

Eastern **Theological Journal**

7/2
2021

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek Catholic Theological Institute

Senior editors

Responsible Editor: László Odrobina,
Rector of St Athanasius Greek Catholic Theological Institute
Editor-in-chief: Miklós Gyurkovics,
St Athanasius Greek Catholic Theological Institute

Editorial Board

H.E. Manuel Nin, OSB, Apostolic Exarch to Greece of the Greek Byzantine
Catholic Church, Athen, Greece
Giuseppe Caruso, OSA, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, Italy
Emanuela Prinzivalli, Sapienza University of Rome, Rome, Italy
István Seszták, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Tamás Véghseő, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Vito Limone, Vita-Salute San Raffaele, Milano, Italy
Veronika Černušková, Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology,
Olomouc, Czech Republic
István Báán, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary
Zoltán Szegvári, St Athanasius Greek Catholic Theological Institute,
Nyíregyháza, Hungary

Editorial Office

Eastern Theological Journal
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Bethlen G. u. 13-19
H-4400 Nyíregyháza, Hungary
Phone: +36 42 597-600
www.easterntheologicaljournal.com
www.szentatanaz.hu
Manuscripts should be sent to: gyurkovics.miklos@szentatanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 € Rate for private individuals: 22 € CIB Bank SWIFT: CIBHHUHB IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001 EU VAT NUMBER: HU19204893
--

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

<i>Contributors of this volume</i>	137
--	-----

STUDIES

Vito LIMONE

<i>Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology</i>	139
---	-----

Ágnes T. MIHÁLYKÓ

<i>A Coptic Prayer of Final Inclination on Two Ostraca</i>	165
--	-----

András DOBOS

<i>Wechselspiel zwischen Ritus, Sprache und Nation in der geschichtlichen Eparchie von Mukačevo. Identitätsfragen der ungarischen Griechisch-Katholiken</i>	185
---	-----

Tibor GÖRFÖL

<i>Gebet und Lasttragen. Elemente einer solidarischen Spiritualität in den Briefen der Heiligen Barsanuphios und Johannes</i>	205
---	-----

Zoltán SZEGVÁRI

<i>Under a Heavy Foreign Yoke: The Charge of Latin Oppression in Byzantine Letters after the Fourth Crusade</i>	225
---	-----

BOOK REVIEWS

V. Limone and G. Maspero (edd.), <i>Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura</i>	247
--	-----

Contributors of this volume

Vito Limone

University Vita-Salute San Raffaele, Milan, Italy

Ágnes T. Mihálykó

University of Oslo, Norway / Austrian Academy of Sciences, Vienna,
Austria

András Dobos

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Tibor Görföl

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Zoltán Szegvári

St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Benedetta Lazzeri

University Vita-Salute San Raffaele, Milan, Italy

extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology

Vito LIMONE

1. Premise; 2. Philosophers and early Christians on “hypostasis”, 3. The Trinitarian use of “hypostasis” in Origen; 4. Conclusion

1. *Premise*

The second part of the symbol of the First Council of Nicaea includes an anathema against those who state that the Son is of another “hypostasis” or “substance” than the Father (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας),¹ namely Arius and his fellows, implies that the Monarchian view lies in the backdrop of the symbol itself,² and attests to an equivocal use of the words “hypostasis” and “ousia”. It is worth noting that this is the earliest occurrence of the application of “hypostasis”

1 *Concilium Nicaenum I (325), expositio fidei*, in Giuseppe Alberigo – Giuseppe Dossetti – Périclès-Pierre Joannou – Claudio Leonardi – Paolo Prodi (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973³, 5.22-23.

2 This has been extensively demonstrated by: Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 11, Istituto Patristico Augustinianum, Rome 1975, 94, and: Id. (ed.), *Il Cristo*, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milan 2003³, 99. On the contrary, Christopher Stead believes that this passage is a reinforcement of the formula “homooousios”, cf. *Divine Substance*, Clarendon Press, Oxford 1977, 233-242, followed by: Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, 97-98. A recent reassessment of this passage is offered by: Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 2021, 179-182.

to the Father and the Son in an official ecclesiastical document. This word, which is introduced in the early Christian literature by Heb 1,3,³ circulates in the Pre-Nicene theological vocabulary, and plays a key role in particular in the Trinitarian speculation of Origen of Alexandria. Scholars disagree about the use of “hypostasis” in Origen: some believe that he conceives of “ousia” as the common nature and of “hypostasis” as the individuality of the Father, the Son, and the Spirit, and anticipates the Constantinopolitan creed;⁴ others claim that it lacks a precise meaning in his writings.⁵

The chief objective of this paper is to demonstrate that, though the recourse of “hypostasis” in a Trinitarian sense is formally approved at the very beginnings of the 4th century, Origen is the earliest Christian theologian who uses it systematically, for example

- 3 Eb 1,3: “The Son is the radiance of God’s glory and the exact representation of his hypostasis”. On the source of this use of “hypostasis” in the *Epistle to the Hebrews* some scholars believe that it originates from Sap 7,26, cf. Rex Witt, “Ὑπόστασις”, in Herbert George Wood (ed.), *Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris on the Occasion of His Eightieth Birthday*, University of London Press, London 1933, 331, n. 4, while other scholars are persuaded that it goes back to Philo, cf. Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden, Brill 1970, and Folker Siegert, “Philo and the New Testament”, in Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 175-209.
- 4 Cf. Ilaria Ramelli, “Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line”, in *Vigiliae Christianae* 65.1 (2011), 21-49, and mostly: Ead., “Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis”, in *Harvard Theological Review* 105.3 (2012), 302-350.
- 5 Cf. Manlio Simonetti, “Note sulla teologia trinitaria di Origene”, in *Vetera Christianorum* 8 (1971), 273-307 (now reprint in: Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 44, Istituto Patristico Augustinianum, Rome 1993, 109-143), and: Jürgen Hammerstaedt, “Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes”, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 34 (1991), 12-20, and: Id., “Hypostasis (ὑπόστασις)”, in *Reallexicon für Antike und Christentum* 16 (1994), 1004-1007.

he patently distinguishes it from “ousia”.⁶ In order to pursue this objective, the present paper will consist of two main parts. In the first part I will focus on the multifaceted significance of “hypostasis” in the philosophical context contemporary to Origen and in the early Christian writings,⁷ while in the second part I will consider five core texts of his *Commentary on the Gospel of John* in which he applies this term to the divine Trinity.

2. Philosophers and early Christians on “hypostasis”

“Hypostasis” is introduced in the philosophical lexicon by the Stoics in the 3rd century BC, in particular by Chrysippus.⁸ Although the sources on the Stoics are later, we are able to find out three core uses of this word by them: first, the difference of “hypostasis” and

6 I have explored Origen’s use of “ousia” elsewhere, cf. Vito Limone, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Letteratura Cristiana Antica. Nuova serie 30, Morcelliana, Brescia 2018, 257-294; Id., “Ousia in Origen: The Use of the Term in Light of the *Homilies on the Psalms*”, in Brouria Bitton-Ashkelony – Oded Irshai – Aryeh Kofsky – Hillen Newman – Lorenzo Perrone (eds.), *Origeniana Duodecima. Origen’s Legacy in the Holy Land – A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress (Jerusalem, 25-29 June, 2017)*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 302, Peeters, Leuven 2019, 643-657.

7 An important study on the use of “hypostasis” in antiquity is offered by: Heinrich Dörrie, “Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte”, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse* 3 (1995), 35-92 (now reprint in: Id., *Platonica minora*, Fink, München 1976, 12-69).

8 The use of “hypostasis” in Chrysippus is conditioned by his own ontology which contrasts that of Zeno, as already evidenced by: Michele Alessandrelli, “L’ontologia stoica del qualcosa. Corpi, incorporei e concetti”, ILIESI, 2016, 1-39, in: <http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Memorie-02-Alessandrelli.pdf> (consulted on August 15th, 2022). Cf. also: John Rist, “Categories and Their Uses”, in Id., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 152-172, in particular 153 (now reprint in: A.A. Long [ed.], *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1971, 38-57, in particular 39).

“hyparchein”; secondly, the hypostasis of the incorporeal things; thirdly, the hypostasis as act of existence.

The first use is documented by a well known passage of Plutarch about the Stoics’ theory of time.⁹ Plutarch reports that, though the common opinion believes that only the present exists, since the past no longer exists and the future is yet to exist, the Stoics support exactly the contrary: assuming that the present is composed of the past and the future, then the present does not exist, while the past and the future subsist (ὑφιστάναι). This notice is corroborated by a fragment of Chrysippus’ *On the Void*, passed down to us by Plutarch, in which the past and the future are said to subsist (ὑφεστηκέναι), whereas the present is said to exist (ὑπάρχειν).¹⁰ In sum, for the Stoics there is a technical difference between hypostasis, that pertains to the past and the future, and hyparchein, that pertains to the present – and the predications, as Arius Didymus refers.¹¹

The second use of “hypostasis” originates from its difference from “hyparchein”. For the Stoics “hyparchein” stands for the existence in the cataleptic representation,¹² while “hypostasis” denotes the existence out of the cataleptic representation. Further, assuming that

9 Plutarch, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 41, 1081C-F (ed. Michel Casevitz, Belles Lettres, Paris 2002, 108-110). On this text cf. Pierre Hadot, “Zur Vorgeschichte des Begriff *Existenz*. Ὑπάρχειν bei den Stoikern”, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 13.2 (1969), 115-127, and: Victor Goldschmidt, “Ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne”, in *Revue des Études Grecques* 85.406-408 (1972), 331-344 (now reprint in: Id., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953, 43).

10 Plutarch, *De communibus notitiis*, 41, 1081F (ed. M. Casevitz, 109) = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), II, 518 (ed. Hans von Arnim, Teubner, Leipzig 1903, 165.32-36).

11 Arius Didymus, *apud* Stobaeus, *Anthologium*, I, 8, 42 (ed. Curt Wachsmuth, Weidmann, Berlin 1884, 106.18-23) = SVF, II, 509 (ed. H. von Arnim, 164.26-30).

12 As it results from: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 85-86 (ed. Hermann Mutschmann, Teubner, Leipzig 1914, 121).

the Stoics divide the things in bodies and incorporeals,¹³ which are the so called “canonical incorporeals”, namely, time, sayables, void, and space, our sources evidence that they refer that mode of existence which is expressed by “hypostasis” not only to the time, in particular to the past and the future, and to the sayables, in particular to the predications, as seen earlier, but also to the void and the space.¹⁴ Therefore, the Stoics consider the hypostasis as the mode of existence of what is out of the cataleptic representation, particularly of the incorporeal things.

The third meaning of “hypostasis” as act of existence is derived by the Stoics from the double function of the verb ὑφίστημι/ὑφίσταμαι, from which “hypostasis” is: transitive, that is, to give existence to something; intransitive, to exist.¹⁵ The sources on the Stoics document

- 13 Some sources document that the Stoics consider the “something” as the supreme genre which is divided in bodies and the “canonical incorporeals”, whose existence is defined “hypostasis”: cf. Plutarch, *Adversus Colotem*, 15, 1116B-C (ed. Phillip de Lacy, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1967, 242); Alexander of Aphrodisias, *In Topica 121a.10* (ed. Maximillian Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca 2.2, Reimer, Berlin 1891, 301.19-25) = *SVF*, II, 329 (ed. H. von Arnim, 117.2-8); Galen, *De methodo medendi*, II, 7 (ed. Gottlob Kühn, Galeni Opera X, Olms, Hildesheim 1965, 155.1-8). On this cf. Jacques Brunschwig, “La théorie stoïcienne du genre suprême et l’ontologie platonicienne”, in Jonathan Barnes – Mario Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Naples 1988, 19-127.
- 14 For the void cf. Arius Didymus, *apud* Stobaeus, *Anthologium*, I, 18, 4d (ed. C. Wachsmuth, 161.24-26); for the place cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 3 (ed. H. Mutschmann, 303) = *SVF*, II, 505 (ed. H. von Arnim, 163.18-24). On void and place in the Stoics cf. Michele Alessandrelli, “Aspects and Problems of Chrysippus’ Conception of Space”, in Graziano Ranocchia – Christoph Helmig – Christoph Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy. Critical Studies in Ancient Physics*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, 53-68.
- 15 This double function of the verb is stressed out by: R. Witt, “ὑπόστασις”, 323; H. Dörrie, “ὑπόστασις”, 37. Of different opinion is: Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1952, 163. Cf. also: J. Hammerstaedt, “Hypostasis”, 988.

that they are aware of this double function of “hypostasis”: on the one side, they use this term in the transitive sense in respect to the material substrate which brings forth the individuals;¹⁶ on the other side, they apply this term also in the intransitive sense in the field of the natural sciences, in particular with reference to the “sediment”.¹⁷

It is important to underscore that the aforesaid three notions of “hypostasis”, as they are outlined by the Stoics, circulate in the philosophical debates during the early imperial period, in particular among the Platonists and the Aristotelians.

In relation to the Platonists, though – as well known – the word “hypostasis” plays a primary role in the philosophical lexicon of Plotinus,¹⁸ it is employed by the Middle Platonists in several contexts. For instance, the *Didaskalikòs*, a handbook of Platonism dated to the early empire, attributes the hypostasis to the individual soul and

16 Cf. Arius Didymus, *apud* Stobaeus, *Anthologium*, I, 11, 5a (ed. C. Wachsmuth, 133.6-7) = *SVF*, II, 317 (ed. H. von Arnim, 114.25-26); Arius Didymus, *apud* Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 19, 3 (ed. Édouard des Places, Sources Chrétiennes 338, Cerf, Paris 1987, 322) = *SVF*, II, 599 (ed. H. von Arnim, 184.39-185.1); Plutarch, *De communibus notitiis*, 50, 1085E (ed. M. Casevitz, 119-120) = *SVF*, II, 380 (ed. H. von Arnim, 126.30-32; 126.35).

17 Cf. Arius Didymus, *apud* Stobaeus, *Anthologium*, I, 17, 3 (ed. C. Wachsmuth, 152.19-153.6) = *SVF*, I, 102 (ed. H. von Arnim, Teubner, Leipzig 1905, 28.14-21); Plutarch, *De Stoicorum repugnantis*, 41, 1053A (ed. M. Casevitz, 79) = *SVF*, II, 579 (ed. H. von Arnim, 179.28-34). It is to be noted that these notions of “hypostasis”, transitive and intransitive, are complementary, as demonstrated by: Michael Lapige, “Stoic Cosmology”, in John Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley-London-Los Angeles 1978, 161-185; Susan Sauvé Meyer, “Chain of Causes. What is Stoic Fate?”, in Riccardo Sales (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 2009, 71-89.

18 Many are the studies on this issue, cf. only: Heinrich Dörrie, “Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre”, in *Hermes* 82.3 (1954), 331-342 (reprint in: Id., *Platonica minora*, 286-296); C. Rutten, “ὑπάρξις et ὑπόστασις chez Plotin”, in Francesco Romano – Daniela Taormina (eds.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Olschki, Florence 1994, 25-32.

proves to be aware of the Stoic difference between “hypostasis” and “hyparxis”;¹⁹ Atticus supports the thesis of the existence of a hypostasis of the soul, in contrast with the Peripatetic Dicearchus, who believes that only the sensible things exist and, then, refuses any existence to the soul;²⁰ Severus considers the soul as a “geometrical hypostasis”, in the middle between the point and the plane;²¹ Nicomachus of Gerasa believes that the three principles of the Middle Platonists, namely, the prime matter, the Demiurge, the ideas, are provided with the hypostasis;²² finally, Philo of Alexandria speaks of a hypostasis of God, and knows the double meaning of hypostasis, transitive and intransitive, namely, as act of giving existence and act of existence.²³ In synthesis, in line with the Stoic terminology, the Middle Platonists are familiar both with the idea of hypostasis as existence of the incorporeal things, in particular the soul and the metaphysical principles, and with the idea of hypostasis as act of giving existence and existing.

Among the Aristotelians in the early empire, Alexander of Aphrodisias contributes to a further understanding of the uses

19 Alcinous, *Didaskalikos*, XXV, 177.22-23 (ed. John Whittaker, Belles Lettres, Paris 1990, 48), and: XXV, 189.18-20 (ed. J. Whittaker, 72).

20 Atticus, *apud* Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 9, 10 (ed. É. des Places, 288) = Atticus, Frg. 7 (ed. Édouard des Places, Belles Lettres, Paris 1977, 63) = Dicearcus, Frg. 8i (ed. Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* 1, Schwabe, Basel-Stuttgart 1967, 14.41-15.2)

21 Severus, *apud* Proclus, *In Timaeum* 35a, 187a (ed. Ernst Diehl, Teubner, Leipzig 1903, 153.15-25).

22 Nicomachus, *Introductio arithmetica*, I, 1, 3 (ed. Richard Hoche, Teubner, Leipzig 1866, 2.18).

23 Cf. Philo, *Deus sit immutabilis*, 172 (ed. André Mosès, Cerf, Paris 1963, 144); *De aeternitate mundi*, 88 (ed. Roger Arnaldez, Cerf, Paris 1969, 136).

of “hypostasis” in the philosophical context.²⁴ In the course of his commentary on Aristotle’s *Topics*, in particular on *Topics* 127a.3, he argues that, if the genre is predicated of the individuals, and if the negation of the individuals implies the negation of the genre, then the genre does not exist for itself, but only in the individuals of which it is predicated, namely, the hypostasis of the genre is found in the individuals of which it is predicated.²⁵ Therefore, Alexander is persuaded that, first, the genre exists only in the individuals which instantiate it, and secondly, the hypostasis stands for the individual which is the whole of the genres that are predicated of it.

The above overview of the uses of “hypostasis” in the philosophical background points out that it is understood as the existence of the incorporeal things, for example by the Platonists, or as the act of existence, for example by Philo, in continuity with the Stoics, and as the individual, for instance by Alexander of Aphrodisias.²⁶

As far as the circulation of “hypostasis” in the early Christian texts is concerned, the recourse to this term in the Christian theology is allowed by Heb 1,3; though only a few occurrences of “hypostasis”

24 Many studies have evidenced the relation between Alexander and Origen, cf. Ronald E. Heine, “The Introduction to Origen’s *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle”, in Gilles Dorival – Alain Le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993)*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118, Peeters, Leuven 1995, 3-12; Ilaria Ramelli, “Alexander of Aphrodisias: A Source for Origen’s Philosophy”, in *Philosophie antique* 14 (2014), 237-289; Mark Edwards, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, Oxford-New York 2019, 46-54.

25 Alexander of Aphrodisias, *In Topica 127a.3* (ed. M. Wallies, 355.12-356.2). On this passage: Chiara Militello, *Dialettica, genere e anima nel commento di Alessandro di Afrodisia al IV libro dei “Topici” di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milan 2017, III-115.

26 On this cf. Johannes Zachhuber, “Individuality and the Theological Debate about Hypostasis”, in Alexis Torrance – Johannes Zachhuber (eds.), *Individuality in Late Antiquity*, Routledge, London-New York 2014, 95.

are found in the early Christian literature, all of them refer to the philosophical semantics of this term. For example, Tatian mentions the hypostasis of the Logos and intends it as his incorporeal existence;²⁷ Irenaeus identifies the Gnostic tripartition of natures as the difference between three different levels of existence, or hypostasis;²⁸ finally, the Gnostics apply the term “hypostasis” to mean the individual existence of the Aeons.²⁹

A particular attention is to be devoted to Clement of Alexandria, who employs this term sometimes and always in line with the philosophical framework.³⁰ Among them two passages are worthy of consideration: one is *Stromata* II, 18, 96, 2, the other is *Stromata* IV, 22, 136, 4.³¹ As regards the passage in *Stromata* II, 18, 96, 2, Clement compares the agriculture with the education through the exercise of virtues: as the trees are to be pruned for three years, so that it is possible to harvest the fruits in the fourth year, so the sin is to be eradicated, so that the fruit of faith comes to maturation.³² This text contains a formula which looks obscure: “In the fourth year – Clement writes – the four virtues are

27 Tatian, *Oratio ad Graecos*, 5, 1 (ed. Eduard Schwarz, Akademie-Verlag, Berlin 1888, 5.17-18).

28 Cf. Irenaeus, *Adversus haereses*, I, 5, 4; I, 6, 2 (eds. Adeline Rousseau and Louis Doutrelau, Sources Chrétiennes 264, Cerf, Paris 1979, 83; 95).

29 On this cf. Christoph Marksches, “Individuality in Some Gnostic Authors: With a Few Remarks on the Interpretation of Ptolemaeus’ *Epistulam ad Floram*”, in *Zeitschrift für Antikes Christentum* 15.3 (2011), 411-430 (now reprint in: A. Torrance – J. Zachhuber [eds.], *Individuality in Late Antiquity*, 11-28).

30 The occurrences of “hypostasis” in Clement have been collected by Otto Stählin in: *Clemens Alexandrinus*, vol. IV: *Register*, ed. Otto Stählin, Griechischen Christlichen Schriftsteller 39, Hinrichs, Leipzig 1936, 778.

31 Clement, *Stromata*, II, 18, 96, 2 (ed. Claude Mondésert, Sources Chrétiennes 38, Cerf, Paris 1954, 107), and: IV, 22, 136, 4 (eds. Annewies van den Hoek and Claude Mondésert, Sources Chrétiennes 463, Cerf, Paris 2001, 282).

32 Philo is behind this passage of Clement, as demonstrated by: Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Brill, Leiden-New York 1988, 98-99.

consecrated to God, the third stage being already joined to the fourth, the hypostasis of the Lord". Although it is not easy to understand the meaning of this formula, scholars substantially agree that Clement is speaking of the education through the exercise of virtues here, which he divides in two phases: the first phase, in three stages, is a preparation to the union with Christ; the second phase is the final union with Christ and is the persisting act of participation in Christ, which is called "hypostasis".³³ Concerning the other passage in *Stromata* IV, 22, 126, 4, Clement divides the knowledge of the Gnostic in three stages: first, the act of thinking (νοεῖν), through the exercise, becomes the act of always-thinking (ἀεὶ νοεῖν); then, the act of always-thinking becomes aeternal contemplation; finally, it is transformed into a living hypostasis (ζῶσα ὑπόστασις). Resuming what Aristotle says about the First Mover, Clement intends the hypostasis as that mode of existence which is incorporeal, since it is noetic; individual, since it is the essence of a subject; in act, since it is life.³⁴

To sum up, the term "hypostasis" is introduced in the philosophical lexicon by the Stoics who use it according to three core meanings: first, in contrast with *hyparxis*, hypostasis as existence outside of the cataleptic representation; secondly, hypostasis as existence of the incorporeal things; thirdly, hypostasis as act of existence, both in the transitive and in the intransitive sense. As seen earlier, this threefold definition of "hypostasis" circulates among the philosophical schools in the early empire, in particular among the Middle Platonists and the Aristotelians; it is worth noting that the Peripatetic Alexander of Aphrodisias contributes to an expansion of the meanings of

33 On this cf. Leonard Prestige, "Clement of Alexandria, *Stromata*, 2. 18, and the Meaning of Hypostasis", in *Journal of Theological Studies* 30.3 (1929), 272-272, and: Id., *God in Patristic Thought*, 164-165. This interpretation is supported also by: Pierre-Thomas Camelot (ed.), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates: Stromate II*, Sources Chrétiennes 38, Cerf, Paris 1954, 107, and by: A. van den Hoek, *Clement of Alexandria*, 100.

34 Cf. Aristotle, *Metaphysica*, Λ, 1071b.13-31.

“hypostasis”, since he introduces the notion of “hypostasis” as individual. Finally, the philosophical understanding of “hypostasis” is the basis of the early Christians’ use of this word, although only a few occurrences are found in the Christian literature before Origen.

3. The Trinitarian use of “hypostasis” in Origen

The philosophical conception of “hypostasis”, outlined in the previous section, is the foundation of Origen’s application of this term to the Trinitarian theology. In this part I will not consider a well known text of Origen’s treatise *On Prayer* in which, while commenting on the fourth petition of the Lord’s prayer, in particular on the expression: ἐπιούσιος, he quotes a list of definitions of οὐσία, derived from the Stoic lexicon of Herophilus,³⁵ which contains also a reference to hypostasis. I will explore how Origen uses “hypostasis” in relation to the Trinity and try to demonstrate that his use is precise and technical. In this respect, I will take into account five texts from his *Commentary on the Gospel of John*.³⁶

35 Origen, *De oratione*, 27, 7 (ed. Paul Koetschau, Griechischen Christlichen Schriftsteller 3, Hinrichs, Leipzig 1899, 366.33-367.12). On this text cf. René Cadiou, “Dictionnaires antiques dans l’œuvre d’Origène”, in *Revue des Études Grecques* 45.212 (1932), 271-285, in particular 275-277; Christoph Marksches, “Was bedeutet οὐσία? Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie”, in *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, 173-194 (originally published in: Wilhelm Geerlings – Hildegard König [eds.], *Origenes. Vir ecclesiasticus*, Borengässer, Bonn 1995, 59-82); Clara Burini de Lorenzi, “Panis quotidianus / ὁ ἄριος ἐπιούσιος (Mt. 6,11; Lc. 11,3). Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro ricezione”, in *Adamantius* 18 (2012), 178-199.

36 The English translation which will be followed is: Ronald E. Heine (ed.), *Commentary on the Gospel according to John. Books 1-10*, Fathers of the Church 80, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1989 (= Heine I); *Books 13-32*, Fathers of the Church 89, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1993 (= Heine II).

3.1. The first occurrence of “hypostasis” in a Trinitarian fashion is found in the course of Origen’s exegesis of the prologue of the *Gospel of John*, that is contained in the first book of his commentary, in particular in the course of his discussion about the Christological title of “Logos”:

It is worthwhile to consider those who disregard so many names and treat this one as special. And again, they look for an explanation in the case of the other names, if someone brings them to their attention, but in the case of this one they believe they have a clear answer to what the Son of God is, when he is named Word. This is especially obvious since they continually use the verse, “My heart uttered a good word” (Ps. 44,2), as though they think the Son of God is an expression of the Father occurring in syllables. And in accordance with this view, if we inquire of them carefully, they do not give him substance (ὑπόστασιν) nor do they elucidate his essence (οὐσίαν). I do not yet mean that it is this or that, but in what manner he has essence.

For it is impossible for anyone to understand a proclaimed word to be a son. Let them declare to us that God the Word is such a word, having life in himself, and either is not separated (οὐ κεχωρισμένον) from the Father and, in accordance with this position, does not subsist (μὴ ὑφ’εστάναι) nor is he a son, or is both separated and invested with substance.³⁷

In this text Origen refers to Ps. 44,2: “My heart uttered a good word”, of which a Christological interpretation goes back to the 2nd century,³⁸ and of which he mentions a reading which is to be attributed to the Monarchians, who regard the Son as the expression (προφορά)

37 Origen, *Commentarius in Iohannem*, I, 24, 151-152 (ed. Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Cerf, Paris 1966, 136-138); trans. Heine I, 64-65.

38 On this cf. Ronald E. Heine, “Origen on the Christological Significance of Psalm 44/45”, in *Consensus: A Canadian Lutheran Journal of Theology* 23.1 (1997), 21-37.

of the Father occurring in syllables.³⁹ The Monarchians refuse that the Son has a hypostasis, or an essence (οὐσία), or a determined essence (τοιάδε οὐσία), and Origen responds to them that, if the Son were not separated (οὐ κεχωρισμένον) from the Father, he would not have a hypostasis (μὴ ὑφεστάναι) and, then, he would not be the Son.

This correlation between the hypostasis of the Son and the participle: “separated” (κεχωρισμένος) offers a significant clue about the philosophical source of Origen: the formula “separated” (κεχωρισμένος / χωριστός) is introduced in the philosophical lexicon by Aristotle, with the aim to stress out that the individual, composed of form and matter, is differentiated from the other individuals by the form,⁴⁰ for example the Stagirite employs this term for that stage of the embryo resulting from the mingling of the male seed (form) and the female seed (matter), when the form individualizes the matter, so

39 About the controversy between Origen and the Monarchians, with a focus on the Psalm 44, cf. Antonio Orbe, “Orígenes y los Monarquianos”, in *Gregorianum* 72.1 (1991), 39-72, and: Samuel Fernández, “Verso la teologia trinitaria di Origene. Metafora e linguaggio teologico”, in Sylwia Kaczmarek – Henryk Pietras (eds.), *Origeniana Decima. Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress (University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Kraków, August 31st-September 4th, 2009)*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Peeters, Leuven 2011, 457-473, in particular 459-460.

40 Cf. Aristotle, *Metaphysica*, Δ, 1017b.23-26. The occurrences of this word have been collected and classified by: Donald Morrison, “Χωριστός in Aristotle”, in *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), 89-105. Many studies have already explored the notion of “separation” in Aristotle, cf. Gail Fine, “Separation: A Reply to Morrison”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), 159-165; Donald Morisson, “Separation: A Reply to Fine”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), 167-173; Michel Bastit, “Aristote et la séparation”, in *Revue Philosophique de Louvain* 87 (1992), 297-316; Lynne Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, in particular 83-99. Cf. also the recent: Emilt Katz, “Ontological Separation in Aristotle’s *Metaphysics*”, in *Phronesis* 62.1 (2017), 26-68.

that the embryo gets differentiated from his parents.⁴¹

Therefore, in this text Origen attributes to the Son not only an essence (οὐσία), but also a hypostasis, namely, an existence which is separated and differentiated from the existence of the Father, an existence which is incorporeal and individual.

3.2. This view of hypostasis is corroborated by Origen's reading of John 1,26: "He whom you do not know has stood in your midst":

Concerning the statement: "He whom you do not know has stood in your midst" (John 1,26), we must take these words of the Son of God, the Word, through whom all things were made, who subsists in his essence insofar as the substance is concerned (ὕφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον), and is identical with wisdom. For he has permeated all creation, that the things which are made through him may always be made, and it may always be true of everything, whatever it be, that "all things were made through him and without him nothing was made" (John 1,3), and "You made all things in wisdom" (John 1,25).⁴²

In reply to the Pharisees who do not acknowledge the Son of God, Origen mentions some features which unequivocally identify him with Jesus: he is the Logos, "through whom all things were made" (John 1,3), who has "hypostatized" himself (ὕφεστηκώς), "essentially" (οὐσιωδῶς) and "according to the substrate" (κατὰ τὸ ὑποκείμενον), finally he is identical to the Wisdom. Assuming that the expressions: οὐσιωδῶς and ὑφεστηκώς signify that the Son exists and that his existence is incorporeal and is differentiated from the existence of the Father, the periphrasis: κατὰ τὸ ὑποκείμενον still needs a clarification.

As well known, the notion of "substrate" (ὑποκείμενον) plays a key role in the speculation of the Stoics, who understand it as the unqualified matter which is the potency of all qualities and of which

41 Aristotle, *De generatione animalium*, 740a.5-13; *Ethica Nicomachea*, 1134b.11-12.

42 Origen, *Commentarius in Iohannem*, VI, 38, 188 (ed. Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 157, Cerf, Paris 1970, 268-270); trans. Heine I, 221.

the qualities are predicated, as soon as they are actualized.⁴³ An overview of the occurrences of “substrate” in the corpus of Origen demonstrates that he uses this notion according to the Stoic view.⁴⁴ Nevertheless, the aforesaid text discourages us from assuming that this use of “substrate” is found in Origen: the Alexandrian master intends “substrate” as what differentiates the Father and the Son, not as what unifies the Father and the Son.⁴⁵

A focus on the philosophical debate in the early imperial period sheds light on the circulation of another meaning of “substrate” in addition to the Stoic understanding of “substrate” as unqualified matter. There is evidence of an intense controversy in the philosophical context of the early empire about how to understand “substrate”: some philosophers who lie in the Aristotelian tradition and claim to be faithful exegetes of Aristotle, for example Alexander of Aphrodisias, defend the theory, supported by *Categoriae* 1a.24-25, that the substrate is the individual, provided with its own essence, of which the accidents are predicated,⁴⁶ whereas other philosophers

43 Cf. Plutarch, *De communibus notitiis*, 44, 1083D (ed. M. Casevitz, 114) = *SVF*, II, 762 (ed. H. von Arnim, 214.31).

44 Cf. Origen, *Contra Celsum*, III, 42 (ed. Marcel Borret, Sources Chrétienues 136, Cerf, Paris 1968, 98); IV, 56 (ed. M. Borret, 326); *Homiliae in Ieremiam*, VIII, 2 (ed. Pierre Nautin, Sources Chrétienues 232, Cerf, Paris 1976, 358). Some scholars believe that Origen uses this notion of “substrate” also in the Trinitarian contexts, cf. Antonio Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, vol. 1/1, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1958, 444-448, and: Josef Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1970, 49, 81.

45 This is supported by: Origen, *De oratione*, 15, 1 (ed. P. Koetschau, 334.4-5).

46 Cf. Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, I, 8 (ed. Ivo Bruns, Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum 2/2, Reimer, Berlin 1892, 17.8-12). On this cf. Robert W. Sharples, “The School of Alexander”, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth / Cornell University Press, London / Ithaca, NY, 1990, 100, n. 78, and: Id. (ed.), *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1-2.15*, Duckworth,

believe that the substrate means either the unqualified matter or the matter which the essential and the accidental predicates belong to.⁴⁷ These elements prove that two definitions of “substrate” are attested in the philosophical backdrop contemporary to Origen: it is either the individual or subject of predication, in line with the Aristotelian tradition, or the unqualified matter, in line with the Stoic approach.

Origen is aware of both these definitions of “substrate”; nevertheless, he applies to the Father and the Son only the definition of “substrate” as individual or subject of predication. In the aforementioned text the formula: ὑφ'εστῆκός οὐσιωδῶς means that the Son exists and that his existence is incorporeal and is differentiated from that of the Father, while the formula: κατὰ τὸ ὑποκείμενον means that the Son is individual and subject of predication, namely, he is a subject which some properties are predicated of.

3.3. The above exploration of the Trinitarian use of “hypostasis” is further supported by Origen’s comment on John 2,19: “Destroy this temple, and in three days I will raise it up”:

Those, however, who are confused on the subject of the Father and the Son bring together the statement, “And we are also found false witnesses of God, because we have testified against God that he raised up Christ, whom he did not raise” (1Cor 15,15), and words like these which show him who raises to be different from him who has been raised, and the statement, “Destroy this temple, and in three days I will raise it up” (John 2,19). They think that these statements prove that the Son does not differ from the Father in number, but that both being one, not only

London 1992, 4, n. 17, and 43, n. 107. On Alexander’s reading of *Categoriae* 1a.24-25 cf. John Ellis, “Alexander’s Defense of Aristotle’s Categories”, in *Phronesis* 39.1 (1994), 69-89, and: Frans A.J. de Haas, *John Philoponus’ New Definition of Prime Matter. Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, *Philosophia Antiqua* 69, Brill, Leiden 1996, 198-210.

47 Cf. Simplicius, *In Categorias*, 1a.24 (ed. Karl Kalbfleisch, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 8, Reimer, Berlin 1907, 48.1-11).

in essence, but also in substance, they are said to be Father and Son in relation to certain differing aspects, not in relation to their reality (κατὰ ὑπόστασιν). For this reason, we must first quote to them the texts capable of establishing definitely that the Son is other than the Father, and we must say that it is necessary that a son be the son of a father and that a father be the father of a son.⁴⁸

Origen quotes the view of some who appeal to John 2,19 and 1Cor 15,15 and are persuaded that both God the Father and Christ resurrect the deads, and argue that the Father and the Son do not differentiate from each other by the number, the essence, the substrate, and the hypostasis, but only by the names.

It is clear that those who support this view are the Monarchians.⁴⁹ In contrast with this opinion the Alexandrian master claims that the Father and the Son are different from each other by the hypostasis, namely, they are provided with an incorporeal and individual existence, and by the substrate, namely, they are two different subjects of predication.

3.4. The fourth text does not attest to a further use of “hypostasis” in a Trinitarian sense, but it contains a use of this term which contributes to the understanding of the Alexandrian master’s application of “hypostasis” to the divine Trinity. This passage is found in the course of the exegesis of John 8,37: “I know that you are seed of Abraham etc.”:

48 Origen, *Commentarius in Iohannem*, X, 37, 246 (ed. Cécile Blanc, 528-530); trans. Heine I, 309. According to Harry A. Wolfson, in this passage Origen would state the identity of the Father and the Son in relation to the essence, not to the hypostasis and the substrate, cf. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1964, 317. Of different opinion is: M. Simonetti, “Note sulla teologia trinitaria”, 273-274, and: A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 436.

49 This argument is also found in the Monarchian Noetus, cf. Noetus, *apud* Hippolytus, *Contra Noetum*, 3, 2 (ed. Manlio Simonetti, EDB, Bologna 2000, 154). On this cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 45-46.

For those who do not understand what is meant by the word “seed” and the word “child”, the statement, “I know that you are seed of Abraham,” will seem to be in conflict with what will be added immediately and addressed to the same people, “If you are Abraham’s children, do the works of Abraham” (John 8,39).

So that these things may be perceived, then, let us first see the difference between “seed” and “child” in the literal sense. Now, it is clear that the seed of someone has the principles of the procreator in itself still at rest and reserved. The child exists (ὑφίσταται), however, once it has been formed and prepared for birth, when the seed has been transformed and has molded the material surrounding it provided by the woman and the collected nourishments. And if same portion [of seed] is someone’s child in the proper sense [of the word “child”], as in the case of physical children, it exists from seed, but if something is seed, it does not necessarily become a child.⁵⁰

The contradiction between John 8,37: “I know that you are seed of Abraham etc.”, and John 8,39: “If you are Abraham’s children etc.”, namely, the Jews are first called “seed”, then “children”, leads Origen to clarify the difference between the terms “seed” and “children”: “seed” is said of what has in itself, in the state of quiet and hidden, the seminal reasons, namely, the reasons of that which has emitted the seed (λόγοι τοῦ σπείραντος); “child” is said of that act in which, as soon as the seed has been transformed and has actualized the matter received from the mother and the collected nourishments, the form comes into existence, namely, one of the seminal reasons prevails – in other terms, only the child “hypostatizes” itself. This biological description contains some important aspects of the notion of hypostasis: as the child is hypostasis, namely, that act in which a seminal reason, which plays a formal role, determines the matter received from the mother and becomes an individual different from the other individuals, including the parents, so the hypostasis is that

⁵⁰ Origen, *Commentarius in Iohannem*, XX, 2, 2-3 (ed. Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 290, Cerf, Paris 1982, 156); trans. Heine II, 205-206.

act in which a form determines the matter and gives existence to an individual which becomes different from the other individuals by its own form, namely, its properties.

As seen earlier, the correlation of “hypostasis” and “separated”, which stands for the individual existence, or the act of existence, originates from Aristotle’s view of the animal generation. Once again Origen depends upon the embryological model of the Stagirite: as well known, Aristotle attributes to the male the primary role during the embryogenesis, since the sperm contains the formal and active principles which operates on the menstrual fluid, which is the material and passive principle given by the female.⁵¹ As said, this model is accepted by Origen, who claims that the embryo consists of form and matter, and that the matter is from the mother. Nevertheless, for Aristotle only the male seed contributes to the embryo’s form, while for Origen both the male seed and the female seed contribute to the embryo’s form. In this respect, he classifies the seminal reasons, firstly, in fatherly and motherly, and secondly, in progonic and congenital – the former are from the grandparents, the latter from the parents – so that because of the sexual intercourse’s movements a seminal reason prevails over the others, and it may also be one of the seminal reasons coming from the mother.⁵² Therefore, although Origen accepts the Aristotelian model, he attests to a variation which is found in the

51 Aristotle, *De generatione animalium*, 716a.6-7; 727b.31-33; 729a.10-11, 29-33; 730a.27-b.2; 731b.20-22; 732a.9; 733b.26-27; 738b.20-21; 740b.24-25. On this cf. Robert Mayhew, *The Female in Aristotle’s Biology. Reason or Rationalisation*, University of Chicago Press, Chicago 2004, 28-53, and: Sophia Connell, “Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher”, in *The Review of Metaphysics* 55.2 (2001), 297-322.

52 Origen, *Commentarius in Iohannem*, XX, 5, 35-36 (ed. C. Blanc, 172-174). On this cf. Domenico Pazzini, “Il discorso sulle scienze nel Commento a Giovanni di Origene”, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (4-6 maggio 2006), Studia Ephemeridis Augustinianum 101, Istituto Patristico Augustinianum, Rome 2007, 131-136.

debates in the early empire about the origins of the embryo, for instance in Galen.⁵³

In sum, in the previous passages Origen uses “hypostasis” with explicit reference to the Father and the Son, whereas in this text he employs it with the objective to clarify the process of embryogenesis, on the basis of a reassessment of Aristotle’s model. The occurrence of “hypostasis” in this embryological section contributes to confirm the meanings of “hypostasis” as act of existence, namely, act in which a form determines the matter and an individual differentiated from the others comes to existence, and as individual existence; as seen above, Origen applies these meanings to the Father and the Son.

3.5. This survey concludes with a passage which is found in the very beginning of Origen’s exegesis of John 1,3: “Through him all things were made”:

But if it is true that “all things were made through him,” (John 1,3) we must investigate if the Holy Spirit, too, was made through him. I think that one who declares that he was made and who advances the statement, “All things were made through him,” (John 1,3) must accept that the Holy Spirit too was made through the Word, since the Word is older than he. But it follows that one who does not wish the Holy Spirit to have been made through the Christ, if he judges the things in this Gospel to be true, says he is “unbegotten”.

But there will be a third person also besides these two, I mean besides the one who accepts that the Holy Spirit was made through the Word, and the one who supposes him to be unbegotten. This third person teaches that the Holy Spirit has no distinctive essence different from the Father and the Son (μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι). But he may perhaps propose

53 The link between Galen and this passage of Origen has been evidenced by: D. Pazzini, “Il discorso sulle scienze”, 132, n. 12. A comparison between Origen and Galen has been put forward by: Robert McQueen Grant, “Paul, Galen, and Origen”, in *Journal of Theological Studies* 34.2 (1983), 553-556. About Galen and the early Christians cf. Jonathan Barnes, “Galen, Christians, logic”, in *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 2002, 399-417.

rather, if he thinks the Son is different from the Father, that the Spirit is the same with the Father, since commonly acknowledged distinction between the Holy Spirit and the Son is revealed in the statement, “Whoever speaks a word against the Son of man shall be forgiven, but whoever blasphemes the Holy Spirit will not have forgiveness in this world or in the world to come” (Matt 12,32; Mark 3,29).

We, however, are persuaded that there are three hypostases (ὑποστάσεις), the Father, the Son, and the Holy Spirit, and we believe that only the Father is unbegotten. We admit, as more pious and as true, that the Holy Spirit is the most honored of all things made through the Word, and that he is [first] in rank of all things which have been made by the Father through Christ.

Perhaps this is the reason the Spirit too is not called son of God, since the only begotten alone is by nature a son from the beginning. The Holy Spirit seems to have need of the Son ministering to his hypostasis (τῇ ὑποστάσει), not only for it to exist, but also for it to be wise, and rational, and just, and whatever other thing we ought to understand it to be by participation in the aspects of Christ which we mentioned previously.

I think, if I may put it this way, that the Holy Spirit supplies the material of the gifts from God to those who are called saints thanks to him and because of participation in him. This material of the gifts which I mentioned is made effective from God; it is administered by Christ; but it subsists (ὑφ'εστῶσης) in accordance with the Holy Spirit.

Paul moves me to assume that these things are this way when he writes somewhere of gifts as follows: “Now there are diversities of gifts, but the same Spirit; and there are diversities of ministries, and the same Lord; and there are diversities of operations, and it is the same God who works all in all” (1Cor 12,4-6).⁵⁴

54 Origen, *Commentarius in Iohannem*, II, 10, 73-78 (ed. C. Blanc, 252-256); trans. Heine I, 113-114. Cf. Origen, *De principiis, praefatio*, 4 (eds. H. Crouzel and M. Simonetti, Sources Chrétiennes 252, Cerf, Paris 1978, 82); Jerome, *Epistula* 124, 3 (ed. Isidor Hilberg, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 56, Freytag, Leipzig 1918, 97.24). This passage has been studied by: Volker H. Drecoll, “Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum *Johanneskommentar* II, 10”, in Lorenzo Perrone (ed.), *Origeniana*

This passage is very important, since it contains all the meanings of “hypostasis” already mentioned and it applies them to the Trinity.

The issue which is raised by John 1,3 is whether the Spirit is to be counted among the “all things” made by the Son. In this respect, Origen mentions three hypotheses about the nature of the Holy Spirit: first, he is made by the Son, who is older than he; secondly, he is unbegotten, therefore he is not to be counted among the “all things” of John 1,3; finally, his essence (οὐσία) is not different from those of the Father and the Son, in particular if the Son is different from the Spirit, as it follows from Mt 12,32, then the Spirit is identical to the Father and, consequently, he is unbegotten. Origen accepts the first hypothesis, which he substantially revises: he considers the Holy Spirit as the most honored and the first in rank of all things made by the Father through the Son. This definition of the Spirit leads the Alexandrian master to specify two aspects which pertain to the statute of the Spirit as hypostasis.

On the one side, Origen argues that the Spirit has need of the Son “ministering to his hypostasis” (διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει), that is, the Son causes the Spirit not only to be (τὸ εἶναι), but also to be individuated by predicates, for instance the wisdom, the rationality, the justice, namely, those predicates which the Son has for himself and in which the Spirit participates without interruption.⁵⁵ It follows that

Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27-31 August 2021), vol. I, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164a, Peeters, Leuven 2004, 479-487. Cf. also: Manlio Simonetti, “Spirito Santo”, in Adele Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Rome 2000, 453.

- ⁵⁵ About the nature of the Holy Spirit in relation to the Son cf. Christoph Marksches, “Der Heilige Geist im *Johanneskommentar* des Origenes. Einige vorläufige Bemerkungen”, in Emanuela Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell’VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004)*, Pazzini, Villa Verucchio (Rimini) 2005, 277-299 (now reprint in: Id., *Origenes und sein Erbe*, 107-126).

two are the main meanings of “hypostasis” in relation to the Spirit: first, he is a hypostasis insofar as he is a subject which some predicates are attributed to; secondly, the reference of “hypostasis” to the Spirit reminds us of the twofold use of this term in the Stoics, namely, the Spirit exists (intransitive meaning) and he is given existence by the Son (transitive meaning).⁵⁶

On the other side, the Spirit supplies the matter (ὕλη) of the gifts which, as it is suggested by 1Cor 12,4-6, is actuated (ἐνεργουμένης) by the Father, is administered (διακονουμένης) by the Son, and is “hypostatized” (ὑφεστώσης) by the Spirit.⁵⁷ Once again Origen makes use of a notion of “hypostasis” which has already been outlined: the Holy Spirit is hypostasis insofar as he is that individual existence in which the matter (of the gifts) is determined by a form (the gifts themselves), which is actuated by the work of the Father and the Son.

In synthesis, this text contains three meanings of “hypostasis”, already mentioned in the previous texts: “hypostasis” as subject of predication; “hypostasis” as act in which a form determines the matter and brings forth an individual existence; finally, “hypostasis” as act of existing (intransitive sense) and act of giving existence (transitive sense).

56 On this cf. V.H. Drecoll, “Der Begriff Hypostasis”, 483, and: J. Hammerstaedt, “Der trinitarische Gebrauch”, 19, n. 75.

57 This definition is only partially corroborated by further passages in Origen, cf. Origen, *De principiis*, I, 1, 3 (eds. H. Crouzel and M. Simonetti, 94); I, 3, 7 (eds. H. Crouzel and M. Simonetti, 160-162); *Fragmenta in Iohannem*, 37 (ed. Erwin Preuschen, Griechischen Christliche Schriftsteller 10, Hinrichs, Leipzig 1903, 569.2-4).

4. *Conclusion*

As we have seen at the very beginning of this paper, the term “hypostasis” is used in the anathema of the First Council of Nicaea in a Trinitarian sense, namely, it is applied to the Father and the Son. This research has attempted to demonstrate that the earliest use of this word in a Trinitarian sense goes back to Origen, who employs it with reference to the Father, the Son, and the Holy Spirit.

The Alexandrian master proves to be aware of the plurality of meanings of “hypostasis” which circulate in the philosophical vocabulary during the early empire, in particular the threefold definition of “hypostasis” formulated by the Stoics – “hypostasis” as existence outside of the representation, incorporeal existence, and act of existing or giving existence – and the idea of “hypostasis” as individual existence – as it is introduced by the Peripatetic Alexander of Aphrodisias. Origen is aware of this complex semantic framework of “hypostasis” and applies this term to the Trinity.

The five passages of the *Commentary on the Gospel of John*, which have been studied in the course of this paper, evidence that Origen’s conception of the Father, the Son, and the Spirit as three hypostases means that: first, the Father, the Son, and the Spirit are endowed with an incorporeal and individual existence; secondly, each of them is differentiated from the others; thirdly, they are subjects of predication, that is, they are individuated by predicates which are attributed to them, as it follows from the periphrasis “by the substrate”; finally, they exist and they are given existence, as it happens in the case of the Holy Spirit, who exists and, at the same time, is given existence by the Son.

Abstract

Il termine “ipostasi” è utilizzato per la prima volta in un documento ufficiale della Chiesa con riferimento al Padre e al Figlio nel simbolo del primo concilio di Nicea del 325, in particolare nell’anatematismo finale. Lo scopo di questa ricerca è di dimostrare che questo termine è utilizzato in relazione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo da parte di Origene di Alessandria secondo una struttura concettuale ben definita. A questo proposito, la ricerca si articola in due sezioni principali: la prima sezione è una ricognizione dei significati che “ipostasi” possiede nella riflessione degli stoici, i quali introducono questa parola nel vocabolario filosofico antico, e dell’utilizzo di questa espressione nel contesto filosofico dell’età imperiale, con un’attenzione particolare al medio platonismo e all’aristotelismo, ad es. Alessandro di Afrodisia, nonché nella letteratura cristiana precedente ad Origene, la cui acquisizione di “ipostasi” è legittimata da Eb 1,3; nella seconda sezione, invece, sono presi in considerazione cinque testi tratti dal *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene nei quali “ipostasi” è adoperato a proposito del Padre, del Figlio e dello Spirito, allo scopo di mettere in evidenza che l’Alessandrino ricorre ad “ipostasi” non solo in continuità con la terminologia filosofica antica, ma anche all’interno di uno schema logico definito.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

A Coptic Prayer of Final Inclination on Two Ostraca

Ágnes T. MIHÁLYKÓ

In the late antique Egyptian liturgy presidential prayers addressed to Jesus Christ rather than to the Father are few and far between.¹ Although one of the three received liturgies of the Coptic church, the liturgy of St Gregory the Theologian, is addressed to the Son,² this liturgy is only attested for the early medieval period by two Sahidic copies of its anaphora from Upper Egypt, P.Vindob. K4854 + K82 + K83 (9th c., provenance unknown)³ and the so-called ‘Great

- 1 For the address of presidential prayers to Christ see Joseph Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, trans. from the 2nd revised edition (1962), Alba House, Staten Island 1965, esp. 213-219. His claims were revisited in B. D. Spinks (ed.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville, MI 2008, esp. 1-20, 23-50, 51-64, 88-111.
- 2 On the liturgy of St Gregory, see Ernst Hammerschmidt, *Die Koptische Gregoriosanaphora*. Berliner Byzantinistische Arbeiten 8, Akademie, Berlin 1957, and Albert Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets*, Aschendorff, Münster 1984.
- 3 Jutta Henner, *Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrhunderts*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 13, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 38-43. On the date, see Ágnes T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 114, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 361.

Euchologion' of the White Monastery near Sohag (ca. 1000).⁴ Of the dozens of liturgical prayers preserved in the papyrological record too, only a handful are addressed to the Son. These include, besides the final inclination prayer presented below, the following ones: the prayer of the evening offering of incense still used in the Coptic liturgy preserved on two witnesses, P.Rain.UnterrichtKopt. 197⁵ and BM EA 5876⁶ (both 7th or 8th c., from the area of Western Thebes); the fragmentary 'prayer of Sunday' on P.Bal. I 30 fol. f 8b + fol. f 167a V, 15-17 (6th c., Deir el-Bala'izah); the anaphora on Bonn, Univ.-Bibl. inv. So 267⁷ (6th or 7th c., provenance unknown), and perhaps the extremely fragmentary fraction prayer on P.Bal. II 412, R, 8-17 (6th or 7th c., Deir el-Bala'izah). Besides, Arsenius Mikhail has argued for the Alexandrian origin of the prayer of *prothesis* 'O Master Lord Jesus Christ, the coeternal Logos', which is used in the Coptic church up to

- 4 See Emmanuel Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, Patrologia Orientalis 28.2, Brepols, Turnhout 1958, 288-291, fol. 28-29 of the euchologion. On the date see Alin Suciu, "À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc", in *Vigiliae Christianae* 65 (2011), 189-198. There is a third Sahidic copy of the prayer as well in a Sahidic-Fayumic euchologion dateable perhaps to the twelfth or thirteenth century, Prague, Or.Inst. Ms IV, (Valerie Hažmuková, "Miscellaneous Coptic Prayers II", in *Archiv Orientalní* 9 (1937), 107-145, 141-144).
- 5 Papyrological editions will be cited in accordance with the established papyrological abbreviations, see www.papyri.info/checklist. For further information on the individual items and additional bibliography, see Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, 289-371 (appendix), from which also the dates of the papyri are taken. For a discussion of the arguments in favour of the proposed dates see the notes there as well as Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, 74-94.
- 6 Ed. O.Brit.Mus.Copt. I p. 24. pl. 18.3, see also Ágnes T. Mihálykó, "Writing the Christian Liturgy in Egypt (3rd to 9th century)", PhD diss., University of Oslo, 2016, 291.
- 7 Ed. Hans Quecke, "Ein neues koptisches Anaphora-Fragment", in *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), 216-223.

now but attested also in different redactions in Byzantine and Slavic euchologia and in Nubia; the earliest manuscript record of this prayer hails back to the late eighth century, but the text is certainly older.⁸

None of the examples cited above can be dated to the period before the sixth century with certainty. In fact, the extant evidence suggests that in Egypt the presidential prayers were as a rule addressed to the Father in the fourth and fifth centuries. Neither of the two Egyptian collections of prayers from the period, the Prayers of Sarapion⁹ and the liturgical sections of the so-called Aksumite Collection,¹⁰ contain any prayers addressed to the Son with the sole exception of an exorcism

8 Ramez Mikhail, *The Presentation of the Lamb: The Prothesis and Preparatory Rites of the Coptic Liturgy*, Studies in Eastern Christian Liturgies 2, Aschendorff, Münster 2020, 225-230 on the Alexandrian origin and 216-225 on the manuscript tradition.

9 See Maxwell E. Johnson, *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, Orientalia Christiana Analecta 249, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995 for the most recent edition, and Heinzgerd Brakmann, **ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΔΙΝΕΣΕΩΣ**: *Ordines und Orationen Kirchlicher Eingliederung in Alexandrien und Ägypten*, in Heinzgerd Brakmann – Tinatin Chronz – Claudia Sode (eds.), *Neugeborene aus Wasser und Heiligem Geist, Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, Jerusalem Theologisches Forum 37, Aschendorff, Münster 2020, 85-196, 90-97 for a new discussion with extensive bibliography. The collection most probably dates from the fourth or latest the turn of the fourth and fifth centuries.

10 The Aksumite collection is a canonico-liturgical collection preserved in Ethiopic and discovered in 1999, which goes back to a Greek compilation from late fifth or early sixth-century Alexandria and contains a Euchologion and a baptismal Ritual, see Alessandro Bausi, “La collezione aksumita canonico-liturgica”, in *Adamantius* 12 (2006), 43-70; H. Brakmann, **ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΔΙΝΕΣΕΩΣ**: *Ordines und Orationen Kirchlicher Eingliederung in Alexandrien und Ägypten*, 104-109, and the summary of the state of the research in Ágnes T. Mihálykó, “Healing in Christian Liturgy in Late Antique Egypt: Sources and Perspectives”, in *Trends in Classics* 13 (2021), 154-194, 159). The Euchologion part is inedited up to this date, my information stems from Bausi’s transcription and translation, which he kindly agreed to share with me in May 2020.

of the bread, water, or oil in the Ritual section of the latter.¹¹ The same picture emerges from the papyri. The address to Jesus Christ was apparently avoided in prayers recited by the celebrant on behalf of the congregation, though it is frequent in private prayers,¹² amulets,¹³ hymns,¹⁴ and acclamations¹⁵ in the same period, as the papyrological record amply attests.¹⁶

It is only in the sixth century that presidential prayers addressed to Christ appear in Egypt, but even then, they are the exception rather than the rule. In the corpus of liturgical prayers preserved on papyrus from the sixth to the ninth centuries, there are sixty-six copies of prayers addressed to the Father compared to merely eight copies of prayers to the Son. Therefore, the prayer of final inclination (the final dismissal prayer of the Eucharistic liturgy, during which the

11 Alessandro Bausi, *The Baptismal Ritual in the Earliest Ethiopic Canonical Collection*, in Heinzgerd Brakmann – Tinatin Chronz – Claudia Sode (eds.), *Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist. Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, Aschendorff, Münster 2020, 31–83, 65.

12 E.g., the end of PGM P21 (“good luck charm” or daily prayer, 5th/6th c.), PSI VI 9 (a hymnic prayer, 4th c.).

13 E.g., PGM P5b (5th c.), Suppl. Mag. I 30 (5th/6th cent.), I 31 (5th/6th cent.).

14 P.Würzb. inv. K 1003 (late 3rd or early 4th c.), P.Amh. I 2 (late 3rd or early 4th c.), P.Köln IV 292 (4th or 5th c.), BKT VI 6 8 (5th c.), BKT IX 44 (5th c.), in addition to the two fifth-century copies of the Great Doxology (Scheide Ms 144 and P.Berol. inv. 17449), which alternate the address to the Father and to Jesus Christ.

15 The curious litany on BKT IX 155 (5th c., Hermopolis).

16 This situation is in line with what Jungmann observed for the early period for other regions as well (J. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, 213–214). However, Jungmann’s claim that this was the general rule for the church for the first five centuries has been found incorrect. It has been argued that especially in Syria presidential prayers addressed to Christ were acceptable, see B. Varghese, *Prayers Addressed to Christ in the West Syrian Tradition*, in Bryan D. Spinks (ed.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville, MI 2008, 88–111.

congregation inclined their heads to receive the blessing),¹⁷ which is reedited here from two Coptic ostraca, represents a rare type in late antique Egyptian liturgical praying.

What makes this prayer even more interesting is the fact that in this case, unlike for most liturgical prayers preserved in the papyrological record, we can reconstruct the liturgical context of the prayer. The two copies of the prayer come to all likelihood from the monastic hub of Western Thebes or the wider area, whose main period of activity falls in the late sixth to eighth centuries.¹⁸ These monasteries and hermitages have supplied rich finds of liturgical texts, mainly preserved on ostraca, over a hundred of which has been edited so far. This rich find includes almost every prayer of the Eucharist, the anaphora as well as the minor prayers of the pre- and post-anaphora (the so-called “anaphorische Nebengebete”), in one or occasionally

17 On the place of the final inclination prayer in the Coptic liturgy see Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, 64-65 and Heinzgerd Brakmann, *Le déroulement de la Messe copte. Structure et histoire*, in A. M. Triacca – A. Pistoia (eds.), *L'eucharistie: célébrations, rites, piétés*, C. L. V. Edizioni liturgiche, Roma 1995, 107-132, 127.

18 On Western Thebes and the liturgical texts from the area see Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, 115-152. Research on the Western Theban monasteries and hermitages has focused on the monastic settlements in the Valley of Kings and Queens opposite Luxor and its immediate surroundings, but Frederic Krueger has demonstrated the need to look beyond this area to other monasteries in the wider environment, from which ostraca purchased through the antiquities market may equally derive. Frederic Krueger, *Andreas von Hermonthis und das Kloster des Apa Hesekei. Mikrohistorische Untersuchungen zu Kirchengeschichte und Klosterwesen im Gebiet von Armant (Oberägypten) in byzantinischer Zeit anhand der koptischen Ostraka der Universitätsbibliothek Leipzig (O.Lips.Copt. II)*, 2 vols, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete – Beiheft 43, De Gruyter, Berlin/Boston 2020.

even two copies.¹⁹ All of these are addressed to the Father; apparently the Western Theban monks addressed their Eucharistic liturgy to God the Father. The address to the Son in the final inclination is therefore even more remarkable, since in Egyptian Eucharistic praying the address of the minor prayers tend to be aligned with the address of the liturgy. By contrast, in the Syrian non-Chalcedonian liturgies it has become a rule that the anaphora and the minor prayers are addressed to God the Father, except for the *anamnesis* and the final inclination, which is addressed to the Son.²⁰ It is thus likely that the address to the Son in the final inclination prayer reflects Syrian influence on the Western Theban liturgy.

On the other hand, the Syrian origin of the prayer itself cannot be proven for the moment. I have not been able to identify the prayer in the printed Syrian liturgies, and, though the final request has parallels in the Syro-Palestinian liturgical area (see notes to ll. 13-17), the text with its extensive biblical citations is too little characteristic to provide a firm proof for a Syrian origin of the prayer.

The influence of the Syrian liturgy on that of the Coptic non-Chalcedonian church has long been noted by liturgists,²¹ though it has never been explored thoroughly. This neglect is partly because the sources for the liturgy of this period are scattered, fragmented, and they lack extensive source critical studies. In fact, the abundantly documented Western Theban area offers a unique opportunity to observe a non-Chalcedonian liturgy in its formative period and

19 See Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, 142-145. The only exceptions are the prayer of fraction, the absence of which is likely by chance, and the prayer of thanksgiving after communion (O.Crum 519 contains more probably a *diaconicon*).

20 J. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, 62.

21 See e.g., Achim Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora: Text–Kommentar–Geschichte*, Jerusalem Theologisches Forum 7, Aschendorff, Münster 2004, 580-582.

the role of the Syrian influence. The clergy of Western Thebes were devoted members of the non-Chalcedonian hierarchy organized by the patriarch Theodosius of Alexandria (535-567) and his successors Peter IV (567-569) and Damian (569-605).²² They also appear to have been active in a liturgical reform. Abraham, bishop of Hermonthis between ca. 590 and 621 and abbot of the Western Theban monastery of St Phoibammon, passed liturgical regulations and controlled their observation,²³ and Pesynthius, bishop of Koptos between 599 and 632 and a frequent visitor in Western Thebes, was remembered for instituting “the correct order of celebration from the beginning”²⁴ and for “grabbing the rudders of the worship of God.”²⁵ Therefore, a detailed study of the Western Theban liturgy through the lens of *liturgie comparée* would be much desired. Such a study may easily reveal further instances of Syrian influence on the formation of the non-Chalcedonian liturgy besides this prayer of final inclination.

The two ostraca edited below, O.CrumVC 2 and O.Torino inv. 7138, preserve the prayer in Sahidic Coptic. The two copies are nearly complete and in almost verbatim agreement. The only exceptions are a few almost entirely faded lines towards the end of the text of O.CrumVC 2 (ll. 19-21, these might be either the accidental repetition

22 See Renate Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work*, Orientalia Lovaniensia Analecta 264, Peeters, Leuven 2018, esp. 4-11 and 72-121.

23 R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt*, 184-185.

24 P.Berol. 11346.x+3-4. Alberto Camplani, *A Pastoral Epistle of the Seventh Century Concerning the Eucharist (Pap. Berlin P. 11346)*, in Verena M. Lepper (ed.), *Forschung in der Papyrussammlung: Eine Festgabe für das Neue Museum*, Akademie, Berlin 2012, 377-386, 379; see also Ágnes T. Mihálykó, “The Thrice-blessed Pesynthios of Koptos and the Presanctified Holies: Some Notes on a Coptic Pastoral Letter (P.Berol. 11346)”, in *Adamantius* 24 (2018), 143-149.

25 E. A. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Horace Hart, Oxford 1913, 90 (trans. R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt*, 238).

of previous clauses from the prayer or additional clauses missing from O.Torino inv. 7138) and the doxology in ll. 21-22, which was dropped on O.Torino inv. 7138 because of its currency. I have not been able to identify the text with any prayers preserved in the later manuscript tradition from Egypt or elsewhere.

The bulk of the prayer is composed of a string of biblical quotations on the acceptance of prayers, to which a short and rhetorical request for eternal life is attached, which draws a parallel between the earthly communion in the Eucharist and the heavenly communion with the saints. The wording is not typical of final inclination prayers from Egypt, which tend to elaborate on the motive of the congregation's bending of the head and ask for various, oftentimes earthly, benefits. Nevertheless, the reference to the preceding communion (ll. 13-15 of O.CrumVC 2) locates it firmly in the post-communion rites, and the motive of inclination is evoked in the request to God to bend his ears to listen to the prayers; this request appears in several prayers of inclination as a divine response to the congregation's bending of the head.

The two ostraca have been edited by W. E. Crum in 1939 (O.CrumVC 2) and by F. Rossi in 1895 (O.Torino inv. 7138).²⁶ Though Crum noted Rossi's ostrakon in his list of liturgical texts from Western Thebes,²⁷ he failed to recognize the identity of the two texts when he edited O.CrumVC 2. Both ostraca are in a relatively good state of preservation, though small chunks are missing, and some letters are faded on both, and the writing on the back of O.CrumVC 2 is much damaged. Since the two copies preserve the same text with insignificant variants, the one copy can be used to reconstruct the

26 Francesco Rossi, *Di alcuni cocci copti del Museo Egiziano di Torino. Estr. dagli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, Vol. XXX, Carlo Clausen, Torino 1895.

27 H. E. Winlock – W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, New York 1926, 199.

text of the other, and the text of the first editions can be improved at many points. The present reedition of the two ostraca is based on high-resolution images kindly provided by the Ashmolean Museum and by Suzanne Töpfer, curator of the Museo Egizio in Turin.

I. O.CrumVC 2

Western Thebes 19.2 × 18.4 cm VII/VIII

Oxford, Ashmolean Museum (*olim* Bodleian Library), Coptic.
Inscr. 472

ED.PR. O.CrumVC 2

CAT. www.trismegistos.org TM No. 111245; Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, No. 95

The large and thick limestone fragment was inscribed on both sides. It is preserved complete, but the text is faded in part on the front and to a large extent on the back, where the inventory number was also written over some faded letters. The text is followed by a well-preserved drawing, probably a sketch for a decorative frieze in a book. In case this drawing was associated with the prayer, it might have been designed as the decorative frieze at the end of a prayer book into which this prayer, the last prayer of the Eucharistic liturgy, was to be copied. However, the connection between text and drawing is by no means necessary. In the blank space of ca. 5 cm at the bottom, three patches of ink are visible, these might be further drawings that were covered with ink for some reason. On the front of the ostrakon the scribe left only a tiny space of ca. 0.5 cm at the top but otherwise used all available space.

The scribe used high dots to divide clauses. Some of these take the form of small curves, these are typically situated within clauses (e.g., l. 2 $\overline{\Pi P P O}^{\circ} \overline{\Pi N E P P W O Y}$, ll. 14–15. $\overline{\epsilon \Pi E K C W M \Delta}^{\circ} \overline{M N}^{\circ} \overline{\Pi E K C N O Y}$). In the margin of l. 21, before $\Delta \Delta \text{B}$, there is a sign in the shape of a

large Π seated in a semicircular Υ with a *trema* above. This might be an abbreviation for $\Upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$; for a similar abbreviation on a Greek documentary papyrus see RMO inv. no. F.1948/3.5, 4.²⁸ The word might be a marginal notation marking the dittography (i.e., ‘above’). However, this word and abbreviation was not used in Coptic, thus its presence remains a puzzle.

The text is written in a competent hand that employed neat, informal upright majuscules that resemble the Biblical majuscules but do not reach the formality of that style. The letter forms are rounded, and several letters (in particular τ , ν , ϵ , κ , Π) have decorative dots at the end of the strokes. μ is done in three strokes, Υ has the upright shape, and Δ has sometimes a rounded and sometimes an angular belly. The differentiation between thin and thick strokes is not marked. Similar hands can be observed in Western Thebes over the seventh and eighth centuries; indeed, the script comes close to both the hermit Frange’s more formal productions (e.g. O.Frangé 53, 68, 90, or 208), who was active in the early eighth century, and to that of the priest Pesynte, correspondent of the priest Mark of the *topos* of St. Mark, who lived at the beginning of the seventh century (O.Saint-Marc 59). Due to the conservative tendencies in the writing styles of the region, the ostrakon cannot be dated with more precision. The language is a regular Sahidic. The scribe employs both connective and syllabic superlinear strokes.

No acquisition information is available for the ostrakon. However, three arguments speak for an attribution to the Western Theban monasteries or the surrounding areas. First, the material limestone was most widely used there as a writing material (though not unknown elsewhere either). Second, the hand aligns closely with scripts known from this region. Third, the text of the prayer is almost verbatim

28 Klaas A. Worp, “Greek von Scherling Papyri in Leiden”, in *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 50 (2013), 15–38.

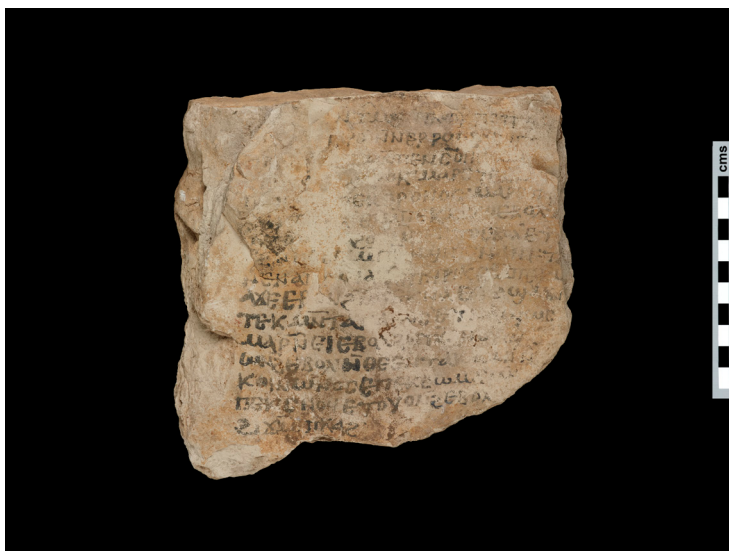
the same as the one recorded on O.Torino inv. 7138, and a Western Theban provenance is likely for the latter ostracon, see below. Thus, it is probable that the present ostracon stems from the Western Theban hermitages or the wider surrounding too.

recto

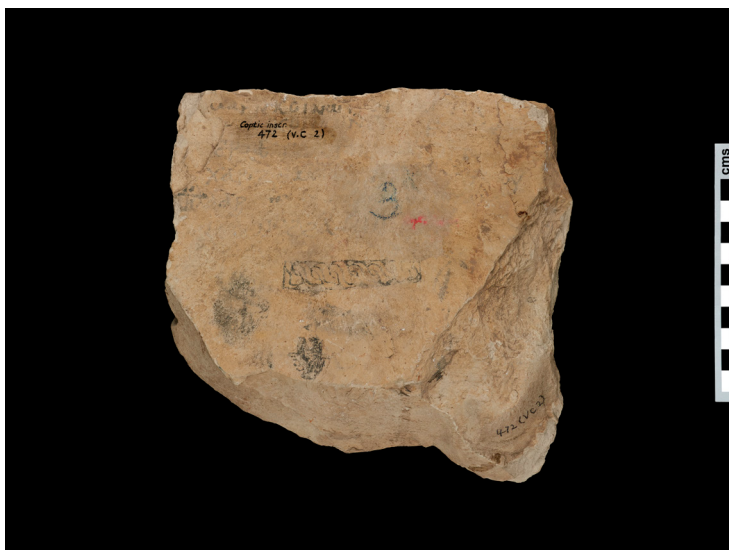
- 1 [ΠΧΟΕΙ]Ϛ ΝΤΜΕ· ΠΝΟΥΤΕ ΠΩΔ
2 [ΕΝΕΖ] ΠΡΡΟ· ΝΝΕΡΡΩΟΥ· ϚΩΤΜ
3 [Ε]ΠΕ[ΝΩΛΗΛ] ΜΝ ΠΕΝΣΟΠϚ ΜΔ[ΡΕ-]
4 [Π]ΕΝ[ΖΡΟ]Ο[Υ ΕΙ] ΩΔΡΟΚ· ΜΑΡΕΤΕΝΜΕ-
5 [ΤΔ]ΝΟ[ΙΔ] Π[ΩΣ ΩΔ] ΠΕΚΘΡΟΝΟϚ· ΜΑΡΕΠϚ
6 [Ε]Ζ[ΡΑΙ ΝΝΕΝ]Ϛ[Ι]Χ· ΕΙ ΜΠΕΚΜΤΟ ΕΒΟΛ· Μ-
7 [ΠΡ]ΚΤΟΝ· ΕΠΑΖΟΥ· ΜΠΕΚΜ· ΤΟ ΕΒΟΛ· ΕΤΒ[Ε]
8 ΝΕΝΝΟΒΕ· ΜΠΡ·† ΩΠΕ· ΝΑΝ ΕΤΒ[Ε]
9 ΝΕΝΑΝΟΜΙΔ· ϚΕΠΗ ΡΙΚΕ ΜΠΕΚΜ[Δ-]
10 ΔΧΕ ΕΡΟΝ ΖΜ ΠΕΚΝΑ ΕΤΩΩ· ΜΝ
11 ΤΕΚΜΝΤΑΓΔΘΟϚ· ΕΤΝΔΩΩϚ·
12 ΜΑΡΝΕΙ ΕΒΟΛ ΖΗΤΚ· ΖΝ· ΟΥΟΥ-
13 ΩΝΖ· ΕΒΟΛ· ΝΘΕ ΕΝΤΑΚΑΔΑΝ Ν-
14 ΚΟΙΝΩΝΟϚ ΕΠΕΚΣΩΜΑ· ΜΝ
15 ΠΕΚΣΝΟϚ ΕΤΟΥΟΝΖ· ΕΒΟΛ
16 ΖΙΧΜ ΠΚΔΖ·

verso

- 17 ΜΑΡΝΚΟΙΝΩΝΕΙ [ΟΝ] ΕΤΕΚ[ΜΝΤΕΡΟ]
18 Ε[ΤΖΝ Τ]ΠΕ ΤΑΙ ΝΤ[ΔΚΧΑΡΙΖΕ ΜΜΟϚ Ν-]
19 [Ν]ΕΚΠΕΤ[ΟΥΔΔΒ ca. 15]
20 ΧΑΡΙΖΕ ΜΜ[ca. 17]ΤΟΥ-
21 ΔΔΒ [ΧΕ] ΠΩ[Κ ΠΕ ΠΕΟΟΥ ΜΝ ΠΑΜΑΖΤΕ (?) ΩΔ Ε-]
22 [Ν]Ε[Ζ] ΝΕΝΕΖ ΖΔ[ΜΗΝ]



O.CrumVC 2 front (Oxford, Ashmolean Museum, Coptic. Inscr. 472)
@ Ashmolean Museum, University of Oxford



O.CrumVC 2 back (Oxford, Ashmolean Museum, Coptic. Inscr. 472)
@ Ashmolean Museum, University of Oxford

5-6. μετάνοια 6. θρόνος 6-7. ⲙⲛⲣⲓⲧⲥⲧⲓⲟⲛ ed.pr. 9. ἀνομία
11. ἀγαθός 14. κοινωνός; σῶμα 17. κοινωνεῖν 17. χαρίζειν 20.
χαρίζειν

1. Ps 30:5b 1-2. Gen 21:32 2. 1 Tim 6:15/Rev 19:16 3-4. Ps 38:12
5-6. Ps 140:2 6-7. Ps 43:10 8. Ps 43:9a 9-10. Ps 30:2 10. 1 Pet 1:3
12-13. Ps 94:2

Lord of truth, eternal God, King of kings, hear our (prayer) and our entreaty. May our voice (come) to you, may our repentance ⁵ attain (to) your throne, may the lifting of (our) hands come to your presence. Do not repel us from your presence because of our sins, do not put us to shame because of our iniquities. Hasten and incline your ear ¹⁰ to us in your plentiful mercy and your abundant goodness. May we come to meet you in confession. As you have made us partakers of your body and ¹⁵ your blood, revealed upon earth, so we may also partake in your (kingdom) in heaven, that which (you have granted) to your saints... ²⁰ grant?... saint... (for) yours (is the glory and the power?) forever and ever, amen.

1. [ⲛⲭⲟⲉⲓ]ϥ ⲛⲧⲙⲉ: Cf. Ps 30:5b ⲁⲕⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲧⲙⲉ “you have redeemed me, O Lord, God of truth”.²⁹ The reconstruction is based on O.Torino inv. 7138.

1-2. ⲛⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲱⲗ [ⲉⲛⲉⲛ]: Cf. Gen 21:32 ⲁⲭⲉⲛⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁϥ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲱⲗ ⲉⲛⲉⲛ “he called on the name of the Lord, the eternal God”.³⁰ The clause ‘eternal God’ is furthermore attested in Isa. 40:28 and Rom. 16:26, however, in the Sahidic translation of Isa. 40:28 it is rendered as ⲛⲛⲟϥⲧⲉ ⲛⲱⲗ ⲉⲛⲉⲛ

29 E. A. Wallis Budge, *The Earliest Known Coptic Psalter: The Text, in the Dialect of Upper Egypt*, K. Paul, London 1898, 31.

30 Louis Th. Lefort, *Les manuscrits coptes de l'Université Louvain*, Vol. I *Textes littéraires*, Louvain 1940, 11.

in Coptic,³¹ and in the witness of Rom. 16:26 the clause is in the lacuna.³² The reconstruction is based on O. Torino inv. 7138.

2. $\overline{\eta\rho\rho\omicron}^{\wedge} \overline{\eta\eta\rho\rho\omega\omicron\gamma}$: Cf. the epithet of Jesus “King of kings and Lord of lords” reported in 1 Tim 6:15 and Rev 19:16. The Sahidic is a verbatim equivalent of the Bible verses.³³

3-4. $\overline{\varsigma\omega\tau\mu}$ $[\epsilon]\overline{\eta\epsilon}[\overline{\eta\omega\lambda\eta\lambda}]$ $\overline{m\eta}$ $\overline{\eta\epsilon\eta\varsigma\omicron\pi\varsigma}$: Cf. Ps 38:12 $\overline{\varsigma\omega\tau\mu}$ $\overline{\epsilon\pi\alpha\omega\lambda\eta\lambda}$ $\overline{m\eta}$ $\overline{\eta\alpha\omega\pi\omicron\varsigma}$ “hear my prayer and my entreaty”.³⁴

5-6. $\overline{m\alpha\rho\epsilon\pi\chi\iota}$ $[\epsilon]\overline{z}[\overline{p}]\overline{\alpha\iota}$ $\overline{\eta}[\overline{\eta\epsilon\eta}]\overline{\varsigma}[\overline{i}]\overline{\chi}$ $\epsilon\iota$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu\tau\omicron}$ $\overline{\epsilon\beta\omicron\lambda}$: Cf. Ps 140:2 $\overline{m\alpha\rho\epsilon\pi\alpha\omega\lambda\eta\lambda}$ $\overline{\varsigma\omicron\omicron\gamma\tau\eta}$ $\overline{\eta\theta\epsilon}$ $\overline{\eta\omicron\gamma\omega\gamma\omicron\gamma}$ $\overline{z\eta\eta\epsilon}$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu\tau\omicron}$ $\overline{\epsilon\beta\omicron\lambda}$ $\overline{\eta\chi\iota}$ $\overline{\eta\eta\alpha\delta\iota\chi}$ $\overline{\epsilon\varsigma\rho\alpha\iota}$ $\overline{\eta\theta\epsilon}$ $\overline{\eta\omicron\gamma\theta\gamma\varsigma\iota\alpha}$ $\overline{m\eta\eta\alpha\gamma}$ $\overline{\eta\rho\omicron\gamma\upsilon\epsilon}$ “Let my prayer be set before You as incense, the lifting up of my hands as the evening sacrifice”.³⁵

7-8. $\overline{m}[\overline{\eta\overline{\rho}}]\overline{\kappa\tau\omicron\eta}$ $\overline{\epsilon\pi\alpha\omega\gamma}$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu\tau\omicron}$ $\overline{\epsilon\beta\omicron\lambda}$: Cf. Ps 43:10 $\overline{\alpha\kappa\kappa\tau\omicron\eta}$ $\overline{\epsilon\pi\alpha\omega\gamma}$ $\overline{\eta\alpha\rho\alpha}$ $\overline{\eta\epsilon\eta\chi\alpha\chi\epsilon}$ “you make us turn back from the enemy”,³⁶ which, together with the previous verse of the Psalm, seems to have inspired this clause and the next.

8. $\overline{m\eta\overline{\rho}}\overline{\tau}$ $\overline{\omega\pi\eta}$ $\overline{\eta\alpha\eta}$: Cf. Ps 43:9a $\overline{\alpha\kappa\tau}$ $\overline{\omega\pi\eta}$ $\overline{\eta\alpha\eta}$ “you have put us to shame”.

9-10. $\overline{\beta\epsilon\pi\eta}$ $\overline{\rho\iota\kappa\epsilon}$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu[\alpha]\chi\epsilon}$ $\overline{\epsilon\rho\omicron\eta}$: The request $\overline{\rho\iota\kappa\epsilon}$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu\alpha\chi\epsilon}$ “incline your ear” addressed to God is frequent in the Psalms, for this see in particular Ps 30:2 $\overline{\rho\iota\kappa\epsilon}$ $\overline{m\eta\epsilon\kappa\mu\alpha\chi\epsilon}$ $\overline{\epsilon\rho\omicron\iota}$ $\overline{\eta\gamma\beta\epsilon\pi\eta}$ $\overline{\epsilon\tau\omicron\gamma\chi\omicron\iota}$ “bow down your ear to me, deliver me speedily”.³⁷ The expression also appears in inclination prayers, where it is usually

31 A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, 2 vols. Roma 1885/1889, vol 2, 239.

32 G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, 7 vols. Clarendon Press, Oxford 1911-1924, vol. 4, 158.

33 Cf. G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, vol. 5, 486 and vol. 7, 494.

34 E. A. Wallis Budge, *The Earliest Known Coptic Psalter*, 44.

35 Ibid., 146.

36 Ibid., 48.

37 Ibid., 31.

combined with a reference to the congregation's inclination of the head, see e.g. the inclination before communion prayers in P.Bad. IV 58 fol. 1, 1-4 σοὶ ἔκλινα(ν) οἱ δοῦλοί σου καὶ αἱ δοῦλαι τὰς κεφαλὰς· κλῖν[ο]ν αὐτοῖς τὸ οὖς σου “your servants and handmaids have bent their heads to you: bend them your ear”, and O. Crum 6, 5-6 ρικε μπεκμααχε πχοε[ic] n̄gcωtm̄ ep̄on ̄a[non] net̄oωλx̄ ep̄ec̄h̄t̄ nak̄ n̄c̄n̄>n̄aπh̄ȳc̄ “bend your ear, Lord, and listen to us, who bow our heads to you”.³⁸

10-11. 2m̄ peknā etow̄ mn̄ tekmn̄taγaθoc̄ etnaωoc̄: Cf. 1 Pet 1:3 παῖ n̄taγx̄pon̄ katā pēc̄nā etnaωωc̄ “he who has given us birth according to his great mercy”.³⁹

12-13. μαρνεῖ εβολ̄ 2h̄tk̄ 2n̄ oγoγw̄n2̄ εβολ̄: Cf. Ps 94:2 μαρνεῖ βολ̄ 2h̄t̄c̄ 2n̄ oγoγw̄n2̄ εβολ̄ “let us come to meet him in confession”,⁴⁰ where oγoγw̄n2̄ εβολ̄ translates the Septuagint's ἐξομολόγησις.

13-19. Requests for eternal life among the fruits of communion are commonplace in oriental prayers, but they usually fit into a longer enumeration of benefits. A close and more exclusive connection between the two is less frequent. The combination of a reference to communion and a request to allow the congregation a lot with the saints is present in the thanksgiving after communion prayer of the Syriac anaphora of St. James⁴¹ as well as in the thanksgiving after communion of the Syriac anaphora of Gregory Adhorbigam.⁴² A similar close connection between communion and eternal life

38 Á. T. Mihálykó, “Writing the Christian Liturgy in Egypt (3rd to 9th century)”, 224-225

39 G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, vol. 7, 2.

40 E. A. Wallis Budge, *The Earliest Known Coptic Psalter*, 102.

41 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, 104.

42 *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, 3 vols, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1939-1981, II.2, 229.

is also attested in the final benediction of the Syriac anaphora of Gregory of Nazianzus.⁴³ The present prayer provides an elegant and rhetorical wording for the *topos* with the *figura etymologica* of κοινωνός – κοινωνεῖν and the *antithesis* of “on earth” and “in heaven”.

17-19. The reconstruction is based on the parallel of O.Torino inv. 7138. The writing is mostly faded except for the first word of l. 17.

18-19. ΕΤΕΚ[ΜΝΤΕΡΟ] Ε[Τ2Ν Τ]ΠΕ: The clause appears to be a variant of the biblical expression “the kingdom of heavens” ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΜΠΗΥΕ, used in particular by Matthew (3:2 etc.), which was modified to match the expression “on earth” in the previous clause.

19-21. The script is almost completely faded. Based on the visible letters, it may be assumed that after [Ν]ΕΚΠΕΤ[ΟΥΔΔΒ] the scribe, perhaps accidentally, repeated the last line of the prayer as it stands on O.Torino inv. 7138. If this hypothesis is correct, the text may be reconstructed as [ΤΑΙ ΝΤΑΚ]|ΧΑΡΙΖΕ ΜΜ[ΟC ΝΝΕΚΠΕΤ]ΟΥΔΔΒ. However, this would leave us with shorter lines than expected, which can be explained with either additional erroneous repetitions, or with the unevenness of the surface that forced the scribe to avoid some parts of it. Or else a different text stood here that was added to the wording preserved on O.Torino inv. 7138, but which cannot be reconstructed due to the lack of parallels.

21-22. The doxology was omitted on O.Torino inv. 7138 and is much faded on O.CrumVC 2, therefore its reconstruction runs into difficulties. It was probably one of the shortest options, e.g., ΧΕ ΤΩΚ ΤΕ Τ6ΟΜ ΜΝ ΠΕΟΟΥ “yours is the power and the glory” (cf. P.Bal. I 30, fol. 9a R, 11-12) or ΠΩΚ ΠΕ ΠΕΟΟΥ ΜΝ ΠΑΜΑ2ΤΕ “yours is the glory and the power” (cf. P.Bal. I 30, fol. 9b R, 6-7). Of these, the latter seems to fit the traces better, though it is somewhat long for the available space. Thus, it is possible that instead of ΠΕΟΟΥ and ΠΑΜΑ2ΤΕ, which are the customary nouns of the doxology in late antique Egypt, different words were used (ΠΕΟΟΥ ΜΝ Τ6ΟΜ?).

43 *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, 3 vols, I.2, 145.

2. O.Torino inv. 7138

Western Thebes 25 × 21 cm early VII (?)

Turin, Museo Egizio inv. Cat. 7138

ED.PR. Francesco Rossi, *Di alcuni cocci copti del Museo Egiziano di Torino. Estr. dagli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Vol. XXX.* Carlo Clausen, Torino 1895, 7-9, No. 3.

CAT. www.trismegistos.org TM No. 959785, Á. T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, No. 116

Fragment of a large plate covered with a smooth englobe. It was reassembled from three fragments, with an additional smaller piece missing from ll. 6-8. For the rest the text is complete, apart from some faded letters in ll. 7-11. The exterior, concave surface of the plate is not inscribed. The scribe started tight on the upper edge, leaving only ca. 0.5 cm empty, and filled the available space both to the right and the left. At the bottom left side he left ca. 6 cm empty; at the same time he wrote the end of the last line in small, crammed letters. This arrangement was probably needed because the larger chunk at the bottom of the plate was already missing at the time of the inscription of the item, and the scribe did not want the text to extend below the line created by the break. He started and ended the text with a cross and the first letter is enlarged, but no other unit division markers were used.

The text is written in a competent hand that drew small, informal, and uneven sloping majuscules. The inclination to the right is moderate and the letter forms are rounded, though ε and c can sometimes be narrow and o can be small, almost like a dot. ϡ is made both with three and with four strokes. Η is cursive and Β is large. Χ tilts to the left in l. 1 and 15. The writing resembles closely that of P.Mon.Epiph. 175 (see pl. xiii of the volume), a letter addressed to John and Enoch, the inhabitants of the hermitage at the very beginning of the seventh

century,⁴⁴ as well as O.Saint-Marc 50 (fig. 68 and 69), a letter addressed to the priest Mark of the *topos* of St. Mark, who was also active at the turn of the sixth and seventh centuries.⁴⁵ These parallels advocate a date into the early seventh century, though due to the conservative writing styles in the region the later decades of the seventh or the early eighth century cannot be excluded entirely.

The language is a regular Sahidic; the ⲉ of the verbal base ⲙⲁⲣⲛ- is spelled out. The scribe employs superlinear strokes only twice: a connective stroke in l. 4 over ⲙⲟⲛⲥ and a short one in l. 11 over ⲛⲉⲕⲛⲁ to separate the final vowel from the initial vowel of the next word (though other strokes may have faded).

The ostrakon was acquired by the Museo Egizio before 1882. No provenance was recorded, but among the other six Coptic ostraca of the collection there is a letter to the hermit Frange, inhabitant of TT 29 (inv. 7136, F. Rossi, *Di alcuni cocci copti del Museo Egiziano di Torino*, 4-6 no. 2), which was equally acquired before 1882, probably together with inv. 7138.⁴⁶ This, along with the attestation of the same prayer on O.CrumVC 2, also of likely Theban provenance, makes it probable that this ostrakon also comes from the Western Theban hermitages or from the wider surroundings.

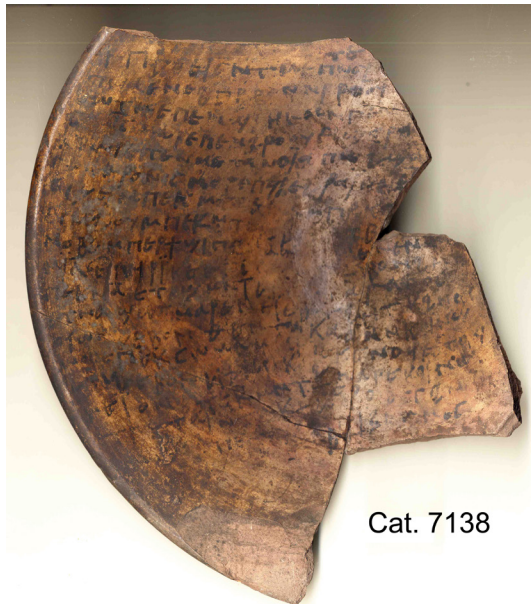
- 1 ⲧⲓ ⲛⲁⲟⲉⲓⲥ ⲛⲧⲙⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ/
- 2 ⲛⲱⲗ ⲉⲛⲉⲛⲛⲣⲟ ⲛⲛⲣⲣⲓⲱⲟⲩ
- 3 ⲙⲱⲧⲙ ⲉⲛⲉⲛⲱⲗⲏⲗ ⲙⲛ ⲛⲉⲛ-

44 Renate Dekker, *A Relative Chronology of the Topos of Epiphanius: The Identification of its Leaders*, in Paola Buzi – Alberto Camplani – Federico Contardi (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion, from Late Antiquity to Modern Times: Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, Orientalia Lovaniensia Analecta 247, Peeters, Leuven 2016, 755-767, 766.

45 R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt*, 111-113.

46 I thank the information on the acquisition of both ostraca to Suzanne Töpfer (via e-mail on 01/03/2018).

4 ϣⲟⲛϥ ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲛⲣⲟⲟϥ ⲉⲓ ϣⲁⲣⲟ-
5 ⲕ ⲙⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛⲱⲥ ϣⲁ
6 ⲛⲉⲕⲟⲣⲟⲛⲟϥ ⲙⲁⲣⲉⲛⲓ ⲉⲣⲁⲓ ⲛⲛⲉ[ⲛ-]
7 ⲥⲓϭ ⲉⲓ ⲙⲛⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛⲣⲕⲧ[ⲟⲛ]
8 ⲉⲛⲁⲣⲟϥ ⲙⲛⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉⲃ[ⲟⲗ ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲛⲉⲛ-
9 ⲛⲟⲃⲉ ⲙⲛⲣⲧ ϣⲛⲉ ⲛⲁⲛ [ⲉⲧ]ⲃⲉ ⲛⲉⲛⲁⲛ[ⲟ]-
10 ⲙⲓⲁ ⲥⲉⲛⲛ ⲣⲓⲕⲉ ⲙⲛⲉⲕⲙⲁ[ⲁϭ]ⲉ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲙ
11 ⲛⲉⲕⲛⲁ ⲉⲧⲟϣ ⲙⲛ ⲧⲉⲕ[ⲙⲛ]ⲧⲁⲓⲁⲑⲟϥ
12 ⲉⲧⲛⲁϣⲱϥ ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧⲕ ϩⲛ ⲟϥ-
13 ⲟϥⲱⲛⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲉ ⲛⲧⲁⲕⲁⲁⲛ ⲛⲕⲟⲓⲛⲱ-
14 ⲛⲟϥ ⲉⲛⲉⲕϣⲱⲙⲁ ⲙⲛ ⲛⲉⲕϥⲛⲟϥ ⲉⲧⲟϥ-
15 ϣⲛⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϭⲙ ⲛⲕⲁⲥ ⲙⲁⲣⲉ<ⲛ>ⲕⲟⲓⲛⲱ-
16 ⲛⲉⲓ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲕⲙⲛⲧ[ⲧ]ⲉⲣⲟ ⲉⲧⲥⲛ
17 ⲧⲛⲉ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲁⲕϭⲁⲣⲓⲥⲉ ⲙⲙⲟϥ
18 ⲛⲛⲉⲕⲛⲉⲧⲟϥⲁⲃ ⲧ



Cat. 7138

O.Torino inv. 7138 front @ Museo Egizio, Turin. Image courtesy of Susanne Töpfer

2. corr. ex ΝΝΡΟΟΥ 5. μετάνοια 6. θρόνος 6-7. ΝΝ[ΕΚΑΘΟ]ΕΙΧ
ed.pr. 9-10. ἀνομία 12. ἀγαθός 13-14. κοινωνός 14. σῶμα 15-16.
κοινωνεῖν 17. χαρίζειν

Abstract

Dieser Artikel bietet eine neue, verbesserte Veröffentlichung von zwei Ostraca aus der Sammlung des Museo Egizio, Torino/Turin und aus dem Ashmolean Museum, Oxford. Diese Ostraca stammen aus dem 7. oder 8. Jahrhundert aus der Klosterlandschaft von Theben-West oder Umgebung und beide Ostraca beinhalten das gleiche sahidische Segensgebet vor der Entlassung der Gemeinde am Ende der Messfeier. Das Gebet ist aus anderen Quellen nicht bekannt, aber es ist bemerkenswert, dass es sich an Christus richtet, was wahrscheinlich auf syrischen Einfluss zurückzuführen ist.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

Wechselspiel zwischen Ritus, Sprache und Nation in der geschichtlichen Eparchie von Mukačevo. Identitätsfragen der ungarischen Griechisch- Katholiken

András DOBOS

Ethnische Elemente in der historischen Eparchie von Mukačevo. Ethnische Zusammensetzung der Eparchie. Die liturgische Sprache als Pfand der Einheit und der Bewahrung des Glaubens. Die ersten Spuren der liturgischen Verwendung der ungarischen Sprache. Kontroversen um den Sprachgebrauch der Ungarn. Wechselwirkungen zwischen liturgischer Sprache, Ritus und Nationalität im 20. Jh.

Ethnische Elemente in der historischen Eparchie von Mukačevo

Der Ursprung der historischen Eparchie von Mukačevo verliert sich im Dunkel der Geschichte.¹ Sicher ist nur, dass in der nordöstlichen Region des Königreiches Ungarn seit dem 14. Jh. Volksgruppen leben, die dem byzantinischen Ritus angehören. Hier wurden mehrere Klöster gegründet, zu erwähnen sind vor allem das Nikolauskloster in der Nähe von Mukačevo und das Erzengel-Michaelkloster von Hruševce.²

- 1 Siehe dazu: Ernst Christoph Suttner, „Der geschichtliche Weg der Kirche von Mukačevo“, in *Der Christliche Osten* 63 (2008), 176-183. Zum Ursprung der Eparchie siehe: Aleksej Petrov, *Medieval Carpathian Rus': The Oldest Documentation about the Carpatho-Rusyn Church and Eparchy*, übersetzt und herausgegeben von Paul Robert Magocsi, New York 1998.
- 2 Zur Geschichte der beiden Klöster siehe: Vladimir Fenich, *Грушевский и Мукачевский монастырские центры религиозной жизни русинов и валахов северной части Венгерского королевства в период до начала Реформации*, Ужгород 2018.

Vor der Ankunft der Magyaren ist das missionarische Wirken der Brüder Cyrill und Method auf dem Gebiet des alten Pannonien zu erwähnen. Das meint vor allem in den nördlichen und westlichen Gegenden des Karpatenbeckens;³ von dieser byzantinischen Mission und ihrer Kultur sind nur wenige direkte Spuren erhalten geblieben. Der erste ungarische König, der Hl. Stephan, berief Missionare aus dem Westen in sein Reich. Byzantinische Missionare wirkten jedoch auch noch im 10. Jh. in Ungarn. Patriarch Theophylaktos (†956) weihte sogar einen Bischof für die Mission in Τουρκία, was damals in byz. Quellen das von Ungarn in Besitz genommene Land bezeichnete.⁴ Dieser Bischof, Hierotheos (kanonisiert durch das ökumenische Patriarchat im Jahre 2000), war, nach den spärlichen Quellen, vor allem im heutigen Siebenbürgen tätig.⁵ Zwar sind etliche berühmte Persönlichkeiten aus dem Adel bekannt, welche die Taufe aus den Händen byzantinischer Missionare oder sogar selbst in der Kaiserstadt empfangen, dennoch konnte das byzantinische Christentum unter den Ungarn letztlich keinen festen Fuß fassen. Bis zum Tatareneinfall, genauer bis zur Invasion der Mongolen existierten einige byzantinische Klöster, die zu dieser Zeit (ca.1240/41) endgültig zerstört wurden.

Die ersten Nachrichten über die beiden ganz oben genannten Klöster in Nordostungarn sind etwa hundert Jahre jünger. Die

3 Vgl. Francis Dvorník, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick (N.J.) 1970.

4 Zur byzantinischen Mission unter den Ungarn siehe: István Baán, „The Metropolitanate of Turkia. A historical Fact or a Gordian Knot of Historical Writing“, in *Orientalia Christiana Periodica* 85 (2019), 139-166; Éva Révész, „Die ersten byzantinischen Oberpriester Turkias. Hierotheos, Theophylaktos, Antónios, Démétrios, Ióánnés“, in *Studia Bulgaro-Hungarica*, III, Sumen – Szeged 2014, 55-68.

5 Andere vertreten die Meinung, sein Sitz habe sich in Sirmium (heute Sremska Mitrovica in Serbien) befunden; dies wäre der gleiche Bischofssitz des Slavenapostels Methodius (aus Thessalonica).

Klostervorsteher (ἡγούμενοι) beider Klöster erhielten irgendwann im 15. Jh. Bischofsrechte. Langsam übten diese Abtbischöfe ihre Macht nicht mehr nur innerhalb der Klostermauern aus, sondern weiteten ihre Jurisdiktion auch auf die Gläubigen der umgebenden Gebiete aus. Die pastorale Sorge für diese Personen war wohl auch einer der Gründe, warum eben die Klostervorsteher tatsächlich die Bischofsweihe erhielten. Hinsichtlich der langen Rivalität der Klöster von Hruševo und Mukačevo hat sich letztlich das Letztere als dominant erwiesen, und sein Abt wurde *de facto* Ordinarius in der ganzen Region. Dieses Gesamtterritorium ist heute deckungsgleich mit dem heutigen Nordostungarn, mit der südwestlichen Region der Ukraine (Zakarpattja), großen Teilen der heutigen Ostslowakei und den nordwestlichen Kreisen Rumäniens.⁶

Im Jahr 1646 unterschrieben etwa vierzig Priester – damals ein kleiner Teil des Klerus dieses riesigen Gebietes – eine Art Einheitserklärung mit der römischen Kirche, wobei die Bedingungen dafür überhaupt nicht geklärt wurden.⁷ Man kann nicht leugnen, dass

6 In Folge des Friedensdiktats von Trianon (Versailles bei Paris, 1920) wurden die am Ende des Ersten Weltkrieges erfolgten Gebietsverluste aus dem Königreich Ungarn und die Zuweisung an andere Staaten formal besiegelt, sodass zwei Drittel des einstigen Territoriums Ungarn an die Nachbar-, bzw. an die Nachfolgestaaten fiel. Der größte Teil der Eparchie von Mukačevo und der Eparchie von Prešov (die 1818 aus den Pfarreien von Mukačevo gebildet wurde) gingen im Jahre 1920 an die Tschechoslowakische Republik über. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam das Gebiet der Karpatenukraine (Transkarpatien, Zakarpattja) samt der neu umschriebenen Eparchie von Mukačevo zur Sowjetunion. Noch im Laufe des 19. Jh. trat Mukačevo große Gebiete an die beiden rumänischen Eparchien Oradea und Gherla, die sich damals noch im Königreich Ungarn befanden und nach dem ersten Weltkrieg an Rumänien fielen, ab. Diese politischen Wechselfälle erklären nun das heutige Fortleben der Tradition der historischen Mutterkirche von Mukačevo in verschiedenen Ländern, Sprachen und Kulturen.

7 Zur Geschichte dieser Union siehe: Michael Lacko, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Orientalia Christiana

die erste und eigentliche Motivation dieser Priester der Wunsch war, der bestehenden rechtlichen und sozialen Diskriminierung gegenüber der orthodoxen Minderheit in der damaligen ungarischen Feudalgesellschaft ein Ende zu setzen und so mit den römischen Katholiken und Protestanten rechtliche und soziale Gleichberechtigung zu erlangen. Mehr noch, für die Unterzeichner galt die Union als einzige Chance für das Überleben auf eine würdige Zukunft hin. Hierzu gilt es festzuhalten: die protestantischen (meist calvinistischen) Feudalherren behinderten stets die freie Religionsausübung der Orthodoxen ihrer Gebiete, sodass gelegentlich selbst Priester und Kantoren vom Altar weg zur Fronarbeit geschleppt wurden und die protestantischen Fürsten von Siebenbürgen belästigten auf verschiedene Weise sogar die Amtsführung und die Wahl der Bischöfe von Mukačevo. Die katholischen Prälaten hingegen stellten zumindest am Anfang der Unionsverhandlungen keine besonderen Konditionen bezüglich der liturgischen Tradition, sodass die Priester keine Bedrohung erkennen konnten, die ihr religiöses Vätererbe beträfe. Die Union war faktisch allerdings eher ein langer Prozess als ein punktueller Akt. So dauerte es etwa hundert Jahre bis sich alle Pfarreien und Klöster in diesem großen Gebiet ihr anschlossen. Die Eparchie von Mukačevo wurde erst im Jahre 1771 von Rom kanonisch anerkannt – dank des Einsatzes der Königin Maria Theresia gegenüber dem dauernden Zögern Roms.⁸

Analecta 143, Roma 1955. Vor etlichen Jahren wurde auch das Originaldokument gefunden, das man für lange Zeit verloren wähnte: Juraj Gradoš, „The Union of Uzhorod and the Document from April 24, 1646“, in *Eastern Theological Journal* 2/2 (2016), 303-314.

- 8 Ab Anfang des 18. Jahrhunderts bis zur kanonischen Errichtung der Eparchie waren die Bischöfe von Mukačevo den Bischöfen von Eger unterstellt, die die griechisch-katholischen Bischöfe lediglich als ihre „Ritusvikare“ ansahen und behandelten, siehe Tamás Véghseő, „The Status of the Greek Catholics in the 18th Century“, in Szilveszter Terdik (Hrsg.), *The Light of Thy Countenance: Greek Catholics in Hungary*, Debrecen 2020, 162-168.

Ethnische Zusammensetzung der Eparchie

In ihrer Blütezeit breitete sich die Eparchie auf dreizehn Komitate (Verwaltungsbezirke im alten Ungarn) aus und umfing circa 700 Pfarreien. Seit ihren Anfängen ist sie von einer ethnischen Vielfalt geprägt.⁹ Die numerisch größte Gruppe bildeten die Ruthenen. Hier lassen wir die komplizierte und viel diskutierte Frage ihrer Ethnogenese außer Acht. Es genüge der Hinweis, dass die Mehrheit der Historiker heute die Ansicht teilt, dass nach dem Mongolensturm ostslawische Gruppen die kaum bewohnten nordöstlichen Gebiete des Landes besiedelten und nach und nach immer südlicher zogen, so vor allem nach den Türkenkriegen (ab 1526). Allerdings ist gewiss, dass diese Siedler verschiedener Herkunft waren und es sich keineswegs um eine einzige Ethnie und Sprache handelt: ein Teil stammte aus Wolhynien, andere aus Galizien, wieder andere bewohnten seit Jahrhunderten die äußeren Hänge der Karpaten, und waren nicht Teile der späteren Wanderbewegungen.

Die zweitstärkste Ethnie waren die von den Textzeugen generell als Walachen bezeichneten Rumänen, die nach einigen Quellen bereits vor den Ruthenen in der Region aufscheinen. Nicht selten wanderten, wenn die Zahl der Rumänen in einem Dorf abzunehmen begann, andere Gruppen slawischer Ruthenen ein und so der byzantinische Ritus auf diese Weise bewahrt, fortgesetzt wurde.

An den Anfängen der Eparchie ist noch ein wichtiges ethnisches Element zu erwähnen, nämlich die Serben, die einige, in späteren Zeiten sehr wichtige Rolle spielenden Pfarreien gründeten. Da ihre Ansiedlungen sporadisch entstanden – man vergleiche die verschiedenen, zeitlich sehr versetzten größeren und kleineren Auswanderungswellen der Serben nach Norden (bis Komárno/SK)

9 Vgl. András Dobos, *Prassi e teologia circa l'eucaristia nella Storica Eparchia di Mukacevo. Dall'unione di Uzhorod (1646) fino alla meta del XX secolo*, *Studies in Eastern Christian Liturgies* 3, Münster 2021, 70-78. 188-202.

um den Türken in sicherere Habsburgergebiete zu entkommen – wurden sie ziemlich früh assimiliert. Trotz früher Assimilierung haben sie aber bis heute bleibende und prägende Spuren in der Liturgie, für die gesamte Tradition von Mukačevo hinterlassen.

Außer den bisher erwähnten Völkerschaften lebten auch andere Völker in der Eparchie. Der Zensus von 1806¹⁰ bietet das folgenden Bild für die Eparchie Mukačevo: Die Ruthenen machten 63,8 % der Gläubigen aus, die Rumänen 20,9 %, die Ungarn 6,23 %, die Slowaken 0,94 %; ihre Siedlungsgebiete konzentrierten sich in verschiedenen Regionen, wie folgt: während die Ruthenen ziemlich flächendeckend das ganze Gebiet der Eparchie besiedelten, bewohnten die Rumänen insbesondere die südöstlichen Komitate, die Ungarn die sieben südlichen Komitate, und die Slowaken waren in vier nördlichen Komitaten. In nicht wenigen Orten aber lebten verschiedene ethnische Gruppen zusammen und – was auf jeden Fall beachtenswert ist – es liegen keine Quellen vor, dass unter ihnen Streitigkeiten aufgetreten wären. 7,9 % der Gläubigen beherrschten zwei Sprachen. Ruthenisch-rumänisch, ruthenisch-ungarisch, ruthenisch-slowakisch waren die häufigsten Kombinationen. Auch unter den Priestern gab es viele, die sich mehrere Sprachen aneigneten oder zumindest verstanden. Dieses Phänomen illustriert folgendes Beispiel: Im Protokoll einer kanonischen Visitation finden wir die zum Lächeln bringende Bemerkung: „Der Pfarrer spricht hier die folgenden Sprachen: Er kann gut Ruthenisch und Rumänisch. Ungarisch spricht er mittelmäßig. Die Predigt und die Katechese hält er auf Rumänisch und er verwendet diese Sprache ebenfalls für das Fluchen.“¹¹

¹⁰ Vgl. István Udvari, *A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészseégeinek 1806. évi összeírása*, Vasvári Pál Társaság Füzetek 3, Nyíregyháza 1990.

¹¹ Protokoll des Besuches im Dorf Érkenéz, in János Nyírán – Zsuzsanna Majchricsné Ujteleki (Hrsg.), *Görögkatolikus kánoni látogatások Szabolcs vármegyében 1816-1824*, Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai VII, Nyíregyháza 2017, 60.

Ohne ein idyllisches Bild malen zu wollen, kann man bestätigen, dass die kirchliche Obrigkeit der Eparchie den verschiedenen Völkerschaften immer mit Aufmerksamkeit begegnete. Es ist zu bemerken, dass außer den oben bereits genannten vier Ethnien das Bild auch noch durch Zuwanderung andere Völker bunter wird: Wie bereits gesagt, verschiedene Gruppen erreichten Nordostungarn vom Balkan her, um Zuflucht vor den Türken zu finden, an allererster Stelle die der Serben, die zwar von ihrer Zahl her eher gering war, jedoch strategisch wichtige Gemeinden gründete, so die Pfarrei des heutigen kanonischen Metropolitansitzes von Hajdúdorog. Zudem muss erwähnt werden, dass erstaunlicherweise die Zahl der Griechisch-Katholiken wuchs bis ins 19. Jh. durch Konvertiten (Lutheraner, Calvinisten und sogar Juden).¹²

Die liturgische Sprache als Pfand der Einheit und der Bewahrung des Glaubens

Was all diese Ethnien in dieser gewaltigen Eparchie zusammenhielt, war der gemeinsame Ritus, dessen Einheitlichkeit insbesondere durch die gemeinsame Liturgiesprache gewährleistet wurde, in unserem Fall nämlich Kirchenslawisch, selbst in den rumänischsprachigen Pfarreien, die ihre eigene Muttersprache – zumindest in der Eparchie von Mukačevo – erst ab dem 18. Jh. allmählich in die Liturgie einführten, und das auch nur auf Betreiben der siebenbürgischen (protestantischen) Fürsten.¹³ Diese

12 Vgl. den Bericht des Bischofs Emmanuel Olšovskij an die Kongregation de Propaganda Fide aus dem Jahre 1759, in Michael Lacko, „Documenta spectantia regimen episcopi Mukačevensis Michaelis Manuelis Olšovsky (1743-1767)“, in *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), 53-90.

13 Siehe: Ernst Christoph Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien – München 1978, 210-213; Serge Keleher, „The Romanian Greek-Catholic Church“, in *Religion, State and Society* 23 (1995), 97.

sahen nämlich in der Muttersprache eine Art trojanisches Pferd, mit dessen Hilfe sie die Lehren der Reformation durchzusetzen gedachten.¹⁴ Ebenfalls dank dieser einheitlichen liturgischen Sprache (des Kirchenslawischen) herrschte in der Eparchie eine ziemlich einheitliche liturgische Praxis. Komischerweise hat hier, anders als in anderen Kirchen, die Verbreitung des modernen Buchdrucks nicht eine größere Uniformität, sondern eine große Diversität verursacht. Bücher wurden aus vielen Ländern importiert, und auch wenn damals schon katholische Ausgaben zur Verfügung standen, bevorzugten die Priester oft die orthodoxen Bücher, wogegen die Bischöfe bis zum Anfang des 20. Jh. ankämpften – offenbar mit wenig Erfolg.¹⁵

Die Sprache gilt also lange Zeit als Garantie der richtigen liturgischen Praxis. Noch interessanter ist vielleicht die Frage, wie die Liturgie einer Kirche die nationale Identität prägen kann. Bezüglich der Ruthenen und der liturgischen Sprache ist eine merkwürdige Ambivalenz zu beobachten. Homilien aus dem 17. und 18. Jh. bezeugen, dass das einfache Volk die liturgischen Texte nur mit Schwierigkeiten verstand.¹⁶ Die Priester verweilten oft bei deren

14 Siehe: Maria Crăciun, „Building a Romanian Reformed Community in Seventeenth-century Transylvania“, in Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta – Graeme Murdock (Hrsg.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Burlington (VT) 2002, 99-120.

15 Siehe Dobos, *Prassi*, 211-229.293-301.

16 Bemerkenswert sind zum Beispiel die Homiliensammlungen. Die sogenannte „Postille von Njagovo“ besteht aus Homilien, die mindestens teilweise aus den Predigten des bekannten calvinistischen Predigers, Péter Melius Juhász († 1572) übersetzt und bearbeitet wurden, und zwar von einem, mit dem Geiste des Protestantismus sympathisierenden, aber dazu nicht übertretenen ruthenischen Priester. Zu sprachlichen Besonderheiten der Sammlung siehe: Aleksej Petrov, *Отзвук Реформации в русском Закарпатьи XVI в. Няговские поучения на Евангелие*, Материалы для истории Закарпатской Руси VIII, Прага 1923, 41-72. Auch andere Predigtsammlungen bezeugen, dass das Kirchenslawische den einfachen Leuten nicht ganz verständlich war. Ignatij, ein ruthenischer Priester aus dem 17. Jahrhundert, beschäftigt sich in seinen

Erklärung in den Predigten. Desto interessanter ist, dass Bischof Andrej Bačinskij (1772-1809), die große Figur der „ruthenischen Aufklärung“, samt seinen Zeitgenossen völlig überzeugt war, dass die Sprache der Ruthenen und die Sprache der Liturgie eigentlich identisch sei.¹⁷ Es wird in den slawischen Texten immer das Wort „russkij“ verwendet, was damals eine noch viel breitere Bedeutung hatte und sich nicht wie heute auf die Russen begrenzt. Slawisten konnten beobachten, dass der Bischof selbst als Sprache seiner Kanzlei das Kirchenslawische verwendete und durch diese Amtssprache auch die Volkssprache mit kirchenslawischen und archaischen Elementen bereichert wurde.¹⁸ Der sprachliche Archaismus und vielleicht noch mehr der Stolz, der im Bewusstsein der Gläubigen die Muttersprache

liturgischen Katechesen ausführlich mit dem Thema, warum die Liturgie auf einer alten Sprache zelebriert wird; siehe: „О святой литургии для чего спѣвають часы читають и словянским языком ся служить“, in Peter Žeňuch, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии*, Roma – Bratislava – Košice 2013, 94.125-126. In einer anderen, anonymen Homiliensammlung, die wahrscheinlich im Kloster von Uglja (Угља, heute in der Ukraine [Zakarpattja]) entstanden ist, findet man vor den Texten der Predigten auch oft die zugehörenden Perikopen, die aber nicht mehr auf kirchenslawisch zu lesen sind, sondern im lokalen Dialekt, was wiederum ein Zeichen dafür ist, dass den meistens schreibunkundigen Gläubigen die kirchenslawischen Texte zu deuten waren. Siehe: Svetlana Šašerina, *Dva ugljanske rukopisy ponaučení a exempel zo 17. storočia*. Две углянские рукописи поучений и притч XVIII в., Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae VI, Bratislava 2019, 133-134.

17 Vgl. Anna Plishkova, *Language and National Identity: Rusyns South of Carpathians*, übersetzt von Patricia A. Krafcik, New York 2009, 14-19; Георгий Геровский, *Язык Подкарпатской Руси*, Москва 1995, 42-43.

18 Siehe Žeňuch, *Источники*, 97-103; István Udvari, „The Circulars of András Bacsinszky, Bishop of Munkács (1732-1772-1809) Belonging to the Period of Maria Theresa“, in *Studia Slavica* 48 (2003), 283-304; Id., „Bacsinszky András püspök (1732-1772-1809), a ruszin felvilágosodás képviselője“, in Id. (Hrsg.), *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok*, Nyíregyháza 1994, 196-215.

und die liturgische Sprache miteinander verknüpft, sind also beide der Grund dafür, dass die Eparchie von Mukačevo eine der wenigen griechisch-katholischen Kirchen ist, in denen keine moderne Sprache in der Liturgie bewilligt wurde, sondern noch immer ausschließlich auf Kirchenslawisch zelebriert wird.

Die ersten Spuren der liturgischen Verwendung der ungarischen Sprache

Wie gesehen, machten die ungarisch sprechenden Gläubigen am Anfang des 19. Jh. schon etwa 7 % der damaligen Eparchie aus. Ihre Gemeinden lagen eher in den südlichen Komitaten auf dem Territorium der Eparchie. Die Ursprünge dieser hungarophonen Bevölkerung sind ganz verschieden: Die Mehrheit von ihnen hat ostslawische oder rumänische Wurzeln. Da sie in der bunten Gesamtbevölkerung, oft umgeben von ungarischen Calvinisten, regelrechte Inseln bildeten und nicht ganze geschlossene Gebiete bewohnten, verloren sie schnell ihre Muttersprache – nicht aber den Ritus, auf den sie stolz waren. Darüber hinaus gab es, wie bereits erwähnt, auch Konversionen aus anderen Konfessionen. Am Beginn des 19. Jh. gab es so auch Gemeinden, die slowakisch sprachen.¹⁹ Während für die in den nördlichen Komitaten des Reiches wohnenden Slowaken die kirchenslawische Sprache zumindest mehr oder weniger

19 Zur Frage der nationalen Identität der griechisch-katholischen Kirche in der Tschechoslowakischen Republik siehe: Róbert Letz: „Die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei zwischen nationaler Emanzipation und ekklesialer Selbstbehauptung“, in Hans-Christian Maner – Norbert Spannenberger (Hrsg.), *Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2007, 129-151; Zur Identitätsfrage der Ruthenen in der Slowakei ausführlicher: René Matlovič, „Language of Rusyns in Slovakia: Controversies, Vagaries, and Rivalry of Codification Discourses“, in Stanley D. Brunn – Roland Kehrein (Hrsg.), *Handbook of the Changing World Language Map*, New York 2020, 1155-1170.

verständlich war, haben die ungarischsprachigen Gläubigen nichts mehr von der Liturgie verstanden. Dies hätte wahrscheinlich keine Schwierigkeiten verursacht, wenn die ungarischen Griechisch-Katholiken nicht ständig mit der Situation konfrontiert gewesen wären, dass sowohl die Ruthenen als auch die Rumänen, sogar die Calvinisten, in großer Zahl in ihrer Region wohnten und sie alle Gott in ihrer Muttersprache anbeten konnten, während sie in den Gottesdiensten eine Fremdsprache nutzen mussten.

Hier müssen wir zurückkehren zu Bischof Bačinskij, der unter seinen zahlreichen Verordnungen eine bemerkenswerte Reform einführte²⁰. Es geht um eine Eigentümlichkeit der gemeinsamen Tradition von Mukačevo: Betritt man eine griechisch-katholische Kirche in der Slowakei, in der Karpatenukraine oder in Ungarn, fällt bis heute auf, dass beim Gottesdienst die ganze Gemeinde mitsingt. Das Singen ist nicht Dienst eines einzigen Kantors oder des Chores — wie es in anderen orthodoxen oder unierten Kirchen üblich ist —, sondern alle Anwesenden tragen die Liturgie mit ihrer Stimme mit. Trotz allerlei volkstümlicher Legenden ist das kein Weiterleben altkirchlicher Praxis, sondern es geht auf die geniale Reform Bischofs Bačinskij zurück. Gegen Ende des 18. Jh. hat er den Klerus in Rundschreiben aufgefordert, den Gläubigen die liturgischen Gesänge beizubringen. Von der Reform erwartete der Bischof mehrfache Früchte. Das gemeinsame Singen war ein Mittel der Pflege der slawischen Muttersprache. Dies war aber nur eine der Motivationen. Der Bischof legte nicht minder Wert darauf, dass die Liturgie ein ästhetisches Erlebnis bot. Drittens – und das betont er am meisten: Die Liturgie ist ein gemeinsames Tun, dementsprechend sollten nicht nur einige, sondern alle daran aktiv teilnehmen.

20 Siehe: Dobos, *Prassi*, 613-619; Id., „Historical Specimens of the Hungarian Liturgy“, in Szilveszter Terdik (Hrsg.), *The Light of Thy Countenance. Greek Catholics in Hungary*, 388.

Bačinskij lebt in der Erinnerung des Volkes als einer der Aufklärer des ruthenischen Volkes fort. Er rügte nicht selten die Nachlässigkeit des Klerus, dass seine Priester ihre slawische Muttersprache verlassen und ihren „Schäffchen“ die Sprache der Ahnen nicht beibringen würden.²¹ Bačinskij erachtete die slawische Sprache als wesentliches Hilfsmittel, Gottesfurcht und Frömmigkeit unter den Gläubigen seiner Eparchie zu erhalten und zu pflegen. Und tatsächlich: Viele Priesterkinder und die anderer bessergestellter Leute, welche die Möglichkeit höherer Studien in den Städten hatten, vergaßen nicht nur ihre Muttersprache, sondern wechselten sehr oft ihren Ritus zum lateinischen hin, der in der damaligen Gesellschaft der Angesehenen war.

Die slawische Muttersprache lag dem Bischof also ganz am Herzen. Gerade deshalb ist es hochinteressant, dass auch die ersten Zeugnisse über ungarische Elemente in der Liturgie mit seinem Namen verbunden sind. Nach der Tradition habe er den Brauch gebilligt, dass einige Teile des Gottesdienstes auf Ungarisch zelebriert werden, noch zu der Zeit, als er selbst als Pfarrer in der großen (ursprünglich von Serben gegründeten) Pfarrei Hajdúdorog tätig war;²² so gibt es Quellentexte, nach denen Pfarrer Bačinskij selbst manche liturgische Gesänge ins Ungarische übersetzt haben soll. Ob dies den Tatsachen entspricht, kann man bis jetzt nicht entscheiden. Eines aber steht fest, dass die erste vollständige Übersetzung der Göttlichen Liturgie aus dem Jahr 1795 ihm gewidmet wurde. Dieser Text wurde damals noch nicht gedruckt, aber seine Entstehung bezeugt, dass hier ein

21 Vgl. Igor Zadorožnyj, *Єпископ Андрій Бачинський в єпістолярній спадщині. До 270-річчя від дня народження*, Мукачево 2002, 18–21.

22 Diese Überzeugung diene als eines der wichtigsten Argumente für die Vorkämpfer der Legalisierung der ungarischen Sprache in der Liturgie, vg. Tamás Véghseő, „A görögkatolikus magyarok mozgalma a kezdetektől 1905-ig“, in Id. (Hrsg.), *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez, I: 1778-1905*, Nyíregyháza 2014, 33.

gewisser Anspruch auf die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie auftauchte. Die Frage ist nun, wieso der konservative Bischof Bačinskij die ungarische Sprache in der Liturgie dulden, oder, wenn man den Legenden glaubt, sogar fördern mochte?

Man darf nicht vergessen, dass sich die Mariä-Tempelgang-Kirche in Hajdúdorog, wo Bačinskij jahrelang als Pfarrer tätig war, als Zentrum der ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken wie eine Insel in einem calvinistischen Meer befand. Ihre Gründer waren ursprünglich orthodoxe Soldaten (Heiducken) serbischen Ursprungs im Dienst der calvinistischen siebenbürgischen Fürsten. Dass Bačinskij als Pfarrer dieser Siedlung die Verwendung der ungarischen Sprache im Rahmen der Gottesdienste erlaubte, bezeugt, dass er persönlich den liturgisch-theologischen Grund der aktiven Teilnahme am Gottesdienst der Kirche als Kernfrage wertete. Der Gedanke der *participatio actiosa*, der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie, ist hier bereits viele Jahre vor dem II. Vatikanischen Konzil vorhanden. Es ist zudem auch wahrscheinlich, dass diese liturgische Auffassung des Bischofs durchaus eine Prägung durch die Praxis der umgebenden protestantischen Gemeinden erfahren hat.

Kontroversen um den Sprachgebrauch der Ungarn

Im Laufe des 19. Jhdt. nahm dann die Zahl der ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken immer mehr zu. Einige Autoren wollen dieses Phänomen der Sprachpolitik der ungarischen Regierung zuschreiben, vor allem in der Periode nach dem Österreichisch-Ungarischen Ausgleich (1867). In der Tat wurde die ungarische Politik von einer gewissen Madjarisierung charakterisiert, was aber kaum zu solchen Ergebnissen führen konnte. Magyarisierende Tendenzen kamen sehr wohl in den Ernennungen der Bischöfe und

Pfarrer zur Geltung²³, dennoch dürfte es sich bei der Madjarisierung der Sprachlandschaft Ungarns im 19. Jh. auch um einen spontanen Prozess handeln.²⁴

Bald erschienen die ersten gedruckten Gebetbücher in Ungarisch.²⁵ Die Verwendung der ungarischen Sprache war überhaupt kein Unikum der Griechisch-Katholiken. So war das erste Gebetbuch der Unierten zum Beispiel nichts anderes als ein Neudruck einer orthodoxen Ausgabe. Griechen und Serben erlebten in diesem für sie ebenfalls Diasporagebiet ebenso das Phänomen des Verlusts ihrer Muttersprache. Was die Situation der ungarischen Griechisch-Katholiken einzigartig machte, ist eben die lebendige Tradition der aktiven Teilnahme des ganzen Volkes am Gottesdienst; nicht allein der Kantor trug die liturgischen Gesänge vor, sondern das ganze Volk trägt sie aktiv mit. 1862 wurde das erste Gesangbuch herausgegeben, dem schon bald andere ähnliche Ausgaben nachfolgten.

Je stärker sich die Zahl der ungarisch sprechenden Gläubigen vermehrte, desto heftiger wurde auch die Offensive gegen ihren Anspruch, die Muttersprache in der Liturgie zu verwenden.²⁶ Offiziell

23 Siehe Peter Šoltés, „Historické a konfesijné súvislosti asimilácie rusínskeho/ukrajinského etnika na Slovensku“, in Štefan Šutaj (Hrsg.), *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*, Prešov 2004, 181-189. In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg, unter der Regierung des Bischofs István Novák, begann eine aggressivere Madjarisierung, siehe Letz, „Die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei“, 130.

24 Zum Ursprung der ungarischen griechisch-katholischen Pfarrgemeinden siehe: Gabriel Patacsi, „Die ungarischen Ostchristen“, *Ostchristliche Studien* 11 (1962), 281-284; Tamás Véghseő, „Katholiken des byzantinischen Ritus in Ungarn. I. Teil: Von den Anfängen bis 1920“, in *Ostchristliche Studien* 62 (2013), 281-283. Zum Verlauf der Assimilation, siehe: Bertalan Puztai, *Collision of Identities. Assimilation and Myth-making among Hungary's Greek Catholics*, București 2019, 35-54.

25 Siehe: Dobos, „Historical Specimens“, 388-389.

26 Zum langen Kampf der ungarischen Griechisch-Katholiken um die Anerkennung ihrer Sprache siehe: Tamás Véghseő, „Our Paths. A Historical

wurde das nämlich von keiner Autorität gebilligt. Einige Bischöfe tolerierten es, andere unterstützten es sogar, aber formal gebührte dieses Recht dem Heiligen Stuhl. Es kamen Angriffe durch verschiedene Seiten: römisch-katholische kirchliche Autoritäten befürchteten, dass die Renitenz der ungarischen Griechisch-Katholiken bezüglich des liturgischen Sprachgebrauchs auch in lateinischen Kreisen Verwirrungen verursachen könnte. Die rumänischen Bischöfe – und teilweise der ruthenische Klerus – betrachteten hingegen die Forderung der Ungarn eindeutig als das Resultat und auch als das Mittel der Assimilationspolitik der ungarischen Regierung gegenüber den anderen Minderheiten.

Wechselwirkungen zwischen liturgischer Sprache, Ritus und Nationalität im 20. Jh.

Es liegt außerhalb unseres Blickwinkels, hier den langwierigen Kampf der ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken zu erörtern. Unser Interesse liegt vielmehr darin, neuere Auswirkungen zwischen Sprache, Nationalität und Ritus beobachten zu können. An dieser Stelle sei nur erwähnt, dass die ungarischsprachigen Griechischen Katholiken, die sich nun als Ungarn verstanden, mit der Zeit zur Überzeugung kamen, ihr Ziel bezüglich der Sprachverwendung nur in einer eigenen Eparchie erreichen zu können. Ihr Bemühen wurde nur teilweise von Erfolg gekrönt. Papst Pius X errichtete 1912 die Eparchie von Hajdúdorog für die ungarischen Griechisch-Katholiken, die Gründungsbulle erlaubte aber keineswegs das Ungarische in der Liturgie.

Retrospection“, in *You have foreseen all of my paths. Byzantine Rite Catholics in Hungary*, Strasbourg 2012, 13-32; Id., „From the Hajdúdorog Movement to the Creation of the Eparchy of Hajdúdorog (1868–1912)“, in Szilveszter Terdik (Hrsg.), *The Light of Thy Countenance: Greek Catholics in Hungary*, 332-349.

Ein illustratives Beispiel ist die Sprachwahl dieser ungarischen Eparchie. Die Pfarreien stammten aus verschiedenen Muttereparchien: Mukačevo und Prešov²⁷, in denen das Kirchenslawische als liturgische Sprache galt, sowie Oradea, Gherla beziehungsweise Făgăraș und Alba Iulia, welche rumänischen Traditionen folgten. Als liturgische Sprache der ungarischen Eparchie wurde trotzdem eine dritte, nämlich das Griechische, festgelegt. Diese Wahl ist kein Kompromiss zwischen dem Rumänischen und Kirchenslawischen, sondern ein Kompromiss zwischen Ungarn und Rom. Die Ungarn nämlich wollten, wenn sie schon den Gebrauch ihrer Muttersprache nicht erreichen konnten, zumindest von den damals herrschenden nationalen Vorurteilen befreit werden. Ihre ethnischen Ursprungswurzeln hatten sie längst verloren, vielleicht auch vergessen. Sie sprachen und fühlten sich als Ungarn und wollten nicht, dass die ungarische Gesellschaft sie wegen ihrer liturgischen Sprache zu den ethnischen Minderheiten zählte.

Vonseiten der Promotoren dieser neuen Eparchie hat freilich niemand ernsthaft gedacht, dass die griechische Sprache in den liturgischen Handlungen eine bedeutende Rolle spielen werde. Sie wurde sogar in geringerem Maß verwendet als früher das Kirchenslawische. Der Nuntius erinnerte mehrmals, dass die ungarische Sprache in der Liturgie nur vorübergehend geduldet sei. Schlussendlich verstummte auch der Heilige Stuhl mit solchen Hinweisen und Mahnungen; es war ohnehin illusorisch zu glauben, dass in den einfachen Dorfkirchen griechische Gesänge ertönen würden.²⁸ So prägte hier — mindestens formal — die nationale Identität die Liturgie.

Um zu illustrieren, wie komplex die Frage des Sprachgebrauchs dennoch war, muss an die Figur des Bischofs Antal Papp erinnert

27 Die Eparchie von Prešov wurde 1818 aus Gebietsabtretungen der Eparchie von Mukačevo errichtet.

28 Siehe: Véghseő, „Our Paths“, 38-56.

werden. Bischof Papp stammte aus einer ungarischen Familie und als Bischof von Mukačevo unterstützte er die Gründung der ungarischen Eparchie von Hajdúdorog. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde er aus der Tschechoslowakei, in dessen Gebiet nun auch Mukačevo gekommen war, ausgewiesen und wurde 1924 vom Hl. Stuhl zum Apostolischen Administrator des Exarchats von Miskolc ernannt. Sein Territorium bestand aus etwa 30 Pfarreien, die ursprünglich auf dem Gebiet der Eparchie von Prešov lagen, und nach der Sezession im neuen Ungarn blieben. Bischof Papp war, obwohl er sich im Geiste ganz als Ungar verstand, bis zu seinem Tod gegen die Einführung des Ungarischen in die Liturgie.²⁹ Das wird aus den vielen Beschwerden deutlich, die aus den Pfarreien des neuen Exarchats an den Vatikan gegangen sind.

Aber auch der Ritus konnte zur selben Zeit von seiner Seite wieder auf die nationale Identität einwirken. Die Muttereparchie von Mukačevo galt zu Beginn des 20. Jh. als eine der konservativsten unter den unierten Kirchen. Zwar blieben die Gottesdienste nicht ganz unberührt von sogenannten Latinisierungen, jedoch nicht in dem Maße, wie innerhalb der nördlicheren auf ehemals polnisch-litauischen, dann österreichisch-habsburgischen Gebieten liegenden Nachbareparchien der Metropole von Lemberg-Halyč. Das 19. Jh. bedeutete auch für das ruthenische Volk eine Zeit der nationalen Besinnung. Eine der wichtigsten Elemente war das der Sprache. Es hätte nahe liegen können, dass die Karpato-Ruthenen eine eigene literarische Sprache entwickelten oder das moderne Ukrainische übernahmen. Geographisch lagen sie in direkter Nachbarschaft zu den heutigen Ukrainern, ebenso sind sie von ihrer Konfession und ihren weiteren Ursprüngen her nahe Verwandte. Trotzdem blickte der

29 Siehe: Tamás Véghseő, „The Trauma of Trianon: The Eparchy’s Losses and Fight for Survival“, in Szilveszter Terdik (Hrsg.), *The Light of Thy Countenance: Greek Catholics in Hungary*, 408.

damalige gebildete Klerus in eine ganz andere Richtung, nämlich nach Russland. Als offizielle Sprache in den kirchlichen Institutionen galt das Russische, zumindest in den Rundschreiben und in der Presse.³⁰ Wie ist eine derart kuriose Wahl zu erklären? Die im damaligen königlichen Ungarn lebenden Ruthenen der Eparchie von Mukačevo (und ab 1818 auch Prešov) waren stolz auf ihr väterliches liturgisches Erbe. Sie erachteten viele der liturgischen Bräuche aus Galizien als fremd, ebenso die moderne ukrainische Sprache, die zwar linguistisch möglicherweise näher an den verschiedenen ruthenischen Dialekten lag, aber in den Ohren der Karpato-Ruthenen, die archaische Formen gewohnt waren, polonisiert klang.

Die Reinheit des Ritus hatte also eine überaus hohe Bedeutung für die Gläubigen und den Klerus von Mukačevo. Das war auch einer der Gründe, warum manche von ihnen die Einführung des Ungarischen in die Liturgie missbilligten. Die Ungarn hatten nämlich in etlichen Pfarreien samt ihrer Sprache liturgische Neuerungen eingeführt, vor allem Abkürzungen in den Gottesdiensten. Die Ruthenen hielten solche für einen Abusus und nannten es „порча обряда“ (Verderbnis des Ritus).³¹

Nach dem Ersten Weltkrieg wendete sich das Blatt. Die Muttereparchien, Mukačevo und Prešov, die einst auf dem Territorium des königlichen Ungarn lagen, wurden nun der neugegründeten Tschechoslowakei zugeschlagen, wobei deren Staatsgewalt bekanntlich die orthodoxe Kirche unterstützte. Erst in dieser Periode

³⁰ Siehe: Matlovič, „Language“, 1163–1164; István Szántay-Szémán, *A „rutén kérdés”-hez. A liturgikus könyvek ügye*, Eperjes 1914; Hiador Sztripszky, „Moskophilizmus, ukrainismus és a hazai rusznákok“, in *Budapesti Szemle* 153/434 (1913), 278–296.

³¹ Dieser Terminus ist in den Schriften von Evgenij Fencik, des russophilen Priesters und Publizisten, ein Dauerbegriff, insbesondere im Zusammenhang mit der ungarischsprachigen Zelebration der Gottesdienste; siehe: Dobos, *Prassi*, 451–457.

strebten nun die Griechisch-Katholiken der beiden Eparchien danach, sich in den liturgischen Bräuchen der ukrainischen Kirche anzugleichen. Der Ritus wurde nun, was vorher so nicht gewesen war: ein Unterscheidungszeichen zwischen Griechisch-Katholiken und Orthodoxen; die verschiedenen liturgischen Neuerungen und die Einführung von neuen Devotionsformen lateinischen Ursprungs dienten dazu, sich von den Orthodoxen zu unterscheiden. Nun waren es die Ungarn, die in der Zwischenkriegszeit die in den Muttereparchien verbliebenen Brüder wegen „Ritusverderben“ anklagten.³² Aber auch in Ungarn hielt der liturgische Konservatismus nicht mehr lange an. Obwohl hier die Griechisch-Katholische Kirche vom sozialistischen Regime nicht liquidiert wurde, drohte ihr stets diese Gefahr. Die Griechisch-Katholiken suchten daher eine noch engere Beziehung zu den römisch-katholischen Diözesen, was letztendlich zum selben Phänomen führte, wie in den in der Tschechoslowakei gelegenen Eparchien Mukačevo und Prešov. Eine liturgische Erneuerung wurde erst nach der politischen Wende möglich, und vor allem im Laufe der letzten zehn Jahre geschahen und geschehen Reformen im Geiste der liturgischen Instruktionen der Ostkirchenkongregation von 1996.

Dieser kurze Beitrag will ein Licht auf die Komplexität des Zusammenhanges zwischen Ritus, Sprache und nationaler Identität werfen. Die Frage ist durchaus sehr vielschichtig, wie versucht wurde nachzuweisen, und wurde hier eher aus der Sicht der Ungarn, eines der vielen Völker der historischen Eparchie von Mukačevo, angegangen, wobei dieselbe Fragestellung ebenso von rumänischer und/oder slowakischer Seite angegangen werden kann. Zusammenfassend kann

32 Hier sei hingewiesen auf die Lemberger Synode von 1891, die ebenso liturgische Neuregelungen traf. Infolge wurden neue liturgische Bücher herausgegeben, die nun auch in den Muttereparchien Mukačevo und Prešov übernommen wurden. Der ungarische Klerus war ziemlich misstrauisch gegen die neuen Ausgaben. Siehe: Szántay-Szémán, *A „rutén kérdés“-hez*, 6-7.

man beobachten, dass eines von den drei oben genannten Elementen (Ritus, Sprache und Nation) zu verschiedenen Zeiten dominierte und auf die anderen wirkte. Als höchst bemerkenswert darf jedoch festgehalten werden, welch starken Einfluss selbst der Ritus (verstanden als konkrete Ausprägung kirchlich gelebten Glaubenslebens in Liturgie und Frömmigkeit) auf Sprache und nationale Identität ausüben kann, was oft übersehen wird. Ähnliche Phänomene werden sicher auch in anderen Ortskirchen wahrgenommen werden können, einzigartig jedoch dürfte sein, dass in den historischen Grenzen der Eparchie von Mukačevo das aber wegen ihrer Multiethnizität so sehr auffallend, ja einzigartig sein dürfte.

Abstract

Interplay between rite, language, and nation in the historical Eparchy of Mukačevo. Questions of identity among Hungarian Greek Catholics. The article discusses the intertwined effects of ethnicity, language, and religious rite on the development of identity within the Hungarian Greek Catholic community. Its analysis follows this complex process from its beginnings in 1646 – the year the Eparchy of Mukačevo was established – to the end of the 20th century, describing the main developments within the communities living in today's Hungary, Romania, Slovakia and Ukraine.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

Gebet und Lasttragen

Elemente einer solidarischen Spiritualität in den Briefen der Heiligen Barsanuphios und Johannes¹

Tibor GÖRFÖL

Die sogenannte monastische Schule von Gaza, also die monastische Kultur im Palästina des 6. Jahrhunderts hat mindestens aus zwei Gründen eine entscheidende Bedeutung für die monastische Literatur. Die in erster Linie von Dorotheos, Barsanuphios und Johannes vertretene Tradition ist wichtig, weil überzeugende Argumente für die Entstehung der alphabetischen und systematischen Sammlung der Sprüche der Wüstenväter (*Apophthegmata patrum*) gerade im Kreis des palästinensischen Mönchtums herausgearbeitet worden sind.² Nach den entsprechenden Forschungsergebnissen wurden die Redaktionsarbeiten der Altvätersprüche von den Mönchen unternommen, derer wichtiger Vorläufer der aus der Sketischen Wüste mit seinen Anhängern in die Umgebung von Gaza ziehende Silvanus war.³ Die vielfach motivierte Migration der ägyptischen Mönche ist natürlich schon seit dem 4. Jahrhundert zu beobachten, teils im Zusammenhang des Ideals der *xeniteia*, teils wegen theologischen

- 1 Die grundlegende Forschung, die die Ausfertigung des Aufsatzes ermöglichte, war unterstützt durch das OTKA Forschungsprogram (NKFI 128321).
- 2 Diese von der Mehrheit der Experten geteilte Ansicht stammt ursprünglich von Lucien Regnault, s. von ihm: „Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux V^e–VI^e siècles“, in *Irénikon* 54 (1981), 320–330.
- 3 Über Silvanus informiert Michel Van Parys, „Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et dans la première moitié du V^e siècles“, in *Irénikon* 61 (1988), 315–331. und 451–480.

Streitigkeiten, die vielleicht schon Palladios dazu gebracht haben, die Schriften des Evagrius nach Palästina zu retten,⁴ hat aber erst im 5. Jahrhundert literarisch greifbare Gestalten produziert, wie Jesaja von Sketis/Gaza, der im Redaktionsprozess der *Apophthegmata* eine (vielleicht nur indirekte) Rolle spielte⁵ und auch im monastischen Corpus von Gaza erscheint.

Der zweite Grund, der für die Bedeutung dieser monastischen Kultur angegeben werden kann, besteht in ihrer Rezeption im östlichen wie westlichen Christentum. Auf Theodoros Studites scheinen „Dorotheos und seine Altväter, Barsanuphios und Johannes einen größeren Einfluss geübt zu haben als Basileios von Caesarea“,⁶ was natürlich entscheidend zu ihrer späteren Karriere in Byzanz beigetragen hat. In der *Philokalia*, der klassischen Textsammlung aus dem späten 18. Jahrhundert, wurden zwar keine Texte der Gaza-Väter gedruckt (Jesaja von Gaza wurde aufgenommen, aber vollkommen verstellt, in der Gestalt einer sehr eigenartigen Montage aus seinen Ausführungen), diese Tatsache zeugt aber vielleicht gerade von ihrer Popularität und Zugänglichkeit: sie waren so einfach zu finden, dass ihre Aufnahme in die Anthologie sich erübrigt hat.⁷ Die Autoren aus der Gaza-Region sind aber mehrfach in den Texten der *Philokalia* zitiert, und gut drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der Anthologie hat Nikodemos der Hagiorite doch ihre Werke ediert

4 Inwiefern Gabriel Bunge hier Recht haben kann, erörtert z.B. Elizabeth E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992, 189ff.

5 Derwas Chitty, „Abba Isaiah“, in *The Journal of Theological Studies* 22 (1971), 47-72.

6 Julien Leroy, *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale*, Orientale Christiana Analecta 153, Roma, 1958, 181-214, hier: 190.

7 J. L. Zecher, *Tradition and Creativity in the Construction and Reading of the Philokalia*, in Brock Bingham – Bradley Nassif (Hg.), *The Philokalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2012, 122-136.

und herausgegeben (anhand der reichen handschriftlichen Tradition auf dem Athos, die bis zum 11. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann).⁸ Überraschenderweise haben die Katechesen von Dorotheos auch im Westen eine breite Rezeption gefunden: die Formation im Jesuitenorden empfahl die Lektüre dieser Texte aus der Gaza-Region, und der „Gründer“ des Trappistenordens, Abbé de Rancé hat eine französische Übertragung derselben angerichtet.⁹

Die ersten Mönche, die aus Nord-Afrika in die Gaza-Region angekommen sind, haben schon großes Gewicht auf die Bedeutung und Rolle des „Charisma des geistlichen Vaters“¹⁰ gelegt, und im 6. Jahrhundert ist die individuelle geistliche Begleitung und die Auskunft über das Gebetsleben betreffende Fragen geradezu das spezifische Merkmal des Mönchtums in der Region geworden: „das Eigentümliche der spirituellen Schule von Gaza besteht nicht in der Gestaltung einer neuen Liturgie oder in der Bestimmung neuer Regel bezüglich der Zeitpunkte und Inhalte des Gebets; die wichtigsten Ergebnisse haben die Mönche von Gaza im Bereich der individuellen geistlichen Führung und der Hilfe zur individuellen Transformation der Betenden gezeitigt“.¹¹ Mit der enormen Bedeutung der geistlichen Führung hängt ein weiteres spezifisches – und nicht weniger einzigartiges – Merkmal des Mönchtums von Gaza zusammen, und zwar das Phänomen einer doppelten Leitung des Lebens mancher mönchischen Gemeinschaften. Schon bei Jesaja von Gaza, der die nord-afrikanische Tradition der geistlichen Vaterschaft nach Palästina übertragen hat, kann man beobachten, dass die spirituelle Autorität, die zunächst noch mit Besuchern zu reden bereit war, sich allmählich in das von

8 John Chrysostomus, *Solitude, Silence, and Stillness: Light from the Palestinian Desert*, in B. Bingaman – B. Nassif (Hg.), *The Philokalia*, 262-272.

9 Siehe ausführlich Judith Pauli, *Menschsein und Menschwerdung nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*, EOS Verlag, St. Ottilien 1998.

10 Michel Van Parys, „Abba Silvain et ses disciples“, 316.

11 Brouria Bitton-Ashkelony – Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Supplements to Vigiliae Christianae 78, Brill, Leiden 2006, 158.

ihm gegründete Kloster zurückzieht, sich von äußeren Interessenten abgrenzt, und nur noch durch einen Vermittler (seinen Jünger Petros) mit den Leuten verkehrt, die ihn um Rat bitten.¹² Darüber hinaus stand die Gemeinschaft unter dem Abt Seridos, wo Dorotheos seine frühe monastische Formation erlebt hat, ausgesprochen unter der geistlichen Leitung der ganz zurückgezogen lebenden Johannes und Barsanuphios, und Seridos fiel nur eine sekundäre Rolle zu. Im Fall des Dorotheos wird diese doppelte Führung durch eine „doppelte Vaterschaft“ ergänzt, weil sowohl Barsanuphios, wie Johannes sich um seine geistliche Entwicklung gekümmert hat.

Nach einer verbreiteten Einschätzung gilt die geistige Welt der monastischen Altväter von Gaza als einseitig praktisch eingestellt. Tatsache ist, dass in seinen katechetischen Vorträgen Dorotheos sich hauptsächlich mit Fragen des monastischen Ethos und der monastischen Lebensführung beschäftigt, aber in den Briefen von Johannes und Barsanuphios findet man auch Hinweise auf Evagrius Pontikos, also auf die spekulative monastische Tradition, wenn auch begleitet von Mahnungen, die auf die Gefahren und die Vergeblichkeit der eingehenden Analyse theoretischer Fragen aufmerksam machen.¹³ Es wäre aber – trotz der unleugbaren praktischen Tendenz – zweifellos

12 Derwas Chitty, „Abba Isaiah“, in *Journal of Theological Studies* 22 (N. S.) (1971), 48–72, hier: 62.

13 Siehe besonders die Briefe 600–602, wo Barsanuphios die origenistischen Spekulationen verurteilt (600), Johannes aber die Lektüre der evagrianischen Texte gutheißt, falls sie in geistlicher Hinsicht nützlich ist (*ta pros opheleian psyches*) (zur Anführung des Textes der Briefe – mit dem Buchstaben C und Angabe der Briefnummer – wird die Edition von François Neyt und Paula de Angelis-Noah herangezogen: *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, Sources chrétiennes* 426 [C 1–71] [1997], 427 [C 72–223] [1998], 450 [224–398] [2000], 451 [399–616] [2001], 468 [617–848] [2002]; die Texte wurden, wenn möglich, auch nach der Übersetzung von Eugen Häcki zitiert: *Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza, 7. Jahrhundert*, Beuron Kunstverlag, Beuron 2011–2012).

verfehlt, mit François Neyt¹⁴ das Urteil zu bilden, dass der Begriff des Herzens (*kardia*), der sich sehr häufig in den Texten der Gaza-Region findet, ein deutliches Zeichen der anti-intellektualistischen Einstellung von Johannes und Barsanuphios ist. Der geistige Kosmos der Briefe ist nämlich deutlich differenzierter.

Spätestens seit Cornelia Rapps Dreiteilung der führenden Autoritäten in der Spätantike¹⁵ ist die Vorstellung bekannt, dass ein deutlicher Unterschied zwischen der spirituellen und der asketischen Autorität zu beobachten ist (und beide Autoritäten von der pragmatischen-bischöflichen Autorität zu unterscheiden sind). Natürlich gibt es nach der Autorin Übergänge zwischen den beiden Gestalten der Autorität, sie plädiert aber dafür, die spirituelle Autorität dem Begriff *pneumatophoros*, die asketische Autorität dem Begriff *christophoros* zuordnen zu können, prinzipiell entsprechend der späteren westlichen Gnadenlehre, die eine klare Unterscheidung zwischen der *gratia gratis data* (der ohne persönliche Anstrengung erhaltenen und das Wohl anderer Leute beabsichtigenden Gnade) und der *gratia sanctificans* (eine entsprechende Vorbereitung voraussetzenden Gnade) trifft. Es ist überhaupt nicht eindeutig, ob diese Unterscheidung nicht zu künstlich ist, um der spätantiken Wirklichkeit entsprechen zu können. Aber die Weise, wie Cornelia Rapp die spirituelle Autorität beschreibt, ist unabhängig von dieser Frage fast unentbehrlich für eine sachgemäße Interpretation der Gaza-Väter. Rapp ist nämlich überzeugt, dass die Merkmale der *pneumatophoroi* sich ausnahmslos mit der äußeren Orientation ihrer Charismata zusammenhängen. „Der Geistträger wird zu einem heiligen Menschen dank der Kommunikation mit anderen“, und

14 François Neyt, „Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et de Jean de Gaza“, in *Studia Patristica* 12 (1975), 247-253.

15 Cornelia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.

in dieser Kommunikation spielt das Fürbittengebet eine eminente Rolle¹⁶ (zu den Gaben, die von solchen Vertretern der spirituellen Autorität erhalten werden, gehört auch die gesunde Lehre und die Unterscheidung der Geister). Die Fürbitte basiert auf der aufrichtigen Rede, der *parrhesia*, die als der Bereich aufzufassen ist, „wo die die spirituellen Fähigkeiten des *pneumatophoros* und die wundersamen Kräfte des heiligen Menschen überlappen“.¹⁷

Rapp zitiert mehrere Dokumente (meistens Briefe) aus dem spätantiken Ägypten, Papyri, die den Briefwechsel zwischen heiligen Menschen und um Rat und Gebet bittenden Laien dokumentieren. Es ist auffallend, dass die Laien, die solche Briefe schreiben, von einem überaus großen Vertrauen zeugen, und überzeugt sind, dass sie dank den Gebeten der heiligen Menschen nicht nur ihre Gesundheit zurückgewinnen, sondern auch die Vergebung ihrer Sünden erhalten können.¹⁸ Eine Entsprechung dieses Vertrauens findet man in der überaus großen Zuversicht der heiligen Menschen, unfehlbar zur Sündervergebung beitragen zu können. In diesen Texten wird häufig über verschiedene Lasten gesprochen, und es ist wahrscheinlich, dass mit diesen Lasten nicht nur schwere Aufgaben und Arbeiten oder Krankheiten gemeint sind, sondern ausgesprochen Sünden, die der „Verwaltung“ der heiligen Menschen anvertraut werden. Das Lasttragen für Andere wird so sehr betont, dass es sogar als ein inneres Moment der geistlichen Begleitung und Führung erscheint.¹⁹ Das ist die geistliche Welt, der man in den Schriften der Gaza-Väter

16 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 56.

17 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 67.

18 Diese Texte werden ausführlicher analysiert in dem folgenden Aufsatz der Autorin: „For Next to God, You Are My Salvation“. Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity, in J. Howard-Johnston – P. A. Hayward (Hg.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, Oxford 1999, 63-82.

19 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 84.

begegnet – aber in einer außergewöhnlich facettenreichen Gestalt, man denke ja nur daran, dass wir mehr als 850 Briefe von den Altvätern Johannes und Barsanuphios kennen! Und die Briefe sind nicht nur in historischer Hinsicht bedeutsam – sie sind von ganz praktischer Bedeutung auch für alle Zeitgenossen, die sich für die Gesetze und der inneren Beziehungsreichtum der christlichen Gemeinschaft und der geistlichen Vaterschaft interessieren.

Wenn die Lehre über das Gebet sich auf die Notleidenden bezieht, wird sie inhaltlich durch Vorstellungen über den Verzicht auf den eigenen Willen und das vollkommene Vertrauen dem geistlichen Vater gegenüber bestimmt. Nach einem Brief an Abt Johannes von Beerscheba gilt als „die glänzendste Lehre (*lamprotatē didaskalia*) unseres Retters die folgende: Dein Wille geschehe“; „wenn jemand dieses Gebet mit Lauterkeit spricht, gibt er seinen eigenen Willen preis, und alles hängt vom Willen Gottes ab“ (C 40). Dementsprechend wird in den Texten aus Gaza die allmähliche Ablehnung des eigenen Willens so sehr betont, dass für die großen Altväter „ohne Übertreibung gerade in diesem Weg das Wesen des Christentums besteht“.²⁰ In den Briefen wird mehrfach die Frage berührt, wie jemand wissen kann, ob er seinen eigenen Willen oder Gottes Willen tut, und in den Antworten auf solche Fragen wird die Ablehnung des eigenen Willens regelmäßig mit der Demut und dem Gehorsam verknüpft, die als das Tor aller Tugenden gelten (C 231). Die Lehre über den Gehorsam ist in diesem Kontext keineswegs schematisch (hat nicht nur Anspruch auf einen „blinden“ Gehorsam), weil sie die existentielle Grundsituation und die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ebenso berücksichtigt, wie die theoretischen Fragen und die konkreten Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens, und

20 Lorenzo Perrone, *The Necessity of Advice. Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphios and John of Gaza*, in Bruria Bitton-Ashkelony – Arjei Kofsky (Hg.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2004, 131-150, hier: 138.

nicht zuletzt auch eine christologische Dimension hat: der Gehorsam „macht uns dem Sohn Gottes ähnlich“ (C 251). Will jemand zum Heil gelangen, soll er Demut, Gehorsam und Selbstunterwerfung üben, muss also den eigenen Willen verwerfen (*to kopsai to idion thelēma*), und so „wird er leben“ – weil aber niemand wirklich weiß, was ihm zum Nutzen und zum Schaden dient, hat man ein authentisches Verhältnis zur Wirklichkeit und Wahrheit, verhält sich also zur wahren Natur der Dinge, wenn er sich an das hält, was ihm von den Altvätern gesagt wird (C 554). Der eigene Wille gilt auch später, bei Dorotheos als „der wahren Natur des Menschen entgegengesetztes Verlangen“, ²¹ und es ist kein Zufall, dass die erste Katechese von Dorotheos gerade das Thema des Verzichts behandelt. Der Gehorsam hat zwar eine lange Tradition in dem nordafrikanischen Christentum, die von Jesaja von Gaza entschieden vertreten und radikal weitergeführt wurde in Palästina (im *Asketikon* sagt Jesaja, man schuldet Gehorsam nicht nur dem eigenen geistlichen Vater, sondern allen Mitmenschen). ²² Aber die Entschiedenheit und Strenge, mit der Barsanuphios und Johannes die vollkommene Selbstunterwerfung und Selbstverzicht betonen, ist auch nach dieser Vorgeschichte als neuartig anzusehen, und nimmt die spätere byzantinische Auffassung der Selbstunterwerfung voraus, nach der der Gehorsam über die Befolgung der mündlichen Weisungen hinaus in der Annahme aller Verhältnisse und Ereignisse, die sich im Leben ergeben, besteht. ²³

Es überrascht also nicht, dass die gemeinsamen Züge des palästinensischen und des sich allmählich entwickelnden westlichen Mönchtums in Verhältnis zum eigenen Willen und zum Gehorsam

21 Tomáš Špidlík, „Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza“, in *Studia Patristica* 9 (1972), 72-78.

22 Siehe dazu John Chrysavgis, „Abba Isaiah of Scetis: Aspects of Spritual Direction“, in *Studia Patristica* 35 (2001), 30-40.

23 Siehe dazu Julien Leroy, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (übersetzt von Mirjam Prager), Styria, Graz–Wien–Köln 1969.

gesehen worden sind.²⁴ Es ist aber auffällig, dass man diesbezüglich interessante Unterschiede innerhalb des östlichen monastischen Milieus beobachten kann. Dem jungen Dorotheos mutet der enorm angesehene Barsanuphios einen überraschend großen Freiheitsraum zu. Dorotheos kann zwar keinen Zweifel daran hegen, dass Barsanuphios „seine Last trägt“ (C 252), also eine innere Solidarität mit den Schwierigkeiten des sich auf das monastische Leben vorbereitenden Jungen hat, ja ihr Verhältnis gerade zu einem „Bund“ (*diathēkē*) erklärt, aber selbst wenn er Dorotheos zu einem Gehorsam, der mit dem vollkommenen Verzicht auf Selbstbestimmung (*to mē ekhein exousian heautou*) identisch ist, mahnt, gestattet er ihm, seine Angelegenheiten nach eigenem Gutdünken zu regeln (C 253). Die beiden Altväter sind auch anderen gegenüber sehr nachgiebig, wenn sie ihre Räte dem aktuellen Zustand und den aktuellen Fähigkeiten der Briefschreiber anpassen (z. B. C 85). Meistens sind sie nicht daran interessiert, ganz bestimmte Weisungen zu formulieren. Wenn Dorotheos nach den Gesetzten und Regeln des Gebetes fragt (was nicht gerade oft vorkommt), schlagen ihm die Altväter verschiedene Formeln vor, nicht zuletzt solche, die mit dem Namen Jesu verknüpft sind. Aber Dorotheos selber bewegt sich in viel engeren Rahmen, wenn er in dem Kloster, das er gegründet hat, sich über die Fragen des Gehorsams und des Gebetes äußert. Dem jungen Dositheos übergibt er nur zwei Gebetsformeln von den vielen, die er kennengelernt hat, und da als Anfänger er erfahren hat, dass „überhaupt keinen eigenen Willen haben darf, wer Mönch werden will“ (C 288), erwartet er einen fast übertriebenen Gehorsam von Dositheos, der wegen seines vollkommenen Gehorsams als Musterbeispiel der monastischen Vollkommenheit erscheint.²⁵

24 Nicolas Egender, „Dorothee de Gaza et Benoît de Nursie“, in *Irénikon* 66 (1993), 179-198.

25 Die *Vita Dosithei* ist mit den Werken des Dorotheos redigiert: *Oeuvres spirituelles*, Sources chrétiennes 92, Cerf, Paris 1963 (2001²).

Die *Vita Dosithei* ist auch in anderer Hinsicht sehr lehrreich. Die übergebenen, ja überlieferten Formeln (das 10. Kapitel des Textes spricht ja von *paradidonai*) sind beide Jesus-Formeln: „Herr, Jesus Christus, erbarme Dich meiner“; „Gottes Sohn, hilf mir“. Sie dienen dazu, im Betenden ununterbrochen „das Gedächtnis Gottes“ zu erhalten, andererseits sind sie als Mittel des unaufhörlichen Gebetes gemeint. Das Gedächtnis Gottes und das unaufhörliche Gebet sind von elementarer Bedeutung für die monastischen Autoren der Gaza-Region, hauptsächlich für Barsanuphios und Johannes, denn Dorotheos spricht weniger häufig über das Gebet und hat nur sehr einfache Weisungen, was das Gebet betrifft.²⁶ Irénée Hausherr hält aber die *Vita Dosithei* trotz dieser Bewertung für äußerst wichtig, weil nach seinem Ermessen dieser Text der erste ist, der die beiden Momente, die für das eigentliche Jesus-Gebet unentbehrlich sind, zusammenfügt: einmal den Namen, der Jesu Gottessohnschaft ausdrückt, und dann die Bitte um Erbarmen.²⁷ Diadochos Photikes, der zu den Vorbereitern des Jesus-Gebets gehört, betont zwar ausdrücklich sowohl die Anrufung des Namens des Herrn, wie das kontinuierliche Gedächtnis Gottes und Jesu,²⁸ aber das Gedächtnis, die *mnēmē* hat die Aufgabe, „die eigentümliche, mit Gott erfüllte Atmosphäre“²⁹ herauszubilden, in der das mündlich artikulierte Gebet jederzeit emporschießen kann, und die *mnēmē* wird auch nicht mit einer Bitte um Erbarmen zusammengefügt.

26 Irénée Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Orientalia Christiana Analecta 157, Roma 1967, 140.

27 I. Hausher, *Noms du Christ et voies d'oraison*, 237.

28 Siehe z. B. das 97. Kapitel seiner *Capita*: Diadoque de Photice, *Oeuvres spirituelles*, Sources chrétiennes 5, Cerf, Paris 1966, 159.

29 Karl Suso Frank, Einführung, in ders. (Hg.), *Diadochos von Photike, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982, 7-43, hier: 34.

Im Kontrast dazu entwickeln die Briefe der beiden Altväter, Barsanuphios und Johannes eine facettenreiche und äußerst reiche (wenngleich keine zusammenhängende und gar nicht systematische) Lehre über das Gebet. Die Anweisungen und Räte in den Briefen sind so vielfältig, dass es sich lohnt, die verschiedenen Dimensionen zu unterscheiden zu versuchen: zum einen den allgemeinen Kontext der Bemerkungen, die das Gebet betreffen; zum zweiten die allgemeinen Weisungen bezüglich verschiedener Fragen des Gebetes; und zum dritten die konkreten Ratschläge, die von Weise und Gestalt des Gebetes handeln. So werden sich die Konturen eines umfassenden Bildes des inneren Lebens zeigen, das ohne Zweifel charakteristisch für die Gaza-Schule ist.

In den Briefen des Barsanuphios und Johannes findet man ein weites Panorama der wesentlichen Bestandteile der geistlichen Begleitung und Führung im monastischen Milieu. Die Anweisungen und Lehren über das Gebet sind, wie erwähnt, in diesen Kontext eingebettet. Die Mönche von Gaza zeugen davon, dass „das Gebet der Altväter überallhin den Jünger begleitet“, und innerhalb dieser engen Verbindung sind die geistlichen Väter zu einem Lasttragen bereit, das auf die Aufgabe der Erhaltung der monastischen Berufung der Jünger oder der Aufarbeitung ihrer Sünden ausgerichtet ist, und zwar ausschließlich „aus einer einfachen und reinen Liebe heraus“.³⁰ Der junge Dorotheos wird vom Gedanken versucht, er könne sich retten, wenn er in die Ferne zieht, muss aber zur Kenntnis nehmen, dass er ohne die „Hand Gottes“ und „die Gebete der Heiligen in diesem Ort“ kein einziges Jahr im Kloster bleiben könnte, und sollte er „von der einen Grenze der Erde bis zu ihrer andern Grenze fortgehen, wäre [ihm] dies nirgends so von Nutzen wie hier“, denn „das Gebet der hiesigen Väter ist [ihm] Anker für das Schiff“ (C 259).

³⁰ Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Christiana Analecta 144, Roma 1955, 132 und 142.

Diese verstärkende innere Verbindung musste zum Wunsch vieler Leute beitragen, Barsanuphios als geistlichen Vater zu gewinnen (C 17). Es handelt sich wirklich um eine sehr enge Beziehung, ja Einheit zwischen den Altvätern und denen, die um ihre Hilfe bitten: die Altväter ringen um die innere Freiheit von anderen (C 14), werden von ihren Versuchungen persönlich erschüttert (C 57), und erachten solches Lasttragen für den einzigen Weg des Heils. „Es gibt keinen Augenblick und keine Stunde, wo ich dich nicht im Sinne und im Gebet habe“ (C 113), kann „der große Altvater“ dem kranken Mönch Andreas erklären.

Die Angewiesenheit der Mönche, Priester und Laien an die Altväter nimmt auch außergewöhnliche Formen in den Briefen an. Die Einheit mit den Jüngern und anderen Schützlingen kann so tief werden, dass die innere Verbindung auch mit dem Begriff *homopsychos* („Einseele“) ausgedrückt werden kann (C 7). Besonders ungewöhnlich ist die Verbindung zwischen Barsanuphios und Johannes. Der letztere beschreibt sein Verhältnis zu Barsanuphios mit Worten, die eindeutig auf die die trinitarischen Relationen beschreibenden Ausführungen des vierten Evangeliums hinweisen: „Wenn wir alle eins sind, wage ich zu sagen: der Altvater in Gott, und ich mit ihm. [...] Ich weiß, dass ich schwach und der Geringste bin, doch kann ich vom Altvater nicht abfallen. Er hat nämlich Erbarmen mit mir, damit [wir] zwei eins sind“ (C 305). Johannes bleibt meistens im Hintergrund, nimmt sich zurück, übergibt Barsanuphios die Aufgabe der Beantwortung der Fragen, die das Gebet betreffen, und Innerhalb ihrer beeindruckenden Einheit kümmert sich (als Vertreter einer koinobitischen Tradition) eher um die inneren Verhältnisse der Mönchsgemeinschaft, und ist so bereit zum Tadel und zur Kritik an Verhaltensweisen, die er für falsch hält; Barsanuphios aber (als Vertreter einer semianachoretischen Tradition) neigt weniger zur Kritik an anderen, drückt seine Meinung über andere weniger häufig aus, tritt nicht als Richter auf, und hat ein größeres Vertrauen auf eine geistliche Einstellung, die aus der Aufdeckung der Gedanken der

Schützlinge und aus dem kontinuierlichen Gebet schöpft.³¹ Man hat beobachtet, dass der große Altvater „Mönche und Laien nur selten anders behandelt hat“,³² und diese Beobachtung wird bestätigt, wenn man sieht, dass Barsanuphios auch Personen, die öffentlich-politische Fragen formulieren, versichern kann: sie sind nicht allein in ihren Bemühungen, denn „viele ringen zusammen mit ihnen mit ihren Gebeten“ (C 832).

In diesem Kontext, der vom Gebet durchdrungen und durch das Gebet zusammengehalten wurde, gab es naturgemäß auch ganz konkrete Vorstellungen über die Weise und „Quantität“ des Gebetes. Was die letztere Frage betrifft, haben die Väter von Gaza eine ziemlich einfache Antwort, sie schreiben ja vor, sich an die Praxis des unaufhaltsamen Gebetes zu halten. Das Ideal des kontinuierlichen Gebetes, das in dieser Zeit schon auf eine lange Tradition zurückblicken kann,³³ drückt sich manchmal in sehr allgemeinen Weisungen aus, zum Beispiel in dem folgenden Rat: ist jemand allein, soll er Psalmen und andere Gebete laut und in seinem Herzen vortragen, ist er aber mit anderen zusammen, soll er nur in seinen Gedanken beten (C 710). Das unaufhörliche Gebet ist aber auch im Kontext der Dämonologie von großer Bedeutung, weil während des Gebetes das manipulative, aggressive und feindselige Verhalten der Dämonen sich auch in Gaza gewaltig zeigt (im Einklang mit einer Tradition, die sich spätestens im 4. Jahrhundert herauskristallisiert hat). Der Teufel, der *diabolos* wird als der „Entgegengesetzte“, der *antikeimenos* genannt, führt Dorotheos aus, weil er versucht, allen guten Taten zu widerstehen: will jemand beten, versucht er ihn mit

31 François Neyt, „Un type d'autorité charismatique“, in *Byzantion* 44 (1974), 343-361, besonders 358-359.

32 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 85.

33 Gabriel Bunge: „Priez sans cesse. Aux origines de la prière hésychaste“, in *Studia Monastica* 30 (1988), 7-16.

bösen Gedanken, Zerstreuung und *akēdia* daran zu hindern.³⁴ In der Welt der Väter von Gaza ziehen die Dämonen aus der Wüste in die Städte und in die Umgebung der Städte, und kämpfen nicht mehr einzig mit den Anachoreten, sondern attackieren auch die Mönche in Koinobien und Bürger in zivilen Lebensmilieus.³⁵ Deshalb betont das letzte Stück in der Briefsammlung, dass das unaufhörliche Gebet alles Böse verhindern kann, weil keinen Raum dem Teufel gewährt (C 848). Das unaufhörliche und von Tränen begleitete (*meta klauthmou*) Gebet beendet früher oder später die Belagerung der Dämonen und Gedanken, erklärt Barsanuphios, der nach eigenen Angaben in seiner Jugend nach fünf Jahren des kontinuierlichen Flehens am Ende von den Qualen des Dämons der Unreinheit befreit wurde (C 258).

Wenn die Altväter über die Möglichkeiten des unaufhörlichen Gebetes gefragt werden (was ziemlich oft vorkommt), antworten sie manchmal auf eine Weise, die die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung mit einer überraschend starken Betonung der eigenen Freiheit verknüpft. „Das unablässige Gebet hängt vom Maß der Leidenschaftlosigkeit“ ab, schreibt einmal Barsanuphios, und fügt hinzu: „Dann wird das Kommen des Heiligen Geistes erkannt, und er lehrt alles: alles, zumal das Gebet“. Aber bis dahin „was soll ich dir nun noch über die Gebäude Roms sagen, da du dort nämlich nicht gewesen bist?“ – womit er natürlich dem in Einsamkeit lebenden und wegen seiner Krankheit sich ängstigenden Andreas erklärt, ohne eigene Erfahrungen bemüht man sich vergeblich um Verständnis. Und dann kommt der überraschende Rat: „sei wie ein Mensch, der isst und trinkt, wie es ihm gut tut“, weil „ein Mensch, der Hesychia hält [also einsam und im Gebet lebt], keine Regeln hat“ (C 87). Die

34 „Dia kakōn enthymēseōn, di'aikhmalōsias, dia akēdias“: *Katekhese* II, 27 (Sources chrétiennes 92, 189).

35 Brouria Bitton-Ashkelony, „Demons and Prayers. Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Century“, in *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 200–221.

persönliche Freiheit gilt auch in kleineren Fragen „technischer“ Art; z. B. man darf während des gemeinsamen Psalmengebetes ruhig die Augen schließen, wenn das der inneren Sammlung dient, unabhängig davon, dass er mit einem geringen Verständnis für sein Verhalten rechnen kann (C 325). Das unablässige Gebet ist schier unentbehrlich, denn auch wenn „Gott will, dass wir zum Heil gelangen“ (C 199), ja „durstet danach, unser Heil zu sehen“ (C 261), muss man alles dafür tun, was für einen möglich ist, und was in erster Linie möglich ist, ist der „unaufhörliche Schrei“ nach unserer Errettung (C 199).

Was die Weisen des Gebetes betrifft, bieten die Texte der Gaza-Väter besonders schöne und bewundernswerte Passagen über die Vollkommenheit des Gebetes, über das vollkommene Gebet an. Das Gebet ist vollkommen, wenn man ohne Zerstreuung (*arembastōs*) mit Gott redet, wenn man die sinnlichen Eindrücke und die Gedanken vereinheitlichen kann, wenn man der ganzen Welt stirbt, und auf diese Weise der Verstand für Gott da ist, für Gott gegenwärtig ist, „Freude daran hat, von Gott erleuchtet zu werden,“ und man durch gar nichts gestört wird, weil die Welt und die Unruhe der Welt für einen nicht mehr existieren (C 151). Das wortlose und stumme Gebet gehört nur den Vollkommenen, denen, die ihre Aufmerksamkeit (*nēpsin*) unaufhörlich auf Gott lenken können und während des wortlosen Gebetes nicht von ihrer inneren Phantasiewelt erobert werden, sondern sich ebenso mutig in die Stille hineinwerfen, wie die erfahrenen Schwimmer in das Wasser, weil sie wissen, dass sie von der Tiefe nicht verschlungen werden (C 431).

In der *Vita Dosithei* taucht die interessante Frage auf, wie sich das mündlich artikulierte, das innerlich ausgesprochene und das rein geistige Gebet zueinander verhalten (nach dem Text kann der junge Dositheos mit dem offen und innerlich artikulierten Gebet aufhören, es genügt ja, wenn er ständig das Gedächtnis Gottes behält), aber auch im Brief 430 kehrt das Problem zurück, und zwar in der Form der Frage, ob ein innerliches Gebet ohne Worte während des Offiziums oder in öffentlichen Orten wertvoll sein kann. Barsanuphios gibt

auf die Frage die Antwort, ein solches innerliches Gebet entspreche vollkommen der Weisung der Bergpredigt (Mt 6,6), nach der man sich zurückziehen muss, um sich an den Vater zu wenden, ja wenn man Gott nicht einmal innerlich mit Worten anspricht, sondern ihn nur „ins Gedächtnis ruft im Herzen“, ist es *oxyteron*, was man tut. Lucien Regnault übersetzt das Wort bloß mit „schneller“ (man betet also „schneller“, wenn man keine Worte anwendet),³⁶ Eugen Häcki aber, der die Briefe ins Deutsche übertragen hat, interpretiert die Stelle anders, und sagt, dass man tiefgreifender betet, wenn man auf Worte verzichtet.³⁷ Es ist also gar nicht auszuschließen, dass das auch noch auf innerlich formulierte Worte verzichtende, rein geistige Gebet von höherem Wert für Barsanuphios war, als die Anrufung Gottes mit mündlich oder innerlich artikulierten Worten.

Es ist zwar nicht eindeutig, wieviel die entsprechenden Vorstellungen in der Gaza-Literatur der evagrianischen Gebetslehre verdanken.³⁸ Aber es wäre bestimmt schwierig, die geistige Welt der Altväter von Gaza für antievagrianisch zu erklären, denn Barsanuphios schreibt ausdrücklich, das letzte und vollkommene Maß werde von denen erreicht, die ohne Zerstreuung und ohne Aufregung sind, und „ganz und gar Geist geworden [sind], ganz Auge, ganz Leben, ganz Licht, ganz vollkommen, ja ganz göttlich“; „leuchtend gemacht worden sind, vervollkommnet worden sind und gelebt haben, weil sie zunächst gestorben sind“ (C 207). Tatsache ist, dass die Aussagen von Barsanuphios über den Weg zum vollkommenen Gebet nicht mit einem Entwicklungsschema verknüpft sind, das dem

36 *Correspondance* II/2 (Sources chrétiennes 451, 509).

37 *Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza*, Bd. 2, 64.

38 Nach François Neyt muß man eher mit der Wirkung von Jesaja rechnen: „Citations »isaïennes« ches Barsanuphe et Jean de Gaza“, *Le Muséon* 84 (1971), 65-92.

evagrianischen Prozess des inneren Fortschrittes³⁹ ähnlich wäre, aber in den Formulierungen und dem Wortschatz kann man zweifelsohne ähnliche Züge beobachten.

Die Ausführungen über das Gebet haben noch ein charakteristisches Merkmal, das kurz zu erwähnen sich noch lohnt. Es handelt sich um die christologischen Bestandteile der Gebetslehre. Die christologischen und staurozentrischen Bezüge könnten noch lange angeführt werden: Jesus ist der „ältere Bruder“, der einem hilft, er ist Arzt, General, König und noch vieles mehr (C 109), das Kreuz verjagt die Dämonen (C 45), und man muss sich sogar an das Kreuz schlagen lassen (C 49). Um nur ein schönes Beispiel hervorzuheben: in einem führt Johannes die Mahnung aus, man soll nicht betrübt werden, wenn man merkt, dass seine Gebete nicht erhört werden, denn Gott weiß besser, was man wirklich braucht, und man muss daran denken, dass der betende Christus im Garten „anscheinend auch nicht erhört wurde,“ weil der ganze göttliche Plan sich erfüllen musste: so soll Christus das Beispiel sein, dem man folgen muss (C 366). Dieser Vorbehalt im Gebet, die „heilige Ungewissheit“ bezüglich des Rechten und Falschen führt sogleich zu den konkreten Vorstellungen, die die Art und Weise des Gebetes betreffen, hinüber. In diesem Zusammenhang tritt die Gestalt Jesu, besonders sein Name wieder in den Vordergrund. Barsanuphios sagt ja einmal, dass die unablässige Anrufung des göttlichen Namens als Arznei wirkt (*to adialeiptōs onomazein ton theon pharmakon estin*) – und schießt seine Ausführungen mit der Bemerkung, dass der göttliche Name die menschlichen Leidenschaften auf eine Weise heilt, die uns unbekannt bleibt: die bleibende Ungewissheit und die konkrete Gebetslehre gehören also zusammen (C 424).

39 Eine ausführliche Rekonstruktion bietet Jeremy Driscoll, „Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus“, in *Studia Anselmiana* 115 (1994), 47-84.

Gottes Name ist bei den Altvätern von Gaza kein anderer als der Name Jesu, der sich in vielfachen Formeln findet und sich in vielfachen Vorstellungen spiegelt. An sich ist es einfach, die entsprechenden Formeln in den Briefen aufzuzählen. Der junge Dorotheos soll das Gebetsformel benutzen: „Herr, Jesu, befreie mich von den schändlichen Leidenschaften“ (C 255), aber es genügt auch, wenn er fleht: „Jesu, hilf mir“ (C 268). Einem besonders frommen Laien schlägt Barsanuphios verschiedene Formeln für verschiedene Schwierigkeiten vor: „Herr, Jesu Christ, führe mich nach deinem Willen“ (in Fällen, wo eine Entscheidung nötig wird); „heile mich nach deinem Willen“ (wenn sich Leidenschaften melden); „du weißt, was mir von Nutzen ist, hilf mir in meiner Schwachheit, und nach deinem Willen beende meine Versuchungen“ (in Versuchung) (C 438). Aussagen aus dem Neuen Testament findet man auch in den vorgeschlagenen Gebetsformeln (z.B. Mt 8,25 im Brief 567).

Man kann auch einige theoretischen Fragen in Bezug auf die „Herabrufung“ oder Anrufung des Namens Gottes oder Jesu nennen. Es ist natürlich gar nicht überraschend, dass die Herabrufung des göttlichen Namens die Manipulationen des Feindes vernichtet (C 427), und es ist auch verständlich, dass im Kampf gegen die Leidenschaften und Dämonen die Anrufung des göttlichen Namens zur effektivsten Stütze erklärt wird, und da nur die geistlich Fortgeschrittenen den Dämonen zu widerstehen vermögen, ist es am einfachsten, im Kampf zum Namen Jesu zu fliehen (*phygein eis to onoma tou Iēsou*) (C 454). Viel weniger selbstverständlich ist die Aussage, dass man sich vor allem um „die Anrufung des heiligen Namens Gottes bemühen muss“, weil durch die Herabrufung des Namens die Ordnung Gottes im Menschen und um den Menschen konstruiert wird: „wo Gott gegenwärtig ist, ist alles Gute präsent“ (C 454).

Nach diesen skizzenhaften Ausführungen zeichnet sich ein relativ klares Bild vor uns ab, was die Rolle und die Bedeutung der verschiedenen Gebetsformeln und Gebetsweisen bei den Altvätern von Gaza betrifft. Man sieht klar, dass im Gegensatz zum

vollkommenen Gebet und dem Kampf gegen die Dämonen die verschiedenen Formeln, besonders die mit dem Namen Jesu, dem unablässigen Gebet und damit der „Arbeit“ an den Leidenschaften dienen.⁴⁰ Sie dienen also dazu, den im Idealfall bleibenden Zustand zu erreichen, der in den Texten als *mnēmē theou*, Gottes Gedächtnis genannt wird. Wenn es wahr ist, dass in der geistlichen Welt des östlichen Mönchtums „das unaufhörliche Gebet in der Einheit des Gebetes und der verschiedenen Tätigkeitsformen besteht“,⁴¹ so wird diese Einschätzung in den Gaza-Texten untermauert, sie drücken ja die Überzeugung aus, dass die Ausführung der ganz konkreten Aufgaben selbst als Gedächtnis Gottes aufgefasst werden kann: wenn du dich deinen Aufgaben widmest, „bist du den ganzen Tag im Gedächtnis Gottes, und du weißt es nicht, Bruder?“ (C 328). In diesem Zusammenhang sind die Jesus-Formeln „die Praktiken des Alltags“ (Irénée Hausherr), die zur Herausbildung der habituellen *mnēmē* dienen. Und es kann als ein ganz eigentümlicher Zug der Gaza-Literatur angesehen werden, dass entsprechend der christologisch verfassten Beziehung zwischen Barsanuphios und Johannes selbst der Name von Barsanuphios christologische Züge erhält; man denke nur an die Mahnung an den jungen Dorotheos: „was immer du zu tun dich anschickst, ruf in Erinnerung den Namen von Barsanuphios, und Gott wird dir klar machen, was du tun sollst“. Das solidarische Lasttragen erfüllt sich auch auf diese Weise, die Briefschreiber müssen ja wissen, dass Barsanuphios nicht ein oder zwei Drittel ihrer Lasten übernimmt, sondern die Hälfte, wenn aber nötig, nimmt er das Ganze auf sich (C 73).

40 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 182.

41 Tomáš Špidlík – Michelina Tenace – Richard Čemus, *Questions monastiques en Orient*, Orientalia Christiana Analecta, Roma 1999, 204.

Abstract

The article discusses selected letters from two important members of the Monastic School of Gaza, Saint Barsanuphios and Saint John. It analyses the letters to demonstrate the presence of a particular solidary spirituality within these sources, arguing for the serious influence of this spiritual tradition on posterity.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

Under a Heavy Foreign Yoke: The Charge of Latin Oppression in Byzantine Letters after the Fourth Crusade

Zoltán SZEGVÁRI

Introduction; Michael Choniates on Western Autocracy in Attica; John Apocaucus and Latin Tyranny; Demetrius Chomatenus and Frankish Despotism; Conclusion

Introduction

The 1204 fall of Constantinople to the knights of the Fourth Crusade (1202-1204) was followed by the rapid conquest of most of the former core territories of the Byzantine Empire, both in Europe and in Asia Minor. The newly established Latin Empire and its vassal fiefs, like the Duchy of Athens and Thebes or the Principality of Achaea, organized their territories according to the Western European feudal norms. The resulting social order was alien to Byzantine traditions in many respects, the upper strata of local societies were largely occupied by Western settlers, and the Orthodox majority became second-class citizens compared to the Catholic minority, leading to numerous grievances among the native populations.

In my paper, I am analysing the portrayals of Latin oppression, be it real or perceived, in the letters of three influential Byzantine Orthodox metropolitan archbishops of the decades following 1204: Michael Choniates, John Apocaucus and Demetrius Chomatenus. The three authors, who knew each other personally, offer remarkable data on elite Byzantine perceptions of the abuses committed by the new order, while providing insight into the similarities and differences of the lived experiences of leading Byzantine intellectuals in the era.

Michael Choniates on Western Autocracy in Attica

In a letter to Euthymius Tornices, Michael Choniates praises his friend for the achievement of having guided noble young children into the light through the Italian and discussion-hating tyranny.¹ The use of the term discussion-hating (μισολόγον) for the governmental system in the Duchy of Athens and Thebes invokes certain entrenched stereotypical images. The Greco-Roman image of the barbarian traditionally included the lack of education, being uncivilised and hostile towards culture, at the very same time affirming perceived Greco-Roman cultural superiority by comparison.²

Such an interpretation is supported by the claim that Tornices educated the local Byzantine youth notwithstanding the rather sorry attitudes of the government, which seems to point well beyond a mere aversion to discussions involving public affairs, which could be another interpretation. Therefore, an intellectual boundary between the Latins and the Byzantines is firmly established, with a definite advantage for the latter side.

However, it is also important that Western rule over the territory is described as tyranny, invoking disturbing images of abuses against its mainly Byzantine subjects. The subjugated majority society of the area is portrayed as the victims of their Western minority rulers, who appear as despotic. Meanwhile, their Byzantine subjects, by their mere victimhood and the lack of any references to similar autocratic tendencies, are implicitly suggested to be better in their attitudes towards governance, allowing the audience to perceive another

1 “... τοὺς εὐγενεῖς τόκους ἐξάγειν εἰς φῶς διὰ τὴν ἰταλικὴν καὶ μισολόγον τυραννίδα, πρὸς ἡμᾶς ὑπεκτίθεται, ὅσα καὶ βραχυτάτοις”. In Foteini Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2001, 162.

2 Anthony Kaldellis, *Ethnography after Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature. Empire and After*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, 10–11.

boundary between the two communities, with the Byzantines occupying the higher ground in this case too.

In another letter, addressed to his nephew, Nicetas (not to be confused with the younger brother of the archbishop of the same name), Choniates wonders why his nephew and certain others hold to Athens, ironically suggesting that they may regard the honey-sweetened juice of Mount Hymettus as the sweetest lotus. It is followed by the complaint that even that juice has turned to the opposite because of the rather bitter Italian tyranny. Choniates closes his train of thought with another rhetorical question, asking what the tyranny of Peisistratus, the one of the Thirties, or the one of the Macedonians is in comparison to that of the Latins.³

These words, of course, should not be understood as an advocacy for democracy from the side of Choniates. Byzantine political ideology was highly critical towards democracy, regarding it as a flawed system, prone to cause mob rule and social upheaval.⁴ However, Byzantine political thinking made a clear distinction between benevolent monarchy and tyranny, praising the former as the optimal form of governance and shunning the latter as an abuse of power. In that, it relied on the ideas of Plato and Aristotle, while it also presented a tendency of labelling disliked foreign rulers as tyrants.⁵

3 “... εἰς τοῦναντίον, οἶμαι, μεταπεποιώται παρὰ τῆς ἐπιπεσοῦσης τῶν πώποτε μικροτέρας τυραννίδος ἰταλικῆς.” In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 218.

4 For Byzantine views on democracy, see Alan Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, 305-06; Vasileios Syros, “Between Chimera and Charybdis: Byzantine and Post-Byzantine Views on the Political Organization of the Italian City-States”, in *Journal of Early Modern History* 14 (2010), 451-504, 456; Dimitar Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204-1330)*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2007, 200-202.

5 D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204-1330)*, 245-246.

Besides, the word *tyrannos* (τύραννος) had a connotation of power of illegitimate source (for instance, rebellion against the lawful emperor), and also kept its ancient semantics, referring to a ruler, just like the terms *anax* (ἄναξ) and *basileus* (βασιλεύς) but with a special secondary meaning, referring to the harshness of the rule.⁶ Therefore, the comparison of Latin rule over Athens with former, infamous tyrannies that ruled over the ancient city in the past most probably serves the aim to brand the governance of Othon de la Roche (1205–1225), duke of Athens and Thebes.

The reference to the mountain of Hymettus, the range separating Athens from the inner parts of Attica, the classical *Mesogeia*,⁷ similarly signifies the classical erudition of Choniates. In Greek mythology, the Hymettus was proverbially known for its abundant and excellent quality honey, and that symbolism of the mountain survived until the end of the Byzantine Empire.⁸ Choniates also uses this connotation in his epistle.

The source also suggests differences between the Byzantines and the Latins. Italian rule is condemned as tyranny, suggesting an oppressive government, while the Byzantines are the ones suffering the abuses committed by this system. The nature of this alleged tyranny is not described, just like the attitudes of the local Byzantine population towards autocratic political systems.

The former omission allows the possible audience to freely imagine the presumably abhorrent governance of the Latin elite. But the latter

6 Aneta Ilieva, *Frankish Morea (1205-1262). Socio-cultural Interaction between the Franks and the Local Population*, Historical Publications 9, S. D. Basilopoulos, Athens 1991, 119.

7 Johannes Koder, "Hymettos", in Johannes Koder – Friedrich Hild, *Tabula Imperii Byzantini*, vol. 1, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, 174.

8 Andreas Rhoby, *Reminiszenzen an antike Stätten in der mittel- und spätbyzantinischen Literatur. Eine Untersuchung zur Antikenrezeption in Byzanz*, Peust & Gutschmidt Verlag, Göttingen 2003, 219-220.

one, combined with the bitterly condemning verdict of archbishop Choniates, a member of the local Byzantine community, gives the impression that the oppressed majority would perform better in case its members governed the territory, exacting a less harsh rule. Comparing the two ethnic groups mentioned in this letter, the Byzantines seem to be more temperate in their attitudes towards power, more modest and less prone to abuses than the Latins.

A rather similar expression appears in another letter of Choniates addressed to Theodore I Lascaris (1205-1222). Choniates praises the *archon thematikos* and *sebastos* Chalcutzes, coming from Euripus on the island of Euboea and a Latin-hater, but very friendly towards the Roman state. Still unable to bear the *hybris* of Latin tyranny, he renounced all his belongings, children, homeland, relatives, and chose to depart and risked living somewhere under the rule of the Roman state, rather than staying in the tyrannised homeland and under the Latin hand.⁹

The letter is a recommendation of the refugee Chalcutzes to the emperor. One of its devices is stressing the loyalty of Chalcutzes towards the Byzantine Empire, but his generalised hatred towards the Latins is also underlined. As the emperor cannot be regarded an unjust or unscrupulous ruler, who prefers persons based upon their utility and not caring about their human qualities, the hatred of Chalcutzes, this very strong negative emotion, must be justified for a certain degree and not merely mitigated by his love for the ‘Roman’ Empire.

An indeed, Choniates describes that Chalcutzes has left behind all his belongings and his family because of his inability to tolerate the *hybris* of Latin tyranny anymore and his desire to live under Roman rule. Such sacrifices made by the refugee for these reasons point to a

9 “... ἀνὴρ μισολατίνος εἶπερ τις ἄλλος καὶ τῇ ῥωμαϊκῇ πολιτείᾳ εὐνοούστατος· ὃς οὐχ οἷός τε ὦν καὶ εἰσέτι τῆς λατινικῆς τυραννίδος τὴν ὕβριν βαστάζειν, χαίρειν ἐάσας κτῆσιν παντοίαν.” In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 223.

very strong attachment to the Byzantine state on the one hand, but also to a rather harsh Latin autocracy on the other, which was also characterised by extreme arrogance, *hybris*.

It is suggested that the Empire of Nicaea, under a Byzantine government regarded as legitim, should be free, in strong contrast to the island of Euboea, ruled by Latins who usurped control over it, where tyranny holds sway. Therefore, a strong dichotomy is implied between the Byzantine elite of Nicaea, whose rule is free and legitimate, and the Latin elite of Euboea, whose rule is tyrannical and illegitimate.

Meanwhile, the Latins of Euboea are also branded by their boundless arrogance. Such a trait is not mentioned regarding the Nicaeans, who, already standing in contrast to the Latins with respect to tyranny, are easily supposed to be better than the Westerners in this regard too by the audience.

However, it is not the sole version of the story of the refugee archon. In his letter to patriarch Michael Autorianus of Constantinople (1206-1212), Choniates depicts another negative image of perceived Latin autocracy, through another account of the story of Chalcutzes. The archbishop laments that on the island of Euboea, the *pansebastos* Chalcutzes, whom Choniates calls the best among the archons of Chalcis in Euboea, was subject to the common adversity and went under the very heavy yoke of Italian tyranny.¹⁰ When he could not bear this tyranny anymore, he escaped to Nicaean territory, and Choniates asks the patriarch to aid the unfortunate aristocrat.

As Kolovou states, both letters were written in the period between 1208 and 1212, just like a third one, that recommends Chalcutzes to the archbishop of Crete, Nicholas, without mentioning his anti-

¹⁰ "... ἐχρήσατο τῇ κοινῇ συμφορᾷ καὶ αὐτὸς καὶ τὸν βαρύτερον τῆς ἰταλικῆς τυραννίδος ὑπέδου κύφωνα." In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 224.

Latin sentiments or even his name.¹¹ This period correlates with major changes in the history of Euboea. In 1205, the island was conquered without any resistance by Boniface of Montferrat, king of Thessalonica. Boniface donated the island to Jacques d'Avesnes, who in turn parted the island among three Veronese noblemen.

These three major vassals, Ravano della Carcere, Pecorraro and Giberto, ruled the island from the death of d'Avesnes in 1206 to 1209, when Ravano achieved sole control. Under Ravano, Venetian influence gradually strengthened, and after his death in 1216, the island was parted between the inheritors of the three original triarchs and the Republic of Venice, while the new triarchs accepted the suzerainty of the Serenissima, establishing *de facto* Venetian rule over Euboea.¹²

These events, resulting in drastic changes in the governance and power-relations of the island, must have been sufficient to convince a Byzantine aristocrat to choose immigration to Roman territory. Choniates also states that it is better to choose the life of a wanderer without fear than being the slave of barbarian brutality at home,¹³ invoking another powerful image of oppression and absence of civilisation.

Choniates designates Chalcutzes as a person hailing from Euripus in his letter to Theodore I Lascaris but identifies him as an *archon* from Chalcis when writing to patriarch Autorianus. Here Choniates

11 See F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 130. The omission of these details from the letter to archbishop Nicholas is probably connected to the fact that the island was under Venetian rule and, if the letter was intercepted, the consequences could have been very serious for both sender and addressee. Besides, the bearer must have been capable of giving these crucial pieces of information.

12 Johannes Koder, *Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboea während der Zeit der Venezianerherrschaft*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, 45-46.

13 "... μάλλον ἐλόμενος ἔλκειν βίον μετανάστην σὺν ἀδείᾳ ἢ οἴκοι δουλεῦειν βαρβαρικὴν θηριότητα." In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 225.

clearly demonstrates his classical erudition. Euripus and Chalcis are the very same settlement. Chalcis was the original name of the town, but, from the 6/7th centuries, it fell from use, and after that the town was known as Euripus, and the name Chalcis was used only in a classicising context.¹⁴

Turning towards the image of the Latins in the second account of the story, it is notable that tyranny is stressed once again, but this time not the image of *hybris*, but that of a yoke accompanies the charge. Being a powerful symbol of servitude, it greatly stresses this aspect of Latin rule, which could have been the more outrageous regarding the fact that an *archon* had to suffer such an abusive regime.

As Chalcutzes escaped from this Latin tyranny to the Empire of Nicaea, the Nicaean system of governance is supposed to be considerably better. It all points to a marked difference between the Latins, who establish tyrannical rule comparable to a yoke, and the Byzantines, who organised a state in Nicaea where such abuses are thought to be absent.

Tyranny also appears in another context. In a letter to George the *sebastos*, who can be identified as Georgios, archbishop of Corcyra and the nephew of Choniates,¹⁵ Michael Choniates exclaims how much the Romans were enriched in bad things. It was not enough to be under the tyranny of foreigners and to be appointed to the rank of slaves, but to so much pain of their wounds, this one adds more, who is allegedly a compatriot, whose very person's flame ran over great parts of Hellas and the Peloponnesus before the Italian onslaught,

14 Johannes Koder, „*Euripos*“, in Johannes Koder – Friedrich Hild (ed.), *Tabula Imperii Byzantini*, vol. 1, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, 156-158, 156.

15 Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, vol. 2, Beck, München 1977, 702.

and the brands burn after the attack.¹⁶ Later in the same letter, he expounds how the Italians besieged the city of the tyrant of Nauplia.¹⁷

The tyrant of Nauplia referred to in the letter can be identified with the infamous Byzantine magnate, Leo Sgurus,¹⁸ *de facto* ruler of the North-eastern Peloponnesus and later the third son-in-law of the dethroned ex-emperor Alexius III Angelus (1195-1203). Sgurus took hostage and later, while he was already under Latin siege in the Acrocorinth, the citadel of Corinth, murdered the son of Georgios the *sebastos*, merely for breaking a glass at his table while serving the dishes.¹⁹ The boy was a relative of Choniates, and it is worth to mention that Choniates himself was threatened by Sgurus in 1204, when the magnate tried to attach Attica to his domains, and the besieged city of Athens was successfully defended against him by the archbishop.²⁰

Therefore, Choniates had more than enough personal motivation to display the imminent defeat of Sgurus in the hands of the Latin forces as a rightful judgment over him for his actions. At the very same time, the author is maybe using an ancient *topos* for the events. Barbarians had been portrayed in Greco-Roman culture as the tools of divine punishment since Classical Antiquity.

16 “Οἱμοι, ὅτι ἐπλουτίσθημεν ἐν τοῖς κακοῖς. Οὐκ ἀπέχρησεν ἡμῖν τὸ ὑπ’ ἀλλοφύλων τυραννεῖσθαι καὶ ὡς ἐν ἀνδραπόδων μοίρα τάττεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ τὸ τόσον ἄλγος τῶν ἡμετέρων τραυμάτων καὶ ὁ τάχα ὁμοεθνῆς οὗτος προστίθῃσιν, οὐπὲρ ἡ φλόξ μὲν πρὸ τῆς ἰταλικῆς ἐφόδου τὰ πολλὰ τῆς Ἑλλάδος κατενεμήσατο καὶ Πελοποννήσου, οἱ δ’ ἄνθρακες μετὰ τὴν ἔφοδον ἐπικάουσι.” In F. Kolovou, *Michaelis Choniatae Epistulae*, 139.

17 “... τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐκκλησιῶν ἀπεληλάμεθα, ἀλλὰ καὶ τοῦτο γε τὸ μέρος πολὺ τοῦ Ναυπλιώτου τυράννου διήνεγκαν Ἴταλοι καὶ ὅσον θανάτου, καὶ τούτου βιαίου, διοίσει φυγῇ.” In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 139.

18 For a summary of the activities of Leo Sgurus, see A. Ilieva, *Frankish Morea (1205-1262)*, 108-134.

19 Anthony Kaldellis, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 164.

20 For the conflict between Choniates and Sgurus, see Judith Herrin, *Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos, 1180-1205*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 29 (1975), 253-284, 265-266.

Even more remarkable is the circumstance that Choniates suggests that Sgurus is partly responsible for the quick capitulations of the inhabitants of Attica, Boeotia, and Chalcis to the crusaders, because he was a worse tyrant than the Latins, who are judged in comparison to him.

Evidence for that is that nobody from cities, which are serving to the Italians, escaped to him – that is, to Sgurus –, who hails from the same people, because this meant nothing else but fleeing from smoke and falling into fire.²¹

The reasons behind the relative swiftness of the Latin conquest following the Sack of Constantinople in the Aegean are still vehemently debated by historians, most of them seeing it as a result of demoralisation caused by the shock of the fall of the capital.²² The Byzantine contemporaries themselves tended to explain it with divine punishment for their own grave sins.²³ In the case of the letter of Michael Choniates, as he writes about the events in Central Greece and the Peloponnesus, the concept of sin dominates his description, but the main blame is on Leo Sgurus, and implicitly on his loyalists, whose evil deeds made his rule less acceptable for the Byzantine population than the Latin domination. This interpretation provides at least an excuse for the behaviour of common Byzantine citizens.

Besides, the Latins are portrayed as noticeably more civilised and more Roman-like than Sgurus, who is once again branded a tyrant. However, these qualities are relative, bearing any meaning only

21 “Τεκμήριον δέ· ἀπὸ τῶν δουλουμένων τοῖς Ἰταλοῖς πόλεων οὐδεὶς ὡς ὁμοφύλῳ τῷ τοιῷδε προσπέφυγε. Τοῦτο γὰρ οὐδὲν ἦν ἄλλ’ ἢ φεύγοντα καπνὸν ἐμπίπτειν πυρί.” In F. Kolovou (ed.), *Michaelis Choniatae Epistulae*, 139.

22 Michael Angold, *Greeks and Latins After 1204: The Perspective of Exile*, in Benjamin Arbel – Bernard Hamilton – David Jacoby (eds.), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean After 1204*, Frank Cass, London 1989, 63–86, 66–67.

23 Ruth Macrides, *1204: The Greek Sources*, in Angeliki Laiou (ed.), *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences. La IVe Croisade et ses conséquences*. Réalités Byzantines 10, Lethielleux, Paris 2005, 141–150, 146.

by comparison. The Latins are not civilised and ‘Roman’ enough to qualify as real Roman *archontes*, being under their rule is still servitude (δουλεία).

John Apocaucus and Latin Tyranny

The metropolitan archbishop of Naupactus, John Apocaucus also discussed the problem of perceived Western tyranny in his epistles. In one of them, written to the Epirote ruler, Theodore I Comnenus Ducas (1215-1230), at the end of 1224, who is represented as the awaited liberator of the Romans and triumphant over the Latins, Apocaucus voices his hopes that Theodore, whom he calls emperor, may end the Italian tyranny that scourges the Romans, banishing the Italian cloud like the Sun.²⁴

Tyranny receives the epithet Italian once again, just like in the letters of Choniates discussed earlier. The image of the Italian cloud suggests threat and even impending catastrophe, underlying the idea that Roman statehood and society are gravely endangered by Westerners. Not only is the imperial title used for Theodore I in the letter, but he is also paralleled with one of the main traditional symbols of the Byzantine emperor, the Sun itself.²⁵

The difference between Latin and Byzantine rule is quite clearly defined by Apocaucus. The former is branded as tyranny and even associated with a generalised threat to the well-being of the Byzantines. The latter, embodied by the victorious Theodore I, is portrayed as a

24 “... ὁμάλιζε τοὺς ὄχθους, ὁπόσους ἡμῖν ἰταλικὴ τυραννὶς ἐπεβόθρευσεν ... ὁ τούτων τῶν ἡμερῶν καὶ τῆς ἐνεστῶσης γενεᾶς ἥλιος, ὃς καταφωτίζει μὴ λήπης, ἕως ἂπαν διαλύσεις νέφος ἰταλικόν.” In Nicholas A. Bees (ed.), *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos in Aetolien*. Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 21 (1974), 57-160, 131.

25 Michael Grünbart, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005, 144-145.

liberation, and the dismantling of Latin rule by him is compared to the Sun vanquishing dark clouds. It all gives the impression of a great difference in attitudes towards power and the well-being of those governed, granting the upper hand to the Byzantine side.

This is not the only occasion when Apocaucus complains about Italian tyranny. In a letter written to the patriarch, that is, Germanus II (1222-1240), he recalls how Germanus ceased to communicate with him after becoming a patriarch. Furthermore, he states that it was maybe a consequence of the chasm that Italian tyranny dug for them, which was very deep from both sides.²⁶ Besides remembering the patriarch to his less than friendly silence, which is a cliché of Byzantine epistolography,²⁷ Apocaucus immediately offers an excuse for his correspondent.

Moreover, Italian tyranny is charged with the digging of a deep chasm between the author and the addressee. It is a clear reference to the fact that the Latin Empire separated the State of Epirus and the Empire of Nicaea from each other, hindering communication between the citizens of the two Byzantine successor-states. In addition to this, the contemporary audience could easily think that this hindrance of communication between the two states was connected to the fact that both were treated as possible threats by the Latin Empire, serving as means to sabotage their possible cooperation against the conquerors.

With this short sentence, Apocaucus also implies that the real conflict is not between Epirus and Nicaea, but between the Latins and these two states, suggesting a common cause for the two successor-

26 “... ἴσως διὰ τὸ μεταξὺ ἀμφοτέρων χάσμα πολυβαθές, ὅπερ Ἰταλικὴ τυραννὶς ἡμῖν ἐπεβόθρευσεν.” In N. Bees (ed.), *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos in Aetolien*, 112.

27 Margaret Mullett, *The Classical Tradition in the Byzantine Letter*, in Margaret Mullett – Roger Scott (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979. Centre of Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham 1981, 75-93, 79.

states, that is, defeating the Latins, while devaluating their rivalry at the same time. Through this formulation, the tyranny of the Latins does not remain an abstract vision of an oppressive system, but an insight is offered into its foreign policy, inhibiting communication between its enemies, logically to inhibit their cooperation against it. Such behaviour could be a legitimate practice by a threatened state, but the Western regime in Byzantine lands is called a tyranny, while Epirus and Nicaea are not, and there is no mention about them following a similar practice.

Condemnation of Western attacks and rule over the Byzantines also appear in more poetical forms, accompanied by the idea of revenge. In another letter to Theodore I Comnenus Ducas, whom he addresses as emperor, Apocaucus presents the case of a pious monk, who was knocked out of his *kellion* by the cruel peg of the Latin abuse.²⁸

The monk mentioned by Apocaucus can be identified with the *hieromonachos* Ioannicus.²⁹ The equation of his ill-treatment by the Latins with being knocked out by a cruel peg, on the first hand, is a possible playful reference to a fragment of Aristophanes from the Merchant Ships (Ὀλκάδες),³⁰ while, on the other hand, an effective device of the suggestion of violence to the audience. The charge that a monk, who is presumably a very pious person, was ejected from his humble cell (*kellion*) by the Latin abuse, doubtlessly brands the behaviour of the Latins as rightless. Moreover, Ioannicus, the victim, is supposed to be morally superior to his abusers.

28 “Εξέκρουσε τοῦ κατ’ αὐτὸν ἀγιωτάτου κελλίου, δέσποτά μου καὶ βασιλεῦ, καὶ γυμνὸν καὶ ἀπέριτον, καὶ τὸν ἐν τοῖς πράγμασιν ἐνδέξιον πατέρα μου, τὸν Στειρίου, ὁ τῆς λατινικῆς ἐπηρείας βίαιος πάσσαλος.” In N. Bees (ed.), *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien)*, 139.

29 N. Bees (ed.), *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien)*, 221.

30 Aristophanes, Fragmentum 421: “παττάλους ἐγκρούειν”. In Theodor Kock (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1880, 501.

It is an important circumstance that there is no mention of the Latin authorities reacting to the abuse, but it is Apocaucus who petitions for the displaced monk at Byzantine authorities. It supports an interpretation that the Latin authorities did not care about the abuse, or it even happened by their order. Both are characteristics of autocratic systems, in which members of the elite can violate the rights of other citizens with impunity or it is the regime itself that harasses innocent people for dubious reasons. Meanwhile, the petitioned Epirote government, by the very fact of the petition, is supposedly inclined to help the mistreated Ioannicus.

Regardless of the reasons behind the forceful eviction of Ioannicus, a strong boundary is established between him, an innocent Byzantine violated in his basic rights, and the depraved Latins, who evicted him from his cell, just like between the Epirote court inclined to justice and the Latin regime with its oppressive tendencies.

It was not the last letter of Apocaucus addressed to Theodore I Comnenus Ducas. Another one of them defined Italian oppression similarly by one of the negative traits often attributed to it by 13th-century Byzantines. The archbishop claims that God has crushed the molars of the anthropomorphic lions through Theodore, and Apocaucus wishes that God may make them absolutely disappear, so that the emperor may have good fame until the times are recorded, and Apocaucus may shake off the obedience of the harmful bond and achieve his former unenslaved freedom in the next step. He wishes that the churches and cities and all that belong to the Empire receive clearing and sanctification instead of the Italian defilement.³¹

31 “... ἀλλὰ συνέθλασε διὰ σοῦ ὁ θεὸς τὰς μύλας τῶν ἀνθρωπομόρφων τούτων λεόντων καὶ εἰς τὸ παντελὲς αὐτοὺς ἀφαντώσειεν, ἵνα σὺ μὲν τὴν εὐφημίαν ἔχῃς εἰς αἰῶνα ἀνάγραφτον, ἐγὼ δὲ τὸ ὑπήκοον τοῦ κακοποιοῦ δεσμοῦ ἀνεθῶ καὶ τὴν προτέραν ἐλευθερίαν εἰς τὸ ἐξῆς ἀδούλωτον ἀπολήψωμαι. γένοιτο ταῦτα καὶ τῆς ἰταλικῆς μιαρίας καὶ ναοὶ καὶ πόλεις καὶ τῇ βασιλείᾳ ὅσα ὑπήκοα τὴν κάθαρσιν καὶ τὸν ἁγιασμὸν ἀντιλάβοιεν.” In N. Bees (ed.), *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien)*, 128.

Apocaucus here designates Western rule not by name, but by one of its perceived major characteristics, that is, its brutality, calling it Italian. The image becomes even more vivid by mentioning anthropomorphic lions facing Theodore I and God, which are clearly equivalents of the hated Latins. The lion had already been traditionally a symbol of ferocity and cruelty in Byzantine culture,³² strengthening the invocation of Latin brutality, while partly dehumanizing the Western conquerors at the same time.

As they are depicted as similar to wild animals, humans in their appearance only, extreme acts of violence are justified sanctions against them, represented by the metaphor of crushing their molars and making them completely disappear (suggesting that the Epirote ruler ruthlessly wiped them out after defeating their forces). This justification becomes the more pronounced by the claim that God himself assisted Theodore in crushing the molars of those Latin lions, attributing their utter demise to divine support.

The claims that Theodore Comnenus Ducas and his Byzantine forces obviously assisting him were justified in their countenance against the Latins and were favoured by God in their fight also show them being much better than the Latins in this respect, devoid of Latin brutality. The boundaries implied by the source are presented in the fields of tendencies for animalistic brutality, right to violence against the other party and divine favour. In all three cases, it is the Byzantine party is suggested to have a higher standing.

32 Tristan Schmidt, *Protective and Fierce: The Emperor as a Lion in Contact with Foreigners and his Subjects in Twelfth and Early Thirteenth-Century Byzantine Court Literature*, in Kirsty Stewart – James Moreton Wakeley (eds.), *Cross-Cultural exchange in the Byzantine World, c. 300–1500 AD*, Peter Lang, Oxford – Bern – Berlin Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien, 159–174, 167–168.

Demetrius Chomatenus and Frankish Despotism

Another remarkable personality of the contemporary Epirote ecclesiastical elite besides John Apocaucus was Demetrios Chomatenus, archbishop of Ochrid, who had also written about Latin oppression against Byzantines. In one of his letters, he discusses the question of the acceptability of following the Latin habits in difficult times.³³ He refers to the Athonite monk, Gregory Oecodomopolus, who was asked to judge in a case presenting this very problem, and who turned to the expertise of Chomatenus to help him decide it.

Until the Latin invasion of the Roman territories, in one of the monasteries of Athus, Greek and Iberian, that is, Georgian, monks lived together, following the rules of the founding father of the monastery, differing only in their languages. But the Latin power and the division caused by it made their community collapse.³⁴ The detail that Georgian and Greek monks lived together makes it clear that Ivron is the Athonite monastery in question.³⁵

Even the very beginning of the story sets up a tendentious narration. The lives of the monks are presented as ones living up to the Orthodox monastic ideals. But Chomatenus writes that it was the state of affairs until the Latin invasion, strongly suggesting that it had unfortunately changed after the foundation of the Latin Empire. And indeed, it is stated that the Latin power and the internal conflict generated by it

33 “Περὶ τοῦ, εἰ χρὴ συγκοινωνεῖν τοῖς περιτραπεῖσιν ἐν καιρῷ δυσχερείας καὶ προσελθοῦσιν Λατίνοις καὶ τοῖς τούτων ἔθεσι κοινωνήσασιν.” In Günter Prinzing (ed.), *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*. Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 198.

34 “Μέχρι μὲν οὖν τῆς τῶν Ἰταλῶν κατὰ {τῆς} τῶν Ῥωμαίων ἐπιδρομῆς τῶν μὲν ἄλλων πάντων ἐκονώνουν ἀλλήλοις μετιόντες τὴν ἀσκητικὴν διαγωγὴν οἱ Γραικοὶ τε καὶ Ἰβηρες, τοῦ τῆς μονῆς πατρὸς τοῖς τύποις ἐπόμενοι, μόναις δὲ ταῖς γλώσσαις μεμερισμένοι ἐτύγγανον, ἅφ’ οὗ δὲ ἡ Λατίνη ἐξουσία καὶ τὸ διαληφθὲν ὑφ’ ἑαυτὴν ἐποιήσατο, τὰ τῆς κοινωνίας αὐτῶν συνεσχέθησαν.” In G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, 198.

35 Donald M. Nicol, *The Despotate of Epirus*, Basil Blackwell, Oxford 1957, 81.

undid this idyllic state. Latin rule, as an abstract, malevolent force, appears as a cause of division within Byzantine society, which destroys a faithful Orthodox monastic community.

As Chomatenus states, many violent acts were committed by the agents of the Italian Church to make all the priests and monks in the conquered Byzantine lands come under the power of the Roman pope, and, as a consequence, to mention his name on the occasions, when the memory of the archbishops is used to be remembered at the altar, and to follow the habits of the Roman Church.³⁶

In this presentation, the Latins attempt to coerce the Greek clergy into joining the Catholic Church, and they easily turn to violence to achieve their goals, committing numerous violent acts against their seemingly peaceful victims. It all fits well to the traditional image of the persecutors of Christians, while suggesting that Catholics neither have valid arguments nor practice Christian morality, and that is why they persecute those who reject their credo.

It is worth mentioning that Chomatenus chose an interesting solution to describe those practices of the Catholic Church that the Orthodox perceived as erroneous. He comments on the Catholic habits in general and brings only one into the limelight: that is, the question of papal primacy. As the letter states it, the Georgian monks of the community did not withstand force, but, caring little, disgracefully went to Thessalonica, to the cardinal³⁷ of the Roman

36 “Πολλὴν μὲν γὰρ προέθεντο βίαν οἱ τῆς Ἰταλικῆς ἱερατείας προϊστάμενοι, ἵνα τὸ καθ’ ἡμᾶς ἅπαν ἱερατικὸν τε καὶ τὸ μοναχικὸν ὑποκλίνωσι τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ πάππα τῆς Ῥώμης, ὥστε καὶ ἀναφέρειν ἐκείνον ἐν τοῖς καιροῖς, καθ’ οὓς εἰώθασι μνήμην τῶν ἀρχιερέων οἱ τοῦ βήματος τίθεσθαι, καὶ τοῖς ἔθεσι τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἀκολουθεῖν.” In G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomatēni Ponemata Diaphora*, 198.

37 The cardinal in question is most probably Benedict of S. Susanna, who participated in the debates about the Union of the Catholic and Orthodox Churches that were held in the Latin Empire between 1205–1207 and visited Thessalonike in autumn 1205 and at the end of 1206. G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomatēni Ponemata Diaphora*, 134.

pope and subjected themselves to the will of the Pope, following the Latin habits.³⁸

The archbishop of Ochrid contrasts the behaviour of the Georgian monks with the attitudes of all those Orthodox who resisted the Latin demands. Persons blessed and worthy of numerous *encomia* did not obey the lawless violence of the Latin rule to change the holy habits of the Orthodox believers. But, giving up their bodies to ill-treatment and spitting upon what was inflicted to them, to avoid becoming traitors of the habits of their fathers, these brilliant martyrs brilliantly shined with their preference. And, stresses Chomatenus, as it is well-known for the readers, for the ones who fight in a way pleasing to God, for the ones who kept the faith, the wreath of righteousness will be weaved.³⁹

The argumentation of Chomatenus here seems to follow a strong tradition within Byzantine heresiology. That is, first the author describes the practice he deems religiously problematic, then he attempts to demonstrate its erroneous nature.⁴⁰ As Chomatenus was a canon jurist and an authority on theological issues, writing with a didactic aim, it was probably a deliberate solution. Beyond this, he draws a strong dichotomy between bodily and spiritual well-being,

38 “Ἀλλ’ οἱ γε Ἰβηρες μοναχοί, τῇ βίᾳ μὴ ἀντιστάντες, ὡς θέμις, μηδὲ μικρόν τι μελήσαντες, εἷξαντες δὲ ἀγεννῶς τῷ τῶν Ἱταλῶν ἐπιτάγματι καὶ τῷ τοῦ πάππα καρδινάλιῳ προσελθόντες ἐν Θεσσαλονίκῃ διάγοντι, ὅλους ἑαυτοὺς τῷ θελήματι τοῦ πάππα παρέδωκαν καὶ τοῖς Λατινικοῖς ἠκολούθησαν ἔθεςιν”. In G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, 199.

39 “Ὅθεν φαμέν, ὡς μακαριστοὶ καὶ πολλῶν ἄξιοι ἐγκωμίων, οἱ τῇ ἀθέσῳ βίᾳ τῆς Λατινικῆς ἐξουσίας εἷς γε τὴν μετάθεσιν τῶν καθ’ ἡμᾶς ἱερῶν ἐθῶν οὐδαμῶς ὑπετάγησαν, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν προδόντες εἰς κάκῳσιν σώματα καὶ τὰ αὐτοῖς ὑπάρχοντα διαπτύσαντες, ἵνα τῶν πατρίων ἐθῶν προδῶται μὴ γένωνται, μάρτυρες τῇ προαιρέσει λαμπροὶ λαμπρῶς ἀνεφάνησαν, οἷς, εὖ οἶδαμεν, οὕτω θεαρέστως ἡγωνισμένοις καὶ τὴν πίστιν τετηρηκόσιν ὁ τῆς δικαιοσύνης πλακῆσεται στέφανος.” In G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, 200.

40 Averil Cameron, “How to Read Heresiology?,” in *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), 471-492.

emphasizing that the martyrs suffered in their body, but their souls deserved the wreath of righteousness.

As he uses the word martyrs and closes his train of thought with a paraphrase from 2Tim,⁴¹ in which the author appears in the process of evaluating his life at its end, his text suggests that the faithful he mentions were murdered for their resistance. It increases the dramatic effect, and the supposedly theologically educated audience of the letter most probably recognised the paraphrased text of the New Testament.

Chomatenus is adamant in his verdict. It is impossible for the Greek monks the commune in anything with the Georgian ones, and with all of those who share their opinion, as they had intercourse with the Italian habits and dogmas, which were rejected by the Orthodox Church. This harsh judgement can only be annulled if the Georgians repent their sins, deny the Catholic creed, and accept the Orthodox credo once again, because the Orthodox Church follows the habit of philanthropy.⁴²

41 2Tim 4,6-8: "As for me, I am already being poured out as a libation, and the time of my departure has come. I have fought the good fight, I have finished the race, I have kept the faith. From now on there is reserved for me the crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, will give me on that day, and not only to me but also to all who have longed for his appearing." I quote the Bible in English according to the New Revised Standard Version: Bruce Manning Metzger (ed.), *The Bible. New Revised Standard Version with the apocrypha*, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, 1989.

42 "Καὶ τοίνυν ἀποφαινόμεθα, ὥς οὐκ ἔξόν ἐστιν ἐν οὐδενὶ κοινωνεῖν τοὺς Γραικοὺς τοῖς Ἰβηρσι μοναχοῖς, καὶ ὅσοι τοῦτοις ὁμόφρονες, ὥς ἀναμαξαμένοις τῶν Ἰταλικῶν ἔθων τε καὶ θρησκευμάτων, ὅσα τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγίας ἐκκλησίας γεγόνασιν ἐκβλητα... εἰ μὴ ποτε (δεῖ γὰρ καὶ τοῦτο προσθεῖναι διὰ τὸ φιλόανθρωπον ἔθος τῆς ἐκκλησίας) μετανοήσαντες οἱ οὕτω παρανομήσαντες καὶ νηστείας καὶ δάκρυσι καὶ ταῖς εἰς τὸ θεῖον δεήσεσι τῶν ἐκεῖθεν κηλίδων καλῶς καθηράμενοι καὶ οἷς ἐμολύνθησαν ἀπὸ καρδίας ἀποταξάμενοι, πρὸς τὰ ἔθη τε καὶ διδάγματα τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγίας ἐκκλησίας παλινδρομήσουσιν." In G. Prinzing (ed.), *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, 200-201.

Stressing the error of the Georgian monks and complete repentance as the only way of their readmission into the Orthodox Church and the Iviron monastery is probably not only a matter of ‘heterodoxy’. The Byzantine culture of Orthodoxy traditionally tended to link heresies not only to base morals but also to political disloyalty.⁴³ The communion of the Georgians with the Catholic Church could have been interpreted by contemporary Byzantines as a compromise of their loyalty to the defunct Byzantine Empire, pledging their allegiance to two foreign powers at the same time: the Papacy and the Latin Empire.

Here it should be noted again that papal primacy is the sole ‘problematic’ Catholic dogma that Chomatenus explicitly mentions, otherwise writing on Latin habits in general. As the themes of domination and oppression are very emphatic in the text, the political dimension of heresy may be implicitly present, emphasized by the reference to papal primacy.

In the case of the references to philanthropy and repentance as reasons behind a possible redemption for the ‘apostate’ monks, the case is far clearer. The pure love of God for mankind was a core tenet of Byzantine Orthodoxy and it preached that every good Christian thrives to emulate this love in his life towards others. In a strong connection to this concept, the Orthodox Church had a special function as a place of healing for errand souls, and every spiritual malady, even apostasy could be cured in this ‘hospital’. The only important conditions were the acknowledgement of the sin committed and the due repentance for it.⁴⁴

43 Paul Magdalino, *Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity*. In Antonio Rigo – Pavel Ermilov (eds.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The Definition and the Notion of Orthodoxy and Some Other Studies on the Heresies and the Non-Christian Religions*, Università degli Studia di Roma “Tor Vergata”, Roma 2010, 21–40, 29.

44 Demetrios J. Constantelos, *Poverty, Society and Philanthropy in the Late Medieval Greek World*, Aristide D. Charatzas, New Rochelle 1992, 40.

So, the opportunity for redemption offered by Chomatenus is far from an individual opportunity, but very much a reiteration of an important teaching of the Orthodox Church. This, with the description of Catholic abuses, suffered by the peaceful Orthodox believers, at the very same time underlines the moral superiority of Orthodoxy over Catholicism and the Byzantine followers of the former over the Latin followers of the latter. That moral superiority represents itself as Catholic Latins turn to violence and other devices of coercion to force their own faith upon the Orthodox Byzantines, who do not harm their abusers, but adamantly oppose their attempts. The Byzantine ethnicity of the latter group is stressed by the fact that the monks who resisted Latin pressure are designated as Romans, while the apostates are identified as Georgians.

Despite the efforts of Chomatenus, it seems that the verdict did not reach its goal, falling on deaf ears. Until the Epirote conquest of the Chalcidice-peninsula, the monasteries of Athus officially existed under the ecclesiastical control of a Latin bishop, whose see can be identified as Sebastia or Samaria. The monasteries all refused to accept the jurisdiction of the Catholic bishop – except Iviron.⁴⁵

Conclusion

The letters analysed above present us with descriptions of alleged Latin abuses, which are various in their subjects, yet bound together by the superimposed theme of oppression. Choniates, Apocaucus and Chomatenus lived through a tumultuous period after 1204. The Byzantine Empire fragmented, age-old social norms ceased to govern the lives of Greek-speaking communities in the newly established Latin Empire, forcefully replaced with Latin laws and habits.

45 John Fine Jr., *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1987, 79.

Moreover, most members of the former Orthodox Byzantine elite in Latin-occupied territories experienced downward mobility. It all explains very well the charges of Latin oppression voiced by the three archbishops. Although it means that their claims must be treated with caution, they are important and authentic representations of Byzantine elite intellectual reactions to the new order established by the Crusaders in the former core of the Byzantine Empire.

Abstract

Unter einem schweren fremden Joch: Der Vorwurf der lateinischen Unterdrückung in byzantinischen Briefen nach dem vierten Kreuzzug. Der Artikel beschäftigt sich mit den Repräsentationen der lateinischen Herrschaft über die ehemaligen byzantinischen Länder nach dem vierten Kreuzzug in den Briefen von drei byzantinischen Intellektuellen und Erzbischöfe: Michael Choniates, Ioannes Apokaukos und Demetrios Chomatenos. Die drei Autoren bieten bemerkenswerte Daten über die Wahrnehmung der byzantinischen Eliten über die von der neuen Ordnung begangenen Missbräuche und geben gleichzeitig einen Einblick in die Ähnlichkeiten und Unterschiede der gelebten Erfahrungen führender byzantinischer Intellektueller der Ära.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >

extract

Eastern Theological Journal

7/2
2021

Review of V. Limone and G. Maspero (edd.), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021 (Filosofia, 113), 426 pgs.

This book is, first and foremost, an account of the proceedings of the *Scuola di formazione patristica: Agostino e la sua eredità*, a symposium held at the Monte Tabor in Illasi (Verona) in September 2019, organized by three institutions, namely, the Center for Patristic Studies Genesis of the University Vita-Salute San Raffaele (Milan), the University Institute “Sophia” (Florence), and the Argentinian Catholic University (Buenos Aires).

Agostino e la sua eredità is a volume divided in four different parts and dedicated to the Augustinian thought, from Augustine’s own times to the contemporary age. The first part focuses on Augustine’s formulation of the Trinitarian doctrine from his *Dialogues* to the *City of God*; the second part addresses the question of Augustine’s thought from the Middle Ages until the Cinquecento; the third part deals with the contribution of Augustine’s doctrine in Germany and in Italy during the XIX century; the fourth and last part is devoted to Augustine and the contemporary age.

The chief objective of this book is to demonstrate the interweaving between the historical and the philosophical aspects of the studies concerning Augustine and his contribution to the development of the Western theological, literary, and philosophical thought. Two are the pivotal research directions of this volume: on the one side, it concentrates on the intellectual maturation of Augustine; on the other side, it explores the impact of Augustine’s speculation in the history of the Western philosophical, literary, and theological traditions.

The research starts from an investigation on the philosophical aspects of Augustine’s thought. The article of Maria Benedetta Curi (pgs. 13-32) is devoted to Augustine’s *Contra Academicos*, with a particular attention to Augustine’s use of the Aristotelian conception of the *syn-philosophiein*, regarded as a plural dimension

of thinking. According to Augustine, this would be the key to finding God and being one with God. Benedetta Sonaglia (pgs. 33-46) explores the relationship between interiority and exteriority in Augustine's speculation and outlines an overview of the steps of an educational process which enables to enter into a true relation with God. The writing which Sonaglia refers to is the *De magistro*, written in 389, although she also mentions earlier writings of Augustine, as the *Epistulam Johannis ad Parthos* and the *De moribus ecclesiae catholicae*. The following paper regards Augustine's *De mendacio*, dated to 395, and is authored by Andrea Tagliapietra (pgs. 47-60), who sees a deep connection between the question of the lie and the study of the interiority in Augustine. The focus on the interiority in Augustine continues with Pietro Coda's paper (pgs. 61-79), that contributes to the volume with an original study of the *inventio* of the theological doctrine of the Trinity in the *Confessions*. According to Coda's interpretation, it is in the *Confessions* that we find the earliest formulation in Augustine's writings of the ontological doctrine of the Trinity. If the *inventio* of this doctrine dates to these text, the *City of God* and the *Trinity* are about the interplay of the Trinitarian doctrine with the eschatology. Piotr Zygułski and Ilaria Vigorelli's papers (respectively at pgs. 81-91 and pgs. 93-110) are devoted to this interplay: the former demonstrates the connection of the category of relationship with the idea of a bond between the two cities, the city of God and the city of humans, whereas the latter finds in the *Trinity* the idea of a future unity with God as actually present on earth, in light a comparison between Augustine and Gregory of Nyssa.

The paper of Enrico Moro (pgs. 11-128) focuses on the use of Augustine in Eriugena's thought and opens that section of the book which is devoted to the reception of Augustine in the Western tradition. Davide Penna (pgs. 129-138) and Javier Roberto Gonzalez (pgs. 139-159) explore the presence of Augustine in the Middle Ages and in the Renaissance: in particular, Penna analyses the use of Augustine in William of Saint-Thierry, while Gonzalez focuses on

the poet Fray Luis de Lèon. Maurizio Maria Malimpensa (pgs. 161-174) opens the section dedicated to the reception of Augustine in the German philosophy with an article about the *Bestimmung des Menschen*, a writing in which the German philosopher Fichte proves to be very familiar with the ideas of Augustine. Filippo Silva (pgs. 175-189) investigates the presence of Augustine in the speculation of Hegel, and Emanuele Pili (pgs. 191-198) identifies an Augustinian seed in the development of the philosophical theory on interpersonal relationship of the Italian philosopher Antonio Rosmini.

The last part of the book is about the XX century. Valentina Gaudiano (pgs. 199-217) studies the view of Max Scheler about love in light of Augustine's influence; Lorena Catuogno (pgs. 219-239) investigates the significance of Augustine's legacy in Italy during the first part of the XX century, with a particular attention to the case of the Italian philosopher Michele Federico Sciaccia. Raul Buffo (pgs. 241-263) explores in detail the contents of *Le péché originel: étude de signification*, written by Paul Ricoeur in 1960, in which he finds an original review of the Augustinian philosophical perspective, especially concerning the refutation of negative as an ontological substance. Cecilia Avenatti de Palumbo (pgs. 265-280) examines the thought of Jean-Louis Chrétien and points out the relevance of Augustine for the conceptualization of the French phenomenology.

The last part of this book has to do with the reception of Augustine in the course of the XXI century. In particular, the paper of Giovanni Catapano (pgs. 281-296) studies the main interpretations of Augustine's *Trinity* during the XXI century, with a focus on the structure of the text in light of the relation between philosophy and theology. Alessandro Clemenzia (pgs. 297-311) concentrates on the *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* by Klaus Hemmerle, and argues that Augustine's doctrine is key to understanding the origin of the Trinitarian Ontology developed during the XIX century; this research also includes an interesting comparison with Piero Coda's contribution to the Trinitarian Ontology and his idea of the *inventio*

of the Trinitarian doctrine in Augustine's *Trinity*. Gaetano Lettieri (pgs. 313-398) closes the volume with a long examination of Jean-Luc Marion's interpretation of the Augustinian theology, with a particular attention to his conception of the divine grace.

The volume includes an introduction by the editors Vito Limone and Giulio Maspero (pgs. 5-11), an overview of the bio-bibliographical profiles of the contributors (pgs. 399-405), and the indices of the names by Daniele Iezzi (pgs. 409-423).

Benedetta Lazzeri



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >