch bei einem anderen uns bekannten Historiker der Komnenenzeit – außer der bereits erwähnten anonym überlieferten Kleinchronik 6 – die Rede. Der Terminus *Tetrarchie* ist immer in Zusammenhang mit der spätantiken und frühbyzantinischen Zeit erwähnt. Dennoch kann die in der Kleinchronik angesprochene Idee einer byzantinischen Kaiserherrschaft über Italien möglicherweise mit der byzantinischen Gesandtschaft des Jahres 1112 in Rom in Verbindung gesetzt werden, wie P. Schreiner vorgeschlagen hat⁵⁸⁷. Dabei sollte Papst Paschalis II. ein Brief übergeben werden, in dem sich der Kaiser zusammen mit seinem Sohn Ioannes bereit erklärte, „nach alter Sitte die Krone aus der Hand des Papstes zu empfangen, wenn die Römer damit einverstanden seien“⁵⁸⁸. Die Errichtung einer byzantinischen Kaiserherrschaft über Rom und Jerusalem, wie sie in der Kleinchronik gemeint ist, wird jedoch weder in diesem Brief noch in sonstigen Quellen explizit erwähnt. Daher ist P. Schreiner geneigt, diese Idee auf den Wunschtraum des Autors der Kleinchronik zurückzuführen. Das Zeugnis des Akakios lässt jedoch mehr an eine mündliche Volkstradition denken, die in den beiden Werken als Geschichte erscheint.

⁵⁸⁴ Nicetae Choniatae Historia 38,13–16 (ed. VAN DIETEN); zur Person siehe K.BARZOS, 'Η γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, 2 Bde. Thessalonike 1984, hier Bd. 1, 339.

⁵⁸⁵ Choniates, ed. VAN DIETEN, 38,16–19: ἀλλὰ καὶ ὁ μετ' αὐτὸν Ἀνδρόνικος βραχὺ τι ἐπιβίου καὶ ὅσον ἐπικωῦσαι τῇ κασιγνήτῳ ἐξ ἀνθρώπων ἀπάραντι, τὸ λαχὼν καὶ αὐτὸς μέρος τῆς ζωῆς ἐξετόξευσε; zur Person siehe BARZOS, 'Η γενεαλογία, Bd. 1, 229ff.

⁵⁸⁶ Choniates, ed. VAN DIETEN, 44,93–95 und 44,1–4.

⁵⁸⁷ Siehe dazu Die byzantinischen Kleinchroniken, ed. SCHREINER, Bd. 2, 164,165.

⁵⁸⁸ Fr.DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches (2. Auflage von P.WIRTH). München 1995, Teil 2, Nr. 1261.

Was die bei Akakios angedeutete Bevorzugung Antiocheias durch Ioannes Komnenos angeht, so hat er – wie einst sein Vater Alexios – bis zu seinem Tod für die Befreiung dieser Stadt von den Lateinern gekämpft. Er wollte nicht nur einen Feldzug für die Rückeroberung Antiocheias unternehmen, sondern auch für die Wiedererrichtung der byzantinischen Herrschaft über Palästina und Kleinasien⁵⁸⁹. Wie auch in der bereits angesprochenen Kleinchronik erwähnt wird, war es seine Absicht, Kilikien, Antiocheia sowie Attaleia und Zypern seinem Sohn Manuel zu übergeben⁵⁹⁰; nur sein plötzlicher Tod hat ihn von seinen Plänen abgehalten⁵⁹¹.

Ioannes II. Komnenos wird als Kaiser besonders für seine Frömmigkeit und Moral gelobt⁵⁹²; es ist daher nicht überraschend, dass hier seine Entscheidungen als von Gott gelenkt erscheinen. Außerdem gibt es in der Geschichte des Niketas Choniates zahlreiche Berichte von gottgesandten Träumen, nicht nur für Ioannes II., durch die Verhalten und Politik der Protagonisten erklärt werden. Die göttliche Überreichung einer Schrift mittels eines Traumes oder einer Vision in der Kirche ist in der Hagiographie ein sehr geläufiges Motiv⁵⁹³. Die sogenannte Prophezeiung Leons des Weisen (886–912)⁵⁹⁴, die auch Niketas Choniates bekannt war, offenbart das Ende der

⁵⁸⁹ Zu den Plänen des Kaisers Ioannes II. siehe Choniates, ed. VAN DIETEN, 39,30ff.; Michel Italikos, *Lettres et discours*, ed. P. GAUTIER (*Archives de l'Orient Chrétien* 14). Paris 1972, 289; BARZOS, *Ἡ γενεαλογία*, Bd. 1, 208–209 und A. 22.

⁵⁹⁰ Ioannis Cinnami *Epitome*, ed. A. MEINEKE. Bonn 1836, 22,11–23,2: ἐπειδὴ τε Ῥαῖμοῦνδον τὸν Ἀντιοχείας πρίγκιπα νεωτερίζειν ἐπύθετο, εὐθὺ καὶ πάλιν Κιλικίων ἐχώρει, κατὰ νοῦν ἔχων τὴν Κιλικίων καὶ Ἀντιοχείων ξὺν Ἀττάλου καὶ Κύπρω, εἰς κλῆρον ἀποδώσεσθαι τῷ Μανουήλ.

⁵⁹¹ Choniates, ed. VAN DIETEN, 42,32: Ἐπεὶ δὲ οἷς τρόποις τὸ θεῖον ἐπίσταται οὐκ οὐν δεκταὶ πέρας τὰ προσδοκώμενα, ἀντιστῆναι μὲν ὅλως οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἐπὶ τοῖς ὀρωμένοις χρεῶν ἀντειπεῖν, τίς γὰρ θεοῦ σοφώτερος; siehe auch *Die byzantinischen Kleinchroniken*, ed. SCHREINER, Bd. 2, 165f.

⁵⁹² Vgl. Choniates, ed. VAN DIETEN, 46,57: ἀνὴρ καὶ τὴν ἀρχὴν ἄριστα διωκτικῶς καὶ θεῷ εὐ-ἀρέστως βεβιωκῶς καὶ τὰ πρὸς ἥθος οὐκ ἔκλυτος οὐδ' ἀκόλαστος. Er war der erste Kaiser, der auch außerhalb des byzantinischen Bereiches als Καλοῖωάννης bekannt war; vgl. BARZOS, *Ἡ γενεαλογία*, Bd. 1, 214.

⁵⁹³ Wie in den Viten von Romanos Melodos und Andreas von Kreta; N.B. TOMADAKES, Τόμου χάριτος εἰς ἀγίους συγγραφεῖς ἐγχείρησις. *Athenaion* 1 (1955) 191–194; M. CARPENTER, The Paper that Romanos Swallowed. *Speculum* 7 (1932) 3–22; vgl. dazu K. MITSAKIS, Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία. Ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ὡς τὴν Εἰκονομαχία. Athen 1971, 362–368.

⁵⁹⁴ Diese Schrift ist Leon VI fälschlich zugeschrieben. Nach Meinung von Mango sollen die Orakel Leons bereits zu Beginn des zwölften Jahrhunderts bekannt gewesen sein; wenn sie erst um das Jahr 1180 entstanden wären, wie W. Bousset annimmt, hätten sie weniger

komnenischen Dynastie. Dieses ist mit dem Wort AIMA verbunden, das aus den Initialbuchstaben der Kaisernamen besteht: Alexios, Ioannes, Manuel, Alexios⁵⁹⁵.

Die Erzählung bei Akakios hat also, auch wenn sie nicht historisch begründet ist, einen historischen Kern. Die Unstimmigkeiten erklären sich entweder aus einer verworrenen Erinnerung des Autors an eine historische Schrift, die eventuell unter dem Namen des Choniates erhalten war – falls Akakios diese Schrift überhaupt selbst gelesen hat –, oder aus der Wiedergabe bloßer Erzählungen der mündlichen Überlieferung. Das Zeugnis der Kleinchronik spricht für die zweite Möglichkeit. Auf Grund der Kleinchronik ist jedenfalls auszuschließen, dass Akakios selbst die Geschichte erfunden hat.

Es bleiben die Fragen, warum die Aufteilung des Reiches (eine *Tetrarchie*) gegen den Willen Gottes sein kann, warum die Geschichte von Akakios herangezogen wurde und welche Bedeutung sie für den Kommentar des Troparions hat. Vor einem Erklärungsversuch ist es notwendig, einige Punkte zu berücksichtigen: Ioannes Komnenos ist plötzlich gestorben, und die Ursache seines Todes ist unklar⁵⁹⁶. Vorhersagungen über seinen Tod stehen mit zwei Orakeln Leons des Weisen, dem I. und III., in Zusammenhang⁵⁹⁷. Seine Pläne wurden vom Kommentator Akakios mit der überheblichen Handlung der Menschen beim Turmbau zu Babel verglichen. In beiden Situationen hat Gott verhindernd eingegriffen. Die Gleichsetzung scheint hier nicht logisch, da die Aufteilung des Staates eher die Verringerung der Macht, keinen Hochmut bedeutet. Der Autor bietet hierfür auch keine Erklärung.

In der Zeit des Akakios lebten eschatologische Erzählungen wieder auf. Man versuchte, die historischen Ereignisse als Anzeichen des Untergangs zu identifizieren und den Weg zum Jüngsten Gericht zu erkennen. Prophezei-

widersprechende Erwähnungen bezüglich der komnenischen Familie gehabt: vgl. C. MANGO, *The Legend of Leo the Wise*. *ZRVT* 6 (1960) 59–93 (auch in: *Byzantium and its Image*, XVI), 65.

⁵⁹⁵ Choniates, ed. VAN DIETEN, 169, 96. Interessant ist das Verschweigen des Kaisers Andronikos I. (1183–1185), erklärt durch die vorgegebene Lexik. Siehe dazu MANGO, *The Legend*, 63; vgl. MAGDALINO, *The History of the Future* 27.

⁵⁹⁶ Laut Choniates wurde der Kaiser während der Jagd verwundet: Choniates, ed. VAN DIETEN, 40.61; vgl. dazu R. BROWNING, *The Death of John II Comnenos*. *Byz* 31 (1961) 229–235, wo der Verdacht einer Ermordung – durch eine Interpretationsmöglichkeit der Nachrichten bei Theodoros Prodromos und Ioannes Tzetzes – angedeutet wird.

⁵⁹⁷ Choniates, ed. VAN DIETEN, 55, 9–16; vgl. MANGO, *The Legend* 63.

ungen und apokalyptische Texte, die auf den Kapiteln II und IV des Propheten Daniel basieren, zeugen vielfältig von diesem Vorgang. Eine Untersuchung der Eschatologie während des byzantinischen Jahrtausends erlaubt es, einige Parallelen zu der Erzählung des Akakios zu konstatieren, der diese eschatologischen Erwartungen bewusst in sein Werk eingebaut hat. Es sei hier an die bereits besprochene eschatologische Vorstellung des Akakios erinnert, dass der siebte Aion das Ende der Welt bedeutet. Akakios hat sie mit Bezug auf seine Lebenszeit erwähnt und so sein Werk gekennzeichnet. In diesem Aion erscheint der Apokalypse zufolge und auf Basis von Psalm 78,65 und Psalm 68,31 der so genannte „letzte Römische Kaiser“, der das Römische Reich zunächst vor den zahlreichen Bedrohungen durch seine ungläubigen Feinde und die heidnischen Völker rettet⁵⁹⁸. Er kommt in einem Moment, in dem sich die Feinde brüsten, dass es keinen Retter für die Römer gebe. Er wird sie besiegen, dann aber seine kaiserlichen Insignien in Jerusalem auf dem Berg Golgotha ablegen und die Herrschaft niederlegen – ein Motiv, das auf 1Cor. 15,24 und 2Thess. 2,7 beruht⁵⁹⁹. Durch diese Handlung führt er den Untergang seines Reiches herbei und stellt die Welt dem Teufel zur Verfügung, da der Antichrist sein Nachfolger wird, um bis zur Vollendung der Zeiten zu regieren⁶⁰⁰.

Historisch passen manche Züge des „letzten Kaisers“ auf Ioannes II. Komnenos⁶⁰¹. Er hat sich für die Befreiung von Antiocheia und später von Jerusalem eingesetzt und geplant, seinem Sohn Manuel ein „großes Reich“ zu übergeben. Vor allem haben die Prophezeiungen über die Dauer der Regierungszeit von Alexios I. und das Schicksal der komnenischen Dynastie auch für Ioannes II. gegolten; Alexios I. hat, laut Zonaras, die Prophezeiung einiger Mönche ernst genommen, dass er nicht vor seiner Reise nach Jeru-

⁵⁹⁸ P.ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley – Los Angeles – London 1985, 167f. In den Visionen Daniels hat dieser Kaiser eine bescheidene Herkunft, siehe ebenda 174. Bei Ps.-Methodios werden diese Völker „Ismaeliten“ genannt, siehe ebenda 170, 178. Vgl. dazu P.MAGDALINO, *Prophecies on the Fall of Constantinople*, in: LAIOU (Hrsg.), *Urbs Capta* 41–53, hier 46f.

⁵⁹⁹ ALEXANDER, *Byzantine Apocalyptic* 180.

⁶⁰⁰ Ebenda 164.

⁶⁰¹ Selbst der Name „Ioannes“ weist auf den Retter-Kaiser in der Prophezeiung Leons; dieser legt seine Krone jedoch nicht auf dem Ölberg oder Golgotha nieder: vgl. MANGO, *The Legend*, 61; zu den abweichenden oder übereinstimmenden Erläuterungen in den byzantinischen Apokalypsen zum Regierungsende des „letzten Kaisers“ siehe ALEXANDER, *Byzantine Apocalyptic* 179.

saalem und der Niederlegung seiner Krone ebendort sterben werde⁶⁰². Obwohl Zonaras keine eschatologische Deutung dieser Prophezeiung gibt, mag man daraus entnehmen, dass Alexios zu seiner Zeit in der Rolle des „letzten Kaisers“ gesehen wurde⁶⁰³. Diese Vorstellung wurde auch auf seine Nachfolger übertragen, da diese die gleichen Ziele, etwa im Hinblick auf die Kreuzfahrerstaaten, weiterverfolgten⁶⁰⁴. Diese Anschauungen haben nach dem Verlust von Konstantinopel im Jahre 1204 eine neue Dimension erhalten⁶⁰⁵. In diesen zeitlichen Rahmen ist die Erzählung des Akakios bzw. seiner Quelle einzuordnen; die erdichtete Information über den Plan einer Aufteilung des Reiches unter die Söhne und eines Rückzugs nach Antiocheia würde dem Verhalten des „letzten Kaisers“ entsprechen, nur dass es sich bei der Stadt nicht um Jerusalem handelt.

Laut Daniel steht die Geschichte der Welt mit vier Kaiserreichen in Verbindung, von denen das vierte das Jüngste Gericht erleben wird. Diese Prophezeiung Daniels wurde in späteren eschatologischen Texten übernommen und unterschiedlich interpretiert. Bei Ps.-Methodios war das vierte Reich das der Römer. In der Apokalypse des Andreas Salos steht die Prophezeiung, dass drei Brüder nach dem Rücktritt des „letzten Kaisers“ nur 150 Tage in Frieden regieren und dann durch den Einfluss des Teufels einander töten werden⁶⁰⁶. Akakios überträgt, von den historischen Umständen und der Angst seiner Epoche ausgehend, die eschatologischen Gedanken auf die frühere glücklichere Regierungszeit Ioannes' II. und zeigt, wie Gott den frommen Kaiser und sein Reich einst geschützt hat⁶⁰⁷; dadurch könnte er auf

⁶⁰² Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII, ed. Th.BÜTTNER-WOBST. Bonn 1897, 760,8–13.

⁶⁰³ So MAGDALINO, *The History of the Future* 26.

⁶⁰⁴ P.MAGDALINO, *The Phenomenon of Manuel I Komnenos*, in: J.D.HOWARD-JOHNSTON (Hrsg.), *Byzantium and the West, c.850–c.1200: proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford 30th March – 1st April 1984* (BF 13). Amsterdam 1988, 171–199, hier 188–189. DERS., *Prophecies* 49–50.

⁶⁰⁵ Vgl. C.MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*. London 1980, 212–3. Die Existenz von Prophezeiungen nach dem vierten Kreuzzug bezeugt Michael Choniates in seinem Brief an Euthymios Tornikes: *Michaelis Choniatae Epistulae*, rec. F.KOLOVOU (CFHB 41). Berlin 2001, Brief 102, Zeilen 11–13 (S. 154) und 111*–112*; vgl. dazu ΜΙΧΑΪΛ 'ΑΚΟΜΙΝΑΤΟΥ, ed. LAMBROS, Bd. 2, 613.

⁶⁰⁶ *The Life of St Andrew the Fool*, ed. by L.RYDÉN, 2 Bde. Uppsala 1995, hier Bd. 2, 258–284, ferner gibt es eine Erzählung über zwei Brüder als Mitkaiser.

⁶⁰⁷ Es handelt sich dabei um ein stets wiederkehrendes Motiv der Kaiserideologie; siehe dazu H.HUNGER, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz 1965, 61–74.

die unglückliche Gegenwart anspielen, in der das Reich in „vier Kaiserreiche“ (Trapezunt, Nikaia, Epirus und das lateinische Konstantinopel) zersplittert war⁶⁰⁸.

V.2. LEXIKOLOGISCHES INTERESSE

V.2.1. ETYMOLOGIEN–WORTERKLÄRUNGEN

Die Bemühung unseres Kommentators, Etymologien für Personen- und Ortsnamen sowie andere Wortdeutungen anzubieten, steht mit seinem im Prooimion geäußerten Anliegen in Zusammenhang, den Zuhörern eine ausführliche Erläuterung des Großen Kanons zu geben, ist aber auch sonst in theologischen Schriften nicht ungewöhnlich.

Das Interesse an der Etymologie, d.h. der geschichtlichen Herleitung eines Wortes und der Bestimmung seiner Grundbedeutung, setzt schon in der Antike mit Homer und Hesiod ein⁶⁰⁹. Grundlegend für ihre Verbreitung war Platons Überzeugung, dass in ihren Bezeichnungen das Wesen der Dinge inbegriffen ist⁶¹⁰; ein Gedanke, der auch den Kern stoischer Lehre bildet, mit der die Etymologie ihren Höhepunkt erreicht hat. Die Stoiker meinten, dass weise Namensschöpfer von Gott inspiriert wurden, als sie die Dinge benannten. Deswegen war eines ihrer Schlagworte: „Welterklärung durch Worterklärung“⁶¹¹. Diese philosophische Haltung zur Etymologie lebte neben der Position der alexandrinischen Philologen, die in der Etymologie bloß

⁶⁰⁸ Sollte die Äußerung des Akakios tatsächlich in diesem Sinne zu interpretieren sein, bestünde die Möglichkeit, hier ein zusätzliches Datierungselement zu sehen, nämlich die Zeit vor dem Fall des Kaiserreichs der Angeloi (1230). Vgl. dazu STAUDIDU-ZAFRAKA, Νίκαια καὶ Ἡπειρος.

⁶⁰⁹ R.BERNECKER, Etymologie. *HistWörtRhet.* 2 (1994) 1543–1556; I.OPELT, Etymologie. *RAC* 6 (1966) 797–844; siehe auch H.J.LINGOHR, Die Bedeutung der etymologischen Namensklärung in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen, Dissertation, Berlin 1954; Beispiele aus der Antike sind in „Etymologie als Denkform“ bei CURTIUS, Europäische Literatur 486, angeführt.

⁶¹⁰ Im platonischen Dialog „Kratylos“ wird die Ansicht vertreten, dass jeder Gegenstand einen von Natur aus richtigen Namen hat, der sein Wesen beschreibt; siehe dazu G.BETEGH (übers. S.PAULUS), Kratylos. *Der Neue Pauly* 6 (1999) 819–820 mit Literaturangaben. Über die Sprache als Ausdrucksform des Logos siehe M.POHLENZ, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen⁴ 1970 (1959), 37ff.

⁶¹¹ P.M.GENTINETTA, Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit. Winterthur 1961, 111.

einen Teil der Grammatik sahen, weiter fort⁶¹².

So lässt sich auch das Bemühen der Kirchenväter um die Deutung der biblischen Namen erklären. Bereits in der alexandrinischen Zeit ging der jüdisch-hellenistische Religionsphilosoph Philon Judaeus von Alexandria (in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) davon aus, dass man im biblischen Namen die Verwirklichung (ἐνέργεια) des Dinges entdecken könne, und so verfasste er eine allegorische Auslegung der hebräischen Orts- und Personennamen des Alten Testaments; mit seinem Werk übte er einen grossen Einfluss auf die Kirchenväter aus⁶¹³. Die Anwendung der Etymologie von alt- und neutestamentlichen Namen sollte in christlicher Zeit als ein Hilfsmittel der Bibelexegese dienen⁶¹⁴; daher sind zahlreiche Etymologien verstreut in exegetischen Werken zu finden. In einer freien Bearbeitung eines griechischen Lexikons der Namen des Alten Testaments, das dem Philo zugeschrieben wurde, und eines Werkes mit Namen des Neuen Testaments, das – ebenso unhaltbar – mit Origenes in Verbindung gebracht wurde, hat der lateinische Kirchenlehrer Hieronymus (um 348 bis 420) seinen „Liber interpretationis hebraicorum nominum“ erstellt. Hierbei handelt es sich ebenfalls um eine alphabetische Liste mit Namenserkklärungen aus dem Alten und Neuen Testament, mit der er die „Grundlage für alle späteren Erklärungen des biblischen Namensgutes“ geschaffen hat⁶¹⁵.

Auch in der Poesie hat die Etymologie eine bedeutende Stellung eingenommen. Die etymologische Erklärung der Eigennamen verbreitete sich über die Elegien der heidnischen Spätantike in der kirchlichen Dichtung und Hymnik, wie es E. R. Curtius für die westliche und H. Hunger für die byzantinische Kirchendichtung gezeigt haben⁶¹⁶. In der byzantinischen Hagio-

⁶¹² Zur Etymologie von Personen-, Völker- und Ortsnamen des Alten Testaments siehe OPELT, Etymologie 819ff.; vgl. BERNECKER, Etymologie 1547ff.

⁶¹³ Er hat die Etymologien nicht selber geschaffen, sondern bloß alte Traditionen wiedergegeben, wie Bousset gezeigt hat: W. BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, Göttingen 1915, 82–83.

⁶¹⁴ OPELT, Etymologie 826.

⁶¹⁵ ALTANER-STUIBER, Patrologie 399; OPELT, Etymologie 829.

⁶¹⁶ Etymologie ist „ein obligater ‚Schmuck‘ der Poesie“ gewesen, wie bereits Curtius an westlichen Beispielen aus der karolingischen Zeit gezeigt hat: CURTIUS, Europäische Literatur 488. Für zahlreiche Beispiele aus jambischen Synaxarversen siehe H. HUNGER, Byzantinische Namensdeutungen in jambischen Synaxarversen. *Byzantina* 13 (1985) 3–26. Assonanzen und gezielte Etymologien haben aber auch im Rahmen der Polemik Anwendung gefunden: HUNGER, Literatur, Bd. 1, 72f.

graphie und besonders in den Synaxarversen tritt ihre Anwendung sehr stark hervor; die Dichter bezwecken durch eine vielfältige Deutung des Namens des Heiligen, das Wesen und die besonderen Eigenschaften hervorzuheben.

Die Entstehung der bekanntesten großen byzantinischen Etymologika ist im Zusammenhang mit dem wiedererwachenden Interesse an der klassischen Literatur und dem Enzyklopädismus zu sehen⁶¹⁷. Das älteste unter ihnen ist das so genannte *Etymologicum Genuinum*, das in zwei Handschriften aus dem zehnten Jahrhundert erhalten ist⁶¹⁸. Es handelt sich um eine Kompilation zweier älterer Etymologika aus dem fünften Jahrhundert, dem Werk des Ägypters Orion aus Theben und der Arbeit des Attizisten Oros sowie anderer etymologischer Listen und Exzerpte aus Lexika, deren Herkunft schwer zu bestimmen ist. Auf die gleiche Weise ist etwas später das *Etymologicum Gudianum* entstanden. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts wurde das *Etymologicum Magnum* auf der Grundlage dieser beiden Etymologika, des *Etymologicum Genuinum* und des *Etymologicum Gudianum*, kompiliert, eine Arbeit, welche Eustathios verwendet hat. Eine kürzere Kompilation aus dieser Zeit ist das *Etymologicum Symeonis*, das dem *Etymologicum Genuinum* sehr nahe steht. Zu erwähnen sind schließlich das so genannte Lexikon des „Zonaras“, auch als *Lexicon Tittmannianum* bekannt⁶¹⁹, sowie das im zehnten Jahrhundert entstandene Lexikon der *Suda*, das größte enzyklopädische Sprach- und Reallexikon der byzantinischen Zeit.

Es ließ sich feststellen, dass Stellen aus dem Großen Kanon im Lexikon des Ps.-Zonaras herangezogen und erklärt worden sind, so dass er hier als eine weitere Quelle angenommen werden darf. Da der Große Kanon eng mit dem Text der Heiligen Schrift verbunden ist, hat er erwartungsgemäß im Lexikon Berücksichtigung gefunden, dessen Schwerpunkt – laut Überschrift

⁶¹⁷ Das Interesse an etymologischen Erklärungen tritt im zehnten Jahrhundert sehr stark im Rahmen einer „enzyklopädischen Renaissance“ auf und betrifft auch geographische Namen: A.KAZHDAN (ed. Chr.ANGELIDI), *A History of Byzantine Literature (850–1000) (EIE, Ερευνητική Βιβλιοθήκη / Research Series 4)*. Athen 2006, 311f.; R.REITZENSTEIN, *Etymologica*. *RE* 11 (1907) 807–817, 812.

⁶¹⁸ HUNGER, *Literatur*, Bd. 2, 46.

⁶¹⁹ Ioannis Zonarae *Lexicon*, ed. J.A.H.TITTMANN, 2 Bde. Leipzig 1808 (Ndr. Amsterdam 1967) [= Ps.-ZONARAS]. Die Zuschreibung, die durch eine Verwechslung mit einem Bibellexikon des Ioannes Zonaras in der Überlieferung entstanden ist, hat sich nicht durchgesetzt; siehe dazu HUNGER, *Literatur*, Bd. 2, 43. In neuerer Zeit wurde jedoch auf Grund paralleler Lemmata im ersteren Lexikon und im Werk des Zonaras gezeigt, dass dieser sein Kompilator sein könnte: I.GREGORIADES, *Tracing the Hand of Zonaras in the Lexicon Tittmannianum*. *Hell* 46 (1996) 27–50.

– auf die Wörter aus dem Alten und Neuen Testament sowie der profanen Literatur gesetzt wurde⁶²⁰. Da das Lexikon schon im 13. Jahrhundert in Gebrauch war – zehn seiner 50 bekannten Handschriften stammen nämlich aus diesem Jahrhundert –, darf man schließen, dass der Große Kanon bereits zu dieser Zeit neben dem theologischen auch das lexikologische Interesse der Philologen und Theologen gefunden hat. In diesem Kontext ist der Kommentar des Akakios entstanden. Obwohl man im Lexikon mit diesem übereinstimmende Erklärungen erwarten würde, gibt es jedoch im Kommentar auch solche, die mit denen des Lexikons nicht in Einklang stehen.

Aus den unten angeführten Beispielen der Namensetymologien und -erklärungen des Kommentars ist zu entnehmen, dass nur ein Teil in den bekannten Etymologika Berücksichtigung gefunden hat. Bezüglich der Etymologien, die unverifizierbar bleiben, lässt sich vermuten, dass sie eher aus einer lokal bestimmten – mir jedoch sonst nicht bekannten – Tradition stammen, als aus der frommen Phantasie des Kommentators selbst.

- I. Erwähnenswert ist das Interesse an den Erklärungen biblischer hebräischer Wörter, von denen ein Teil bereits in der Bibel und den Werken der Kirchenväter begegnet.
 - ♦ Im Kommentar zum Troparion σζ' (Τοῦ Ἰορδάνου) wird das Wort ἀφφῶ mit *geheim* (κρυφίως) übersetzt: τὸν τοῦ διδασκάλου Θεὸν ἐπεκαλέσατο τὸν τοῖς ἀνθρώποις ἄορατον (ἀφφῶ γὰρ ὁ κρύφιος ἐρμηνεύεται), τότε διέστη τὸ ὕδωρ. Diese Erklärung scheint sonst Theodoretos von Kyrrhos⁶²¹ zu kennen. Athanasios von Alexandria⁶²² aber führt dieses Wort auf das griechische ἄμφω zurück und erklärt es auf den Geist Gottes bezogen mit *doppelt*.
 - ♦ Erklärung des Namens Βαβυλῶν nach einem Exkurs im Kommentar zum Troparion ξδ' (Πύργον): περί τε τοῦ πύργου ἐκείνου τοῦ τότε εἰς Βαβυ-

⁶²⁰ Zur Überschrift des Werkes siehe Ps.-Zonaras XLIV: Συναγωγή λέξεων συλλεγεῖσα ἐκ διαφορῶν βιβλίων παλαιᾶς τέ φημι καὶ τῆς νέας καὶ αὐτῆς δήπου τῆς θύραθεν. Zu den Quellen siehe K. ALPERS, „Zonarae“ Lexicon. *RE* (2) 19 (1972) 732–763, hier 739–757. Vgl. z.B. die Phrase ἕϊα κρέα aus dem Troparion ρνε', die ohne den Namen des Andreas von Kreta bei Ps.-Zonaras zitiert wird. Sein Name fehlt auch im Index der im Lexikon erwähnten Autoren; siehe dazu Ps.-Zonaras 2121–2148. Die gleiche Beobachtung gilt für das *Lexicon Vindobonense* bei THEODORIDIS, Verse byzantinischer Dichter 171.

⁶²¹ Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon. *PG* 80, 749C (Quaestio IX): Ἀφφῶ γὰρ ὁ κρύφιος ἐρμηνεύεται, κατὰ τὴν ἔκδοσιν τῶν ἄλλων ἐρμηνευτῶν.

⁶²² Testimonia et scriptura. *PG* 28, 37A: Ποῦ ὁ Θεὸς ἀφφῶ; Ἀφφῶ δὲ ἐρμηνεύεται ἄμφω, τουτέστι τὸ Πνεῦμα τὸ διπλοῦν. Ποῦ οὖν ὁ Θεὸς ἀμφῶ, ἀντὶ τοῦ, τὸ Πνεῦμα διπλοῦν.

λῶνα, οὗ ἐκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Σύγχυσις, διὰ τὸ συγχέειν ἐκεῖθεν ὁ Θεὸς τὰς γλώσσας. Mit der Bedeutung „Verwirrung“ ist dieser Ortsname aus der hebräischen Sprache bekannt⁶²³. Die Erklärung kommt in Gen. 11,9 vor; sie ist aber auch in anderen exegetischen Werken zu finden, wie das pseudochrysostomische Werk *Synopsis scripturae sacrae*, wovon unser Kommentator sie möglicherweise übernommen hat⁶²⁴.

- ♦ Erklärung des Namens *Βαλτάσαρ* im Kommentar zum Troparion σιδ' (Τὸν Δανιήλ): Καὶ εἶπεν τῷ Δανιήλ· «ἔσται τὸ ὄνομά σου Βαλτάσαρ κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου». Βάαλ ἦν ὁ θεὸς τῶν Βαβυλωνίων· Τάσαρ δὲ Ἀσσύριος γλῶττα ἦν, ἐρμηνεύεται δὲ τῇ Ἑλλάδι γλῶττι υἱός, ὥστε καλεῖσθαι τὸν Δανιήλ υἱὸν θεοῦ⁶²⁵. Wiederum könnte diese Erklärung zwar teilweise auf die Septuaginta zurückgeführt werden (DanTh 4,8: οὗ τὸ ὄνομα Βαλτασαρ κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου), im Ganzen lässt sich ihre Herkunft aber nicht identifizieren. Bei Hesychios hat der Name *Daniel* die Bedeutung des *Gottesurteils* (κρίσις Θεοῦ), da er aus dem Wort *dan* (d.h. *Urteil*) stammt⁶²⁶. Ähnlich, aber kürzer wurde der Name bei Ps.-Zonaras als *Unterscheidung* (διάκρισις ἐρμηνεύεται) erklärt⁶²⁷. Andererseits kommt *Baal* bei Ps.-Zonaras als Gott der Einwohner von Tyros (Τυρίων ἦν θεός)⁶²⁸ vor, nicht als der der Babylonier.
- ♦ Im Kommentar zum Troparion ξδ' (Πύργον) wird die Etymologie des Namens Ἑβραῖοι (Hebräer) auf den Namen Heber zurückgeführt: καὶ ἐξ ἐκείνου (scil. Ἑβερ) λέγονται οἱ Ἰουδαῖοι Ἑβραῖοι, καὶ ἅπ' ἐκεῖνον

⁶²³ Anhang ξδ' Z. 111–114 (S. 268). Zum Wort siehe LAMPE 281, s.v.; auch bei Ps.-Zonaras 371.

⁶²⁴ PG 56, 318 (Z. 36–39): Τότε γὰρ τὸν πύργον ᾠκοδόμησαν, ὅθεν καὶ ὁ τόπος Βαβυλῶν προσηγορεύθη, ὃ ἐστὶ Σύγχυσις, ἐπεὶ δὲ ἐκεῖ συνεχύθησαν αὐτῶν αἱ γλώσσαι. Zu dieser Erklärung siehe auch das Onomastikon des Eusebios von Kaisareia, s.v. Βαβελ (Eusebius Werke, Bd. 3.1.: Onomastikon, ed. E. KLOSTERMANN [GCS 11.1]. Leipzig 1904, 40,7f.). Laut A. Baumstark gab es für Babylon zunächst den alt-sumerischen bzw. vorsemitischen Namen *Tin-tir* (d.h. *Lebenshain*), später den Namen *Kadingir* (d.h. *Tor Gottes*), dessen Übersetzung der bekannte semitische Name *Bâb-ilu* ist; von diesem stammt die hebräische (Babel) und die altpersische (*Bâbirus* oder *Bâbairu*) Form ab. Die griechische Form *Babylon* ist jedoch auf eine spätere Nebenform *Bâb-ilâni* (d.h. *Tor der Götter*) zurückzuführen. Siehe dazu A. BAUMSTARK, Babylon. RE 4 (1896) 2667–2699, 2668.

⁶²⁵ Vgl. Dan. 2,26: εἶπε τῷ Δανιήλ ἐπικαλουμένῳ δὲ Χαλδαῖστὶ Βαλτασαρ.

⁶²⁶ Hesychii Alexandrini Lexicon, ed. K. LATTE, Bd. 1 (A–D). Kopenhagen 1953, δ 229: Δανιήλ· κρίσις Θεοῦ, ἐρμηνεύεται δὲ ἡ δάν κρίσις.

⁶²⁷ Ps.-Zonaras 465, s.v.

⁶²⁸ Ebenda 368.

Ἀβραάμ. Diese Herleitung ist auch aus dem pseudochrysostomischen Werk *Synopsis scripturae sacrae* bekannt⁶²⁹.

- ♦ Identifizierung des Stadtnamens *Θαρσεῖς* im Kommentar zum Troparion σιβ' (Ὁ Ἰωνᾶς): Ὡς τινες λέγουσιν, οἱ Θαρσεῖς αὕτη ἐστὶν ἡ Ταρσός, ἥτις ἐστὶ πόλις τῆς Κιλικίας· ὥς δ' ἕτεροι φάσκουσι τὴν Καρχηδόνα, πόλιν εὐδαίμονα τῆς Ἰταλῶν ἐπαρχίας· ὃ δοκεῖ μοι τοῦτο πιθανὸν εἶναι. Ἀληθεύει γὰρ ὁ ἱεροψάλτης Δαυὶδ κελαδῶν καὶ λέγων πρὸς τὸν Θεόν· «ἐν πνεύματι βιαίῳ συντρίψεις πλοῖα Θαρσεῖς»· πιστευτέον οὖν τῷ Δαυὶδ ταύτην τὴν Καρχηδόνα λέγεσθαι Θαρσεῖς· διώνυμος γὰρ ἦν. Beide Identifizierungen sind bereits im Onomastikon des Eusebios bezeugt⁶³⁰.
- ♦ Erläuterung des Namens *Λάζαρος* im Kommentar zum Troparion σιθ' (Τὴν Χαναναίαν): Ὁ Λάζαρος τῇ Ἑβραίων φωνῇ· τῇ δὲ ἑλλάδι φωνῇ ἐρμηνεύεται πτωχός. Die im Text vorgestellte Erklärung für *Lazaros* ist neu. Laut einer anonym überlieferten Homilie auf den Lazaros-Samstag⁶³¹ und laut dem Synaxarion ist der Name als der *eben Verstorbene* zu erklären⁶³².
- ♦ Erklärung des Namens *Σαμψών* im Kommentar zum Troparion ρξζ' (Τὸν Μανωέ): Καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ μετὰ ταῦτα υἱὸν καὶ ἐκάλεσαν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμψών, ὃ ἐρμηνεύεται κατὰ τὴν ἑβραῖδα γλῶτταν δόσις Θεοῦ.

⁶²⁹ Anhang ξδ' Z. 75–79 (S. 267). Siehe dazu PG 56, 315 [Z. 37–41]: Λέγεται δ' ἐν ταύτῃ τῇ συγχύσει τῶν γλώσσων ὃ Ἑβερ ὁ τῶν Ἰουδαίων πρόγονος μὴ βουληθῆναι κοινωνῆσαι τῆς ἐπιχειρήσεως αὐτοῖς, καὶ μόνος μείναι διατηρῶν τὴν οἰκίαν γλώσσαν, τῆς καλλίστης γνώμης τοῦτο τηθεῖς. Τούτου ἔγγονος ἐγένετο, Ἀβραάμ· διὸ καὶ Ἰουδαίων γλώσσα ἑβραϊκὴ κέκληται, ἀπὸ τοῦ Ἑβερ. (vgl. Joannis Chrysostomi opera omnia, ed. von B. DE MONTFAUCON, 13. Bde. Paris 1834–1839, Bd. 6, 316A). Siehe auch Ps.-Zonaras s.v. Ἑβραῖοι und BAUER – ALAND, s.v. Ἑβερ und Ἑβραῖος.

⁶³⁰ Anhang σιβ' Z. 6–11 (S. 343). Eusebios von Kaisareia, Onomastikon 100,23. Die Identifizierung mit der Stadt Tarsos in Kilikien ist im Werk des Flavius Iosephus, Antiquitates Judaicae 310,209 (Flavii Iosephi Opera, ed. NIESE, Bd. 2) zu finden. Infolge dieser Identifizierung erscheint „Tarsos“ in manchen Schriften als „Tharsos“, siehe dazu W. RUGE, Tarsos. RE (2) 8 (1932) 2413–2439, 2413ff. Die Identifizierung mit der Stadt Karthago kommt auch bei Theodoretos von Kyrrhos vor (Interpretatio in Psalmos LXXI. PG 80, 1436A); Suda θ 54 (II, 684), wo unter Θαρσίς die Stadt und unter Θαρσεῖς das Volk verstanden wird; Ps.-Zonaras 1021 und A. 45 und 1158.

⁶³¹ Am Samstag der sechsten Fastenwoche – vor dem Palmsonntag – wird der Auferweckung des Lazaros gedacht: BECK, Kirche 255.

⁶³² Vgl. DU CANGE 781, s.v.: ἀπὸ τούτου χάριν καὶ πᾶς ἄνθρωπος ἀρτί θανὼν Λάζαρος λέγεται καὶ τὸ ἐντάφιον ἔνδυμα πάλιν Λαζάρωμα καλεῖται δηλοῦντος τοῦ λόγου, εἰς μνηεῖαν τοῦ πρώτου Λαζάρου ἔρχεσθαι.

Diese Deutung ließ sich nicht verifizieren. In der *Suda*⁶³³ steht nur eine Beschreibung der Person.

- ♦ Erklärung des Wortes *σατάν* im Kommentar zum Troparion ρι´ (Ιώβ): *σατάν γὰρ ἐκλήθη τῇ ἐβραΐδι διαλέκτῳ· ἐρμηνεύεται δὲ τῇ ἐλλάδι γλώττῃ τὸ σατάν ὁ ἀντιλέγων τοῦ ἀγαθοῦ. Die Bedeutung des Widersachers ist bereits im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur vielfach belegt*⁶³⁴.
- ♦ Erklärung des Namens *Σιγώρ* im Kommentar zum Troparion οβ´ (Εἰς τὸ ὄρος): *Οὐ γὰρ δυνήσομαι ποιῆσαι πρᾶγμα ἕως τοῦ εἰσελθεῖν σε εἰς τὸ ὄρος· διὰ τοῦτο ἐπωνόμασεν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα τῆς πόλεως Σιγώρ, τουτέστι σωτηρία. Es handelt sich um den Zufluchtsort Lots, der nach dem Onomastikon des Eusebios von Kaisareia am Toten Meer liegt*⁶³⁵. Diese Namensdeutung könnte zwar auf die Septuaginta zurückgeführt werden⁶³⁶, doch in den byzantinischen Lexika (z.B. von Hesychios, Ps.-Zonaras, *Suda*) ist Sigor nur als Stadtname verzeichnet. Bei den Kirchenvätern wird sie allerdings als „klein“ bezeichnet⁶³⁷. Mit ähnlicher Bedeutung, „arm und bescheiden“, kommt sie bei Georgios Choironbaskos in seiner Schrift über die Rechtschreibung vor; für die Etymologie bringt er den Ortsnamen mit dem Verb *σιγᾶν* in Verbindung⁶³⁸.

II. Von besonderem Interesse sind ausgefallene Worterklärungen, die eher unter die Volksetymologien einzuordnen sind.

- ♦ Erklärung des Wortes *ἀλάβαστρον* im Kommentar des Troparions λβ´:

⁶³³ *Suda* σ 87 (IV, 320).

⁶³⁴ Siehe dazu BAUER – ALAND, s.v. *σατάν*. Vgl. *Suda* σ 151 (IV, 329), wo die Bezeichnung *ἀποστάτης* ausführlich erklärt wird; Ps.-Zonaras 465, s.v. *σατάν*.

⁶³⁵ Eusebios von Kaisareia, *Onomastikon* 152,8.

⁶³⁶ Gen. 19,22: *σπεῦσον οὖν τοῦ σωθῆναι ἐκεῖ· οὐ γὰρ δυνήσομαι ποιῆσαι πρᾶγμα ἕως τοῦ σε εἰσελθεῖν ἐκεῖ. διὰ τοῦτο ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ἐκείνης Σηγῶρ.*

⁶³⁷ Vgl. Maximi Confessoris *Quaestiones et Dubia*, ed. J.H.DECLERCK (*CCSG* 10). Turnhout 1982, Quaestio 39,16 (S. 33): *μικρὰ γὰρ ἡ Σιγώρ ἐρμηνεύεται*; sowie die Epiphanius von Zypern ebenfalls fälschlich zugeschriebene Rede auf die Auferstehung Christi: *PG* 43, 465C: *εἰσῆλθεν εἰς Σιγώρ, ὅπερ σμικρότης ἐρμηνεύεται*. Der Stadtname kommt auch im *Onomastikon* des Eusebios vor (s.v. *Σηγώρ*, *Ζογερά* und *Σοορά*) jedoch ohne etymologische Deutung.

⁶³⁸ J.A.CRAMER, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, Bd. 2. Oxford 1835 (Ndr. Amsterdam 1963), 263, 13–15: *Σηγώρ, ἡ κατὰ παράδοσιν· κατὰ δὲ τὴν ἐτοιμολογίαν ἰ· καὶ γὰρ ἐρμηνεύεται μικρὰ ἢ ταπεινὴ, ἥγουν παρὰ τὸ σιγᾶν· ὁ γὰρ ταπεινὸς μὴ δυνάμενος καθ' ἑαυτὸν σιγᾶν.*

ἀλάβαστρον δὲ λέγεται σκεῦος τί ἐκ τοῦ βαστάζειν τὸν ἔλαιον ἦτοι ἐλαιό-
 βαστον⁶³⁹. Diese Wortableitung (ἀλάβαστρον aus ἐλαιόβαστον, d.h. „Öl-
 träger“) ist in keinem der bekannten Lexika zu finden. Eine weitere, ge-
 bräuchliche Etymologie führt das Wort ἀλάβαστρον auf die Namenform
 ἀλάβαστος zurück, eine Zusammensetzung des Verbs λήβω (aus λαμβά-
 νω) mit dem ἀ- privativum⁶⁴⁰, welche mit der Hinzufügung des -ρ- „das
 mangels Henkel unhandliche Gefäß“ bezeichnet, wie Methodios (διὰ τὸ
 μὴ λαβὰς ἔχειν)⁶⁴¹, *Suda* (λήκυθον, οὐ οὐκ ἔστι λαβέσθαι διὰ λειότητα)⁶⁴²
 und Ps.-Zonaras (ἀλάβαστόν τι ὄν, πλεονασμῷ τοῦ ρ, οὐ λαβέσθαι διὰ
 λειότητα ἀδύνατον)⁶⁴³ tradieren. Andererseits ist unter diesem Wort so-
 wohl im *Etymologicum Magnum* als auch in der *Suda* und im Lexikon
 des Ps.-Zonaras ein – nur für Salbe bestimmtes⁶⁴⁴ – Gefäß aus Glas (oder
 Stein) zu verstehen.

- ♦ Erklärung des Wortes λέβης im Kommentar des Troparions ρνε´ (Τὰ
 ὕεια)⁶⁴⁵: Τοῦτο οὖν ὁ θεῖος πατήρ τὰ πάντα καταλιπὼν, τῶν βρωμάτων
 πρὸς τὴν αἰσχύνην ἐκείνων τὰ ὕεια κρέη ἀνέφερεν καὶ τοὺς λέβητας, λέ-
 βητας λέγων ἄρτους αἰγυπτιακοὺς τροφίμους (ὁ ἄρτος γὰρ παρ’ Αἰγυπ-
 τίοις λεμπιτὸν καλεῖται)· φεύγων γὰρ ὁ πατήρ τὴν βαρβαρώδη ἐκείνων
 γλώτταν, λέβητας εἶπεν. Diese Erklärung für λέβης ist weder in der *Suda*
 noch im Lexikon des Ps.-Zonaras zu finden⁶⁴⁶. Es sei aber angemerkt,

⁶³⁹ Anhang λβ´ Z. 17–18 (S. 248). Vgl. dazu den Kommentar zum Troparions σκ´ (Τὸ τῶν
 δακρύων): ἀλάβαστρον, ἦτοι τοῖ ἐγχωρίως λεγόμενον ἐλαδικόν, περιέχει δὲ τὸ ἔλαιον καὶ
 ἔνθα βούληται τις κενοὶ τοῦτο σπαρτόν (ἐπαρτόν X, M). Zum Wort ἐλαδικόν siehe KUKU-
 LES, Βυζαντινῶν βίος, Bd. 5 (Suppl.), 54.

⁶⁴⁰ *Etymologicum Magnum*, ed. Th. GAISFORD. Oxford 1848, 55, 34.

⁶⁴¹ So bei Methodios; *Etymologicum magnum* 55, 34; Tgl s.v.

⁶⁴² *Suda* α 1050 und 1051 (I, 96).

⁶⁴³ Ps.-Zonaras s. v. 130, und 124. Die Phrase οὐ λαβέσθαι διὰ λειότητα ἀδύνατον bezieht
 sich auf die Eigenschaft des Gefäßes und nicht auf die Richtigkeit der Etymologie. Der
 Name ist orientalischen Ursprungs: A.MAU, Ἀλάβαστρον. *RE* 1 (1893) 1272–1273.

⁶⁴⁴ Oder für das Heilige Chrisma, wie aus dem Euchologion zu erfahren ist, siehe dazu DU
 CANGE 47. Es gibt auch die volkssprachlichen Formen κάννα bzw. καννίον (ebenda 575)
 und φωκάδιον (ebenda 1713).

⁶⁴⁵ Siehe Anhang, ρνε´ Z. 21–25 (S. 316); vgl. dazu ebenda, ρλβ´ Z. 77–78 (S. 296): παρὰ
 τοῖς Αἰγυπτίοις τὸ ὕδωρ μὴ κέκληται, καὶ ὁ ἄρτος λευτόν.

⁶⁴⁶ *Suda* λ 219 (III, 242), wo auf eine symbolischen Erklärung des Wortes bei Theodoretos
 von Kyrrhos, Interpretatio in Psalmos LIX (PG 80, 1321A), verwiesen wird. Siehe auch
 Ps.-Zonaras 1292–1293; in der Anmerkung räumt der Editor ein, dass ihm sowohl die an-
 gedeutete Stelle als auch die Sorte des Fisches unbekannt sei: vgl. Wort ὕεια, ebenda col
 1764.

dass Ps.-Zonaras die Stelle mit dem zu erklärenden Wort aus dem Troparion des Großen Kanons zitiert und das Wort λέβης als den Namen eines Fisches erklärt⁶⁴⁷.

- ♦ In Bezug auf das Troparion ξα' (Μόνη), das auf die Sintflut anspielt, erwähnt unser Kommentator ein Volksgetränk aus der Zeit Noahs, σίκερα genannt, das aus Honig und samenhaltigen Früchten hergestellt worden sei. Das Wort σίκερα ist als „ein aus Gewürzen und Wein zubereitetes Rauschgetränk“ in den byzantinischen Lexika belegt⁶⁴⁸. Aus informativen Gründen fügt der Autor das Wort λωβίνη hinzu als eine „barbarische Bezeichnung“ dieses Getränkes: ἔπινον δὲ καὶ σίκερα σκευαστὰ διὰ τε μέλιτος καὶ σπορίμων καρπῶν τῆς λεγομένης παρὰ τοῖς βαρβάροις λωβίνης⁶⁴⁹. Trotz der problematischen Überlieferung der besagten Textstelle ist die fremde Bezeichnung mit dem Wort σίκερα zu verbinden. Das Wort λωβίνη ist aus dem bulgarischen Wort *lovina* herzuleiten, das auch im Griechischen ein weiteres Mal belegt ist⁶⁵⁰. Diese Ableitung setzt die Bezeichnung des Kommentators *barbarisch* mit *bulgarisch* gleich. Es ist unwahrscheinlich, dass unser Autor die bulgarische Sprache kannte; dafür gibt es in seinem Werk nicht genug Indizien. Diese lexikologische Angabe kann jedoch wegen ihrer Rarität als Hinweis auf die Art der Quellen dienen, die er zur Verfügung hatte. Das Wort ist nämlich nur noch ein Mal aus einer Auflistung botanischer Wörter bekannt, die in nur zwei Handschriften erhalten ist, von denen zumindest eine auf dem Athos entstanden ist⁶⁵¹. Da die handschriftliche Überlieferung auf den Athos hinweist, lässt sich vermuten, dass unser Autor die Athos-Tradition bzw.

⁶⁴⁷ Vgl. Hesychii Alexandrini Lexicon, ed. K. LATTE, Bd. 2 (E–O). Kopenhagen 1966, λ 84: λεβίαι ... καὶ ἰχθῦς λιμναῖοι.

⁶⁴⁸ Laut *Suda*, die die ausführlichste Erklärung gibt, handelt es sich um ein hebräisches Getränk (*Suda* σ 394: σκευαστὸν πόμα. καὶ παρ' Ἑβραίοις οὕτω λεγόμενον μέθυσμα· οἶνος συμμιγῆς ἡδύσμασιν· ἐκ τοῦ συγκεκράσθαι), während es in den *Lexika Segueriana* als „ägyptisches Getränk“ belegt ist (L. BACHMANN, *Anecdota Graeca*, Bd. 1. Leipzig 1828, 364,17: σκευαστὸν πόμα, παρ' Αἰγυπτίοις εὐρεθέν). In knapperer Form erscheint die Erklärung im Lexikon des Photios und im *Etymologicum Gudianum*; vgl. BAUER – ALAND, s.v.

⁶⁴⁹ Siehe Anhang, ξα' Z. 11–14 (S. 262).

⁶⁵⁰ *LBG* s.v. λοβίνα (ein berauschendes Getränk).

⁶⁵¹ *Anecdota Atheniensia et alia*, ed. A. DELATTE, Bd. 2. Liège – Paris 1939, 368,5. Es handelt sich um Codex Paris. gr. 2494, aus dem 15. Jahrhundert (βρυνία ἢ καὶ ἄμπλος λευκὴ λέγεται καὶ χομελοβότανον ᾧπερ χρῶνται οἱ Βούλγαροι εἰς τὰς λοβίνας) und Codex Athon. Dochiariu 274, aus dem 18. Jahrhundert (χομ. δι' οὗ οἱ Βούλγαροι χρῶνται λοβίνας).

Literatur direkt oder indirekt kannte. Wenn er das Material für seinen Kommentar nicht unmittelbar aus den Klosterbibliotheken auf dem Athos sammelte, konsultierte er zumindest Bücher, die von dort stammten. Ersteres ist nicht auszuschließen, weil es in seinen beiden Werken Hinweise auf seine Pilgerreisen gibt⁶⁵².

- ♦ In Bezug auf das Troparion ρλβ' (Τοῦ Μωσέως) wird der Stadtname *Μωσινόπολις* (für Mosynopolis) mit dem Namen Μωσῆς in Verbindung gebracht und auf das ägyptische Wort *mos* (Wasser) zurückgeführt⁶⁵³. Für die Erklärung des Toponyms Mosynopolis wird die Gründungsgeschichte der Stadt herangezogen, die als zeitgenössisch (ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις) bezeichnet wird: Basileios II. der Bulgarentöter (976–1025) habe nach einem siegreichen Feldzug gegen die noch nicht zum Christentum bekehrten Bulgaren anschließend diese Stadt im Thema Bouleron (für Bole-ron) gegründet. Er habe sie Mosynopolis genannt wegen ihrer an Wasserquellen reichen und fruchtbaren Umgebung. Auch diese „historische“ Information ist unhaltbar, denn die Stadt ist bereits im Jahr 879 nachweisbar. Als Untergliederung des Bouleron erscheint sie im Jahr 1083, ein Gebiet, das erst ab dem Jahr 1037 als Thema nachgewiesen ist. Die Verbindung mit Basileios II. liegt offenbar darin, dass er sie häufig als militärische Basis verwendete⁶⁵⁴. Die Etymologie des geographischen Namens Mosynopolis ließ sich bisher nicht identifizieren und daher in ihrem Wahrheitsgehalt überprüfen. Die Erklärung des Namens Moses, die unser Verfasser aus der *Synopsis* übernahm, beruht auf dem Alten Testament⁶⁵⁵. Sie ist auch bei Flavius Josephus zu finden, jedoch in ausführlicherer Form: Der Name sei aus dem ägyptischen Wort μῶς, d.h. Wasser, und der Endung ἐσῆς für „die (aus dem Wasser) Geretteten“ entstanden⁶⁵⁶. *Suda*⁶⁵⁷

⁶⁵² Auf Grund von Andeutungen in der *Vita* (siehe z.B. S. 75–76, A. 261) sowie expliziter Erwähnung einer Reise nach Bethlehem (siehe oben S. 85f., und Anhang, ποη' Z. 6–25, S. 331) ist zu entnehmen, dass sich Akakios nicht immer im Sabas-Kloster eingeschlossen hat.

⁶⁵³ Siehe Anhang, ρλβ' Z. 93–97 (S. 297).

⁶⁵⁴ SOUSTAL, Thrakien 369 und 212–213. Siehe oben S. 144.

⁶⁵⁵ Ex. 2, 10: ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωσῆν λέγουσα Ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνείλω-μην. Siehe auch BAUER – ALAND, s.v. Μωσῆς.

⁶⁵⁶ Flavii Iosephi Antiquitatum Judaicarum 130,228 (Flavii Iosephi Opera, ed. NIESE, Bd. 1): τὸ γὰρ ὕδωρ μῶν καλοῦσιν, ἐσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας, συνθέντες οὖν ἐξ ἀμφοτέρων τὴν προσηγορίαν αὐτῷ ταύτην τίθενται. Vgl. J.SCHREINER, Moses. *LThK*² 7 (1962) 648–651, 648.

⁶⁵⁷ *Suda* μ 1347 und 1348 (III 420).

und Ps.-Zonaras⁶⁵⁸ erwähnen nur die Herleitung des Namens aus dem ägyptischen μῶ oder μῶϋ. Eine weitere Etymologie führt den im Hebräischen bekannten Namen Moses auf einen ägyptischen Namen zurück, der in Abkürzung „der Gott X hat (ihn) gezeugt“ bedeutet⁶⁵⁹. Andere Erklärungen des Namens auf der Basis des Alten Testaments erwähnt Philon von Alexandria⁶⁶⁰.

- ♦ Erklärung des Wortes σκρινίον im Kommentar des Troparions ρλβ': Ἐσοφίσθησαν ἐκ Θεοῦ (πάντα γὰρ ἐκ Θεοῦ, καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν)· σκρινίον οὖν σκευάσαντες, ἐξ οὗ καὶ σκρινιάριος παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ὀφφίκιον εἶναι λέγεται, ὁ κρατῶν ἐν τῷ σκρινίῳ τὰ προστάγματα τοῦ βασιλέως· παρὰ δὲ τοῖς Ἰταλοῖς λέγεται σανδούκ, παρ' ἡμῖν δὲ σεντούκιον⁶⁶¹. Die Erklärungen der im Text erwähnten Wörter sind, abgesehen vom italienischen σανδούκ, bereits in den byzantinischen Lexika bezeugt. Das Wort σκρινίον (der Kasten, κιβώτιον) stammt vom lateinischen *scrinium*, von dem σκρινιάριος abgeleitet wird, welcher auf Lateinisch den *dux* und den Sekretär (νοτάριος) oder Chartophylax auf Griechisch bezeichnet⁶⁶². Das gleichbedeutende Wort, τὸ σεντούκιν, ist die vulgärsprachliche Form des Wortes τὸ σενδούκιον (Diminutivum zu ἡ σενδούκη), welches aus dem Wort σάνδυξ⁶⁶³ herzuleiten ist. Nur die als italienisch bezeichnete Form σανδούκ bleibt ängstlich; vielleicht handelt es sich um eine ver-

⁶⁵⁸ Ps.-Zonaras 1382; Hesychii Alexandrini Lexicon, ed. K. LATTE, Bd. 2 (E–O). Kopenhagen 1966, s.v. μῶν; das *Etymologicum magnum* befasst sich nur mit der Deklination des Namens (ebenda 597,8). Vgl. Michaelis Pselli poemata, ed. WESTERINK, Gedicht 53,255: τὸ τοῦ Μωσέως δ' ὄνομα τροπολογῶν μοι νόει· παρ' Αἰγυπτίοις γὰρ τὸ μῶς ὕδωρ ἐστὶ σημαίνον.

⁶⁵⁹ H. VORLÄNDER, Moses. *Der kleine Pauly* 3 (Stuttgart 1963) 1436–1438, 1436.

⁶⁶⁰ Er wird Μωσῆς genannt, weil er Orakel erklärte, der „Mensch Gottes“, weil er für das Volk gebetet hat, und λῆμμα (ziehen, ergreifen) oder ψηλάφημα (tasten), weil er die Gesetzestafel tastend transkribierte und erläuterte: Philonis Alexandrini De mutatione nominum, ed. R. ARNALDEZ. Paris 1964, XVIII, 88.126; I. HEINEMANN, Moses. *RE* 31 (1933) 359–375, 360. Die Bezeichnung „Mensch Gottes“ für Moses kennt auch Akakios und gibt dazu im Anschluss an den erwähnten Textauszug eine Erklärung.

⁶⁶¹ Siehe Anhang, ρλβ' Z. 26–30 (S. 293).

⁶⁶² Zum Wort σκρινίον siehe *Etymologicum magnum* 719, 1; DU CANGE 1401ff. Siehe auch *Etymologicum magnum* 718, 57; ebenfalls bei Ps.-Zonaras 1651; vgl. DU CANGE 1401. Zum *scrinium* als Offizium in der kaiserlichen Kanzlei siehe O. SEECK, *Scrinium. RE* (2) 3 (1921) 893–904.

⁶⁶³ Zum Wort σεντούκιν siehe DU CANGE 1353. Zum Wort σάνδυξ nur mit der Bedeutung „der leuchtenden roten Farbe“ siehe *LSJ* 1583. Etymologisch ist es auf das assyrische Wort sāmtu, sāndu zurückzuführen (roter Stein).

änderte Form (infolge eines Hör- oder Schreibfehlers) des lateinischen *sandyx*⁶⁶⁴.

- Erklärung der Begriffe *ῥδή* und *ψαλμός* im Kommentar zum zweiten Heirmos der Ode II: Λέγεται δὲ καὶ ῥδή, διὰ τὸ ἄλλο εἶναι ῥδή καὶ ἄλλο ψαλμός. Ἦδω γὰρ καὶ ψάλλω· ἦδω καθ' ἑαυτόν, βοῶ πρὸς τὸν Θεόν, διὰ τὸ «τί βοᾷς πρὸς με»· ψάλλω δὲ καὶ μετὰ φωνῆς⁶⁶⁵. Die Unterscheidung der beiden Wörter wird in einem fälschlich Michael Psellus zugeschriebenen Gedicht ähnlich aber ausführlicher erklärt⁶⁶⁶.

V.2.2. ZAHLENSYMBOLIK

Im Kommentar lässt sich vielfach eine symbolische Ausdeutung der Zahlen feststellen⁶⁶⁷. Es begehnen:

- Die bereits erwähnte Anspielung auf die eschatologische Bedeutung der Zahl „vier“ im Wort *τετραρχία* des Kommentars zum Troparion ξδ'⁶⁶⁸.
- Die symbolische Erklärung der Zahl *sechs* im Kommentar des Troparions ση': Πρόσεχε οὖν, ἀγαπητέ, ἕκτη ἡμέρα τοῦ ἀνθρώπου πλασθέντος καὶ ἕκτη ὥρα φαγόντος ἀπὸ τοῦ ξύλου· αὕτη γὰρ τῆς βρώσεως ἡ ὥρα. Ὁ οὖν Κύριος ἀναπλάττων τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ σφάλμα ἰώμενος ἕκτη ἡμέρα καὶ ἕκτη ὥρα τῷ ξύλῳ προσπήγνυται (διὰ τοῦτο τὸ ἕκτον οὐ συμφωνεῖται μετὰ τῶν κδ' γραμμάτων τῶν ἐλληνικῶν, ἀλλὰ προσποιητόν)⁶⁶⁹. Diese Erklärung wird mit biblischen Geschehnissen in Zusammenhang gebracht, die

⁶⁶⁴ Siehe z.B. K.E.GEORGES, Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. Leipzig ³1913 (Ndr. Darmstadt 1985), 2218. Das Wort *σανδοῦκ* wird weder bei *LSJ* noch im griechischen (Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis) oder lateinischen (Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis und Glossarium mediae et infimae latinitatis) Lexikon von DU CANGE erwähnt.

⁶⁶⁵ Siehe Anhang, zweites Prooimion der Ode II, Z. 40–42 (S. 255).

⁶⁶⁶ Vgl. Gedicht 53,402 (Michaelis Pselli poemata, ed. L.G.WESTERINK): ψαλμός ἐστι τὸ ποίημα, τὸ μέλος ψαλμωδία. | κυρίως δὲ ψαλμός ἐστι τὸ σὺν ὀργάνοις ἄσμα, | ῥδή δὲ λόγος ἑμμελής ἄνευ τινὸς ὀργάνου· | τινὲς δὲ καταχρηστικῶς τὰς λέξεις ἐκφωνοῦντες | ὠνόμασαν ἑκάτερα πολλὰκις ἀλληγάτως, | ῥδὴν μὲν λέγοντες ψαλμόν, ψαλμόν δ' ῥδὴν καλοῦντες. Es gibt weitere Berührungspunkte des Kommentars mit diesem Gedicht: siehe oben in Bezug auf das Wort *μῶς*.

⁶⁶⁷ Zu den Zahlendeutungen in der Heiligen Schrift und bei den lateinischen Vätern siehe H. MEYER – R.SUNTRUP, Lexikon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen. München 1987.

⁶⁶⁸ Vgl. Kapitel VI.1.5. Geschichtsschreiber und Chronisten, S. 145; vgl. MEYER – SUNTRUP, Lexikon 332–402.

⁶⁶⁹ Siehe Anhang, ση' Z. 93–98 (S. 378). Zur Zahl „sechs“ siehe MEYER – SUNTRUP, Lexikon 442–479.

jedoch nur zum Teil in der Schrift bezeugt sind: Der sechste Tag mit der Schöpfung des Menschen (Gen. 1,24–31), die sechste Stunde mit dem Sündenfall und weiterhin mit der Kreuzigung. Nach Marc. 15,25 hat die Kreuzigung in der dritten Stunde stattgefunden, während die Sonnenfinsternis auf die sechste Stunde angesetzt wird (Matth. 27,45; Luc. 23,44).

- ♦ Ein Hinweis auf die eschatologische Bedeutung der Zahl *sieben*. Er begegnet in Zusammenhang mit dem Wort *αἰών*⁶⁷⁰.
- ♦ Die Zahlensymbolik der *neun*⁶⁷¹. Sie findet sich – zusammen mit einer kurzen Deutung der Zahlen *zehn* und *fünfzig* – in der Einführung der der Theotokos gewidmeten Ode IX, wo die Frage gestellt wird, warum ihr gerade diese Zahl und nicht die volle (τέλειον) Zahl *zehn* vorbehalten ist (Z. 9–12): Nach einer knappen Erklärung der Bedeutung der Zahlen *zehn* und *fünfzig* für die Juden (Z. 18–37) – die Zehn Gebote und das Gebot Gottes an die Leviten, den Zehnt abzugeben (Lev. 19,5), bis sie im fünfzigsten Lebensjahr Vergebung erhalten (Lev. 24,11) – beantwortet unser Kommentator die Frage mit der schon aus Ioannes Zonaras bekannten Erklärung, dass die Zahl *neun* auf die Monate der Schwangerschaft der Gottesmutter hinweist (Z. 38–58)⁶⁷². Hier wird besonders die dogmatische Bedeutung der Zahl hinsichtlich der menschlichen Natur Christi betont⁶⁷³, und die Häretiker, die die Geburt Christi nicht akzeptieren (Z. 78: φαντασίαν ἐνόμισαν), werden harter Kritik unterzogen. Um deren Irrtum hervorzuheben, hat der Kommentator seiner Erklärung zwei Erzählungen aus dem Brauchtum der nomadischen Skythen vorausgeschickt (Z. 41–48 und 49–58): Die Skythen sollen ihrem Brauch gemäß den Neunten ihrer Produkte dem Häuptling (ἐθνάρχη) bzw. Stammesführer (φύλαρχος)

⁶⁷⁰ Vgl. oben Kapitel III.2. Überlegungen zur Datierung 78–79; zur Zahl „sieben“ siehe MEYER – SUNTRUP, Lexikon 479–565.

⁶⁷¹ Siehe Anhang, Prooimion der Ode IX, S. 349–353. Zur Zahl „neun“ siehe MEYER – SUNTRUP, Lexikon 581–590.

⁶⁷² Zur Antwort des Ioannes Zonaras auf die Frage, warum es neun Oden in der Kanonesdichtung gibt, siehe CHRIST, Über die Bedeutung 9f. (irrtümlich 83). Zur Symbolik der Zahlen 3, 9 und 40 siehe G.DAGRON, Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. Paris 1984, 419–30; vgl. F.DORNSEIFF, Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig – Berlin 1925 (Ndr. Leipzig 1975); G.REISS, Number Symbolism and Medieval Literature. *Medievalia et humanistica* n.s. 1 (1970) 161–174; A.KAZHDAN – A.CUTLER, Number Symbolism and Theory. ODB 1502.

⁶⁷³ Auf Grund der Phrase: Μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας (Luc. 11,27). Diese Worte hört Jesus von einer Frau aus der Menge, nachdem er einen vom Teufel Besessenen befreit hat.

schenken⁶⁷⁴. Unser Verfasser versteht diese Zahl als ein Zugeständnis des Stammesführers an seine Untertanen, das seine prinzipielle Gleichartigkeit betonen soll: Auch er ist nach neun Monaten geboren und besitzt eine sterbliche Natur⁶⁷⁵. Für die Zahlensymbolik irrelevant, jedoch für die Weisheit der Skythen erhellend ist der angeschlossene Exkurs über einen tugendhaften Skythen, der auf individuelle Art sein Volk und die Anführer ermahnt, Zunge und Triebe zu beherrschen und die Moral zu bewahren (Z. 59–71). Laut unserem Autor stammt diese Erzählung von einem Chronographen, den er jedoch nicht beim Namen nennt⁶⁷⁶. Die Erzählung bezieht sich auf Anacharsis den Skythen und ist tatsächlich in Weltchroniken des 9.–12. Jahrhunderts, wie denen von Georgios Monachos bzw. Hamartolos, Georgios Kedrenos, Michael Glykas, belegt⁶⁷⁷. Diese weisen jedoch Unterschiede auf: Bei Akakios wird der Skythe ohne Namen erwähnt, und der Wortlaut der betreffenden Textabschnitte ist anders. Daraus lässt sich schließen, dass er aus dem Gedächtnis zitiert oder doch aus der gleichen Volkstradition wie die Weltchroniken schöpft. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass der Anacharsis-Spruch, γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κράτει, sowohl bei Autoren der Antike als auch bei Kirchenvätern verbreitet war; er ist in einer Sammlung von Apophthegmata der Philosophen in verschiedenen Varianten bezeugt⁶⁷⁸.

⁶⁷⁴ Mit dem mehrdeutigen archaisierenden Namen *Skythen* bezeichnen die byzantinischen Historiker sowohl Türken als auch Petschenegen, Usen, Kumanen, Bulgaren, Seldschuken oder Mongolen; siehe G.MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, 2. Bde. Berlin 1958, Bd. 2, 278–283; vgl. auch Ph.KUKULES, *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ λαογραφικά*, Bd. 2. Athen 1950, 375–395) bes. 381–3, 386, 388–9.

⁶⁷⁵ Die Ansicht, dass sich auch diese Völker der Existenz Gottes bewusst sind, wird schon bei Iustinos vertreten; vgl. dazu Iustini Martyris *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 28,4 (PG 6, 536B–C): κἀν Σκύθης ἢ τις ἢ Πέρσης, ἔχει δὲ τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν ... καὶ φίλος ἐστὶ τῷ Θεῷ.

⁶⁷⁶ Anhang, Prooimion der Ode IX, Z. 59 (S. 351): λέγεται δὲ καὶ παρὰ τινι χρονογράφῳ.

⁶⁷⁷ Georgii Monachi *Chronicon*, ed. C.DE BOOR – P.WIRTH. Stuttgart 1978 (Leipzig 1904), 358, 8–17: καὶ Ἀνάχαρσιν δὲ τὸν Σκύθην φιλόσοφον γεγενῆσθαι λέγουσιν, καὶ οὕτως αὐτὸν ὁ τῆς φιλοσοφίας ἔρως ἐπύρωσεν, ὡς ὀνομαστότατον διὰ πολλὴν ἄσκησιν καὶ σωφροσύνην γενέσθαι. οὐ γὰρ μόνον ἐργηγορῶν πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς ἡγωνίζετο πάθη σιωπῶν καὶ ἡσυχάζων, ἀλλὰ καὶ καθεύδων τὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης ἐδήλου σημεῖα. εἰώθει γὰρ τῇ μὲν λαῖᾳ χειρὶ τὰ αἰδοῖα κατέχειν, τῇ δεξιᾷ δὲ τὰ χεῖλη συνέχειν ὑπερφαίνων ὡς πολλῷ μείζον ἐστὶν ἡ ἀγωνία τῆς γλώττης καὶ πλείον ἐπικουρίας εἰς ἀσφάλειαν δέεται (= Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope, ed. I.BEKKER. Bonn 1838, Bd. 1, 358, 2–10); vgl. Michaelis Glycae *Annales*, ed. I.BEKKER. Bonn 1835, 437, 7–12.

⁶⁷⁸ Zu seinen Variationen und Parallelen siehe J.F.KINDSTRAND, *Anacharsis: The Legend and*

V.3. ANMERKUNGEN ZUM SPRACHGEBRAUCH UND -STIL⁶⁷⁹

Die wesentlichen Faktoren, die einen gebildeten Autor zur Auswahl eines bestimmten Sprachniveaus und Sprachstils veranlassen, sind Thema und Zielpublikum seiner Schrift⁶⁸⁰. Von seiner Ausbildung schließlich hängt es ab, ob und in welchem Maße er seine angestrebten Prinzipien und das Ideal der *Mimesis* erfolgreich einhalten kann⁶⁸¹.

Bereits die christlichen Prediger der Frühzeit haben hinsichtlich der Sprach- und Redeformen der antiken Rhetorik die Meinung vertreten, dass der Prediger für die Vermittlung der christlichen Wahrheit die *modi* wechseln solle, damit „die Wahrheit deutlich wird, gefällt und zur Wirkung gelangt“⁶⁸². Aus diesem Grund haben frühchristliche Autoren, wie Klemens von Alexandria (um 215), ihre apologetischen Werke im klassizistischen Griechisch verfasst, wenn sie die Aufmerksamkeit und den Respekt der höheren Schichten gewinnen wollten⁶⁸³. Innerhalb der christlichen Gemeinde wurde jedoch die Koine-Schriftsprache verwendet, und so bediente sich Origenes dieses Sprachniveaus, als er seine dogmatischen und polemischen Schriften verfasste. Unabhängig vom Sprachniveau war stets Klarheit anzustreben, nach Aristoteles die größte stilistische Tugend⁶⁸⁴, deren Bedeutung über das Werk des Hermogenes von Tarsos (2./3. Jh.) auch byzantinischen Autoren des Hochstils wie Nikephoros Basilakes oder Arethas vermittelt worden ist⁶⁸⁵. Zu Werken höheren Stils sind jedoch später Paraphrasen not-

the Apophthegmata (Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Graeca Upsaliensis* 16) Uppsala 1981, 111–113 (A20–22) und 136–139. Zur Idealisierung primitiver und barbarischer Völker siehe ebenda 17f. und 23–26.

⁶⁷⁹ Zeilenangaben für die Textbeispiele aus dem Kommentar betreffen die im Anhang beigegebenen Textausschnitte.

⁶⁸⁰ H.HUNGER, Stilstufen in der byzantinischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts: Anna Komnene und Michael Glykas. *BS/ÉB* 5 (1978) 139–170, hier 167. Zu einem bewussten Gebrauch dieses Stils, den die moderne linguistische Stilistik als „funktional“ bezeichnet, siehe I.ŠEVČENKO, Levels of Style in Byzantine Prose. *JÖB* 31/1 (1981) 289–312, 307f.

⁶⁸¹ ŠEVČENKO, Levels of Style 304f.

⁶⁸² So Augustinus. Siehe dazu MÜLLER, Homiletik 1500.

⁶⁸³ R.BROWNING, The Language of Byzantine Literature, in: Sp.VRYONIS (Hrsg.), The Past in Medieval and Modern Greek Culture. Malibu/Calif. 1978, 103–133 (Ndr. in: DERS., History, Language and Literacy in the Byzantine World. Northampton 1989, XV); Siehe auch G.HORROCKS, Greek: A History of the Language and its Speakers. London – New York 1997, 95 f.

⁶⁸⁴ G.L.KUSTAS, Studies in Byzantine Rhetoric. Thessalonike 1973, 64.

⁶⁸⁵ ŠEVČENKO, Levels of Style 303.

wendig geworden, um sie klarer und verständlicher zu machen, ein Vorgehen, das so gut wie immer sprachliche Vereinfachung bedeutete⁶⁸⁶.

Der Kommentator sieht sich, der homiletischen Tradition folgend, gezwungen, immer mit knappen Worten zu verdeutlichen. Kurze, manchmal parenthetische Phrasen wie διὰ συντομίαν ἔπους παρατρέχομεν τούτου τὴν ἐρμηνείαν (σλ', Z. 43–44), ταῦτα μὲν ἐν συντόμῳ εἰρήκαμεν (ρρ') u.a. bestätigen diese Sorge. Daher fühlt er sich verpflichtet, sich für seine langen Exkurse zu entschuldigen, wie etwa in der Erklärung des Troparions ρδ': εἰς μῆκος οὖν ἐκτάνη ὁ λόγος, ἀλλ' οὖν τί πάθω, μικρὰ ἅτινα εἰπὼν εἰς τὸν λιμέννα τῆς σιωπῆς καταπαύσομαι⁶⁸⁷. Je öfter er diese Schwäche bei sich erkennt, umso größer wird seine Bewunderung für die dichterische Kunst des Andreas von Kreta: τῇ συννοίᾳ οὖν καὶ συντομίᾳ ἔπους τίθησι τὸ μικρὸν τουτὶ τροπάριον γέμον τι πέλαγος γνώσεως, ἐν ᾧ ἡ ἐμὴ ἀνοησία οὐ τολμᾷ προσεγγίσει ἢ προσπαῦσαι (λη'), ἡμεῖς δὲ μὴ δυνηθέντες γράφειν τὰ καθεξῆς τῇ συντομίᾳ τοῦ ἔπους ἀναλεξάμενοι τὸ κατὰ δύναμιν εἶπομεν (ρια'). Im Rahmen der Homiletik sind aber diese Ausführungen wie ebenso seine persönlichen Bemerkungen über seine mangelhafte Bildung eher als Bescheidenheitstopoi zur *captatio benevolentiae* des Publikums zu verstehen⁶⁸⁸.

Die Auswahl seiner Quellen zeigt andererseits, dass er mit der Bibel und der Kirchenväterliteratur vertraut war; er hat sie entweder genau übernommen oder paraphrasiert, ein Vorgehen, das auf sprachliche Sicherheit hinweist. Andererseits zeigt ihre Anpassung im Kommentar, dass er dabei die syntaktischen und grammatikalischen Besonderheiten der Sprache seiner Epoche nicht immer vermeiden konnte. Im Allgemeinen darf man seine

⁶⁸⁶ Zu sprachlichen Analysen solcher Paraphrasen siehe H.HUNGER – I.ŠEVČENKO, Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes. Ein weiterer Beitrag zum Verständnis der byzantinischen Schrift-Koine (*WBS* 18). Wien 1986, bes. 30 und 207f.; H.HUNGER, Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache (*WBS* 15). Wien 1981; HORROCKS, Greek 196–200.

⁶⁸⁷ Siehe Anhang, ρδ' 81–83 (S. 281); vgl. σλγ' 152–154 (S. 364). Der folgende Textauschnitt, in dem der Autor seine Unwissenheit bekennt, ist jedoch auf seine Quelle, Antiochos Monachos, zurückzuführen (ebenda, Prooimion der Ode IX, Z. 15–17, S. 349): Ἀλλ' οὖν ἀναλαβόντες τὸν λόγον ἄνωθεν, τὸ κατὰ δύναμιν διὰ τῆς αὐτῆς βοήθειας λέξομεν ὥδε πως, ὅσον ἐγχωρεῖ τῇ ἀμαθείᾳ καὶ ἀσθενείᾳ μου καὶ ἀνοήτῳ καρδίᾳ, und weiter unten (ebenda Z. 38–39, S. 350): Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ παλαιοῦ λαοῦ, ὅσα ἰσχύσαμεν ἐξεῖπεν περὶ τῆς τιμῆς τοῦ δεκάτου τέ στοιχείου καὶ τοῦ πεντηκοστοῦ. Φέρε δὴ εἰπεῖν καὶ περὶ τοῦ (ἐνάτου) ὕστερον ... τὸ κατὰ δύναμιν λέξωμεν.

⁶⁸⁸ Vgl. weiter oben S. 91f. und A. 334.

Sprache auf die *Koine* der Bibel und der Kirchenväter zurückführen und seinen Stil als mittelmäßig bezeichnen⁶⁸⁹.

In Bezug auf den persönlichen Stil unseres Autors sind allerdings zwei Faktoren zu bedenken, die eine genauere Bestimmung erschweren: Zum einen sind divergierende sprachliche Charakteristika auf den kompilatorischen Charakter des Kommentars zurückzuführen, weil der Autor das Sprachniveau seiner Quellen grundsätzlich beibehält. Eine sprachliche Untersuchung der *Vita* wäre diesbezüglich ertragreicher, zumal der Autor diesen Text auf einem deutlich einfacheren Sprachniveau angelegt hat und sprachlich nicht streng an die Autorität der Vorlagen gebunden zu sein scheint. Zum anderen beruhen unsere Beobachtungen auf der Überlieferung von *R*, die etwa ein Jahrhundert von der geschätzten Abfassungszeit des Akakios-Kommentars entfernt ist; Veränderungen können daher auf die jeweiligen Kopisten zurückgehen, die sich besonders wegen des Lehrcharakters des Textes verpflichtet fühlten, die Erklärungen in einer verständlichen Sprache zu präsentieren⁶⁹⁰.

A. Morphologie:

Im Text sind Verbformen zu finden, die seit hellenistischer Zeit – und häufiger in neugriechischer Zeit – vorkommen, wie z.B. bei folgenden Verben:

- ♦ αἰτοῦμαι: ἐξηγήμεθα (ρλε´ Z. 70)
- ♦ ἁμαρτάνω⁶⁹¹: neue Formen des Aorists und Futurums ἁμαρτήσαντας (νη´), ἁμαρτήσεις (ϑη´)
- ♦ βαίνω⁶⁹²: συνέβηκαν (ροη´ Z. 127)
- ♦ δίδωμι⁶⁹³: δίδει (σμες´ Z. 9), δίδωσιν (Prooimion der Ode IX, Z. 43; σλ´ 31); προδίδω (κδ´), ἀποδίδωσι (Prooimion Ode IX, Z. 56) etc.
- ♦ δύω⁶⁹⁴: δύνειν (λδ´, σκη´)
- ♦ εἰμί⁶⁹⁵: ἤμην (ροη´ Z. 133, ρϑγ´ Z. 49), ἦσθα neben der späteren Form

⁶⁸⁹ Zur Definition des „middle style“ siehe ŠEVČENKO, Levels of Style 291.

⁶⁹⁰ Es wurde bereits gezeigt, dass in Symeons Notiz (in *D*) über die Existenz von Versionen des Kommentars eine wahre Information und kein Topos vorliegt; siehe dazu oben S. 59.

⁶⁹¹ N. JANNARIS, An Historical Greek Grammar. London 1897 (Ndr. 1968), §996 (11).

⁶⁹² Ebenda §996 (86) und (151); HORROCKS, Greek 233.

⁶⁹³ Ebenda §996 (51).

⁶⁹⁴ Ebenda §996 (55).

⁶⁹⁵ Ebenda §985; HORROCKS, Greek 234.

ῆσουν (ρια'), sowie ῆτον (πθ' Z. 27) statt ῆν

- ♦ οἶδα: οἶδαμεν (ρ' Z. 76; σκς' Z. 6, etc.), οἶδατε (σλγ' Z. 124)
- ♦ πῆγνυμι⁶⁹⁶: ἐπήγη (ροα' Z. 27)
- ♦ στρέφω⁶⁹⁷: περιστράφημεν (ρλε' Z. 71)

Auslassung des Augments, besonders wenn es bei der Aussprache nicht bemerkbar ist⁶⁹⁸, sowie doppeltes Augment in zusammengesetzten Verben⁶⁹⁹ sind in unserem Text sehr üblich: ἀντεπαρεξῆει (ρλβ' Z. 59), ἐδιεσώθης (ξα' Z. 47 und 50), ἠνηγκαλίσατο (σλγ' Z. 190), ἐκατενύγη (ροη' Z. 189), ἐπαρεκάθητο (σλ' Z. 50), ἐπαρεσάλευσαν (σκς' Z. 33), ἐπαρεχωρήθη (σλγ' Z. 170), προεπήγγελτο (ριθ' Z. 52), ἐπροσεποιεῖτο (ρ' Z. 55), ἐπροσεκύνησαν (ρλα' Z. 31), ἐσυνέλαβε (ροη' Z. 47), συνεκατετέθη (ξδ' Z. 55).

Die Verwechslung der Endungen kontrahierter Verben wird auch im Kommentar bezeugt⁷⁰⁰: μαιοῦσθαι (ρλβ' Z. 13), das auch in Ex. I, 16 vorkommt, und κυβερνοῦντος (laut Codex M, σνγ' Z. 20).

Neue Formen von Substantiven, die ab der spätbyzantinischen Zeit immer häufiger vorkommen, sind auch im Kommentar bezeugt, wie die Abkürzung der Diminutive auf -ιον zu -ιν⁷⁰¹: τὸ ποδηρί(ν) (λε' Z. 14, 15 und 19), τὸ ἀλλάγιν (ριθ' Z. 41) und die volkssprachlichen Wörter τὸ κουλούκιον (Prooimion der Ode II, Z. 16) und τὸ σεντούκιον (ρλβ' Z. 30). Manchmal werden beide Formen eines Wortes parallel verwendet: δουλῖς (ροη' Z. 34, 38, 40 und 44) und δούλη (ebenda Z. 35, 41 und 46), τὸ δίφος (ροα' Z. 76, 87) und δίφα (ebenda Z. 80), δάμαλις (ρνα' Z. 77, 91, 117, 138) und δάμαλη (ebenda Z. 140), τὴν νύκταν (ρδ' Z. 49) und τὴν νύκτα (ebenda Z. 36)⁷⁰², wie auch τὴν τρίχαν (σλγ' Z. 72, 82) und τὴν τρίχα (ebenda Z. 69), ἡ αἰχμαλώτιδα (ροα' Z. 190) und τὴν αἰχμαλώτιδα (ρδ' Z. 52). Weiterhin ist eine Vorliebe für

⁶⁹⁶ JANNARIS, Grammar §996 (209), die Form ist hier nicht zu finden; zum Wort ἐπήγησαν siehe TLG.

⁶⁹⁷ Vgl. JANNARIS, Grammar §996 (257) und §919–923.

⁶⁹⁸ Wie z.B. ἀνορθώθη (Anhang, ρλα' Z. 30), ὀργίσθη (ρλε' Z. 15), sowie ἐκχεῖτο (ροη' Z. 168), εὐδόκησε (λβ' Z. 7), πεποιήκει (ρλε' Z. 60), διδαγμένη (ρνα' Z. 115), ἐγγυμασμένον (ρνα' Z. 120). Vgl. A.B.PSALTES, Grammatik der byzantinischen Chroniken. Göttingen 1913, 207; BÖHLIG, Untersuchungen 71.

⁶⁹⁹ JANNARIS, Grammar §751.

⁷⁰⁰ Ebenda §850b.

⁷⁰¹ Ebenda §302.

⁷⁰² Zu δίφος und δίφα siehe F.BLASS – A.DEBRUNNER – F.REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen ¹⁴1975, §51. Zur Bildung neuer Nominativformen in der ersten Deklination aus dem Akkusativ der dritten, die ein Merkmal der gesprochenen Koine ist, siehe HORROCKS, Greek 218.

neue bzw. seltene Komposita feststellbar⁷⁰³, wie ἀγραιολητοροποιήν, ἀνασκευαλίζομαι (με΄)⁷⁰⁴, ἐξανασκευαλίζω (σκς΄ Z. 35), τὸ ἐλαιόβαστον, θεοῦφαντος, τὸ ἐξακοσιοστόανδρον, εὐπάροιστρος, καχεξυμβουλία⁷⁰⁵, μεγαλότροπος, πολυτροπαρόπληθος, συνεκλαμπρύνομαι, ὕδατόπολις, ὑπεραγαθύνομαι, χιονοφεγγόφωτος, χορδοκρουστήρ, ψαλτοθέτης. Seltene Substantive wie ἡ ὄχη (νς΄ Z. 18) oder neue Bildungen wie ἡ κληρίκισσα (πγ΄) sind ebenfalls anzutreffen⁷⁰⁶.

Bezüglich des Pronomengebrauches kann man folgende markante Fälle herausgreifen: Die Anwendung des Reflexivpronomens ἑαυτὸν für die erste und zweite Person, die in mittelbyzantinischer Zeit immer häufiger vorkommt⁷⁰⁷, wie ἄδω καθ΄ ἑαυτὸν (Prooimion der Ode II, Z. 41), τηρήσωμεν οὖν ἑαυτοὺς (νς΄ Z. 58), σπουδάσωμεν οὖν ἑαυτοὺς (νς΄ Z. 70–71), ἐγὼ δὲ φθονήσας αὐτὸς ἑαυτὸν (νθ΄ Z. 37), λέπραν ἑαυτῇ ἐπισωρεύσης (ρ΄ Z. 89), στύγνασον καθ΄ ἑαυτήν (σμς΄ Z. 50).

Der Gebrauch der Lokaladverbien wie ἐκεῖ, ἐκεῖσε und ἐκεῖθεν zeigt eine Verwechslung ihrer Bedeutung, die bereits in der Septuaginta zu finden ist⁷⁰⁸: ἐστῶσα ἐκεῖσε (ρλβ΄ Z. 60), οἱ προσεδρεύοντες ἐκεῖσε τῷ θεῷ ναῶ (ρις΄ Z. 18), τοὺς ἐκεῖσε ὄντας καθειργμένους (ρις΄ Z. 34), διὰ τὸ συγχέειν ἐκεῖθεν ὁ Θεὸς τὰς γλώσσας (ξδ΄ Z. 113), δῶν δὲ ἡμῖν ὁ Θεὸς καὶ τὸν ἐκεῖθεν νοητὸν παράδεισον (ρνθ΄), sowie der pleonastische Ausdruck διαπεράσας ἐκ τῶν ἐκεῖθεν εἰς τὴν γῆν ταύτην (σιε΄ Z. 58).

Die in der byzantinischen Zeit stets wachsende Tendenz zur Wortverbindung ist auch hier festzustellen⁷⁰⁹, wie ἐξεθνῶν (λε΄ Z. 12 etc.), ἐπευθεία, (ροα΄ Z. 254), ἐπόνγεσι (ρ΄ Z. 33), ἐπόψει (ρ΄ Z. 8, 25), καθημέραν (ρδ΄ Z. 3,

⁷⁰³ Siehe Wortregister.

⁷⁰⁴ Siehe oben S. 76, A. 262. Dieses Wort wie auch das nächste ἐξανασκευαλίζω entstand aus der Verschmelzung der Formen ἀνασκευάζω und ἀνακεφαλίζω.

⁷⁰⁵ Auch dieses Wort scheint eine Verschmelzung verschiedener Formen (καχεξῆς βουλή und κακοσυμβουλία) zu sein. Dieses Wort zusammen mit den vorangehenden bezeugt eine besondere sprachliche Tendenz des Autors.

⁷⁰⁶ Das Wort ἡ ὄχη ist in *LSJ* belegt; es kommt in *LAMPE* nicht vor. Das Wort κληρίκισσα ist auch in *LBG* nicht belegt; vgl. ähnliche Wortbildungen bei E.MARGAROU, *Τίτλοι και επαγγελματικά ονόματα γυναικῶν στο Βυζάντιο. Συμβολή στη μελέτη για τη θέση της γυναίκας στη βυζαντινή κοινωνία*. Thessalonike 2000, 60 (κεντάρχισσα) und 232, 272 (κηπώρισσα).

⁷⁰⁷ Ebenda §1406–1407. Vgl. den Ausdruck δεῦτε οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν (ξδ΄ Z. 43), der aus der Septuaginta (Gen. 11,41) stammt.

⁷⁰⁸ Ebenda, §103; JANNARIS, *Grammar* §435.

⁷⁰⁹ Vgl. dazu z.B. *Annae Comnenae Alexias*, ed. D.R.REINSCH – A. KAMBYLIS (*CFHB* 40/1). Berlin – New York 2001, 35*–37*; SCHÖNAUER, *Eustathios von Thessalonike* 51*–54*.

59 etc.), καταγνώμην (ρλβ' Z. 145), καταδιάνοιαν (η' Z. 53), (τό) καταδύναμιν (ιθ' Z. 3 etc.), κατασάρκα (λε' Z. 16, 23), κατασπείρας (ροα' Z. 258), προτοῦ (ξδ' Z. 47), προαιώνων (οα' Z. 5).

Fremdwörter: ἀφφώ, τάσαρ, λευϊτόν bzw. λεμπιτόν, λωβίνη, μῶς, ὀφφίκιον, σανδούκ, σκρινίον⁷¹⁰.

B. Syntax:

Periphrastische Konstruktionen mit εἰμί und aktivem Partizip, die als Charakteristikum der Entwicklung der *Koine* gelten⁷¹¹, sind auch in unserem Text präsent: ἦν εἰδωλολατρῶν (ιγ'), ἦν γράφων (σλγ' 166), ἦν δικαιοπραγῶν (ρργ' Z. 60–61), ἦν διδάσκων (σμ' Z. 107–108 = Luc. 13,10).

Periphrastische Konstruktionen mit γί(γ)νομαι wurden auch in mittelbyzantinischer Zeit immer beliebter. Diese Neigung ist auch im Kommentar sehr häufig zu konstatieren, zumal die Abundanz auch der Verständlichkeit dient⁷¹²: ἀκουστής γενόμενος (νθ' Z. 7, 15; ρργ' Z. 32), εἰς θεωρίαν οὖν γενόμενος (φη'), ἐν θεωρίᾳ γενόμενοι (ργ'), οἱ κατὰ νοῦν γενόμενοι λογισμοί (ξγ'), οὐκ ἐγενόμην καυσούμενος (ρδ' Z. 58), ἐν ἐκστάσει γενομένη (σε'), ἔκθαμβος γενόμενος (ροη' Z. 191), ἐν περινοίᾳ γενόμενος (ρξς'), ἐν κατασχέσει γενόμενος (ρξ', nach dem Ausdruck γενοῦ ἐν κατασχέσει im Troparion), ἐν φαντασίᾳ τινὶ γενόμενος (πα'; der Ausdruck ἐν φαντασίᾳ γενομένον kommt auch im Troparion ρξς' vor).

In der gleichen Zeit tritt auch die Konstruktion mit ἔχω und Infinitiv statt Futur stärker hervor⁷¹³: τί ἔχω εἰπεῖν καὶ τί λαλήσω (ρι').

Erwähnenswert ist hier die Zusammenstellung von νά und Verb, um einen Wunsch auszudrücken, die ab dem zehnten Jahrhundert anzutreffen ist⁷¹⁴. Sie erscheint im Kommentar sowohl im Ausdruck eines Wunsches (σμη' Z. 36: πάντες μὲν οἱ ἄνθρωποι νὰ ἐγεννήθημεν Θεοῦ εὐδοκοῦντος), wie auch in einer Fluchformel (λ': ἐκεῖ νὰ χυθῇ καὶ τὸ σὸν αἶμα).

Zahlreich sind die Anakoluthe, eine volkstümliche Eigenheit, die bereits

⁷¹⁰ Siehe unten Wortregister.

⁷¹¹ JANNARIS, Grammar §2107; BROWNING, The Language 111; W.J.AERTS, Periphrastica. An Investigation into the Use of εἶναι and ἔχειν as Auxiliaries or Pseudo-auxiliaries in Greek from Homer up to the Present Day. Amsterdam 1965, 52–75.

⁷¹² Zu diesem Phänomen und Parallelen siehe HUNGER – ŠEVČENKO, Nikephoros Blemmydes 245f.

⁷¹³ JANNARIS, Grammar, Appendix IV §6f.; PSALTES, Grammatik 216; BROWNING, The Language 118.

⁷¹⁴ JANNARIS, Grammar, Appendix V 15c.

aus dem Neuen Testament sehr vertraut ist⁷¹⁵, wie ἀκούεις γὰρ τοῦ θεοῦ λόγου λέγων (ξα΄ Z. 11–12). Oft kommen sie bereits in den Eingangssätzen der Erklärung der Troparien vor, wie Τοῦτο δὴ τὸ τροπάριον ὁ μελοποιὸς ἐκ τοῦ μακαρίου Ἰακῶβ ἔλαβε τὴν ἀφορμὴν (ριθ΄ Z. 6–7) statt τούτου δὴ τοῦ τροπαρίου. Sie könnten eventuell auf einen Schreibfehler (wegen der abgekürzten Endungen) zurückgehen.

Die Inkongruenz des Genus des Partizips mit dem seines Subjekts bildet eine weitere Abweichung von der grammatischen Norm. Abgesehen von der *constructio ad sensum* sind folgende Fälle erwähnenswert⁷¹⁶: λάμποντος τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ (ρλβ΄ Z. 79–80), μὴ ὄντος μοναρχίας (σγγ΄ Z. 17), ἀνατάξαντος τῆς ἡμέρας (ροα΄ Z. 263), ταῦτα δὲ λέγει ἡ ᾧδὴ ἅμα μὲν ἐλέγχων τὴν ἀπιστίαν τῶν τότε Ἰουδαίων, ἅμα δὲ καὶ τὴν εἰδωλολατρείαν αὐτῶν στηλιτεύων (im zweiten Prooimion der Ode II, Z. 6–8), ὁ Ἰωνᾶς δώδεκα μυριάδων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν τὴν μετάνοιαν ἐκήρυξε καὶ κηρυχθέντες μετενόησαν (σιβ΄ Z. 25–26). Ähnliches gilt für die Inkongruenz im Genus zwischen Relativpronomen und seinen Attributen, wie z.B. τὴν ἁγίαν τράπεζαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἐν ᾧ πίνοντες (σγγ΄ Z. 63–64).

Einen weiteren Solözismus stellt die falsche Anwendung der Kasus mit Verben dar, die häufig begegnet, wie z.B. ζητῶ mit Akkusativ (ιθ΄ Z. 37: τὸ ἐπιβάλλον μέρος ὃ ἐζήτησεν τὸν πατέρα), ὀργίζομαι mit Akkusativ (ρλε΄ Z. 15: ὀργίσθη αὐτήν), γεύομαι mit Akkusativ (ξα΄ Z. 9: ξύλον τί ἐγεύσατο).

Seltsam erscheint die Verwendung des Nominativs κύημα statt des Genitivs κυήματος in der Phrase ὑπὸ παιδίσκης κύημα κυριεύεσθαι (πθ΄ Z. 83). Es gibt jedoch noch zwei vergleichbare Fälle, bei denen in den Ausdrücken ἐσθίων χοῦς καὶ οὐκ ἄρτον ζωτικόν (ρλς΄ Z. 46) und εἰς χοῦς λεπτὴν (σλγ΄ Z. 37–38), χοῦς statt χοῦν vorkommt; als Neutrum oder als Feminin ist das Wort in den Lexika nicht belegt. Die Solözismen in Bezug auf diese Substantive der dritten Deklination können eventuell auch auf einen Kopistenfehler zurückgehen.

Die aufgezeigten sprachlichen Charakteristika des Kommentars können als zusätzlicher Hinweis dafür dienen, dass der Sprachstil des Kommentators einer mündlichen Ausführung näher steht, so dass sein Werk also als ein sprachlich repräsentatives Erzeugnis seiner Zeit zu betrachten ist. Berücksichtigt man einerseits seine Bereitschaft, Elemente der Alltagssprache im

⁷¹⁵ BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik §466–471.

⁷¹⁶ Ebenda §134–137.

Kommentar zuzulassen, und andererseits seinen zum Teil kompilatorischen Charakter, der anhand repräsentativer Beispiele verdeutlicht wurde, sind Textabschnitte, die einen elaborierten rhetorischen Stil aufweisen, eher auf eine bisher unidentifizierte Quelle als auf unseren Autor zurückzuführen⁷¹⁷.

⁷¹⁷ Das gilt z.B. für die Anwendung des Duals (δυνικός), wie in τῶν δυοῖν αὐτοῦ υἱῶν (Anhang, ξα' Z. 46, S. 263). Vgl. auch σιβ' Z. 28–42 (ebenda, S. 344–345), wo folgende Ausdrücke vorkommen: Στήθι οὖν ἐν ὑπερώῳ τόπῳ καὶ ὑψηλῷ τῶν ἀρετῶν ... καθάρθητι ταῖς ὑψηλαῖς φρεσὶ ... σάλπισον ἐν σάλπιγγι μετανοίας ... διακελεύεται ... τὸν ἐσμὸν τῶν παθῶν ... τὰ φλογώδη πάθη τοῦ σώματος ... διὰ τῆς δρόσου τῆς μετανοίας ... τριμερές τῆς ψυχῆς ... ὡς ἐν τυμπάνῳ ἀναξηράνασα ... ἐν τῷ τῆς ἀπαθείας βυθῷ καταπόντισον ὡς τριστάτας ... ὅπλα ἀμυντήρια ... διατόρῳ σάλπιγγι τοῦ παναγίου πνεύματος ... νοῦς πεπαγιωμένος καὶ ἄφυρτος ... ὡς πόλις πεπυργωμένη, ποιμαينوμένη διάνοιά τε συντετριμμένη καὶ τεταπεινωμένη πρὸς Θεόν.